



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
GENEL KAMU HUKUKU BİLİM DALI**

KOMÜNİTERYAN DÜŞÜNCE VE YURTTAŞLIK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ESRA AVCIOĞLU

BURSA-2025



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
GENEL KAMU HUKUKU BİLİM DALI**

KOMÜNİTERYAN DÜŞÜNCE VE YURTTAŞLIK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ESRA AVCIOĞLU

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi ALİ EMRE ZEYBEKOĞLU

BURSA-2025

YEMİN METNİ

Yüksek lisans çalışması olarak sunduğum “Komüniteryan Düşünce ve Yurttaşlık Anlayışı” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

10.02.2025

Adı Soyadı: Esra AVCIOĞLU

Öğrenci No: 702180015

Anabilim/Anasanat Dalı: Kamu Hukuku

Programı: Kamu Hukuku Yüksek Lisans

Statüsü: Yüksek Lisans



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: Komüniteryan Düşünce ve Yurttaşlık Anlayışı
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 249 sayfalık kısmına ilişkin, 07/02/2025 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* (Turnitin)* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

07.02.2025

Adı Soyadı:	Esra AVCIOĞLU
Öğrenci No:	702180015
Anabilim Dalı:	Kamu Hukuku
Programı:	Kamu Hukuku Yüksek Lisans
Statüsü:	Yüksek Lisans

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Ali Emre ZEYBEKOĞLU

07.02.2025

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Genel Kamu Hukuku Bilim Dalı'nda 702180015 numaralı Esra AVCIOĞLU'nun hazırladığı “Komüniteryan Düşünce ve Yurttaşlık Anlayışı” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, 21/03/2025 günü 13.00-14.20 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Emre Zeybekoğlu

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Yahya Berkol Gülgeç

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Ahmet Bekmen

İstanbul Üniversitesi

21/03/2025

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Esra AVCIOĞLU
Üniversite :Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitüsü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim/Anasanat Dalı: Kamu Hukuku
Bilim/Sanat Dalı : Genel Kamu Hukuku
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : xiii+263
Mezuniyet Tarihi :/...../20....
Tez Danışman(lar)ı : Dr. Öğr. Üyesi Ali Emre ZEYBEKOĞLU

KOMÜNİTERYAN DÜŞÜNCE VE YURTTAŞLIK ANLAYIŞI

Komüniteryan yurttaşlığa göre, liberal demokrasilerin hukuki eşitliğe sahip yurttaş anlayışı, tözsel eşitliği sağlayamamakta, teorik olarak öngörülenin aksine bireyler kamusal alanda eşit derecede temsil edememektedir. Kamusal alandan ve siyasi sistemden kopuk bireyler, siyasi yabancılaşmaya sürüklenmektedir; bu durum liberal demokrasilerde temsil ve meşruiyet sorularını gündeme getirmektedir. Esasında komüniteryan düşünce eleştirilerinde ilkin liberal eşitlikçi olarak nitelendirilen John Rawls’un görüşlerini hedef alır. Rawls görüşlerinde eşitlik ve özgürlüğü eklemlendirerek “hakkaniyetli bir iş birliği olarak toplum”un imkanlarını araştırır. Geleneksel olarak komüniteryan olarak adlandırılan Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre; demokratik komüniteryan olarak adlandırılan Robert Bellah ve Benjamin Barber, mükemmelliyetçi liberalizmi ile Joseph Raz, Rawls’un Bir Adalet Teorisi ve Siyasal Liberalizm adlı eserlerinin ekseninde ortaya koyduğu birey, toplum ve yurttaş anlayışını eleştirirler.

Komüniteryan yurttaşlık modelleri ise, liberal düşüncenin kazanımlarından bireyin temel hak ve hürriyetlerini reddetmeksizin liberalizmin atomist birey ve biçimsel yurttaşlık anlayışını reddeder; yurttaşçı cumhuriyetçilikle de yakınsar. Bilhassa yurttaşçı cumhuriyetçilikte, yurttaşlık etiğine sahip yurttaşların politik sisteme katılmaları salık verilir; bireylerin ahlaken serpilmeleri ve özgürleşmeleri ancak kamusal rasyonelle sağlanır. Gelgelelim bu kamusal rasyonel de liberal bakış açısından otoriteryan eğilimlere sahip olmakla eleştirilmektedir.

Anahtar Sözcükler: komüniteryanizm, yurttaşlık, komüniteryan yurttaşlık, siyasi liberalizm, yurttaşçı cumhuriyetçilik, komüniteryan etik

ABSTRACT

Name and Surname : Esra AVCIOĞLU
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Public Law
Branch : General Public Law
Degree Awarded : Master
Page Number : xiii+263
Degree Date :/...../20....
Supervisor/s : Assistant Prof. Ali Emre ZEYBEKOĞLU

COMMUNITARIAN THOUGHT AND ITS VIEWS OF CITIZENSHIP

Communitarian citizenship rejects liberal views of citizenship on the grounds that liberal citizenship solely focuses on legal equality yet overlooks substantive equality. In the same manner, communitarians argue that citizens are not represented equally in the public field as liberal citizenship fails to realize theoretical and legal equality leading to political alienation. As a matter of fact communitarians and communitarian critics focuses on John Rawls' views of justice and political liberalism first. As a liberal egalitarian Rawls endeavours to combine equality and personal freedom and seeking to establish "society as a fair system of cooperation". Communitarian thinkers such as Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre and Michael Walzer; democratic communitarians such as Robert Bellah and Benjamin Barber and perfectionist liberal Joseph Raz criticize Rawls' views of public theory, society and the individual.

Communitarian citizenship forms embrace liberal human rights and freedoms on the other hand rejects atomist individual and formal approach towards citizenship while converging with civic republicanism. Civic republicanism in particular requires citizens to possess citizenship ethos and emphasize public participation. Civic republicanism asserts individuals flourish morally only with the help of collective morality. However, emphasizing collective morality is criticized by liberal thinkers claiming it has inclination towards authoritarianism.

Key Words: communitarianism, citizenship, communitarian citizenship, political liberalism, civic republicanism, communitarian ethos

ÖNSÖZ

“Komüniteryan Düşünce ve Yurttaşlık Anlayışı” isimli çalışmada, komüniteryan düşüncenin esasları incelenmiş ve komüniteryan yurttaşlık anlayış(lar)ı ile liberal yurttaşlık anlayışı karşılaştırılarak komüniteryan yurttaşlığın liberal yurttaşlık anlayışına bir alternatif olup olamayacağı belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın hem araştırma hem yazım kısmında bana rahat ve özgür bir çalışma ortamı sunan, tezimi titizlikle ve özenle okuyarak tezimin daha nitelikli bir hal almasında önemli katkısı olan değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ali Emre Zeybekoğlu’na emekleri ve katkıları için teşekkürlerimi sunarım.

Tezimin jürisinde bulunma ve tezimi okuma nezaketini gösteren Doç. Dr. Ahmet Bekmen’e ve Dr. Öğr. Üyesi Yahya Berkol Gülgeç’e emekleri ve katkıları için teşekkürlerimi sunarım.

Araştırma ve yazım sürecinde cesaretlendirmeleri ile bana destek ve yardımcı olan, tezimi okuma nezaketini gösterip benden değerli görüşlerini esirgemeyen değerli kürsü hocam Arş. Gör. Dr. Selen Tunç’a teşekkürlerimi sunarım.

Akademiye adım attığım ilk günlerde yol göstericiliği için minnettar olduğum Arş. Gör. Elif Kösesoy Tan’a dostluğu ve nezaketleri için teşekkür ederim.

Dostluklarını ve yardımlarını benden esirgemeyen, yardıma ihtiyaç duyduğum her vakit yanımda olduklarını bana hissettiren değerli çalışma arkadaşlarım Arş. Gör. Fatma Sümeyye Düven’e ve Arş. Gör. Melike Pala Kavalcı’ya teşekkür ederim.

Ve elbette, her daim evlatları olmaktan şükran duyduğum, bu tezin ortaya çıkmasında en önemli katkıya sahip olan sevgili anneme ve babama, ablam ile ağabeylerime, yeğenlerime fedakarlıkları, emekleri ve destekleri için teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1

I. KOMÜNİTERYAN DÜŞÜNCENİN TEMELLERİ

A. Genel Olarak Komüniteryanizm	5
1. <i>Komüniteryan Düşüncenin Doğuşu</i>	5
2. <i>Komüniteryanizmin Nevileri</i>	8
3. <i>Komüniteryan Etiketi</i>	13
B. TOPLULUĞA ÖVGÜ	17
1. <i>Topluluk- Toplum Ayrımı</i>	17
2. <i>Politik Topluluk</i>	25
C. RAWLS' UN DÜŞÜNCESİ	32
1. <i>Rawls' un Liberalizmi</i>	32
2. <i>Rawls' un Kamusalılığı: Düşünümsel Denge, Örtüşen Görüş Birliği, Kamusal Akıl ve Siyasal Adalet</i>	38
a. Rawls' un Kamusalılığına Yönelik Eleştiriler	46
(1).Kamusal Akıl Düşüncesine Yönelik	49
(2).Düşünümsel Dengeye Yönelik Eleştiriler	53
(3).Toplumsal Sözleşmeciliğine Yönelik Eleştiriler	55
b. Rawls' un Kamusalılığına Yönelik Komüniteryan Eleştiriler	58
(1).Hakkın İyiye Önceliği	58
(2).Yükümsüz Benlik	63
(3).Bireycilik, Bencilik ve Atomculuk	70
(a).Atomculuk	71
(4).Siyasal Edim	82
D. KOMÜNİTERYAN DÜŞÜNCEYE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	91
1. <i>Dar Görüşlü Olduğuna Yönelik</i>	91
2. <i>Benliğin Kuruluşuna Yönelik</i>	92
3. <i>Monolitik Bir Topluluk Anlayışı Sunduğuna Yönelik</i>	93

II. YURTTAŞLIK TEORİLERİ

A. KAVRAM VE TARİHİ GELİŞİM	94
1. <i>Yurttaşlık</i>	94
2. <i>Yurttaşlığın Gelişimi</i>	100
a. Yunan ve Roma Yurttaşlığı.....	100
b. Orta Çağ	104
(1).Machiavelli	106
(2).Rousseau.....	109
c. Ulus Devlet Yurttaşlığına Geçiş.....	110
(1).Fransız Yurttaşlığı	112
(2).Alman Yurttaşlığı	117
(3).Amerikan Yurttaşlığı.....	120
d. Modern Yurttaşlık	125
(1).T.H. Marshall'ın Yurttaşlık Anlayışı	125
(2).Modern Yurttaş.....	127
(3).Yurttaşlık hakları	132
(a).Sosyal Haklar.....	133
(b).Ekonomik Haklar.....	136
(c).Siyasal Haklar	137
(4).Yurttaşlık Hakları ve İnsan Hakları Arasındaki İlişki	139
B. TEMEL YURTTAŞLIK ANLAYIŞLARI	141
1. <i>Liberal yurttaşlık</i>	141
a. Liberal Yurttaşlığa Yönelik Eleştiriler	147
2. <i>Cumhuriyetçi Yurttaşlık veya Yurttaşçı Cumhuriyetçilik</i>	150
a. Cumhuriyetçi Yurttaşlığa Yönelik Eleştiriler	157

III. KOMÜNİTERYAN YURTTAŞLIK ANLAYIŞI

A. GENEL ÇERÇEVE	162
1. <i>Rawls'un Yurttaşlık Anlayışına Eleştiriler</i>	164
2. <i>Komüniteryanizmde Politik Topluluk</i>	167
3. <i>Siyasal Komüniteryanizm ve Komüniteryan Yurttaşlık</i>	168
4. <i>Komüniteryan Yurttaşlığın Yurttaşçı Cumhuriyetçilikle İlgisi</i>	176
B. KOMÜNİTERYAN YURTTAŞLIK MODELLERİ.....	179
1. <i>Michael Walzer: Karmaşık Eşitliğe Dayanan Yurttaşlık ve Sivil Toplum</i>	179
a. Adalet ve Karmaşık Eşitlik	179

b. Sivil Toplum Savunusu.....	189
2. <i>Robert Bellah: Demokratik Komüniteryanizm</i>	191
3. <i>Raz'ın Mükemmeliyetçi Liberalizmi: Komüniteryanizm ile Liberalizm Arasında</i>	199
a. Ahlakî Görelilik ve Devletin Tarafsızlığı	199
b. Mükemmeliyetçilik.....	204
4. <i>Benjamin Barber: Güçlü Demokrasi</i>	207
a. Kartezyen Siyaset Eleştirisi	207
b. Güçlü Demokrasi Projesi	211
5. <i>Alasdair MacIntyre: Erdem Odaklı Yurttaşlık</i>	219
C. KOMÜNİTERYAN YURTTAŞLIĞA YÖNELİK ELEŞTİRİLER	227
1. <i>Toplumsal Yapısalcılığa Karşı Eleştiriler</i>	236
2. <i>Yerelliğe Karşı Eleştiriler</i>	236
3. <i>Komüniteryan Cumhuriyetçilikle Anayasacılığın Çatışması</i>	237
SONUÇ	245
KAYNAKÇA	249

KISALTMALAR

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

AİHM: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi

Bkz.: Bakınız

İHEB: İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi

LAS: Liberalizm ve Adaletin Sınırları

SL: Siyasal Liberalizm

sy: Sayı

TJ: A Theory of Justice

v.: Versus

v.b.: Ve bunun gibi

v.d.: Ve devamı

GİRİŞ

Komüniteryan düşünce akımı yahut komüniteryanizm John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı çığır açıcı eserini ortaya koymasından sonra filizlenen liberal-komüniteryan tartışması ile doğmuş ve güç kazanmıştır. Komüniteryan düşünürler, John Rawls'un ilkin *Bir Adalet Teorisi*, sonrasında *Siyasal Liberalizm* adlı eserleri ile beraber ortaya koyduğu deontolojik ve siyasal liberalizmine karşı çıkar. John Rawls anılan eserleri ile liberalizmde bir paradigma değişikliğine sebep olur ve komüniteryan düşünürler, John Rawls'un deontolojik etiğine, adalet ve kamu düşüncesine yönelik çeşitli itirazlarda bulunur. Bu itirazlar temelde Rawls'un kamu teorisinin dayandığı benlik, toplum ve adalet anlayışlarına yöneliktir.

Esasında John Rawls'un adalet ve kamu teorisine yöneltilen eleştiriler yalnız komüniteryan düşünürler tarafından dile getirilmemiştir. Rawls'un adalet ve kamu teorisini oluşturmak için başvurduğu bir metod ve faaliyet olarak siyasi ve ahlaki yapısalcılık, bu çabada kullandığı düşünümsel denge gibi araçlar ve toplumsal sözleşmecî yaklaşımı da eleştirilerin hedefi olmuştur. Buna karşılık, düşünür çalışmalarına yöneltilen bilhassa komüniteryan eleştiriler neticesinde görüşlerinde daha topluluk/toplum odaklı bir revizyona gider. Yine de teorisinin dayandığı benlik anlayışı, adalet ve kamu teorisinin yapısalcı yönü temelde aynı kalmıştır.

Çağdaş komüniteryanizm topluluk/toplumdan bağımsız kurulduğu iddia edilen (Rawlsçu) liberal özneye ve ortak iyiden soyut toplum anlayışına yönelik pragmatik ve normatif kanattan itirazlar yöneltir. Pragmatik anlayışa göre, liberalizm siyasi topluluk düşüncesine hiç de uygun değildir. Hatta, liberal anlayışta siyasi topluluk düşüncesi kavranamaz. Normatif kanat ise, değerlerden ve ortak iyiden yoksun korunmuş/tamponlanmış ve atomize benliklere dayanan liberal toplum anlayışının bireylerin yaşayabileceği bir toplum anlayışı olmadığını öne sürer. Halbuki komüniteryan anlayışta topluluk/toplum bireyi sunduğu amaçlar ve yükümlülükler/bağlılıklar ile inşa eder. Bu minvalde bireyin benliğini keşfinde yapacağı sorgulama "kim olacağım"dan ziyade "kimim"dir. Nitekim, benlik mensubu olduğu topluluk/toplum tarafından kurulduğundan/inşa edildiğinden bireyin yapacağı faaliyet pratik aklını benliğini keşfetmeye yönlendirmek olacaktır. Bireyin benliğini keşfetmesi ise amaçlarını ve

değerlerini sorgulaması ile gerçekleşir. O halde, komüniteryan anlayışa göre bireyin mensubu olduğu topluluktan, toplumdan ve kültürden değer ile amaç devşirdiğinin; bireyin benliğinin bu amaçlar ile değerler üzerine kurulduğunun kabul edilmesi gereklidir.¹

Komüniteryan düşünürlerin sadece eleştirel bir konumda bulunduğunu varsaymak bir yanılsama olur. Esasında komüniteryan düşünürlerin Rawls'a yönelik eleştirileri üzerinden yükselen ve cumhuriyetçi siyaset felsefesine yaklaşan yahut iç içe geçen hatrı sayılır bir kamu teorisi ve siyaset felsefesi ortaya koydukları ifade edilebilir. Bu kamu teorisinin dayandığı esaslardan biri de güçlü, aktif ve kamusal erdem odaklı yurttaşlık düşüncesidir. Komüniteryan felsefeyi ve ilkeleri temel alan siyasi komüniteryanizm de çeşitli ülkelerin siyaset pratiğinde yer alır.

Komüniteryan ve komüniteryan yaklaşımla içi içe geçmiş olan cumhuriyetçi tahayyül hem politik topluluğun hem de yurttaşların iyi bir hayat yaşayabilmesi için politik topluluğun erdemlere odaklanması gereğine dikkat çeker. Liberal anlayış ise topluluğun/toplumun ortak erdemlerinden ziyade, toplumun değer çoğulculuğuna odaklanmaktadır. Bu yaklaşımda insan doğalarına ilişkin cumhuriyetçi ve liberal tarafların zıt varsayımları da rol oynar. Nitekim, liberal anlayış insan doğasına daha karamsar bir yaklaşıma sahipken cumhuriyetçi düşünce insan doğasına ilişkin daha iyimserdir.

Komüniteryan yurttaşlık anlayışı, yurttaşçı cumhuriyetçilikle yakınsar. Bu minvalde, komüniteryan düşüncenin yurttaşlık anlayışının ve komüniteryan cumhuriyetçiliği anlamak için cumhuriyetçi siyaset felsefesinin ve yurttaşlık düşüncesinin köklerine inmek gerekmektedir. Nitekim, cumhuriyetçi tahayyülden liberal siyaset ve yurttaşlık anlayışına geçişi anlamak komüniteryan eleştirileri kavramak ve komüniteryan düşüncenin yurttaşlık pratiğine ilişkin kaygıları açısından yerinde olacaktır.

Liberal yurttaşlık düşüncesinin gelişmesi, ulus-devletlerin yaygınlaşmasıyla gerçekleşir. Ulus devletler anayasalar güvencesi ile yurttaşlarına birtakım sosyal, ekonomik ve siyasal haklar tanır. Liberal yurttaşlık düşüncesine hâkim olan hak odaklı yurttaşlık düşüncesinden farklılaşan komüniteryan yurttaşlık düşüncesi ise odağına politik

¹ Beau Breslin, *The Communitarian Constitution*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004), 34-40.

topluluğu, ortak iyiyi ve erdemli yurttaşı alır. Belirtmek gerekir ki komüniteryan düşünce ne yurttaşlık haklarını ne de liberal düşüncenin temel hak ve hürriyetlerine yönelik kazanımlarını tamamen reddeder. Komüniteryan düşünce anlamlı bir siyasi faillik ve yurttaşlık düşüncesinin ancak bireyin haklarının yanında bireyin amaçlarına ve topluluğa yönelik yükümlülüklerini de vurgulamaktan geçtiğini savunur.

Bu bağlamda, çalışmada öncelikle komüniteryan düşüncenin kısa bir tarihçesine yer verilecektir. Komüniteryan düşüncenin sistematik ve yeknesak olmayan bir düşünce akımı olduğu öne sürülebileceğinden komüniteryan düşüncenin çeşitlerine de değinilecektir.

Komüniteryan olarak adlandırılan düşünürlerin kamu teorileri birbirlerinden oldukça farklılaşan yaklaşımlara sahip olabilir. Yine de komüniteryanların benliği, topluluğa/topluma ve yurttaşlığa yönelik ortaklaşan fikirleri mevcuttur. Özcesi, hangi düşünürlerin neden komüniteryan olarak adlandırıldığı da çalışmada incelenecektir. Sonrasında, komüniteryan düşüncenin odağında yer alan politik topluluk kavramına değinilecektir. Komüniteryan düşünürlerin Rawls'un kamu ve adalet teorisinde ve liberal kavrayışta sorunlu buldukları esaslar ise *hakkın iyiye önceliği*, *yükümsüz benlik*, *atomculuk* ve *siyasi edim* başlıkları altında irdelenecektir.

Yurttaşlık teorileri olarak adlandırılan II. bölümde, yurttaşlığın tarihi gelişimi ile beraber bilhassa cumhuriyetçi ve komüniteryan tahayyül için önemli olan Roma (Cumhuriyeti) yurttaşlığına değinilecektir. Keza, Machiavelli ve Rousseau'nun cumhuriyetçi ideali, politik topluluk ve yurttaşlık anlayışları da cumhuriyetçi/komüniteryan tahayyülü ve yurttaşlığı şekillendirmiştir. Komüniteryan yurttaşlık anlayış(lar)ı, cumhuriyetçi tahayyülden kopan ve politik topluluk ile yurttaşlığı hak kavramının etrafında örgütleyen liberal yaklaşımdan sıyrıldığını iddia ettikleri çeşitli yurttaşlık modelleri geliştirmiştir.

Komüniteryan yurttaşlık modelleri, çeşitli komüniteryan düşünürler tarafından liberal politik topluluk ile yurttaşlık anlayışında sorunlu buldukları kavramlara ve pratiklere alternatif yaklaşımlar getirmiştir. Örneğin bu çalışmada incelenen bir komüniteryan olan Michael Walzer'ın kamu ve yurttaşlık teorisinde, liberal anlayıştan farklılaşan bir husus olarak çoğul adalet alanlarına dayanılır. Walzer, Rawlsçu liberalizmin dayandığı adalet anlayışını oldukça soyut olarak nitelendirir ve toplumların adalet anlayışlarının ve adalet

ilkelerinin oluşturulmasında ve tespitinde politik topluluğa mensup yurttaşların ortaklaşa çabasına ve faaliyetine önem verir.

Demokratik komüniteryan olarak nitelendirilen Robert Bellah yurttaşçı cumhuriyetçiliğe yakınsar ve komüniteryan cumhuriyetçiliğe dikkat çeker. Keza aktif bir kamu yaşantısı ile yurttaşlığa dayanan ve *Güçlü Demokrasi* olarak adlandırdığı kamu ve yurttaşlık teorisini ortaya koyan Benjamin Barber da bir komüniteryan- cumhuriyetçi olarak etiketlenir. Joseph Raz'ın kamu teorisinin komüniteryan konumu ise, devletin *mükemmeliyetçi* yaklaşımına yaptığı vurgudan kaynaklanır. Nihayetinde, yeni-Aristotelesçi yaklaşımı ile yurttaşlığın ve politik topluluğun bir ortak iyi etrafında örgütlenmesi gerekliliğini vurgulayan Alasdair MacIntyre ise, politik topluluğun erdemlere ve geleneklere dayanması gerektiğini ifade eder.

Komüniteryan düşünce ve yurttaşlık anlayışı, liberal düşünceden olmak üzere pek çok kanattan eleştiriler almıştır. Bu eleştiriler, komüniteryan düşünce ve yurttaşlık anlayışının otoriteryanizmle yakınsadığı etrafında toplanmaktadır. Keza, bu anlayışa göre topluluğun bireyin önüne alınmasının doğuracağı kaçınılmaz sonuç otoriteryanizmdir. Bu bağlamda hem komüniteryan düşünceye hem de yurttaşlık anlayışına yönelik eleştiriler de çalışmada yer alacaktır.

I. KOMÜNİTERYAN DÜŞÜNCENİN TEMELLERİ

A. Genel Olarak Komüniteryanizm

1. *Komüniteryan Düşüncenin Doğuşu*

Komüniteryan düşünce, bilhassa siyaset felsefesinde görece güncel bir tartışma olan liberal - komüniteryan tartışması ile akademik araştırmalara konu olmaya başlamıştır.² Öte yandan, komüniteryan düşüncenin kökenleri sadece liberal - komüniteryan tartışmasına ve bu yüzyıla dayandırılmaz. Komüniteryanizmin endişeleri arasında yer alan kendi kendine yönetim ile topluluğun güçlendirilmesi amacı, komüniteryanizmin pek çok unsurunu paylaştığı cumhuriyetçi düşünceye kadar geri götürülebilir. Komüniteryan düşüncenin ilk izleri 19.yy. Fransız ve İngiliz sosyalistleri arasında *communitarianism* teriminin kullanılması ile görülmektedir. Gelgelelim, komüniteryanizm, sosyalizmden oldukça farklılaşarak ayrı bir düşünce akımı olagelmıştır. Hususi olarak “komüniteryan olmak” ise “*temelde komünitenin; anlamlı bir yaşamın sürdürülebilmesi için öneme sahip olduğuna ve her türlü tehlikeye karşı korunması gerekliliğine inanmaktır*”³.

Bennett, “komüniteryan hareket”in ikili amacına değinir. Bu amaçlardan ilki topluluğa, modernite ile kaybolan önemini yeniden kazandırmak; ikincisi ise “bireyin kimliğinin grup içinde gelişmesini sağlamak”tır.⁴

Bennett’a göre “*komüniteryan gelenek ya da komünal yaşam tarzı tekrarlanan bir idealler ve sosyal ilişkiler bütünüdür*”.⁵ Bu yaşam tarzı temel bilişsel haritalara dayanır: “*Mülkiyetini paylaş, görevlerini ve kararlarını diğerleri ile paylaş, isteklerini azalt, kardeşlerini sev*”.⁶ Bennett’a göre komüniteryan düşüncenin ve komünal topluluğun

² Cornelius F. Delaney, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values* (Rowman & Littlefield, 1994), vii-viii. Temelde, liberalizm ve komüniteryanizm birey ve kamusalılık anlayışına bağlı olarak yurttaşlık kavrayışlarına bağlı olarak ayrışır.

³ Dagger, “Communitarianism and Republicanism” *Handbook of Political Theory*, haz. Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas, *Handbook of Political Theory* (United Kingdom: SAGE Publications Ltd, 2004), 171.

⁴ John W. Bennett, “Communes and Communitarianism”, *Theory and Society* 2, sy 1 (1975): 64. Gelgelelim, yazara göre bu iki hedef çatışır. “Bireyin benliğinin gelişimi”, iradi tercihleri ile bağlı bulunduğu topluluğun “grup kültürü” ile uyumlu olmayabilir.

⁵ Bennett, “Communes and Communitarianism”, 64.

⁶ Bennett, “Communes and Communitarianism”, 64.

sunduğu en önemli imkân insanlığın iş birliği içinde ve daha mütevazı bir şekilde yaşayabilme kapasite ve olasılığını gösterebilmesidir. ⁷

Ahlaki ve sosyo-psikolojik yönden komüniteryanizm, bireysel kazanımdan ziyade grup katılımından memnuniyet duymaya yönelik bir yaşam tarzı benimser. Komünal bir toplumda, bireylerden kendileri yerine komün veya grup için ellerinden gelenin en iyisinin yapması beklenir. Böylelikle bireyler aynı zamanda kendi kişisel tatminlerine ulaşmaktadırlar. Bu durum psikolojik bir gereklilikten ziyade bir inanç meselesi halini almaktadır. Komünal kurumlar ise bu hali teşvik edici bir şekilde örgütlenmektedir. ⁸

Komüniteryanizmi bir siyaset teorisi olarak tanımlamak yahut düşünce tarihinde konumlandırmak zordur; nitekim bu zorluk bilhassa komüniteryanizmin herhangi bir siyasal harekette somutlanmamış olmasında yatmaktadır. Keza, komüniteryanizmin sistematik bir düşünce olduğu da iddia edilemez. ⁹ Komüniteryanizm daha çok eleştirel yönü olan ve pek çok akımı bünyesinde barındıran kapsamlı bir düşüncedir. ¹⁰ Örneğin, komüniteryanizm topluluğu ve canlı bir ortak sosyal hayatı vurgulaması bakımından muhafazakâr düşünce benzer. Komüniteryanizm de muhafazakâr düşünce gibi kültürel devamlılığı destekler; aşırı bireyselliliğe ve bireysel çıkarların toplumsal hayata topyekûn hakimiyetine karşıdır. Keza canlı, güçlü ve sosyal ilişkilerin kuvvetli olduğu bir toplumsal hayatı muhafazakâr düşünce kadar komüniteryan düşünce de vurgular. ¹¹ Benzer minvalde, sosyalizm ile de sosyal adalete olan vurgusu ile benzer. ¹² Öte yandan, komüniteryan hareket Marksizm ve Leninizm’den uzaklaşır. ¹³ Doğrusu, komüniteryan hareket gibi toplumcu hareketlerin bir kaynağı da Marksizmin güç kaybetmesidir. ¹⁴ Delanty de komüniteryanizmin, değerlerini materyalizmden ziyade kültürden ya da ahlaktan devşirmek yönüyle “sosyalist kolektivizmi”nden ayrıldığını ifade eder. ¹⁵ Yine,

⁷ Bennett, “Communes and Communitarianism”, 65.

⁸ Bennett, “Communes and Communitarianism”, 71. Bahsi geçen yaklaşımı Frazer ve Lacey *duygusal komüniteryanizm (sentimental communitarianism)* olarak adlandırmaktadır. Elizabeth Frazer ve Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993), 108.

⁹ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 2,101.

¹⁰ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 2.

¹¹ Selznick, *The Communitarian Persuasion* (Baltimore, Md.: Woodrow Wilson Center Press, 2002), 11.

¹² Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 12.

¹³ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 12, 14-15.

¹⁴ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 2018, 49; Norman P. Barry çev. Aliye Mavili Aktaş, *Birey, Cemaat, Piyasa: Liberal Bir Perspektif* (Ankara: Liberte Yayınları, 2000), 108.

¹⁵ Gerard Delanty, “Communitarianism and Citizenship”, *Handbook of Citizenship Studies*, ed. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, 163.

Gaus da komüniteryanizmin zamanla kollektivist olarak nitelendirilen yaklaşımların yerini aldığını ifade eder. Öte yandan, komüniteryanizmin bir “düşünce kümesi” olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgularken Gaus bu yaklaşımın temelinde komüniteryanizmin “sistematik bir siyasi sonucu” olmamasının yattığını ifade eder.¹⁶ Nitekim, komüniteryanizm “*siyasi olmaktan çok felsefi bir öğretiler.*”¹⁷

Komüniteryan hareket liberal düşüncede bilhassa eksik olduğunu iddia ettikleri bir “kamu felsefesi”ni ortaya koymaya çalışmıştır. Selznick, ayrıca komüniteryan hareketin İngiltere’de Thatcher ve Amerika Birleşik Devletleri’nde Reagan dönemi ile güç kazanan neoliberal politikalara tepki olarak da doğduğunu aktarır. Yazar tarafından, neoliberal politikaların piyasa odaklı yaklaşımının kollektivitenin, sosyal oluşumların ve toplumsal hayatın bilhassa “sosyal yükümlülükler”in altını oyduğu belirtilir.¹⁸ Keza haddinden fazla büyüyen refah devleti anlayışının doğurduğu iddia edilen ve devlet ile bireyin ilişkisini tüketim üzerine kuran yaklaşımın da eleştirildiği görülür.¹⁹ Komüniteryan hareket, esasında refah devleti anlayışını yahut refah devleti liberalizmini tamamen reddetmemektedir; nitekim refah devleti anlayışı ile birtakım ortak kaygılar taşır. Öte yandan, komüniteryan hareket refah devletinin haddinden fazla bürokratikleşmesini eleştirir; sivil toplumun güçlenmesi, yurttaş katılımının artırılması ve yerel demokrasinin kuvvetlenmesini savunur.²⁰

Brugger, komüniteryanizmin bireyin benliği, toplum ve devlet arasında üçlü bir ilişki ile ilgilendiğini ve denge kurmaya çalıştığını aktarır. Brugger’a göre böylesi bir dengenin kurulmaya çalışılmasında, “bireyler ile topluluklar arasındaki şiddeti” engelleme harici devletin zorlayıcı gücünü zorunlu olarak kullanmasına da gerek yoktur. Esasen, Brugger komüniteryanizmin topluluğa duyarlı bir hukuk sistemi geliştirilmesini desteklediğini belirtir. Devletin bu çabada kurumlarını ve organizasyonunu topluluğa duyarlı bir şekilde düzenlemesi elzemdir.²¹

¹⁶ Gerald F. Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, 135, Frazer, *the Problems of Communitarian Politics*, 2.

¹⁷ Barry, *Birey, Cemaat ve Piyasa*, 110.

¹⁸ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 5.

¹⁹ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 5-6.

²⁰ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 9.

²¹ Winfried Brugger, “Communitarianism as the Social and Legal Theory behind the German Constitution”, *International Journal of Constitutional Law* 2, sy 3 (01 Temmuz 2004): 440.

Selznick de benzer minvalde, komüniteryan hareketin özgürlük ve yükümlülüklerin daha dengeli bir anlayışla düzenlenmesi gereğini ortaya koyduğundan bahseder. Yazar, bilhassa Amerikan kamusal hayatına ya sınırsız özgürlük anlayışının teşvik edilmesinin ya da temel özgürlüklerin bir şekilde bastırılması anlayışının hâkim olduğunu ifade eder. Bu durumu *The New Deal*²² öncesinde başlayan ve neticesinde güçlenen ekonomik ve siyasal liberalizm arasındaki ayrışma ile örneklendirir.²³

2. Komüniteryanizmin Nevileri

Brugger, Amerika Birleşik Devletleri'nde komüniteryanizmin genel olarak muhafazakâr komüniteryanizm ve katılımcı-cumhuriyetçi komüniteryanizm olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Yazar, bu yaklaşımın daha da detaylandırılması gerektiğini düşünmektedir ve akabinde tözcü ya da muhafazakâr komüniteryanizm, liberal komüniteryanizm ve eşitlikçi/evrensel komüniteryanizm olmak üzere üçlü bir ayrımı öne sürer.²⁴ Brugger böylesi bir ayrımı yaparken komüniteryan düşüncenin dahilinde birey, toplum ve ahlaki anlayış farklılıklarını göz önünde bulundurur. Yazar, liberal kazanımların komüniteryan düşüncede reddedilmediğini belirtir. Esasen yazara göre, bu sınıflandırmalar arasındaki farklılık temel olarak bireylerin tercih kabiliyetine verilen önemde yatmaktadır. Brugger, liberal komüniteryanizmde bireyin tercih kabiliyetinin diğer nevilere nazaran daha merkezi bir konumda olduğunu ifade eder. Keza, benlik ile topluluk arasındaki ilişkide de farklılık görülür. Örneğin Brugger, muhafazakâr komüniteryanizmde radikal konumlandırılmış bir benlik anlayışı ile amaçların benliği kurucu rolde olduğunu ifade ederken eşitlikçi komüniteryanizmde benliğin amaçlara öncel olduğunu belirtir.²⁵ Liberal komüniteryanizmde ise amaçlar ile benlik arasında bir denge kurulmasının sağlanması gereklidir.

²² *The New Deal*, Amerikan siyasi tarihinde Büyük Buhran'ın halkta sebep olduğu sosyo-ekonomik yıkımın etkilerini azaltmak için Amerikan başkanı Roosevelt tarafından gerçekleştirilen bir dizi reforma verilen ad. Bkz: <https://www.loc.gov/classroom-materials/united-states-history-primary-source-timeline/great-depression-and-world-war-ii-1929-1945/franklin-delano-roosevelt-and-the-new-deal/> Erişim Tarihi (25.09.2024).

²³ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 9.

²⁴ Brugger, "Communitarianism", 436.

²⁵ Brugger, "Communitarianism", 438-440.

Brugger, muhafazakâr komüniteryanizmi Tönnies'in topluluk/cemaat (*gemeinschaft*) kavramı ile ilişkilendirir. Öncelikle muhafazakâr komüniteryanizmde, homojen bir topluluk tasavvuru vardır. Bu homojen topluluk mensupları arasında “sadakat, karşılıklı anlaşma ve ihtimam” mevcuttur; topluluk bağları aile ya da klan bağlarından ibarettir ve topluluk doğrudan ilişkilere dayanır. Muhafazakâr komüniteryanizmden oldukça farklılaşan evrenselci komüniteryanizm ise, ulus devletin varlığını kabul etmekle beraber ulus devletin ötesine geçilmesi ve uluslararası çeşitli organizasyonlarla çeşitli birliklerin kurulmasını desteklemektedir.²⁶ Evrenselci komüniteryanizm bireylerin akıl sahibi olmalarından ötürü hak öznesi olduklarını kabul etmektedir ve hak öznesi olmak bakımından vatandaş - yabancı ayrımı oldukça siliktir. Muhafazakâr komüniteryanizmin homojen topluluğundan farklı olarak evrensel topluluğa dayanan evrenselci komüniteryanizmin temel amaçları dünya üzerinde mevcut bütün bireylerin aynı haklara sahip olmalarını sağlamaktır. Benzer şekilde, ulus devletlerin sınırlarının geçirgen olmasını destekleyen evrenselci komüniteryanizm, ilticanın anayasal, temel bir hak olması gerektiğini belirtirken, ilticaya anayasal herhangi bir sınır konulmaması gerektiğini ifade etmektedir. Göç konusunda evrenselci komüniteryanizm ve muhafazakâr komüniteryanizmin farklılaştığı görüş ise bilhassa ilticanın anayasal bir hak olup olmadığı noktasındadır. Muhafazakâr komüniteryanizme göre iltica, anayasada yer alan temel bir insan hakkı olarak düzenlenmekten ziyade, “anayasal bir güvence” olarak düzenlenmelidir. Ayrıca sığınmacıların göçmen statüsü kazanmalarında sığınmacıların göç edecekleri topluma uyum sağlayacak kültürel değerlere sahip olması gerekliliğini şart koşar.²⁷ Muhafazakâr komüniteryanizm, yüksek mahkeme kararlarının toplum ve siyasete yön verici rolünü ileri sürer ve evrenselci komüniteryanizmin yerel kültürel değerlerin yerine geçen soyut ilkelerinin yerel boyutta işler olmayacağını iddia eder.²⁸ Liberal komüniteryanizm ise anılan iki temel türün arasında “uzlaşma”yı sağlama amacındadır ve liberal-komüniteryanizme göre, siyasal liberalizme benzer şekilde, makuliyet önemlidir.²⁹ Bu anlayış, evrenselci komüniteryanizmin safi ideale, olması

²⁶ Brugger, “Communitarianism”, 438-439.

²⁷ Brugger, “Communitarianism”, 440-448.

²⁸ Muhammed İkbâl İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72, sy.1, 580.

²⁹ Muhammed İkbâl İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 34, 14. Dipnot: Yazar, makuliyet kavramının denge, uzlaşma ve iletişim kavramları ile ilintili olduğunu belirtir.

gerekene odaklandığını, muhafazakâr komüniteryanizmde ise değerlerin olumsuzluğa gömülü olduğunu ifade eder. Liberal komüniteryanizmde, bireylerin aidiyetinin ve yükümlülüklerinin yalnızca mensubu oldukları yerel topluluğa değil, evrensel topluluğa, bir başka deyişle bütün insanlığa dönük olduğu belirtilirken, evrenselci komüniteryanizmin aksine yerel topluluklar yok sayılmaz. Nitekim bu yerel toplulukların her birinin “*ethos*”ları farklıdır. Bu *ethos*’a göre bireylerin arasındaki ve birey ile topluluk arasındaki ilişkiler düzenlenir. Ayrıca, Brugger bireylerin mensup oldukları yerel topluluklara bağlılığın evrensel topluluğa göre daha kuvvetli olduğunu vurgulamakta ve yerel bağlılıkların yok sayılamayacağını ifade etmektedir. Bu minvalde Brugger’ın liberal komüniteryanizmi, zikredilen diğer türlere kıyasen daha makul bulunduğunu belirtmek mümkündür.

İmamoğlu liberal komüniteryanizmin kamusal ve özel alana ilişkin keskin ayrımlara sahip olmadığını belirtmektedir. Yazar, liberal komüniteryanizmin topluma ve siyasete bütüncül bir yaklaşım getirmeyi amaçladığını ifade eder.³⁰ Ayrıca liberal komüniteryanizmin normatif yönünün bulunduğunu vurgulayan yazara göre, muhafazakâr komüniteryanizmin toplumsal olgulara gömülü olan kural koyucu yönü zayıftır. Nitekim yazar, muhafazakâr komüniteryanizmin olana yöneldiğini ve olması gerekeni ihmal ettiğini ifade eder.³¹ Liberal komüniteryanizm, muhafazakâr komüniteryanizmin aksine toplumun ürettiği değerlerin salt korunması değil, eleştirilmesi ve “yeniden yapılanması”, toplumsal yapısalcılık/inşacılık (*social constructionism*) gereğini vurgular. Bu yapılandırma doğrultusunda ahlaki temelli bir konsensüs çabası da güder.³² Yazara göre liberal komüniteryanizm eleştirel yaklaşımı ile toplumda yerleşik ahlaki pratiklerin meşruiyetini de sorgulamaktadır. Misal liberal komüniteryanizm, ahlaki meşruiyet kıstası olarak bir pratiğin uzun zamandır uygulanagelmekte olmasını kabul etmez.³³

Liberal komüniteryanizmin klasik liberalizmden sıyrıldığı bir nokta ise adalet anlayışında görülmektedir. Liberalizmin usuli adalet anlayışından uzaklaşan liberal komüniteryanizm tözsel adalete odaklanmaktadır.³⁴ Keza liberal komüniteryanizm, toplum kavramını ilk

³⁰ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, 583.

³¹ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, 584.

³² İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, 585.

³³ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, 586.

³⁴ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, 586.

bakışta reddetmemektedir ve bireyin ahlaki gelişimi ve özgürlüğünün gerçekleştirilmesi için bireyin sosyal boyutunu yadsımaz.³⁵ Benzer minvalde liberal komüniteryanizm, bireyin özgürlüğü ile toplumsal menfaatlerin kaynaşmasını desteklemektedir.³⁶ Birey, kararlarını alırken kararlarının duygusal ve toplumsal boyutunu da düşünmelidir. Bireysel menfaat odaklı safi araçsal rasyonel bir karar alma süreci soyut ve “indirgemeci” olduğundan desteklenmez.³⁷ Esasında, liberal komüniteryan anlayışta, bireysel menfaatlere odaklanmaktan yahut rastgele bir özgürlük anlayışının gereğinden ziyade bütüncül ve iletişimsel bir karar alma süreci mevcuttur.³⁸ Bu karar alma sürecinin imkânı ise bireyin benliğinin ve özgürlük istencinin özgür iradenin getirdiği sorumluluğun farkına varmasında yatmaktadır. Yine bu farkındalığın sağlanmasında ise bireyin olumsuzluklarla ilişkisi ve toplumsal konumu ile şartlar önemlidir. Bireyin benliği, değinilen hususlara dayanılarak, bilhassa iradesi doğrultusunda, bireyin bizzat kendisi tarafından oluşturulmaktadır.³⁹ Gelgelelim, bireyin benliğinin kurulmasında birey iradesinin rolüne vurgu yapılsa da bireyin benliğinin tercih kabiliyeti ve irade kuvvetine dayanarak seçtiği bir hayat tarzının salt özgür iradeye dayanarak seçilmesi o hayat tarzının değerli kabul edilmesi için yeterli olmamaktadır.⁴⁰

Benhabib’e göre ise komüniteryanlar iki akımda incelenmelidir. İlki “bütünleşmeci komüniteryanizm”dir. Bütünleşmeci komüniteryanlar toplumun ortak bir iyi anlayışında örgütlenmesini ve kaybolan bu ortak iyinin canlandırılması ile toplumsal hayatın merkezine yeniden alınmasını salık verirler. İkincisi ise katılımcı komüniteryanizmdir. Katılımcı komüniteryanizmde savunulanan “politik etkililik” olduğundan bahseder. Benhabib bütünleşmeci komüniteryanizme olumsuz bakmaktadır ve esasında komüniteryan düşünceye eleştirilerin bu odağa yöneldiğini ifade eder. Katılımcı odak ise, aidiyet duygusu temelinde bir “eylemlilik” kuvvetine vurgu yapar.⁴¹

Komüniteryan teorinin nevelerinden öte, teorinin temelinde topluluk övgüsü ve liberalizmin eleştirisi yer almaktadır.⁴² Esasında komüniteryan teorinin temel

³⁵ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, 582.

³⁶ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, 587.

³⁷ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 61-62.

³⁸ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”, 106.

³⁹ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”, 108.

⁴⁰ İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”, 110.

⁴¹ Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar* çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999), 113-121.

⁴² Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 102.

unsurlarından bir bölümünü, Rawls'un Bir Adalet Teorisi, Hakkaniyet Olarak Adalet ve takiben Siyasal Liberalizm adlı eserleri ile ortaya koyduğu adalet anlayışına; toplum, birey ve kamusal kavramlaştırmalarına yönelik eleştiriler oluşturur. Kymlicka komüniteryan teorisyenlerin Rawls'un düşüncesine göre konum aldıklarını ve Rawls eleştirisi ile teorilerini oluşturduklarını ifade eder.⁴³ Bilhassa Sandel'in komüniteryan düşüncesi, bilhassa Rawlsçu liberalizmi eleştirdiğinden, komüniteryan düşüncenin "negatif" yönünü oluşturmaktadır.⁴⁴ Sandel, özetle, liberal düşüncenin benlik ve benliğin sosyal rolleri ile ilişkileri arasındaki ilişkiyi yanlış bir şekilde tahlil ettiğinden bahsetmektedir. Yazara göre liberal düşünce bireyin toplumsal/sosyal ilişkilerden soyutlanması ya da bu ilişkilere mesafe koyma kabiliyeti ile bireylerin tercih yapabilme becerisine ve değerine yüklenen anlam da abartılmaktadır.⁴⁵ Rawlsçu liberal düşüncenin adalete ve haklara yaptığı vurgunun belirli neviden ihtilaflı yahut araçsal ilişkileri öngördüğü, bu ilişkilerin ise gerçek bir toplulukta bulunmayacağını belirtilir.⁴⁶ Kymlicka, Charles Taylor'un liberal düşüncede bireylerin tercih kapasitesine ilişkin yorumların haklı olsalar dahi, bu tercih kapasitesinin yalnızca bir nevi toplumsal ve kültürel ortamda geliştirilebileceğini ve uygulanabileceği gerçeğini görmezden geldiğini belirttiğini ifade eder. Dahası, bu ortamın muhafazası için gereken önlemler, bireysel haklara ve devletin tarafsızlığı (liberal nötralite) ilkesine aykırı ilan edilir.⁴⁷

Kymlicka, bütün bu eleştirilerin kültür ve topluluğa ilişkin liberal inançlara "ciddi bir meydan okuma" olduğundan bahseder. Yazara göre, mezkûr eleştiriler de dikkate alındığında, liberalizm bahsi geçen meselelerde yetersiz kalmaktadır. Ötesi, Kymlicka'ya göre, liberal düşünce insanlık durumuna ilişkin kolayca inkâr edilemez olan gerçekleri de yadsımaktadır. Neticede yazara göre liberal düşüncenin bireyin onurunu ve özerkliğini geliştirme girişimi, insan gelişimini ve özgürlüğünü besleyebilen toplulukların ve oluşumların altını oyar.⁴⁸

⁴³ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2004), 76.

⁴⁴ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 102. Mouffe, komüniteryan teorisinin dahilinde Rawls'a yönelen eleştirilerin "en yetkin" halini Sandel'de bulur. Sandel'in Liberalizm ve Adaletin Sınırları adlı eseri bilhassa Rawlsçu benlik, kamusal ve adalet eleştirisi için önemlidir. Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Ali Çolak ve Fahri Bakırcı (Epos Yay., 2010), 52.

⁴⁵ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*. (Oxford: Clarendon Press, 1992), 76, 1.

⁴⁶ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 2.

⁴⁷ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 1-2.

⁴⁸ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 2.

3. Komüniteryan Etiketi

Komüniteryan olarak adlandırılan düşünürler, genelgeçer bir şekilde Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer ve Alasdair MacIntyre olarak gösterilmiştir.⁴⁹ Öte yandan Sandel “komüniteryan” teriminin “yanıltıcı” olduğundan dem vurur.⁵⁰ Nitekim kendisi de cumhuriyetçi siyaset teorisine sık atıf yapmaktadır.⁵¹ Komüniteryan düşünürlerin eleştirilerini yönelttiği Rawls’u ise liberal bir komüniteryan olarak tanımlayanlar dahi mevcuttur.⁵² Özellikle Rawls’un dağıtıcı adalet anlayışının, teorisinin komüniteryan yönünü oluşturduğu öne sürülmüştür.⁵³ Rawls’un cumhuriyetçi özgürlükler kastı ile de “siyasal özgürlükler ile Locke’cu özgürlükleri bağdaştırma çabası” bu tanımlamayı anlaşılabilir kılmaktadır.⁵⁴ İlaveten, Rawls, *Bir Adalet Teorisi*’nde öne sürdüğü görüşleri, komüniteryan eleştirileri göz önünde bulundurarak *Siyasal Liberalizm*’de daha komüniteryan bir dönüşüme uğratmıştır.⁵⁵ Yine, Rawls “topluluğun (ortak) değerlerinin yalnız gerekli değil gerçekleştirilebilir olduğunu” ifade ederek teorisinin komüniteryan yönünü de vurgulamak istemiştir.⁵⁶ Öte yandan, Rawls’un teorisinde mevcut zayıf komüniteryan yönü göz önüne alarak Delaney⁵⁷, Rawls’un siyasal adalet anlayışının dayandığı ahlaki inşacılığını Nietzsche’nin ahlaki inşacılığından ayırır; nitekim Rawls’cu anlayış ferdi değil toplumsal inşacılık dahilindedir.⁵⁸

Komüniteryan olmak esasen liberalizm karşıtı yahut eleştirmeni olmak ise bu husus, liberal komüniteryanizm bir çelişki gibi görünmektedir. Esasında, bir liberal komüniteryan olarak adlandırılan John Dewey komüniteryanizmin liberalizm karşıtı

⁴⁹ Stephen Mulhall ve Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford; UK: Blackwell, 1992), Giriş, viii.

⁵⁰ Sandel, *LAS*, 8 vd.

⁵¹ Dagger, “Communitarianism and Republicanism”, 169.

⁵² Roberto Alejandro, “Rawls’ Communitarianism”, 75,

⁵³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, Giriş, xi; Selznick, *Communitarian Persuasion*, 107, Selznick’e göre sosyal adalet komüniteryan hareketin önemli bir unsurudur.

⁵⁴ Gülriz Özkök, John Rawls’un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 15.

⁵⁵ Mulhall ve Swith, *Liberals and communitarians*, 169, 199.

⁵⁶ Mulhall ve Smith, *Liberals and communitarians*, 201.

⁵⁷ Cornelius F. Delaney, “Rawlsian Constructivism: A Version of Liberalism”, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, ed. Cornelius F. Delaney (Rowman & Littlefield, 1994) 149.

⁵⁸ Delaney, “Rawlsian Constructivism”, 146.

olmak anlamına gelmediğini belirtir. Bu düşünürler kendilerini yeni bir liberalizmin temsilcisi olarak konumlandırırlar.⁵⁹ Misal, kökleşik bir şekilde komüniteryan olarak adlandırılan Charles Taylor'ın komüniteryan anlayışı liberalizmin dahilinde, liberalizmi düzeltici bir imkân olarak gördüğü, bu durumdan ötürü liberalizm ile komüniteryanizmi uzlaştırıcı bir konumda olduğu belirtilmiştir.⁶⁰ Bununla beraber, Taylor'ın amacının liberalizmin temelinde yer alan birtakım kavrayışların daha iyi anlaşılması "aydınlatılmasını" sağlamak olduğu belirtilmiştir.⁶¹ Yine Taylor, bireylerin kimliklerini keşfetmesinde "liberal medeniyet" in özgürlük anlayışının önemini ifade eder.⁶² Keza, Walzer da "liberal komüniteryan" olarak görülmektedir.⁶³ Delanty, komüniteryanizmin liberalizmi dönüştürdüğünden bahseder ve iki düşünce arasındaki farkın çok büyük olmadığından, birtakım "metodolojik" farklılıklar bulunduğundan nihayetinde komüniteryan düşüncenin esasında "liberal komüniteryanizm" olarak tanımlanması gereğinden bahseder.⁶⁴ Hatta, yazara göre, modern liberalizm; liberal komüniteryanizm ve siyasal liberalizm olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁵

Alasdair MacIntyre, komüniteryan olmadığını açıkça ifade eder. Düşünür, diğer komüniteryanların savunduğunun aksine komüniteryan politikalarının ulusal değil yerel düzeyde gerçekleşebileceğini savunur.⁶⁶ Yine Beiner komüniteryanizm dahilinde topluluğun canlandırılmasından kastın bilhassa ulus devlet/politik topluluk olduğunu vurgular, MacIntyre'ın ise bunu reddettiğini ifade eder.⁶⁷ MacIntyre; Sandel, Barber ve Taylor gibi modernite projesini benimsemez yahut liberalizmin kazanımlarından faydalanma amacını da gütmeyiz. "O, *modern demokratik kurumlardan ziyade Orta Çağ*

⁵⁹ Sururi Aktaş. "Komüniteryan Etik", *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, VI, sy. 1-4, (2002), 4.

⁶⁰ Yong Huang, "Charles Taylor's Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism", *Philosophy & Social Criticism* 24, sy 4 (Temmuz 1998): 79, Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 101.

⁶¹ Mulhall ve Swifh, *Liberals and Communitarians*, 101.

⁶² Charles Taylor, "Atomism", 206 *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2. (New York: Cambridge University Press, 1999).*

⁶³ Delanty, "Communitarianism and Citizenship", 164.

⁶⁴ Delanty, "Communitarianism and Citizenship", 163.

⁶⁵ Delanty, "Communitarianism and Citizenship", 165.

⁶⁶ Brent L. Pickett, "Communitarian Citizenship and Civil Disobedience", *Politics & Policy* 29, sy 2 (Haziran 2001), 266, Beiner, "Community Versus Citizenship: MacIntyre's Revolt Against The Modern State", *Critical Review* 14, sy. 4 (Ocak 2000): 464.

⁶⁷ Beiner, "Community versus Citizenship", 465.

*birliklerine benzer bir toplumsal model hayal eder.”*⁶⁸ Öte yandan Mulhall ve Swift, komüniteryan eleştirinin temel öğelerinin MacIntyre’ın düşüncesinde bulunduğunu savunur. Örnek olarak da düşünürün liberalizme yönelik bireyin kimliğinin ediniminde ve benliğin kurulmasında topluluğun rolünün ıskalanmasına, liberalizmin iddia ettiği gibi tarafsız (nötral) bir kapsamlı anlayış sunmadığına ve liberal düşüncenin özünde bir kapsamlı iyi anlayışlı bulunduğuna yönelik savlarını kanıt gösterir. Yine de yazarlar, MacIntyre’ın benliğin kurulmasına ilişkin diğer komüniteryan düşünürlerden farklılaştığını da eklerler.⁶⁹ MacIntyre, komüniteryan düşüncenin “daha muhafazakâr kanadı”nı temsil etmektedir.⁷⁰ Selznick de komüniteryan hareketin esasında modernite projesini reddetmediğini ekler.⁷¹ Anlaşılan bu durum komüniteryan hareket içinde MacIntyre’a özgüdür. MacIntyre temelde, Neo-Aristotelesçi etkiler taşıyan erdem etiği anlayışı doğrultusunda, toplumların “ortak iyi”den uzaklaşmasının kaynağını modernite ve liberal düşünceye dayandırır.⁷² Bu bağlamda Larmore, MacIntyre’ın liberalizm eleştirisinin bireycilik karşıtlığını odağına alan romantik bir geleneğe bağlılık olduğunu iddia eder.⁷³ Benhabib, Larmore’un ifadesine katılmaz ve komüniteryanların romantik olarak görülemeyeceğini ifade eder.⁷⁴

Sandel ise, komüniteryanizmden kasıt olarak çoğunlukçu veya otoriteryan bir yönetim anlayışına dayanılmayacağını, çağdaş liberalizm eleştirisinin esasını liberalizmin “yetersiz bir toplum anlatısı” sunması ve “hakların iyiye öncel olup olmadığı” meselesinin oluşturduğunu ifade eder.⁷⁵ Benzer minvalde, hakların toplumda hâkim olan iyi anlayışına dayandırılmasını eleştiren Sandel ne liberal ne de cemaatçi olarak nitelendirilen düşüncelerin hakların içeriğini anlamlandırma meselesinde “*hakların*

⁶⁸ Robert B. Thigpen ve Lyle A. Downing, “Liberalism and the Communitarian Critique”, *American Journal of Political Science* 31, sy 3 (1987), 638. Örneğin Taylor moderniteyi benimser ve modernitenin onu yanlış anlayanların elinden kurtulması gerektiğini ifade eder. Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 13.

⁶⁹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 71, 92-93.

⁷⁰ Thomas W. Simon, “The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal Communitarian Failing”, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, ed. Cornelius F. Delaney, 113.

⁷¹ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion* (Baltimore, Md.: Woodrow Wilson Center Press, 2002), 11.

⁷² Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 52.

⁷³ Charles Larmore, “Political Liberalism”, *Political Theory* 18, sy 3 (1990): 343.

⁷⁴ Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, 113.

⁷⁵ Sandel, *LAS*, 8-10.

*meşrulaştırılmaları açısından hizmet ettikleri amaçların ahlaki önemine dayandırılmaları” gerekliliğini savunur.*⁷⁶

*“Cemaatçi(komüniteryan) terimi, hakların herhangi bir verili toplumda, herhangi bir verili zamanda hâkim olan değerler ve tercihlere dayanması gerektiğini ifade ettiği ölçüde yanıltıcıdır. Hakkın önceliğine itiraz edenlerin pek azı bu anlamda cemaatçidir.”*⁷⁷

Esasen Sandel’da komüniteryan anlayış, cumhuriyetçilik şeklinde görünür⁷⁸ ki Hanasz, Oldfield’in cumhuriyetçiliğin, komüniteryanizm dahilinde olduğunu belirttiğini aktarır. ⁷⁹ Bu bağlamda Özkök, liberalizmin cumhuriyetçi anlayıştan farklı olarak, bireylerin alanını ve bireylerin amacını cumhuriyetçi ortak amaçtan ayrı tuttuğunu belirtir. ⁸⁰ Sandel “liberal usuli cumhuriyet” karşısına cumhuriyetçiliği alır. Sandel’in tanımladığı cumhuriyetçi siyaset, “*hakları belli bir ideal toplum anlayışı ile yorumlar, o da kendi kendini yöneten bir cumhuriyettir.*” ⁸¹ Bu tanım komüniteryan siyasetin de belkemiğini oluşturmaktadır. Nitekim Charles Taylor belirli bir toplum tipini sürdürme yükümlülüğü olmadan hakların önceliğinden bahsedilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre önemli olan toplum değil belirli bir tipteki toplumdur. ⁸²

Hakikaten de komüniteryanlar için “topluluk” ve “toplum” kavramları önemlidir; öte yandan topluluk kavramı “belirsiz”dir, toplum kavramı ise oldukça “geniş”tir.⁸³ İdeal topluluğa ulaşma, genel olarak topluluk ve toplum kavramları da komüniteryanizm için oldukça önemli ve “merkezi”dir fakat anlaşılan bir hedef olarak tanımlanması ve ulaşılması oldukça da zordur. ⁸⁴

⁷⁶ Sandel, LAS, 10.

⁷⁷ Sandel, LAS, 220.

⁷⁸ Richard Dagger, “Communitarianism and Republicanism”, 173.

⁷⁹ Waldemar Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, *Social Philosophy and Policy* 23, sy 01 (07 Ocak 2006): 291.

⁸⁰ Özkök, “John Rawls’un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi”, 9.

⁸¹ Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1998), 25.

⁸² Taylor “Explanation and Practical Reason.” *Philosophical Papers*, 198, Pickett, “Communitarian Citizenship and Civil Disobedience”, 277.

⁸³ Simon, “The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged”, 115.

⁸⁴ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 6-8, 9.

B. TOPLULUĞA ÖVGÜ

1. Topluluk- Toplum Ayrımı

Topluluk Delanty tarafından “simgesel ve iletişimsel bir aidiyet formu” olarak tanımlanır.⁸⁵ Parsons ise topluluğu “günlük aktiviteleri için harekât üssü olarak ortak bölgesel bir alanı paylaşan üyelerin oluşturdukları bütünlük” olarak tanımlamaktadır.⁸⁶ Topluluk “sosyal hayat için kapsamlı bir çerçeve” sunar.⁸⁷ Topluluk gruplaşmanın ötesine “paylaşılan faaliyetler ve çıkarlar” yahut “akrabalık ve hemşehrilik”; nihayetinde “ortak bir aidiyet ve kültür” ile geçer.⁸⁸ Topluluğu güçlendiren hususlar aidiyet içeren ortak bir hayat ve toplumsallıktır. Selznick topluluk için aidiyetin ve bağlılığın son derece önemli olduğunu fakat topluluk dahilinde bireylerin otonomilerinin ve rasyonel düşünme kapasitelerinin sürdürülmesinin de elzem olduğunu belirtir.⁸⁹ Bu minvalde bireysel çıkarların güdülmesi kendiliğinden topluluğu zayıflatan bir unsur değildir.⁹⁰ Topluluğun sosyal hayat için bir “çerçeve” sunduğunu düşünmesi de bu sebeptendir.

Topluluk için bireylerin ortak anlamlara sahip olması yahut “asgari ölçüde de olsa bütünleşmiş” olmaları gerekse de bu sosyal çerçeve dahilinde grupların, kuruluş kendi kendilerini yönetmeleri gerekmektedir. Nitekim topluluklar, “hususî bir amaca odaklanmış oluşumlar olan idari kurumlar, şirketler, ordu vb.”, oluşumlardan farklı olarak “yönetilir” fakat “idare yahut komuta edilmez”⁹¹ Keza, topluluklarda bireysel çıkarın yok sayılması gerekmediğini ifade eden Selznick’e göre bireysel çıkarların yanında toplumda “sevgi, arkadaşlık, bağlılık” da olmalıdır. Yazar, sadece bireysel çıkarın temele alındığı bir toplulukta mezkûr kavramların yok olacağını belirtmiştir.⁹² Nitekim topluluk için önemli olan unsurlardan biri de katılımdır. Bir topluluğa katılım o topluluğun değerlerinin

⁸⁵ Gerard Delanty, *Topluluk*, 1. basım (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), 38.

⁸⁶ Talcott Parsons, *The Social System*, 91, Delanty, *Topluluk*, 42.

⁸⁷ Philip Selznick, “The Idea of a Communitarian Morality”, *California Law Review* 75, sy 1 (Ocak 1987): 449.

⁸⁸ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 20.

⁸⁹ Philip Selznick, “The Idea of a Communitarian Morality”, 449.

⁹⁰ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 20.

⁹¹ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 16.

⁹² Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 20.

ve ortak çıkarlarının “farkında” olmak ve bu değerlere ve çıkarlara “duyarlı” olmaktan geçmektedir.⁹³

Topluluk ile toplum arasındaki ayrımın dayandığı eserlerin öncülü Ferdinand Tönnies’in *Cemaat ve Cemiyet* adlı eseridir.⁹⁴ Bu eserde Tönnies topluluk ve toplumun arasındaki ilişkiyi, bilhassa karşıtlığı işler. Topluluğun oluşumu için irade birliğine vurgu yapar.⁹⁵ “*Topluluk teorisi insan iradelerinin tam bir birliği olduğu görüşü üzerine temellenmiştir ve bu birlik hissi insanlar ayrıldığında da sürmektedir.*”⁹⁶ Bireyin iradesi, toplulukla bütünleşir. Bireyin kendine “hizmeti” topluluğa “hizmeti”dir.⁹⁷

Tönnies, toplumu topluluğun olumsuzlu olarak tanımlar. Toplum, kendi dahilinde gerçekleşen takas ilişkilerinin toplamıdır;⁹⁸ iş bölümü ile tanımlanır ve bireyler de iş bölümünün parçalarıdır.⁹⁹ Toplumda birey tüccarlaşır,¹⁰⁰ bireyler arası meydana gelen etkileşimler sözleşme ile açıklanır. Topluluktaki kardeşlik ve duygusal bağlanma yerini sözleşme ilişkisinin karşılıklı eylem yahut menfaat beklentisine bırakır.¹⁰¹ Düşünür “genel ticari takas toplumu” ile eş tuttuğu sivil topluma dair olumsuz bir bakış açısına sahiptir.¹⁰² Ticari takas toplumu, tüccar efendiler ve sermaye sahipleri üretir; efendiler de sınıflaşır ve toplumun geri kalan kısmını köleleştirir. Böylesi bir yapıda, dengeli sosyal ilişkiler kurulamaz.¹⁰³

Bauman, toplumun sosyoloji disiplininin ilgisine girmeden dahi inceleme konusu olduğunu ve toplum tanımları yapılırken ortak olarak “yakınlık, samimiyet, karşılık ilişkilene” gibi “imgeler”e dayandığını ifade etmiştir. Düşünür, günümüzde sosyoloji çevrelerinde toplum kavramının köhnediğini iddia etmekte, toplum kavramının “ağ” kavramı ile değiştirildiğini ifade etmektedir. Yazarın aktardığına göre, toplum kavramı

⁹³ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 26.

⁹⁴ Delanty, *Topluluk*, 38-39.

⁹⁵ Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve cemiyet: deneysel kültür biçimleri olarak komünizm ve sosyalizm incelemesi*, çev. Emre Güler (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2018), 53. “*Her nerede insanlar iradeleri yoluyla organik anlamda birbirleriyle bağlansa ve birbirini onaylıyorsa orada şu veya bu türden bir topluluk mevcut demektir.*”

⁹⁶ Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, 42.

⁹⁷ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 126.

⁹⁸ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 24. dipnot.

⁹⁹ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 104-106

¹⁰⁰ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 123 vd.

¹⁰¹ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 109.

¹⁰² Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 118.

¹⁰³ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 132. “*Efendiler ve köleler arasında hiçbir toplumsal ilişki olamaz.*”

ile ifade edilen esasında bir “deneyim türüdür.”¹⁰⁴ Toplum bu deneyim türünden öte somutlaşmamıştır, Durkheim’in toplumun nesnel gerçekliği ve olgusallığı düşüncesinin ¹⁰⁵ zıddı kabilinde bir “metafor”dur. ¹⁰⁶ Bilhassa meşruiyet ve zor kullanma tekelinin ifade edilebilmesi için gereklidir. ¹⁰⁷ Bauman bu minvalde, toplumun zikredilen rollerini devletle ilişkilendirir.¹⁰⁸

Modernitenin toplumu topluluğun önüne koyduğundan bahseden Tönnies’e göre “topluluk organik bir yapı” iken “toplum mekanik bir yapıdır.”¹⁰⁹ Toplum “rasyonel ve zihinsel bir üründür”.¹¹⁰ Bilhassa modernite düşüncesinin “rasyonellikle tasarlamaya” odaklandığı Bauman tarafından da ifade edilir.¹¹¹ Kan bağlarına dayanan topluluk, toplumda metalar üzerinden ilerleyen takas ilişkilerine sahip değildir.¹¹² Toplulukta temel olan arazi sahipliği ile toplumda temel olan meta sahipliği ayrışır. Öte yandan toplumda arazi dahi metalaşır ve sermayeye dönüşür.¹¹³ Keza, toplum “ticaretin tetiklediği sanayi”¹¹⁴ ile girişimci tipolojisini yaratır.¹¹⁵ Girişimler, teknolojinin gelişmesi ve makineleşme ile ev tipi atölyeden merkezi işyerlerine geçişi sağlar.¹¹⁶ Düşünür, bu tür bir “malikâne ekonomisi”nin sömürü düzenine geçişi sağladığını iddia eder. ¹¹⁷ Toplulukta ise, hane ekonomisi ve ekonomik sistem bireylerin kendi kendilerine yetmeleri üzerinedir. Ticari takas yerine dağıtımcı bir ekonomik sisteme dayanır, kâr odaklı değildir.¹¹⁸

Delanty, Tönnies ile paralel şekilde topluluk ile toplum ayrımını modern düşüncenin gelişimine dayandırır.¹¹⁹ Dahası, Delanty tarafından kültür ile uygarlık arasındaki çekişmenin toplum ile topluluk arasında kavramsal bir ayrışmaya götürdüğü ifade

¹⁰⁴ Zygmunt Bauman, *Kuşatılmış Toplum*, 65- 66.

¹⁰⁵ Anthony Giddens, *Siyaset, sosyoloji ve toplumsal teori*, 136.

¹⁰⁶ Bauman, *Kuşatılmış toplum*, 69.

¹⁰⁷ Bauman, *Kuşatılmış toplum*, 16,69.

¹⁰⁸ Bauman, *Kuşatılmış toplum*.

¹⁰⁹ Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, aktaran Delanty, *Topluluk*, 39.

¹¹⁰ Delanty, *Topluluk*, 39, Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 108. “...toplum, ... soyut aklın cisimleşmiş halinden başka bir şey değildir...”

¹¹¹ Bauman, *Kuşatılmış Toplum*, 47.

¹¹² Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 121.

¹¹³ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 138.

¹¹⁴ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 142.

¹¹⁵ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 137-44.

¹¹⁶ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 142-43.

¹¹⁷ Tönnies, *Cemaat ve cemiyet*, 144.

¹¹⁸ Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, 147,155.

¹¹⁹ Delanty, *Topluluk*, 17.

edilir.¹²⁰ Tönnies’te de toplum ahlakilik ve devletle ilişkilidir.¹²¹ Topluluk ise, toplumdan farklılaşarak devlete alternatif kısmen de devletin tenkidi olarak görülmektedir. Devlet ile bireyin mesafesinin artması neticesinde topluluk bireye yüz yüze ilişki kurma, aidiyet ve doğrudanlık sağlar. Hem nostaljik hem de ütopyik çağrışımlara sahip olabilen topluluk hem bir olgu hem de bir ideal olarak mevcuttur.¹²²

Delanty, Hegel’in de siyaset ile toplumun ayrışmasından yana olmadığını belirtir, onun devlet anlayışına sivil toplumun dahil olduğunu belirtir. Nitekim Hegel topluluğu, siyasi topluluk yahut politik topluluk olarak görmektedir. Modernitenin en büyük sorunlarından birinin de topluluk anlayışının kaybedilmesi olarak gören Hegel için topluluk anlayışı her daim “eksik” olacaktır. Nitekim, tarih bir süreç olarak lineer bir şekilde ilerlemektedir; topluluğun tarih süreciyle beslenmesi ve gelişmesi devam etmektedir.¹²³ Kant’ta ise, iletişimselliğe dayalı topluluk anlayışının ilk örneklerinin görüldüğünü ifade eden Delanty, Kant’ın “yarı iletişimsel topluluğu”nun merkezinde “iletişimsel bir süreç” olduğunu belirtir. İletişimsel süreç ayrıca Kant’ın dünya medeniyetine ilişkin görüşlerinde de merkezinde yer alır, nitekim Delanty’nin aktardığına göre medeniyetin gelişmesi ile “evrensel iletişim”in önem kazanacağını ileri sürer. Delanty topluluk için yalnızca gelenekselliğe değil, simgeselliğe de dayanabileceğini aktarır.¹²⁴

Delanty, topluluk anlayışlarının üçe ayrılarak incelenebileceğini belirtir. Yazar, öncelikle Tönnies’in geleneğe dayanan topluluk kavramına değinir. Delanty, Tönnies’in topluluk anlayışını eleştirerek Tönnies’in gelenekle moderniteyi karşı karşıya getirdiğini, öte yandan bu durumun modernitenin gelenek oluşturmamasını yahut modernitenin gelenek bilgisine ulaşmada katkısını ıskaladığını öne sürer. Pek çok topluluk modernitenin ürünüdür. Delanty, Parsons’un da topluluğun modernite dahilinde mümkün olacağını ve toplulukların “sosyal sistemlerin dayanağını” ve “toplum birliğini güvence altına aldığını” ifade ettiğini aktarmıştır.¹²⁵ Ayrıca topluluğun geleneksel olarak kavranışı temelini etnik bir bütünlüğü alan daha ilkel bir topluluk anlayışı anlamına gelmektedir. Keza, Delanty’nin Schmanbeach’ten aktardığına göre Tönnies’in özlemini duyduğu daha

¹²⁰ Delanty, *Topluluk*, 38

¹²¹ Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, 122.

¹²² Delanty, *Topluluk*, 24-26.

¹²³ Delanty, *Topluluk*, 24-25.

¹²⁴ Delanty, *Topluluk*, 33.

¹²⁵ Delanty, *Topluluk*, 42

ilkel topluluk anlayışının bireyin içine doğduğu ve akrabalık bağları ile örülü “zorunlu” bağlara sahip olduğunu öte yandan modern toplumda zorunluluk unsuru olmadan da iş birliği ve dayanışma gibi topluluk bağlarının özelliklerini gösteren örgütlenmelerin olduğu belirtilmiştir.¹²⁶ Delanty’nin aktardığı şekli ile bilhassa kentlerde geleneklere dayalı modern öncesi topluluk anlayışından başkalaşan sosyal oluşumlar mevcuttur.¹²⁷

İkinci olarak Durkheim’in topluluk anlayışına değinir. Durkheim toplulukta “ahlakın gücüne” işaret ederek, toplulukların “gelenek-ötesi” bir biçimde “sivil bir ahlaka” dayandığını ifade eder. Modernitenin topluluk anlayışı ile ilgili eleştirilecek olan hususun, modernitenin topluluğu yok etmesinden ziyade, modernitenin gelenek-ötesi toplulukların kurulmasındaki başarısızlığı olduğunu belirtir.¹²⁸ Durkheim, Tönnies’in aksine toplum ve topluluk gerilimine katılmamaktadır. Toplumda organik ve mekanik dayanışma türlerinin var olduğunu iddia eden Durkheim, Tönnies’ten ayrılarak, giderek dallanıp budaklanan ekonomik iş bölümünün organik dayanışmayı berkittiğini düşünür. Ahlaki bireyciliği gerektiren organik dayanışma da toplumsallıktan doğar.¹²⁹ Düşünüre göre, esasında topluluk; topluma karşıt bir olgu olmaktan ziyade toplumun birliğini sağlayan bir unsurdur. Yine, Tönnies’in vurguladığının aksine toplumda da organik dayanışmaya dayalı organik yapılaşmaların mevcut olduğunu belirtmektedir. Durkheim Tönnies’in cemaat olarak ifade ettiği modernite öncesi toplulukları, mekanik dayanışmaya sahip geleneksel toplumlar olarak görür. Düşünür, geleneksel topluma nostaljik bir özlem duymanın ötesinde, geleneksel toplumlarda “kollektif bilinç/zihin”in bireyi baskıladığını düşünmektedir.¹³⁰ Modern toplumların gerektirdiği iş bölümü bireylerin zihinlerinin oldukça farklılaşmasına neden olur¹³¹ ve modern toplumda böylesi bir baskılama kuşkusuz tahayyül edilemez.¹³² Delanty de, bütünleşmeci topluluk türlerinin “bireycilik ve yaratıcılığı” baskıladığını ifade etmiştir. Delanty’ye göre pek çok radikal toplulukta, örneğin Amerika Birleşik Devletleri’nde kurulmuş olan ve oluşum merkezine modernite

¹²⁶ Delanty, *Topluluk*, 50.

¹²⁷ Delanty, *Topluluk*, 57 vd.

¹²⁸ Delanty, *Topluluk*, 44-45.

¹²⁹ Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 91-93.

¹³⁰ Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 107.

¹³¹ Emile Durkheim, *L’individualisme et les intellectuels*, *Reveu bleue*, c.10, 1898, 7 doğrudan aktaran Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 93.

¹³² Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 116.

karşıtlığını alan Amish topluluğunda, bireysel hayat toplumsal hayat aleyhine baskılanmıştır.¹³³

Nihayetinde, topluluğun simgeselliğe dayandığını ileten Delanty, öncelikle Turner'ın “*communitas*” kavramına değinir. Turner, topluluk (*community*) kavramını *communitas* olarak kullanma eğilimindedir. Turner'e göre *communitas* topluluk ilişkilerini daha iyi karşılar.¹³⁴ Turner toplumsal yapı ile “*communitas*”ı karşı karşıya getirir. Ona göre, toplumsal yapının kökleri geçmiştir ve “gelenek, hukuk, dil” ile geleceğe doğru uzanır.¹³⁵ Öte yandan, “*communitas*” şimdi ile ilgilidir. Anlaşılan Turner'a göre toplum yahut herhangi bir kolektif oluşum, modernite ile ilgisine bakılmaksızın hem yapısaldır hem de “*communitas*”ı barındırır. Bu minvalde “*communitas*”, “birleştirici” özelliğini haizdir. “*Communitas*” eşikte toplum anlatısıyla topluluğun simgesel ve bilişsel bir yönü olduğunu vurgular. Topluluğun simgeselliği ve bilişselliği toplum ve topluluğun zıt kavramlar olmasını da bu minvalde gerektirmez. Nitekim topluluk simgeselliği ve bilişselliği ile toplumdaki sosyal bağların oluşturulmasında önemli rol oynar. Benzer minvalde topluluk akışkan bir varlık olarak, yapısallıkla ve katılıkla ilişkilendirilen toplumun yapılarına “sızmaktadır”. Bu ifade yapısal olan toplumun aksine topluluğun “akışkan ve değişime açık” niteliğini vurgulamayı amaçlamaktadır.¹³⁶

Kukathas'ın Plant'tan aktardığına göre ise üç çeşit topluluktan bahsedilebilir. İlki, Tönnies'in görüşleri ile ilişkilendirilen organik toplum anlayışıdır. Bu anlayışa göre, değinildiği gibi bir topluluk kan ve akrabalık bağı ile olduğu kadar ortak yaşam alanı, davranış tarzı ve tecrübeler ile de birbirlerine bağlıdırlar. Bu türdeki bir topluluğa yalnızca doğumla üye olunabilir ve toplum sözleşmecî ve ortak çıkardan ziyade doğum, statü ve ortak davranış gibi temellere oturmuştur. Geleneksel, muhafazakâr topluluklar ve uluslar bu tür toplum tipine örnek gösterilmektedir. İkinci topluluk anlayışı ise, Robert MacIver ile ilişkilendirilmiştir. Bu topluluk modelinde ortak çıkarlara vurgu yapılır. MacIver'a göre bir topluluk Tönniesçi anlayıştan farklılaşarak üyelerinin iradesi sonucu meydana gelebilir. Öte yandan bu irade, ortak iyiye yahut üyelerinin ortak çıkarına yönelmiş olmalıdır. Tönnies gibi, MacIver da ortak yaşam alanını bir topluluk için gerekli

¹³³ Delanty, *Topluluk*, 31.

¹³⁴ Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure And Anti-Structure*, The Lewis Henry Morgan lectures 1966 (New York: Aldine de Gruyter, 1995), 96, Delanty, *Topluluk*, 51.

¹³⁵ Delanty, *Topluluk*, 54-55.

¹³⁶ Delanty, *Topluluk*, 53.

görmektedir; fakat Tönnies'ten farklı olarak bireyler topluluğun ortak çıkarına yöneldiği sürece tarihi bağ ya da ilişkileri toplum için gerekli görmemektedir. Üçüncü modelde, topluluğun oluşumu için ne ortak yaşam alanını ne de ortak iyiye yönelik iradeyi gerekli görür. Keza, Plant da modern yaşamdaki topluluklar için coğrafi birlikteliği aramak gerekmediğini belirtir. Önemli olan toplulukların işlemesidir. Hatta, “sabit bir yer ve rol”e sahip olan topluluklar nostaljiktir. Modern topluluklar için böylesi arayışlar gereksizdir.¹³⁷ Bu tür topluluk modeli için sadece ortak çıkarın birliği yeterli görülmektedir. Sendikalar, meslek kuruluşları bu tür birlikler için verilen örneklerdendir. Nitekim, meslek kuruluşları uluslarüstü bir şekilde de örgütlenebilmektedirler. Bahsedilen topluluk türlerinde bireyler sadece topluluğun çıkarı için bir araya geldiklerinden diğer bağlılıklara göre daha gevşek bir bağ ile birbirlerine bağlıdırlar. Misal, sosyalistler için hakiki ortak çıkarların korunması amacı ile bir araya gelindiğinden ikinci model yeğ iken, liberaller için çoğulcu yaklaşımlara gebe olmasından dolayı üçüncü toplum tipi yeğ olmaktadır.¹³⁸

Köy yahut mahallelerin bir topluluk olarak kabul edilmesinde, sendikalar yahut meslek örgütlerinden farklı olarak, sadece ortak bir çıkar anlayışı yeterli kabul edilmemektedir. Topluluk mensuplarının birtakım meselelerin topluluğu ortak olarak ilgilendirdiğine dair ortak bir anlayış geliştirmeleri elzemdir. Dahası, topluluk mensubu olmakla doğan karşılıklı yükümlülüklerin tanınması gereklilikler arasındadır. Bu tür topluluklar için yalnızca ortak çıkarların varlığı yeterli değildir; Kukathas topluluğu sosyal bir gruptan ayıran yegâne hususlardan birinin topluluk için neyin kamusal neyin özel olduğuna ilişkin ortak bir anlayış olduğunu ifade etmektedir.¹³⁹

Mulhall ve Smith'e göre komüniteryanlar liberallerin, bireylerin toplum öncesi iradesi doğrultusunda oluşturulan ve bireylerin çıkarlarını daha iyi gözetmelerini sağlayabilecekleri bir toplum anlayışında olduklarını iddia ederler. Bu minvalde liberaller bireylerin toplulukla ilişkisini bir çıkar ilişkisine indirgemektedir. Böylesi bir topluluk anlayışı topluluğu bir girişim (*venture*) ile bir tuttuğundan liberallerin topluluk anlayışının

¹³⁷ Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (London ; New York: Routledge, 1990), 23.

¹³⁸ Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, *Social Philosophy and Policy* 13, sy 1 (1996): , 83-84.

¹³⁹ Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 86.

üçüncü modele dahil olduğu savunulabilir.¹⁴⁰ Nitekim Kukathas da liberallerin toplum anlayışının çoğulculuğu gözetmesinden ötürü üçüncü toplum modeline dahil olduğunu belirtmiştir. Liberaller için iyi bir toplum ortak iyiye yahut herhangi bir amaca odaklanmış bir toplum değildir. Kukathas; Hayek, Rawls ve Nozick'te adalete ve kaynakların yeniden dağıtımına ilişkin farklılıkları olduğu fakat topluluğun nevi bakımından için geçerli olmadığını ifade eder. Liberaller için toplum, ortak iyi yahut ortak amaç etrafında örgütlenmemekte sadece adalet ilkeleri üzerine kurulmaktadır.¹⁴¹

Kukathas'a göre üçüncü model, bir toplumdan ziyade bir ortamı (*environment*) tanımlamaktadır ve böylesi zayıf toplumsal ilişkilerin mevcut olduğu ortamda pek çok farklı komünite barınabilir.¹⁴² Bu ortam, ortak çıkarlara sahip bireylerin ilişkilerinin oluşturduğu bir ilişkiler ağı bütünü barındırmaktadır. Topluluk, cumhuriyetçi anlayışta olduğu gibi bireylerden ayrı bir vücuda sahip değildir, sadece bireyler arasındaki çıkar ilişkilerine ev sahipliği yapan bir ortamdır. Benzer minvalde Taylor da liberalizmin toplum anlayışını; topluma mensup her bireyin kendi hayat tarzını seçme yetisine saygı duyarak bu hayat tarzlarını “eşitlik ilkesine dayanarak korumaya yahut üretme”ye odaklanır bulur. Kukathas, Taylor'ın cumhuriyetçi anlayıştan beslendiğini ve liberal toplum anlayışından sıyrılarak toplumu bir ortak iyi anlayışının vücuda gelmesi olarak gördüğünü belirtir.¹⁴³ Liberalizmde ise temele bireyin özgürlüğü ve bireycilik alındığından topluluk ve siyasi topluluk kavramlarına şüphe ile yaklaşılmıştır.¹⁴⁴

Sennett'a göre topluluk yahut cemaat, mekân ile sıkı bir ilişkiye sahiptir.¹⁴⁵ Bu bağlamda Bauman tarafından vurgulanan “mekânın değer kaybı” yaklaşımına katılmaz.¹⁴⁶ Yazar, topluluğun mekândan azade olamayacağını ve mekân ile “ortak inançlar ile değerlerin” “gündelik hayata” yansması ile topluluk olunabileceğini ifade eder. Yine, politika topluluğa, topluluğun “biz” anlayışına dayanır.¹⁴⁷

¹⁴⁰ Mulhall ve Smith, *Liberalism and Communitarianism*, 15.

¹⁴¹ Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 81.

¹⁴² Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 84.

¹⁴³ Chandran Kukathas, “Against the Communitarian Republic”, *The Australian Quarterly* 68, sy 1 (1996): 69.

¹⁴⁴ Delanty, *Topluluk*, 28.

¹⁴⁵ Sennett, *Karakterin Aşınması*, 145.

¹⁴⁶ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 56.

¹⁴⁷ Sennett, *Karakterin Aşınması*, 145.

2. Politik Topluluk

Liberalizm bireycilik ve özgürlük temelli bir düşünce olarak topluluk kavramına uzak durmaktadır ve bir hedef olarak topluluk, hususi olarak siyasi topluluk, birey özgürlüğünü bastırarak mükemmelliyetçi bir yapıdır ve sakıncalıdır.¹⁴⁸ Keza Kukathas da liberallerin siyasi topluluğun gerçekten bir topluluk olup olmadığı meselesinde tereddüt ettiğini ifade etmektedir.¹⁴⁹ Dworkin de liberal düşüncede topluluğun öneminin göz önünde bulundurulmadığının sık sık dillendirildiğini ifade eder.¹⁵⁰ Kukathas, komüniteryan düşünürlerin bilhassa Sandel'in ve Taylor'ın liberal düşüncenin siyasi topluluğun önemini ıskaladığını ifade eder.¹⁵¹ Keza yazar Rawls'un siyasi cemaat fikrine mesafeli yaklaştığını da ekler.¹⁵² Kukathas'ın aktardığına göre Rawls da topluluk ve toplum ayrımı yapar.¹⁵³ Rawls, siyasi topluluk (*community*) yerine siyasi toplum (*society*) ifadesini kullanır. Düşünüre göre toplum, pek çok topluluğu kapsar ve içine alır. Gerçekten de Rawls siyasal liberalizmini “iyi düzenlenmiş demokratik bir toplum” fikrine dayandırır. Kukathas, Rawls'un yaptığı bu ayrımı ve Rawl'un topluluğa yönelik yaklaşımını “kısıtlı” bulur.¹⁵⁴ Esasında Rawls, Kukathas'a göre topluluğu yanlış anlamakta, toplumda örgütlü pek çok topluluk türünü ıskalamaktadır. Dahası Kukathas, Rawls'un siyasi toplumunu komüniteryanlara benzer şekilde diğer topluluklardan üstün tuttuğunu belirtmiştir. Kukathas, Rawls'un komüniteryanlardan ayrılarak siyasi toplumun bireyin kimliğinin kurucu unsuru olmasından ziyade Rawls ise, *SL*'de siyasal adalete dayanan ve adalet ilkeleri ile yönetilen “*iyi düzenlenmiş bir demokratik toplumun ne bir cemaat, genel olarak ne de bir birlik*” olduğundan bahseder.¹⁵⁵

Kukathas, siyasi cemaatlerin de topluluk olduğunu düşünmektedir. Nitekim topluluk için neyin kamusal neyin özel olduğuna ilişkin ortak bir anlayışta buluşmanın gerekliliğini vurgulayan Kukathas, bu anlayışın siyasi topluluk için de var olduğunu ifade eder. Neyin kamusal neyin özel alana dahil olduğu siyasi yapılar arasında farklılık gösterecektir fakat

¹⁴⁸ Kukathas, Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 92 vd.

¹⁴⁹ Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 84.

¹⁵⁰ Ronald Dworkin, “Liberal Community”, *California Law Review* 77, sy 3 (Mayıs 1989): 479.

¹⁵¹ Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 90.

¹⁵² Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 88.

¹⁵³ Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 89.

¹⁵⁴ Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 88.

¹⁵⁵ Rawls, *SL*, 84.

bu tür farklılıklar siyasi topluluğun bir topluluk nevi olmadığı anlamına gelmemektedir. Birtakım siyasi topluluklar için, başkaca siyasi topluluklara göre özel alana dahil olan meselelerin kamusal alana dahil edilmesinin siyasi topluluklar arasındaki gelenek farklılıklarını belirttiğini ifade etmektedir.¹⁵⁶

Black bilhassa Batı tarihi boyunca siyasi topluluğu ifade etmeye yönelik pek çok terim kullanıldığını belirtir: “...*regnum, civitas, universitas ya da communitas regni ya da civitatis, dominium, corpus, provincia, ducatus, commune...*” Gelgelelim, Batı düşünce tarihinde karşılaşılan yönetim türlerini ifade etmek için kullanılan terimlerin bilhassa şu dört terim olduğunu aktarır: “...*universitas, communitas, corpus ve civitas...*” Bu kavramlardan ise *civitas*’ın bazı kullanımlarda “güç dağıtımı”nı ima ettiğini ifade eder. Ayrıca Black, *corpus*’un toplum (*society*) olarak kullanımına dikkat çeker. Bu anlamda, *corpus* insan vücuduna benzetilir. Toplum bir vücut olarak ortak iyiyi merkezine almış bütündür. Bireyler bu toplumun fertleri olarak vücut uzuvları ile ilişkilendirilir. Vücut nasıl farklı uzuvları ile bir bütündür, toplum da çeşitliliği ile bir bütündür. Bu kullanım aynı zamanda Hristiyan teolojisinde Hz. İsa’nın vücudu olarak anılan Kilise ile devletin birliğini de ifade etmek amaçındadır. Dahası toplumda iş bölümünü ifade etmek amacıyla da haizdir. Nasıl vücudun her bir parçası farklı bir işleve sahipse toplumun her bir ferdi de toplumda farklı görevlere sahiptir. Bu bağlamda toplumda iş bölümü ve iş bölümünden doğan eşitsizlik doğal kabul edilir, bu eşitsizlik veridir. Öte yandan, toplumda eşitsizlik durumu hâkim olsa da toplumsal uyum mevcuttur. Bilhassa siyasi topluluğa da “siyasi yoldaşlık” hakimdir. *Civitas* kavramının kullanımının ise Cicero’ya dayandığını belirten yazar, kavramın “*res publica*”ya geçişte önemli olduğunu belirtir. Bir “*civitas*” devlet, bu bağlamda kent devleti, can ve mal güvenliğini sağlayan bir oluşumdur. *Civitas*’ta kamusal alan ile özel alan ayrılmıştır. Devlet bireylerin özel alanına müdahale etmemelidir. Bilhassa bireylerin evleri onların güvenli limanlarıdır. Bu minvalde *civitas*, hukuk devleti arayışının yansıması olarak görülmüştür. Black, kelime anlamı olarak “hep beraberlik” anlamına gelen *universitas*’ın sonrasında Cicero ile Aristoteles kanonunda kullanılan ve kent devleti topluluğunu ifade eden “*civitas*”ın kullanıldığını belirtir.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 87.

¹⁵⁷ Antony Black, *Political Thought in Europe, 1250–1450*, 1. bs (Cambridge University Press, 1992), 14–18.

Mouffe da Oakeshott'ın siyasal topluluğu ifade etmek amacı ile “*societas*” kavramını kullandığını belirtir. Oakeshott'ın “*societas*”ı “sivil birlik” kavramı olarak kullanarak siyasal topluluğun yahut birliğin “ortak kamusal kaygılar” üzerine oluştuğunu ifade ettiğini belirtir.¹⁵⁸ Siyasi topluluğun varlığını mümkün kılacak hususlar kamusalığa ilişkin paylaşılan ortak amaç¹⁵⁹ gibi birtakım ortak öğelerin¹⁶⁰ olmasıdır. Bu ortak öğeler, ahlaki ya da bir yarara yönelmiş olabilir. Bu ortak unsurlar bilhassa Batılı devletlerin Orta Çağ'ında Hristiyanlık teolojisinden devşirilir. Black örnek olarak Aristoteles'in Orta Çağ düşüncesine olan etkisinden ötürü, bireyin iyi yaşamının sürdürülmesine ilişkin görevinin de ortak unsurlar dahilinde olmasını verir. Yazar, bilhassa Aquinalı Thomas'ın düşüncesinde siyasi topluluğun varlığının ve gerekliliğinin ortak iynin gerçekleştirmesinde yattığını aktarır. Aquinalı Thomas, ortak iynin “toplumsal doku”nun korunması ve güçlendirilmesi, adaletin gerçekleştirilmesi, toplumun mensupları arasında “dostluğun kuvvetlendirilmesi” gibi boyutları olduğunu ifade eder. Yine Aquinalı Thomas, kamusal çıkarların bireysel çıkarlara olan üstünlüğünden bahseder. Bir siyasi toplulukta kamusal çıkarlar ve yükümlülükler adaletli bir şekilde, dengeli bir dağıtıma tabii olmalıdır. Bu bağlamda, ortak iynin toplumsal barışın sağlanmasında rolü de mevcuttur.¹⁶¹ Aquinalı Thomas'ın düşüncesinde her ne kadar holist yaklaşımlar mevcutsa da birey¹⁶² ve bireyin çıkarları tamamen görmezden gelinmemiştir ve kamusal çıkardan ayrılmıştır.¹⁶³

Tarihi sürece bakıldığında, ortak iynin gerçekleştirilmesinin ötesinde siyasi topluluklar, bireye özgürlüklerini bahşeden oluşumlardır. Birey özgürlüğünü, şahsiyetinde değil bir siyasi topluluğun dahilinde edinmektedir. Bu minvalde özgürlükle politik özgürlük olarak katılımcı bir özgürlük anlayışı olarak karşılaşılmaktadır; modern anlamda birey özgürlüklerinden farklılaşan bir anlayış mevcuttur. Black, özgürlüğün politik boyutuna bilhassa İtalyan site devletlerindeki cumhuriyetçi kendi kendinin yönetimini örnek

¹⁵⁸ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Ali Çolak ve Fahri Bakırcı (Epos Yayınları, 2010), 103.

¹⁵⁹ Antony Black, *Political Thought in Europe*, 24,

¹⁶⁰ Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 87.

¹⁶¹ Antony Black, *Political Thought in Europe*, 25-26.

¹⁶² Black, birey kavramının kullanımının Rönesans ve Reformasyona dayandığını belirtir. Rönesans ve Reformasyondan önce “*homo, jidelis, civis, subiectus, singularis persona* ya da sadece kimse anlamında “*quisque*” kullanılırdı. Öte yandan yazar, Thomist düşüncede bireyin hukuki ve ahlaki sorumluluğunun mevcudiyetine dikkat çeker. Black, Aquinalı Thomas'ın holist yaklaşımlarına karşın birey ile devletin ayrılması gerektiğine ilişkin düşüncelere sahip olduğunu belirtir. Ayrıca her ne kadar bireysel çıkara karşı kamusal çıkara öncelik verse de bireysel çıkarı tanımıştır. Black, *Political Thought in Europe*, 31-32

¹⁶³ Black, *Political Thought in Europe*, 32.

vermektedir. Kendi kendini yönetim olarak politik özgürlük İtalyan site devletlerinde siyasi topluluğa öylesi içkin bir durumdadır ki, tiranlığa yahut oligarşik hareketlerin tehlikesine karşı, özcesi cumhuriyetçi kendi kendini yönetim ilkesinin ve politik özgürlüklerin bastırılmasına ilişkin girişimlere karşı konulmasında güç kullanımı meşrudur ve dahi haktır.¹⁶⁴

Kukathas komüniteryan anlayışta ve birtakım liberal anlayışlarda siyasi topluluğun diğer topluluklar aleyhine öne çıkarılmasına ilişkin; komüniteryan anlayışta siyasi topluluğa içkin bağlılık türlerinin vurgulanmasının başkaca topluluk ilişkilerinin gölgede kalmasına neden olabileceğini belirtir. Komüniteryan anlayışın, eleştirdiği meselenin gerçekleşmesine sebep olabileceğini düşünmektedir. Keza, siyasi topluluğa olan bağlılık arttıkça devlet ile birey arasındaki ilişki de zayıflayacaktır. Kukathas bu minvalde, Dworkin'in "ilke topluluğu" (*community of principle*) uyarınca siyasi toplumda "yarışan otoriteler"e izin verilmeyeceğini belirttiğini aktarır.¹⁶⁵

Kukathas bilhassa siyasi topluluğun ulus olması durumunda siyasi topluluğa verilen önemin merkezi devlet anlayışının güçlenmesi ile sonuçlanacağını belirtir.¹⁶⁶ Pek çok otoriter yönetimin siyasi topluluğu öne çıkararak birey özgürlüğünü ihlal ettiğini ve bireyi güçsüzleştirdiğini belirtir; bilhassa Nazi Almanyası, Sovyet Rusya ve Pol Pot yönetiminde Kamboçya'yı örnek verir.¹⁶⁷

Selznick en durgun toplumlarda dahi örtülü de olsa anlaşmazlık unsurlarının olacağını belirtir.¹⁶⁸ Gelgelelim, topluluk "durgun" bir yapı değildir. Keza siyasi toplulukta da hangi hususların kamusal alana dahil olacağına ilişkin farklı görüşler ve ihtilaflar pek tabii mevcuttur. Bireyler, bu birlikte hangi meselelerin kamusal kaygıya konu olacağını da takdir etmelidirler.¹⁶⁹

Selznick, politik topluluğun kökeni sosyal sözleşmelere dayandırılrsa dahi, bu sözleşmelerde irade unsurunun topluluğun kurulması yönünde olacağını, sözleşme neticesinde topluluğun kurulmasını takiben politik topluluğun kendi aklını ve işleyişini

¹⁶⁴ Black, *Political Thought in Europe*, 30.

¹⁶⁵ Kukathas, "Liberalism, Communitarianism, and Political Community", 80-104.

¹⁶⁶ Kukathas, "Liberalism, Communitarianism, and Political Community", 100.

¹⁶⁷ Kukathas, "Liberalism, Communitarianism, and Political Community", 101.

¹⁶⁸ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 19.

¹⁶⁹ Kukathas, "Liberalism, Communitarianism, and Political Community", 85.

oluşturacağını öne sürer. Bireylerin politik topluluğun kurulmasına öncel bir araya gelmeleri daha çok politik topluluğun meşruiyetini sağlamak içindir. Başlangıçtaki sözleşmenin akdedilmesi için gereken irade mutlak değildir, nitekim bu irade topluluğun her yönünü kapsayamaz. Politik topluluk kendi dinamiğini oluşturmaktadır. Selznick, topluluğun kurulmasında bireylerin yurttaşlık üzerine vardığı anlaşmaların dahi mutlak olamayacağını, “açık uçlu bağlılıkların mevcut olduğunu” ve topluluğa mensup olmaktan doğan bazı ahlaki siyasi yükümlülüklerin rıza kapsamına dahil olmadığını ekler. Bu minvalde sosyal sözleşmelerin hukuk sözleşmelerinden farklılığını vurgular.¹⁷⁰ Sözleşmelerde bağlılıklar geçicidir,¹⁷¹ dolayısıyla aidiyet ve bağlılık içeren topluluk bağlarını ifade edemez. Nitekim Selznick politik topluluk için devamlılık unsurunun önemine değinir. Dewey’nin de aktardığı şekli ile politik topluluk için değerlerin devamlılığı elzemdir.¹⁷² Değerlerin ve umumiyetle topluluğun devamlılığında da güven unsuru önemlidir. Güven unsuru topluluklarda “bireylerin topluluktaki yükümlülüklerini sağlayacağına ilişkin”dir. Güven unsurunun sağlanması da ekseriyetle “açık uçlu bağlılıklar”a dayanır. Nitekim bağlılıklar ve dayanışma güçlendikçe topluluktaki iletişim ve güven unsuru kuvvetlenir.¹⁷³

Kukathas liberal düşüncenin aksine siyasi topluluğun da hususi topluluk türlerinden biri sayılabileceğini öne sürer.¹⁷⁴ Anderson da siyasi toplulukta ulusun önemini vurgular; her ne kadar ulusu doğrudan bağlara dayanan hakiki bir topluluk olarak görmese de¹⁷⁵ ve modern uluslarda topluluk anlayışının dayandığı yegâne unsurun “anonimlik” olduğunu öne sürse de¹⁷⁶, ulusun öneminin giderek azaldığına yahut azalacağına ilişkin düşünceye karşı çıkar.¹⁷⁷

Miller siyasi topluluğun günümüzde yaygın olarak ulus devlet olarak örgütlendiğini vurgular. Anderson öne sürdüğü gibi ulusun bireyler arasında kurduğu bağların hayali

¹⁷⁰ Selznick, “The Idea of Communitarian Morality”, 451-452. Giddens, Durkheim’ın da benzer bir görüşe sahip olduğunu aktarır. “*Toplum önceden oluşturulmuş bireysel iradelerin sonucu olarak görülemezdi- çünkü toplum bireyden onun kendi isteklerine yabancı taleplerde bulunuyordu ve bulunmak zorundaydı.*” Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 140.

¹⁷¹ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 25.

¹⁷² Selznick, “The Idea of a Communitarian Morality”, *California Law Review* 75, sy 1 (Ocak 1987): 459.

¹⁷³ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 25.

¹⁷⁴ Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 82.

¹⁷⁵ Benedict R. O’G. Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaş, (İstanbul: Metis yayınları, 2011), 24-25.

¹⁷⁶ Anderson, *Hayali cemaatler*, 55.

¹⁷⁷ Anderson, *Hayali cemaatler*, 21.

kaynaklara dayanması yahut bu bağların kaynaklarının şüpheli olması bu bağların var olmadığı anlamına gelmemektedir.¹⁷⁸ Topluluğun canlandırılması yahut topluluğun tekrar kurulması ihtiyacına ulus fikri,¹⁷⁹ topluluğu oluşturan bağların “ortak bir geçmiş”e dayandıran fikirler düşünülürse¹⁸⁰ pratik bir cevap sağlamaktadır.¹⁸¹ Özcesi, topluluğun gelenekler etrafında tekrar canlandırılabilmesine ilişkin inanç ulusçuluğun önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Ulusçuluğa paralel bir şekilde komüniteryan düşüncede de, cumhuriyetçiliğe dahil olarak, siyasi topluluğun dirilebileceğine ilişkin inanç taşır. Keza, Kukathas da politik topluluğa olan övgünün ulusçulukla ilgili olmak zorunda olmadığını belirtir.¹⁸² Bu bağlamda komüniteryan yurttaşlık, sivil toplumu vurgular.¹⁸³

Kukathas, topluluğa yönelik tartışmanın öneminin kimlik meselesinde olduğunu öne sürer. Topluluğun bireyin kimliğinin şekillendirmesinde bir rol oynayıp oynamadığı komüniteryanlar ile liberaller arasında bir ihtilaf meselesidir.¹⁸⁴ Kukathas’a göre, genelde komüniteryanlar, bilhassa Sandel, bireylerin kimliklerinin mensubu oldukları cemaatleri tarafından şekillendirilebileceğini iddia etmekte iken liberaller bu tür bir görüşe temkinli yaklaşmaktadır.¹⁸⁵

Topluluk, devamlı gelişmekte ve evrilmektedir. Bu minvalde topluluklar mensupları tarafından biteviye oluşturulmaktadır.¹⁸⁶ Genelgeçer komüniteryan anlayışta birey toplumun bir mahsulü konumuna indirgenirken, yurttaşçı cumhuriyet anlayışı birey ve toplumun birbirlerini beslediğini kabul etmektedir. Yurttaşçı cumhuriyet anlayışında bireysel özerklik komüniteryan düşünceye göre daha ön plandadır.

Kukathas, komüniteryanizmin bireyin pek çok topluluğa üye olduğu gerçeğini ıskaladığını belirtir. Ona göre, komüniteryanizmin liberal topluluk anlayışına yönelik eleştirisi ancak bu gerçeği kabul ettiğinde geçerli olabilir. Siyasi topluluğa komüniteryanizm tarafından verilen müthiş önem, bireyin benliğinin şekillenmesinde rol

¹⁷⁸ David Miller, “Community and Citizenship”, *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri ve Avner De-Shalit, 91-92.

¹⁷⁹ Miller, “Community and Citizenship”, 86.

¹⁸⁰ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 19. Selznick’in ortak geçmişten kastettiği “*kutsal kökenlere, ortak acılara ve kazanılan şanlı zaferlere karşı duyulan gurur ve ızdırap*”tır.

¹⁸¹ Miller “Community and Citizenship”, 86.

¹⁸² Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community” 103.

¹⁸³ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 43.

¹⁸⁴ Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 82.

¹⁸⁵ Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 83.

¹⁸⁶ Chandran Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 92.

oynayan başkaca toplulukların gölgede kalmasına neden olabilir. Bu açıdan Kukathas bireyin benliğinin, mensup olduğu birden fazla topluluktan beslenmesinden ötürü “çeşitli” yönlerinin bulunduğunu fakat komüniteryan anlayışta bireyin benliğinin “durgun” veya tek yönlü olarak betimlendiğini belirtmiştir.¹⁸⁷

Komüniteryan düşünürler tarafından liberalizmin toplumu, toplumsal ilişkileri ve toplumsal iş birliği kavramlarını tamamen yok saydığı iddia edilmemektedir. Öyle ki bir eşitlikçi liberal olan ¹⁸⁸ Rawls’un adalet ilkeleri rasyonel bireylerin (eşit ve özgür vatandaşların) vardığı bir toplumsal sözleşmeye dayanmaktadır. Yine Rawls, adaleti toplumun ilk erdemi sayar ve görüşlerini toplumsal adaletin gerçekleştirilmesine yönlendirir. Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet* adlı eserinde, siyaset felsefesinin rollerinden birinin toplumun ortak hedeflerine ve amaçlarına ulaşmasına katkı sağlamak olduğunu gösterir.¹⁸⁹ Ayrıca, yararcılığın rasyonel bireyinden siyasal liberalizmin makul bireyine geçiş yapar. Rawls’un bireyi de aynı topluma dahil olduğu bireylerin kendisi ile ahlaki kapasite bakımından eşit ve özgür olduğunun bilincindedir; Hobbesçu yaklaşımdan farklı olarak onlara saygı duyar.¹⁹⁰

Toplumun ortak amacı, toplumsal iş birliği gibi geleneksel olarak komüniteryan yahut cumhuriyetçi öğeleri kullanması Rawls’u liberal anlayıştan uzaklaştırmamakta, sadece Rawls’un teorisini cumhuriyetçi öğelerle güçlendirme çabası içerisinde olduğunu göstermektedir.¹⁹¹ Liberalizmde, liberal topluluk anlayışına uygun olarak toplumsal iş birliği araçsallaşarak, “sadece üretken yeteneklerimizi genişletmeyi ve her bir bireyin kişisel refaha ulaştırmasını kolaylaştırmayı amaçlar.”¹⁹² Frazer ve Lacey de refah devleti liberalizminde dahi dağıtıcı adalet düşüncesinin bireysel çıkar ve otonomi düşüncelerinin dahilinde olduğunu iddia eder.¹⁹³

¹⁸⁷ Kukathas, “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”, 91.

¹⁸⁸ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2004).

¹⁸⁹ John Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, çev. Osman Baş (İstanbul: Pinhan Yay., 2020) 23.

¹⁹⁰ Mehmet Kanatlı, “John Rawls’ın Hakkaniyet Olarak Adalet İlkelerinde Özgürlük ve Eşitlik Sorunu Üzerine”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 15, sy 2 (30 Ekim 2020): 680.

¹⁹¹ Ülker Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusalılık İlkesinden İletişimsel Kamusalığa Geçiş*, Temmuz 2012 (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), 72 Numaralı Dipnot.

¹⁹² Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 96.

¹⁹³ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 66.

C. RAWLS' UN DÜŞÜNCESİ

1. Rawls'un Liberalizmi

Liberalizm, genelgeçer bir şekilde devlet ve bireyin ilişkisini incelese de¹⁹⁴ Mulhall ve Swift klasik liberalizmin bireylerin özgürlüğünün ve otonomisinin tanınmasına odaklandığını ifade eder. Bireylerin özgürlüklerin tanınması ise bilhassa bireylerin düşünce ve ifade özgürlüğü; din ve vicdan özgürlüğünün tanınmasında yatar.¹⁹⁵ Larmore ise 16.yüzyıldan başlayan klasik liberalizmin iki temel soruna eğildiğini ifade eder. İlki, hükümetin yetkilerin kısıtlanmasıdır. Hikmet-i hükümet anlayışının yerini, hükümetin sivil toplumdan sadır olan “ortak iyi” anlayışını “tanınması ve desteklemesi” almaktadır. İkinci temel sorun da “makul insanların” hayat anlayışlarının çeşitliliğe tabi olduğu gerçeğidir.¹⁹⁶ İyi hayat anlayışlarının farklılaşması, iyi hayat anlayışlarının herhangi bir sıralamaya tabii tutulup tutulamayacağı meselesi ile ilişkilidir. Liberal düşünce, bu iki soruna birlikte yanıt verebilmesini muhtemel gördükleri devletin tarafsızlığı meselesini ortaya atmışlardır. Klasik liberalizmin temel fikirlerinden biri devletin sivil toplumda mevcut iyi anlayışlarına eşit bir mesafede bulunmasıdır. Devlet, ancak toplumda mevcut iyi anlayışlarına tarafsız bir şekilde yaklaştığında meşru olabilir.¹⁹⁷ Gelgelelim, devletin tarafsızlığı ahlaki anlayışlara yöneliktir. Hususi meselelerde “makul anlaşmanın ürünü olan” ortak iyide buluşmayı engellemez. Liberal düşünce tarafından bu tür bir ortak zemin, kapsamlı iyi anlayışlarına başvurulmadan gerçekleştirilebilir. Liberalizme göre liberal devlette tarafsızlık bilhassa, çekişmeli ahlaki meselelerde görülmelidir.¹⁹⁸

Larmore, devletin tarafsızlığının ahlaki bir boyutu olduğunu açıklar. Bu ahlaki ilkeyi Kant ve Mill “otonomi ve bireycilik ideali”ne dayanarak gerekçelendirmiştir. Kant ve Mill’in devletin tarafsızlığını otonomi ve bireycilik ekseninde tanımlamasına karşı aidiyet ve geleneğe vurgu yapan romantik itirazlara değinen Larmore, Kantçı ve Millci liberalizmin değindiği iki temel soruna çözüm bulmaktan uzak olduğunu ifade eder. Bu durumun liberalizmin yeniden yapılandırılması gereğini belirttiğini belirten Larmore,

¹⁹⁴ Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, 1.

¹⁹⁵ Stephen Mulhall ve Adam Swift, *Liberals and communitarians* (Oxford; UK: Blackwell, 1992), viii.

¹⁹⁶ Larmore’un makul bireyden kastı iyiniyetle düşünen, iletişime ve eyleme geçen bireydir: Charles Larmore, “Political Liberalism”, *Political Theory* 18, sy 3 (1990): 340.

¹⁹⁷ Cennet Uslu, “Liberal Tarafsızlık ve Modus Vivendi”, *Turkish Studies* 9 (2014)., 1541.

¹⁹⁸ Charles Larmore, “Political Liberalism”, *Political Theory* 18, sy 3 (1990): 341.

Rawls'un liberalizminin böylesi bir ihtiyacı karşılamaya çalıştığını ifade eder.¹⁹⁹ Nitekim Rawls'un düşüncesinin dahilindeki toplum sözleşmesi düşüncesinden gelen karşılıklılık, faydacı düşüncenin sonuççu, telolojik, fedakârlık anlayışından farklılaşmıştır. Yine Rawls'un düşüncesi Kantçı esintiler taşıdığından kendini bireyleri birer araca indirgeyen faydacılığın karşısında konumlandırır. Mouffe, Rawls'un bu minvalde liberalizmde bir paradigma değişikliğine sebep olduğundan bahseder.²⁰⁰ Deontolojik etik, John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi, Hakkaniyet Olarak Adalet ve Siyasal Liberalizm* çalışmaları ile yararcılığa karşı üstün bir duruma gelerek liberalizmin baskın formu haline gelir ve böylesi bir liberalizm²⁰¹ teleolojik etik yaklaşımlardan uzaklaşır.

Rawls liberal düşüncenin içine düştüğü “sezgicilik-faydacılık” çıkmazını²⁰² siyasal inşacılığa dayanan siyasal liberalizmi ile aşmaya çalışmıştır. Rawls, yararcılığın bireyi ve çıkarlarını yok saydığı iddiasıyla teorisini yararcılığın karşısına konumlandırır. Nitekim bireyin çıkarlarını toplumsal çıkar üzerinden hesaplamak bireyin çıkarının “inkâr edilmesine” yahut bireyin özgürlüğünün ihlal edilmesine neden olmaktadır. Toplam mutluluğu ya da refahı artırmaya çalışan bir anlayışın yöneldiği amaç nedeniyle bireyin çıkarını (mutluluğunu) yok sayması oldukça olasıdır.²⁰³ Bu olasılık, deontolojik etiğe aykırı bir durum teşkil eder. Nitekim deontolojik etik, bireyin ahlaki özgürlüğünün toplumun refahı ya da sahip olduğu iyi anlayışı uğruna feda edilmemesini salık verir.

Yine yararcılığın hedonist yaklaşımı düşüncenin ahlaki boyuttan uzaklaşmasına ve egoizme yakınsamasına neden olur. Toplam mutluluğun belirlenmesinde ölçütün ne olacağına ilişkin sorunlar yararcılığın dahilinde dahi çözülememiştir.²⁰⁴ Yararcılar, toplam mutluluğu artırarak toplumun refahının artırılmasını hedeflerler; dağıtıcı adalet yaklaşımına karşı konumlanırlar. Bentham'dan beri süregelen yararcı yaklaşım, toplumu yek bir bütün olarak alır; bireylerin otonomisine yer vermez. Bireyler ahlaki olarak özerk varlıklar değildir. Yalnızca, toplumun refahını, bir başka ifade ile toplam mutluluğunu

¹⁹⁹ Charles Larmore, “Political Liberalism”, 343-345.

²⁰⁰ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 47-49.

²⁰¹ Thigpen ve Downing, “Liberalism and the Communitarian Critique”, 637.

²⁰² Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2004), 75.

²⁰³ Sandel, *LAS*, 91; Selçuk Erincik, “Michael Sandel'in Yükümsüz Ben Eleştirileri ve Deontolojik Liberal Adaletin Sınırları” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy.19 (2011), 7. Dipnot.

²⁰⁴ Yararcılar arasında hazzın ne olduğuna yahut nasıl sınıflandırılacağına ilişkin de bir görüş birliği yoktur. Esasında Taylor klasik faydacılıkta haz anlayışının “homojen”liğinden söz eder. Fakat Mill ve Bentham için hazların hiyerarşiye tabi olması söz konusudur. Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 7.

artırmaya yönelik araçlardır. Rawls'un liberalizmi, yararçı liberalizmi Kantçı inşacılığa başvurarak aşmayı hedefler. Böylelikle, bireyin ahlaki yargılara varabilen ahlaki bir özne olarak özerk konumunu sağlamaya çalışır.²⁰⁵ Rawls'un deontolojik etiği temeline alan liberalizmde, insan benliği toplumsal yaşamın olumsuzluğunun meydana getirdiği bir varlık değildir. İnsan benliği topluma ve toplumda mevcut amaçlar bütününe öncüdür. Bu öncül insan benliği, irade kuvvetini uygulayarak toplumda mevcut seçenekler arasından kendi amaçlarını seçer. Bireyin irade kuvvetine dayanarak kendi amaçlarını bağımsız bir şekilde seçme kabiliyeti ise bireyin diğer yeteneklerinden sıyrılır.²⁰⁶ Deontolojik liberalizm, bireyin irade kuvvetine ve seçme kabiliyetine öyle bir önem atfeder ki bu yetenek bir yetenek olmakla kalmaz, "bireyin kimliğini oluşturan bir öz" haline gelir.²⁰⁷ Benzer minvalde Sandel da deontolojik liberalizmde bireyin seçme yeteneğinin bireyin seçtiği ya da seçeceği bütün amaçlardan öte bir anlam taşıdığını ifade eder. Bu anlayışın kökenini ise Kant'ın özgürlük düşüncesine dayandırır.²⁰⁸ Kant'ın özgürlük düşüncesinde bireylerin biçimsel ahlaki ilkeler dışında ahlaki ilkelerin içeriğini kendileri belirleme özgürlüğünden bahsedilmiştir. Kant'ın öznesi "kendi amaçlarına öncel verili bir öznedir."²⁰⁹ Kant'a göre bireylerin otonomilerinin sağlanabilmesi için uyacakları ahlaki ilkeleri bireylerin kendileri belirlemelidir. Kant'ın ahlak anlayışına göre verili olan yalnızca biçimsel ahlak ilkeleridir ki bu ilkeler de bireylerin akıl sahibi bir varlık olmasından ötürü *a priori* olarak bireyin aklında mevcut olan aklın idelerine göre ahlaki yasalarını oluşturabilir. Birey, kendi ahlaki yasalarını oluşturabilme ve bunlara göre eyleyebilmeye ehildir. İnsanın özgür olması da bu ehliyeteye bağlıdır. İnsanı doğanın nedenselliğinden özgür kılan da bizzat bu ehliyetidir.²¹⁰

Kant, insanı akıl ve irade sahibi bir varlık olarak hayatın olumsuzluğu, doğa yasalarının hakimiyetinin ötesinde *nümenal* dünyasında özgür bir varlık olarak görür. İnsan, eşzamanlı olarak nedensellik ilkesine tabi doğa yasalarının tahakkümü altındadır. İnsanın benliği ise birinci kısımda mevcuttur, nitekim insan ancak kendini diğer canlılardan ayıran özellik olan akıl ve iradeye sahip olduğu vakit insandır; benliği de ancak tüm

²⁰⁵ Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, 139-41.

²⁰⁶ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 46-47

²⁰⁷ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 47.

²⁰⁸ Sandel, *LAS*, 25

²⁰⁹ Sandel, *LAS*, 29.

²¹⁰ Elif Çetinkıran Balcı, "İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35, sy 1 (15 Haziran 2018): 25.

olumsallıkların ötesinde bulunur.²¹¹ Öte yandan, Mengüşoğlu böylesi parçalayıcı bir incelemenin insanı bütüncül bir şekilde kavramaktan uzak olduğunu ifade eder.²¹²

Kant'a göre adalet ilkeleri olumsuzluktan sıyrılmış ve adalet ilkelerinin temelini olumsuzlığa bağlanması sakıncalı görülmüştür. Öyle ki Kant, adalet ilkelerinin herhangi bir mutluluk ya da iyi anlayışına da dayanmadığını düşünmektedir. Aksi durum, belirli bir iyi anlayışına sahip bazı bireylerin iradelerini diğer bir kısım bireye dayatarak özgürlüklerini sekteye uğratmak anlamına gelmektedir.²¹³ Kant'ta adalet ilkeleri akıldan türer.²¹⁴ Adalet ilkeleri ya da evrensel hak, tıpkı ahlak yasaları gibi insanın özgürlüğünü hedefler, fakat ahlak yasalarından farklı olarak bireylerin bir toplumda özgürlüğe ulaşmasını amaç edinir. Kant, Rousseau'nun benzer bir şekilde soruşturduğu gibi²¹⁵ bireylerin irade özerkliklerini gerçekleştirerek toplumsallaşmalarının yollarını arar.²¹⁶

Klasik liberalizme göre özgürlük diğer değerlere baskındır; Rawls, her ne kadar Kant'ın özgürlük anlayışına başvursa da Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti ve deontolojik etiği klasik liberal anlayıştan ayırır. Rawls'ta liberalizmin temelinde yer alan özgürlüğün önceliği reddedilir; Arnold'a göre Rawls'ta temel özgürlükler ise ancak bireyin ahlaki kişiliğinin gelişmesi için gereklidir. Arnold, bu minvalde Rawls'un teorisinin liberalizmin dahilinde olmadığını dahi iddia eder.²¹⁷ Nitekim Rawls'ta temel özgürlüklerden eşitlik gibi başkaca değerler lehine kısıtlamaya gidilir.²¹⁸

Rawls'ta bireyin “ahlaki gelişimi ve ahlaki karakterine göre eyleyebilmesi” için gerekli kaynakların diğer kaynaklara göre normatif üstünlüğü vardır. Bu minvalde Arnold, Rawls'ta temel özgürlüklere öncelik verilmesinin ise temel özgürlüklerin ancak ahlaki kişiliğin gelişimi için gerekli bir kaynak olarak görüldüğünde gerçekleşeceğini düşünür

²¹¹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 45. Takiyeddin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheller'de İnsan Problemi*. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 18-25.

²¹² Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheller'de İnsan Problemi*, 18-25.

²¹³ Sandel, *LAS*, 24.

²¹⁴ Çetinkiran Balci, “İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü”, 27.

²¹⁵ “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.” Jean-Jacques Rousseau, *Toplum sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 4.baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009).

²¹⁶ Çetinkiran Balci, “İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne”, 26-27.

²¹⁷ Samuel Arnold, “Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism”, *European Journal of Philosophy* 26, sy 1 (Mart 2018): 1.

²¹⁸ Arnold, “Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism”, 2.

ve bu yaklaşımı da liberalizmden ayrıışan bir nokta olarak görür.²¹⁹ Mulhall ve Swift de Nozick'in Rawls'un kaynakların dağıtımı ve dağıtımcı adalet düşüncesine yönelik eleştirilerini zikreder; Nozick'in düşüncesinde Lockeçu anlamda sahiplenici bireycilik (*possessive individualism*) düşüncesi mevcuttur. Bu anlamda Nozick'in Lockeçu anlamda klasik bir liberal yahut “gerçek bir liberal” olduğunu, Rawls'un ise klasik liberalizmden sapan bir “revizyonist” olduğunu ifade ederler.²²⁰

Kymlicka ise, Rawlsçu liberalizmi Dworkin'in liberalizm anlayışı ile sosyal demokrasinin dahilinde görür.²²¹ Yazara göre, Rawls'un refah devleti liberalizminde, liberalizmin temel kurumları olan “rasyonalite, otonomi ve özel çıkar” ile “komüniteryan anlayış” kaynaşır.²²² Kymlicka, Mill'den Rawls ve Dworkin'e uzanan modern liberalizmin²²³ öne sürdüğü ana meselenin bireylerin temel hedefinin iyi bir hayat sürmek olduğunu iddia eder. İyi bir hayat sürebilmek ise bilhassa, bireylerin yaşamlarını kendi değerlerine göre sürdürebilme ve bu değerleri bireyin ulaşabileceği veriler ve bilgiler ışığında gözden geçirebilme imkânının varlığı ile ilintilidir.²²⁴ Liberalizmde komüniteryan (yahut genel olarak toplulukçu yaklaşımlardan) yaklaşımdan farklı olarak amaçlar doğrultusunda yaşamak temel hedef olarak kabul edilmez. Nitekim amaçlar doğrultusunda yaşamak yahut bu amaçlara ulaşılmasını hayatın merkezine almak, doğru kabul edilen amaçlardan cayılması yahut bireyin doğru olarak kabul ettiği amaçlarının sonradan yanlış olarak kabul edilmesi durumu göz önüne alınarak hatalı kabul edilir. Bu anlamda, bazı liberallerin düşüncelerinde, tercih kapasitesinin içkin bir değeri olduğuna ilişkin açıklamalar olduğunu ifade eden Kymlicka, tercih yeteneğinin öneminin içkin bir değeri olmasından değil, bireylerin kendileri için iyi bir hayat seçebilmeye imkân tanınmasından kaynaklandığını ifade eder.²²⁵

Kymlicka da Rawls'un sıklıkla bireylerin temel hedefinin yahut temel çıkarının bireyin yaşamı üzerinde düşünebilme, bireylerin “*hayat planları üzerinde akılcı planlar yapabilme ve bunları gözden geçirebilme kapasitesi*”nde yattığını ifade ettiğini belirtir.

²¹⁹ Arnold, “Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism”, 5.

²²⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and communitarians.*, x-xi.

²²¹ Will Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy* 18, sy 2 (Haziran 1988): 183.

²²² Philip Selznick, “The Idea of a Communitarian Morality”, *California Law Review* 75, sy 1 (Ocak 1987): 445-46.

²²³ Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, 10.

²²⁴ Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 183-184.

²²⁵ Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 183-184.

Bu anlayış da bireylerin temel çıkarının iyi bir hayat sürme hedefinde yattığı anlayışı ile paraleldir.²²⁶ Toplumların bireylere çizdikleri rollerin bireye, amaçlarını değiştirme becerisini (kapasitesini) kullanma ve dolayısıyla iyi bir hayat yaşama imkânı vermediğini düşünen Rawls için bir hayata değerini veren yahut hayatı anlamdıran husus, amaçlardan ve bu amaçlara kaynaklık eden toplumsal rollerden azadedir. Aslında Rawls bireyin hayatına değer katan kaynakların bireyin iradesine dışsal olmasından yahut bireye dayatılmasından ziyade bu tür kaynakların içsel bir onama sürecine tabi olmasını amaçlar. Aksi durum, bireysel özerkliği sakatlayan bir zorlama içerebilir.²²⁷

Böylelikle Kymlicka, Rawlsçu liberalizm için sürdürülmeye değer iyi bir hayatın merkezine aldığı amaç üzerine düşünülebilen, bireyin içsel değerleri ile uyumlu ve kendi akılcı düşüncesi ile iradesinin onamasına tabi tutup yaşadığı hayat olduğunu aktarır. Bireylerin bu eylemi gerçekleştirebilmesi için ise “geleneksel liberal kaygılar” olan ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü gibi temel özgürlüklerin sağlanması gereklidir.²²⁸

Rawls gibi modern liberallere göre eşitliğin öneminin bir boyutu da devletin bireylere “eşit saygı ve özen gösterme” gereğinde düğümlenmektedir. Bireylerin iyi bir hayat sürmesi için yapacakları tercihler hakkında yeterli bilgiye sahip olmaları gerekmektedir. Bu minvalde devletin bireylere her bir iyi anlayışına ulaşabilmeleri ve hayatlarını şekillendirebilecekleri her bir iyi anlayışı hakkında yeterince bilgi sahibi olabilmeleri için “eşit saygı ve özen” göstermesi elzemdir. Kymlicka, bilhassa modern liberalizmin ahlaki temelinde “bireycilik yahut iyi anlayışlarına karşı şüphe”nin yerine böylesi bir anlayışın yattığını ifade eder.²²⁹

Rawls’a göre liberalizm, siyasal olan ile sınırlı kalmalıdır. Bir siyasal liberal olarak Rawls’a göre liberalizm, toplumsal kurumların işleyişi ile ilgili ilkelere odaklanmalıdır. Rawls’un siyasal liberalizm anlayışı “eşitlik, özgürlük ve hakkaniyet” gibi siyasal liberalizmin temelinde yer alan ilkelerin toplumsal kültürden devşirildiğini ifade eder.

²²⁶ Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 183.

²²⁷ Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 184.

²²⁸ Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 184.

²²⁹ Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 184.

Rawls'un da takip ettiği siyasal liberalizm, devletin bireyler için bir iyi anlayışını varsaymadan toplumsal kurumların gerekçelendirilmesi meselesine odaklanmaktadır.²³⁰

2. Rawls'un Kamusalılığı: Düşünümsel Denge, Örtüşen Görüş Birliği, Kamusal Akıl ve Siyasal Adalet

Rawls'a göre toplum *karşılıklılık* üzerine kurulan makul ve akılcı bir iş birliğidir. Rawls'un liberalizm ve toplum anlayışı birey anlayışına yansır. Yahut Rawls'un birey anlayışının toplum ve liberalizm anlayışına yansıdığı iddia edilebilir.²³¹ Rawls *Hakkaniyet Olarak Adalet* adlı eserinde bireylerin, eşit ve özgür yurttaşlar olarak "iki ahlaki güç"e sahip olduklarından bahseder.²³² İlki, makuliyetten gelen²³³ *adalet hissi yetisidir*. Adalet hissi yetisi, vatandaşların üzerinde anlaştıkları usuli ilkeleri, siyasal adalet ilkelerini eşit olarak anlama ve bu ilkeler üzerinde hareket etme "*onlardan hareketle eyleme yetisi*"dir.²³⁴ İkinci yetisi ise akılcılıktan gelen²³⁵, *iyi anlayışı yetisidir*.²³⁶ İyi anlayışı yetisi benliğin amacına öncel olması anlayışı ile sıkı biçimde ilintilidir. Bireyler, takip edecekleri iyi anlayışını seçebilecek iradi güce sahiptirler. Nitekim Rawls'a göre ahlaki kişiliğe sahip olan makul ve akılcı bir yurttaş, ahlaki kişiliğini geliştirip toplumsal iş birliğini yürüten kişidir. Keza Arnold, Rawls'un birey anlayışını "*toplumsal iş birliğini yürüten ahlaki kişiliğe sahip bireyler*" olarak açıklar.²³⁷ Bu bireyler, ahlaki kişiliklerini geliştirmeye istekli olmalıdır fakat ahlaki kişiliklerini gerçekten geliştirmiş olmaları önemli değildir. Topluma mensup bireylerin çoğu ahlaki

²³⁰ William Lund, "Politics, Citizens, and the Good Life: Assessing Two Versions of Liberalism", *Political Research Quarterly*, 49, sy.3 (Eylül 1996), 481-483. Kymlicka da liberalizmi irdelerken, "liberalizmin normatif bir siyaset felsefesi olarak" politik kurumların ve eylemlerin gerekçelendirilmesine ilişkin sunduğu "ahlaki yargılara" odaklanır. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, 9.

²³¹ Arnold, "Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism", 14.

²³² Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 42.

²³³ Arnold, "Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism", 2.

²³⁴ Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 42.

²³⁵ Arnold, "Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism", 2.

²³⁶ Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 42. "Özgür kişiler olarak vatandaşlar, kendilerini herhangi bir hususi iyi anlayışından veya nihai amaçlar şemasından bağımsız ve bunlar tarafından belirlenmemiş olarak görme hakkını talep eder. Onların bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel olarak takip etme ahlaki gücü göz önünde bulundurulduğunda, özgür kişiler olarak kamusal ve hukuksal kimlikleri iyi anlayışlarında zamanla oluşan değişikliklerden etkilenmez." Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 46.

²³⁷ Arnold, "Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism", 6.

kişiliğe sahiptir ve bu da Rawls'un temel eşitliğinin özünde yer alan anlayıştır.²³⁸ Arnold, bu anlayışı Rawls'un evrimle açıklama eğiliminde olduğunu belirtir.

Arnold'un aktardığı şekli ile Rawls'a göre ahlaki kişiliğe sahip olan bireyler;

- i. *Toplumsal iş birliğinin adil koşullarını yorumlama, üzerine düşünme, bu koşullar doğrultusunda eyleme geçme, bu koşulları takip etmeye,*
- ii. *Hak ve adalet anlayışları doğrultusunda iyi anlayışlarını seçebilme, takip edebilme ve gözden geçirebilmeye,*

*ehildirler.*²³⁹

Rawls, kamusal düşünce ve siyasal adalet anlayışını betimlemek için ise düşünümsel denge (*reflective equilibrium*), örtüşen görüş birliği fikri (*overlapping consensus*), siyasal adalet ve kamusal akıl kavramlarına başvurur.²⁴⁰ Esasında Rawls'un temel amacı siyasal adalet anlayışını temel alan iyi düzenlenmiş bir toplumun imkânını araştırmaktır. Bu minvalde, “siyasal alan” olarak tanımladığı kamusal alanda, bireylerin kabul ettikleri ve toplumun diğer mensuplarının da bu ilkeleri kabul ettiklerinin farkında oldukları ve karşılıklılığa dayanan adalet ilkelerini geçerli kılmak gerektiğini düşünür.²⁴¹

Özkök, Rawls'un kamusallığını üç düzeyde açıklamıştır. Birinci düzey, “siyasal adalet idesi”dir. Siyasal adalet idesine göre toplum bahsedildiği şekli ile siyasal adaleti temeline alır; toplumun temel kurumları, bu kurumlar arasındaki ilişkiler ve bu kurumların bireylerle olan ilişkileri adalet ilkeleri ile işler. Mezûr kısımda önemli olan nokta “tanınma” meselesidir. Adalet ilkeleri kamusal alanda bireyler tarafından açık bir şekilde

²³⁸ Arnold, “Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism”, 8.

²³⁹ Arnold, “Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism”, 8. Arnold'a göre ahlaki kişiliğe sahip makul ve akılcı bireylerin, ahlaki kişiliklerini geliştirip bunun doğrultusunda davranmaları yalnızca kendilerinin ahlaki kişiliklerini yeterince geliştirmiş olup olmamalarına bağlı değildir. Toplumsal koşullar da bireylerin ahlaki kişiliklerini geliştirip toplumsal iş birliğine katkı sunmalarında önemlidir. Öncelikle bireylerin beslenme, barınma gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması gerekir. Sonrasında bireylerin yukarıda anılan yeteneklerinin gelişmesi için temel bir eğitim alması gerekmektedir. Yine de bireylerin çoğu uzun çalışma saatlerine ve çalışma koşullarına sahip olduklarından toplumsal iş birliğine katılmaları için takatleri ve zamanları kalmayabilir. Arnold, Rawls'un ahlaki kişiliğin gelişimine ilişkin toplumsal koşulları yeterince incelemediğinden dem vurur. Yahut sadece hali hazırda liberal toplulukları incelediğinden bahseder. Liberal olmayan yahut bireylerin ahlaki kişiliğe sahip olmalarına rağmen temel ihtiyaçlarını karşılayamamasının sıklıkla karşılaşıldığı yoksul topluluklarda bir bireyin makul ve akılcı olmasına rağmen ne ölçüde toplumsal iş birliğine katkı sunabileceğini sorgular. Arnold, “Putting Liberty in Its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism”, 8.

²⁴⁰ Ahmet Karadağ, “Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58, sy 3 (2003): 1, 183.

²⁴¹ Rawls, *SL*, 79.

bilinmeli ve tanınmalıdır. İkinci düzeyde ise, kamusalılığın açıklığa dayanmasından ötürü kamusalılığın genel inançlar üzerine kurulması gerekliliğidir. “Bu inançlar siyasal adalet ile ilişkili inançlar” olduğu için genel inançlar üzerine kurulması gerekliliğinden bahsedilir.²⁴² Üçüncü düzey, adalet anlayışının gerekçelendirmesi ile ilgilidir. Adalet anlayışının gerekçelendirilmesi yahut hangi haklı argümanlara dayandığının bilinebilir olması gerekmektedir.²⁴³

Gerçekten de gerekçelendirme meselesi, Rawls’un *Siyasal Liberalizm*’inde önemli bir noktada durmaktadır. Dahası Weithman, Larmore’a göre Rawls’un siyasal liberalizminin odağında gerekçelendirme meselesinin olduğunu ifade eder.²⁴⁴ “Özgür ve eşit kişiler arasındaki hakkaniyetli bir iş birliği sistemi olarak toplum”da kamusal gerekçelendirmeyi adalet ilkelerini temel alan siyasal adalet anlayışına dayandırır. Siyasal adalet, Rawls’a göre toplumda mevcut kapsamlı iyi anlayışlarından ayrıdır; onlardan soyutlanmıştır.²⁴⁵

Rawls, toplum sözleşmesinin tarafları olan bireyleri kendi ilgilerine, yeteneklerine, toplumsal konumlarından bihaber şekilde yerleştikleri kurgusal bir başlangıç noktasına, cehalet peçesinin ardına konumlandırır.²⁴⁶ Rawls’un bireylerin ilgilerinden, yeteneklerinden, toplumsal konumlarından, neticede hayatlarını sürdürürken takip ettikleri yahut rehber aldıkları iyi anlayışlarından bihaber bir şekilde başlangıç konumuna yerleşmelerini öngörmesinin sebebi, bireylerin özgür ve eşit kılınmasıdır. Bireyler özgürdür çünkü başlangıç konumunda verecekleri kararlar kendi rasyonel kararları olacaktır. Rawls, bireylerin takip ettikleri iyi anlayışlarından azade bir şekilde, kendi rasyonel tercih kapasitelerine dayanarak karar vermelerini, bu kararlar üzerinde düşünüp gerektiğinde de bu kararları yenileyebilmelerini özgürlük olarak addetmektedir. Bireyler eşittir çünkü bireylerin toplumda işgal ettikleri sosyal konumdan ve bu konumun getireceği avantajdan yahut dezavantajdan yoksun bir şekilde karar verirler. Bireylerin rastlantısal bir şekilde edindikleri yeteneklerin getireceği avantaj ve benzeri gibi unsurlar

²⁴² Bu inançlar da kamusal kültüre içkindir. Kamusal kültürde, topluma mensup bireyler tarafından çoğunlukla kabul edilen genelgeçer inançlar mevcuttur. Yasemin Işıktaç, *Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2018), 385.

²⁴³ Özkök, John Rawls’ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi, 49-50.

²⁴⁴ Paul J. Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*, Oxford Political Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2010), 12.

²⁴⁵ Rawls, *SL*, 82-84 vd.

²⁴⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 5-6, 9.

eşitliği bozacak; bireylerin pazarlık gücü dengesiz kılınacaktır. Rawls, adalet ilkelerinin seçimi esnasında başlangıç konumunda bireylerin cehalet peçesinin altında konumlandırılmasını varsayarak bu durumdan kaçınmak istemektedir. Böylelikle, cehalet peçesi bir *araç* olarak normatif adalet ilkelerinin kabulünü sağlar.²⁴⁷

Nihayetinde bireyler başlangıç konumundan önce toplumda sahip oldukları avantajlı yahut dezavantajlı konumdan haberdar olmazlar. Cehalet peçesinin ardındaki *rasyonel bireyler* toplumda sahip oldukları konumu, sosyal, ekonomik ve dini mensubiyetlerini bilmedikleri için toplumun bütün mensuplarının kabul edebileceği adalet ilkelerini kabul edecektir.²⁴⁸ Siyasal adaleti temeline alan adalet ilkeleri bireylerin cehalet peçesinin altında konumlanmaları ile seçilmesi ile “*adalet ilkelerinin bizatihi kendilerinden ziyade dayanması gereken başkaca bir zemin*”e dayanılmaz.²⁴⁹ Cehalet peçesinin altında konumlanan birey de eşit ahlaki kapasiteye sahip olan, toplumsal konumundan bihaber, kendi benliğinden yahut kimliğinden farklılaşmış bireydir.

Kamusal gerekçelendirmenin dayandığı siyasal adalete düşünümsel dengeye ulaşarak varılır.²⁵⁰ Rawls’un anlayışında düşünümsel dengeye bireyin sahip olduğu *adalet hissine* ve *adalet hissinden doğan eyleme yetisine* dayanarak bir durumda yapılması gerekenin (ahlaki sezilerin ve yargıların) ne olması gerektiğine karar verme sürecinin sonunda varılan yargılar ile adalet ilkelerinin örtüşmesi durumunda varılır.²⁵¹ Düşünümsel denge kavramlaştırması ile adalet ilkelerine ulaşmada “*a priori olmayan*” bir başlangıç noktası sağlanacak, toplumun merkezinde bulunan siyasal adalet anlayışı toplumu oluşturan

²⁴⁷ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 5-6, 9.

²⁴⁸ Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 37-42.

²⁴⁹ Michael Baur, “Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical”, *Philosophy & Social Criticism* 28, sy 3 (Mayıs 2002): 257.

²⁵⁰ John Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 56-57. “(...) *Düşün(üm)sel denge (tek bir vatandaşa ait olduğunda) vatandaşın alternatif adalet anlayışlarını ve bunlara ilişkin argümanları dikkatlice değerlendirdiğinde ortaya çıkan düşünsel dengedir. Daha açık olmak gerekirse, vatandaş, felsefi geleneğimizin önde gelen siyasal adalet anlayışlarını (ve adalet kavramlarını eleştiren görüşleri) değerlendirmiş ve bunlara ilişkin değişik felsefi ve diğer türlü gerekçeleri tartmıştır. Bu durumda, bu vatandaşın genel inançlarıyla, ilk ilkelerle, özel yargılarının sonunda aynı çizgiye geldiğini varsayabiliriz. (...) Denge tamamıyla özneler-arası bir dengedir; yani, her vatandaş, diğer vatandaşların düşünce ve argümanlarını hesaba katmaktadır.*” Rawls, *SL*, 409. Nihayetinde, düşün(üm)sel denge, Rawls’a göre yurttaşlar için bir ölçü’dür. *SL*, 73. Rawls’un inşacılığı “*düşün(üm)sel denge fikrine dayanır*”. Rawls, *SL*, 137.

²⁵¹ Knight, Carl, “Reflective Equilibrium”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (Kış, 2023) Son Erişim Tarihi: (8.10.2024) <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/reflective-equilibrium/>, Baur, “Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical”, 256.

bireylerce onaylanmış olacaktır.²⁵² Bu onaylama halinde “örtüşen görüş birliği” oluşur.²⁵³ Rawls’a göre bireyler siyasal adalet anlayışını farklı gerekçelerle onaylamış olabilir fakat bu durum örtüşen görüş birliğinin oluşmasına engel değildir.²⁵⁴

Bireylerin ahlaki yargılarının bulunduğu nokta olması bakımından, Rawls’un sözleşmecî yaklaşımının nevinin kavramak için örtüşen görüş birliği kavramlaştırması önemlidir. “Örtüşen görüş birliği” Hobbesyen bir *modus vivendi*’den farklı olarak bir pazarlık sürecinden ziyade, uzlaşma olarak nitelendirilebilir.²⁵⁵ Yine, Özkök “*modus vivendi*” sürecinin siyasi niteliğinden söz eder. Öte yandan, “örtüşen görüş birliği” ahlaki bir nitelik taşır. Ve fakat, Özkök Rawls’taki ahlaki anlaşmanın siyasi liberalizmin gereği olarak siyasi değerleri de kapsadığından bahseder.²⁵⁶ Anlaşılan *değer bahsini* içermesi de Rawlsçu anlaşmanın *modus vivendi*’den farklılıklarından birini ortaya koymaktadır ki bu husus Rawls’un siyasal inşacılığının da bir boyutunu oluşturmaktadır. Nitekim, Rawls için önemli olan *modus vivendi* minvalinde bir pazarlık süreci değil de ahlaki konsensüstür.²⁵⁷

Bu bağlamda Rawlsçu istikrar anlayışı da *modus vivendi* istikrar modellerinden ayrılır.²⁵⁸ Rawls’un siyasal liberalizm düşüncesi istikrara farklı bir şekilde yaklaşır.²⁵⁹ Rawls’un istikrarla amaçladığı esasında, özgürlüğün ve eşitliğin siyasal adalet ekseninde sağlanmasıdır. Siyasal adaletin toplumda hâkim olması ile siyasi sistemde sağlanan istikrarın, kapsayıcı iyi anlayışlarının kamusal alana dahil olması ile tehlikeye girmesi mümkündür.²⁶⁰

²⁵² Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 57.

²⁵³ Rawls, *SL*, 171 vd. Örtüşen görüş birliği, siyasal adalet anlayışına dayanan konsensüs ve *istikrar* hali. Rawls, *SL*’de örtüşen görüşbirliğinin makul çoğulculuğa dayandığını ifade eder. “(...) *Bütün vatandaşların siyasal adalet anlayışını özgürce onaylaması gerektiğine göre, bu anlayışın farklı ve birbirine muhalif ancak makul kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşların desteğini alması gerekir ki bu durumda makul doktrinler arasında örtüşen görüş birliği ortaya çıkmış olur.*” Örtüşen görüş birliği, “gerekçelendirmenin temeli”nde yer alır. Rawls, *SL*, 69.

²⁵⁴ George Klosko, “Political Constructivism in Rawls’s Political Liberalism”, 635-636.

²⁵⁵ Kanatlı, “John Rawls’un Hakkaniyet Olarak Adalet”, 694. *Modus vivendi*, *SL*’de şartlara bağlı geçici anlaşma, olarak tanımlanır. Rawls, *SL*, 23. Bir başka tanım *modus vivendi*’yi safi “güç dengesi” olarak ortaya koyar. Leif Wenar, “John Rawls” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Yaz 2021) ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>>. (Son Erişim Tarihi: 21.01.2025).

²⁵⁶ Özkök, “John Rawls’un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi”, 192.

²⁵⁷ Trasher ve Vallier, “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”, 935.

²⁵⁸ Trasher ve Vallier, “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”, 935.

²⁵⁹ Rawls, *SL*, 179.

²⁶⁰ Özkök, “John Rawls’un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi”, 45.

İstikrar topluma dışsal ya da toplumda içkin bir şekilde gerçekleşebilirken; Rawls’a göre ancak topluma içkin bir şekilde gerçekleşebilir.²⁶¹ Böylelikle Rawls’un yaklaşımının *modus vivendi* yaklaşımlardan ayrıldığı önemli bir nokta da istikrarın nevidir. İstikrarın topluma içkin bir şekilde gerçekleşmesi, düşünümsel dengenin neticesinde varılan topluma mensup bireylerin ahlaki yargılarına dayanması Rawlsçu istikrar anlayışının rasyonel ve ahlaki niteliğini vurgular. Böylelikle, Rawlsçu istikrar Hobbesyen güç ilişkilerine dayalı dışsal istikrar anlayışından ayrılır; “pazarlık” sürecinden farklılaşır.²⁶² Bu minvalde, Rawlsçu istikrar bir güç dağılımından yahut kapsamlı iyi anlayışlarının kamusal meselelere ilişkin ahlaki yargılarının bir “yakınsamasından” ziyade, herhangi bir kapsamlı iyi anlayışına dayanmaz ve “kendi kendisine destek olabilir”.²⁶³ Örtüşen görüş birliği kavramsallaştırması da bu tür kendine yetme arayışının bir ifadesidir.²⁶⁴

“Örtüşen görüş birliği” durumunda, yurttaşlar farklı gerekçelere²⁶⁵ dayanarak siyasi adalet anlayışını onaylamış olsalar dahi, kamusal alan (siyasal alan) oluşmaktadır.²⁶⁶ Bu durumda, toplumsal birliği ve istikrarı sağlayacak olan örtüşen görüş birliğidir.²⁶⁷ Nitekim, makul çoğulculuk olgusu gereği, “makul kapsamlı öğreti(ler) toplumsal birliğe temel sağlayamaz.”²⁶⁸

Rawls’a göre istikrarlı ya da dengede olan bir toplumdan anlaşılan esasında “*devrimlerin yahut sıklıkla anayasa değişikliğinin yaşanmadığı, toplumsal çatışmaların mevcut olmadığı bir toplumdur.*”²⁶⁹ Rawls, bu tür toplumu özellikle birbirlerine düşman sosyal sınıfların olmadığı bir toplum olarak görür.²⁷⁰ Yine Rawlsçu “*iyi düzenlenmiş bir toplumda*” istikrarın gereği olarak kamusal açıklık ilkesi, bireyin toplumun diğer mensuplarının da kendisi gibi adalet ilkelerine uyduğunun bilincinde olması “tutsak ikilemi” gibi çeşitli aksaklıkların ortaya çıkmasının önüne geçmeyi amaçlamaktadır.

²⁶¹ Trasher ve Vallier, “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”, 935

²⁶² George Klosko, “Political Constructivism in Rawls’s *Political Liberalism*”, *American Political Science* 635-46.

²⁶³ John Rawls, “the Domain of the Political”, 234; Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 187.

²⁶⁴ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 188.

²⁶⁵ Takip ettikleri makul ve kapsamlı iyi anlayışlarının gerektirdiği gerekçeler. Rawls, *SL*.

²⁶⁶ John Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, 57-58.

²⁶⁷ Rawls, *SL*, 172.

²⁶⁸ Rawls, *SL*, 54.

²⁶⁹ Klosko, “Rawls’s ‘Political’ Philosophy and American Democracy”, 349.

²⁷⁰ Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, 235. Klosko, “Rawls’s Political’ Philosophy and American Democracy”, 349.

Trasher ve Vallier da karşılıklı bu uyumun bir çeşit “*Nash dengesi*”²⁷¹ noktası olarak görüldüğünü ifade etmişlerdir.²⁷²

Kapsamlı iyi anlayışlarına dayanmayan bu siyasal adalet ilkelerinin “oluşturulması” yahut “yapılandırılması” gerekmektedir. Bu faaliyet bizzat bireyin (yurttaşların) kendisi tarafından yapılacaktır, bu faaliyette başlangıç konumu araçsallaştırması kullanılacaktır. Bu minvalde siyasal ve ahlaki inşacılık Kant etkisi ile Rawls tarafından gündeme getirilmektedir. Siyasal yapısalcılığında, Rawls toplumda mevcut olan adalet sezgilerine tutunmaktadır. Siyasal yapısalcılık, kamusal kültürdeki bu tür sezgisel fikirlerle bir anayasal demokrasinin adalet anlayışının geliştirilebileceği iddiasını taşır.²⁷³ Rawls siyasal yapısalcı anlayışı gereği makul öznelerin yargılarının uzlaşması gerektiğinden bahseder, *SL*’de “(...) doğruluk kavramı ile makuliyet fikrinin aynı olduğunu iddia edebilir. Aksine siyasal anlayış, kendi içerisinde (...) doğruluk kavramına başvurmadan işler.”²⁷⁴ der. Siyasal yapısalcılığın nesnellik anlayışı ise ahlaki doğrulara ulaşma üzerine değil ahlaki yargıların uzlaşması üzerinedir.²⁷⁵

Rawls, toplumda temel inançların örtük bir hali olarak var olan kamusal kültürün düşünümsel denge ile varılan siyasal adalet anlayışı ile ilişkilendirilmesinden; bu temel inanç ve ilkeler birliğinin siyasal adalet anlayışı altında sistemleştirilmesi gereğinden bahseder.²⁷⁶ Özcesi, düşünür kamusal kültürdeki inançlar ile başlangıç konumundaki bireylerin kurduğu ahlaki yapıyı ilişkilendirerek siyasal adalet anlayışını tek bir siyasal yapı olarak kurmak ister. Esasında Rawls’un siyasal adalet anlayışına kamusal kültürü

²⁷¹ *Nash dengesi*, matematikçi John Nash’in oyun teorisinde oyuncuların davranışlarını açıklamak için kullandığı bir terimdir. Bir oyunda (yahut sosyal sistemde) *Nash dengesi*’ne varıldığında katılımcılardan birinin sahip olduğu en iyi strateji, halihazırda sahip olduğu stratejiyi devam ettirmek olacaktır. Bir başka ifade ile oyunda (sosyal sistemde) *Nash dengesi*’ne varıldığında katılımcıların sahip olduğu stratejiyi *tek taraflı değiştirmek* katılımcıya herhangi bir yarar getirmeyecektir. Nihayetinde, Nash dengesinde katılımcıların sahip olduğu strateji, diğer katılımcıların stratejilerine karşı en iyi cevaptır. Bu minvalde katılımcıların stratejileri; bir çeşit *strateji istikrar*’ına kavuşur. Yazarlar, John Rawls’un istikrar anlayışının da benzer bir doğrultuya sahip olduğunu ifade eder; Rawls’un anlayışında siyasi sistemin varlığı *denge*’nin ve *istikrar*’ın, siyasi sisteme mensup yurttaşların birbirlerine verdikleri en iyi karşılıklı “cevaplar” halinde var olacağını aktarır. Thrasher ve Vallier, 934.

²⁷² John Thrasher ve Kevin Vallier, “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”, *European Journal of Philosophy* 23, sy 4 (Aralık 2015), 936.

²⁷³ Klosko, “Rawls’s ‘Political’ Philosophy and American Democracy”, 348-349.

²⁷⁴ Rawls, *SL*, 135 “... makul özneler arasında bir yargı uzlaşması fikrine sahip olması gereğidir.” benzer ifadeler için bkz: “Makuliyet onun (siyasal inşacılığın) doğruluk standardıdır.” Rawls, *SL*, 166. “Anayasal bir rejimin kamusal gerekçelendirme temeli için makuliyet fikri ahlaki doğru fikrinden daha uygundur.” Rawls, *SL*, 168.

²⁷⁵ Rawls, *SL*, 131.

²⁷⁶ Rawls, *SL*, 54.

dahil etmesi komüniteryanların eleştirileri neticesinde *Bir Adalet Teorisi*'ndeki adalet anlayışını daha toplumsal kılmak isteğinin bir sonucudur. Nitekim, Rawls'un kurguladığı ilk adalet yapısı tamamen amaçlarına öncel ve öncel bireyleşmiş bireylerin (*antecedently individuated self*) rasyonelliğine ve ahlakiliğine dayandığı iddiasındadır.²⁷⁷

Soyut ahlaki yapı ile bağdaşacak olan kamusal kültüre, toplumda mevcut siyasi kurumlar ve bu kurumların işleyişi ile işleyişine dair yorumlar, tarihi metinler ve toplumda yaygın bir şekilde bilinen birtakım öğretiler dahildir.²⁷⁸ Mulhall ve Swift, Rawls'un ortaya koyduğu adalet teorisinin siyasi bir alanla kısıtlanması gerektiği yönündeki ısrarını da teoriyi kamusal kültürde mevcut, kamusal kültüre içkin olan inançlardan devşirdiği iddiasına dayandırır. Esasında ahlaki ilkelerde yer alan bireylerin “özgür ve eşit bireyler” olduğu fikri de kamusal kültüre içkindir. Özgür ve eşit bireyler, zorlayıcı devlet gücüne maruz kaldıklarından kamu gücünün topluma mensup bireylerin onayından geçmesi gereklidir.²⁷⁹ Gerekçelendirme meselesinin Rawls'un teorisinde önemli bir noktada durmasının sebeplerinden biri de budur.

Klosko, Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışından daha bağlayıcı bulduğunu düşündüğü bu sezgisel anlayışları “kamusal ve paylaşılan fikirler” olarak nitelediğini ifade eder.²⁸⁰ Dworkin ise, Rawls'un yapısalcılığına ilişkin:

“(Rawls) *Adaletle ilişkin sezgilerimize bağımsız ilkelerin varlığına ilişkin ipuçları olarak yaklaşmaz fakat kurulması gereken bir genel teorisinin öngelen özellikleri olarak yaklaşır. Adeta bir heykeltıraşın bir arada bulmuş olduğu bir miktar kemik parçasına en uygun hayvanı yontması gibi,*”²⁸¹ der.

Delaney Rawls'un siyasal yapısalcılığının pragmatik bir yönü olduğundan bahsetmektedir. Savını kanıtlamak için Rawls'un bir toplumda hiçbir şekilde uzlaşılabilen siyasi sorunlar olduğu vakit, bu sorunlar üzerindeki anlaşmazlıkların

²⁷⁷ “Sonuç olarak: her şey inşa edilmiş değildir; başlamak için birtakım maddelere ihtiyacımız vardır. Daha açıkçası, sadece siyasal hak ve adalet içeriğini belirten önemli ilkeler inşa edilir. Yöntemin kendisi, toplum ve kişilik hakkındaki temel anlayışlar, pratik aklın ilkeleri ve siyasal adaletin kamusal rolü, başlangıç noktaları olarak ele alınarak ortaya konur.” Rawls, SL, 145.

²⁷⁸ Klosko, “Rawls's ‘Political’ Philosophy and American Democracy” 636.

²⁷⁹ Michael J. Sandel “Political Liberalism”, Harvard Law Review 107, sy 7 (Mayıs 1994): 1774. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 191-193.

²⁸⁰ John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993), 90. Klosko, “Rawls's ‘Political’ Philosophy and American Democracy” 637.

²⁸¹ R. M. Dworkin, “The Original Position”, *The University of Chicago Law Review* 40, sy 3, 510, Joseph Raz, “The Claims of Reflective Equilibrium”, *Inquiry* 25, sy 3 (Ocak 1982): 316.

asgari boyuta indirgenmesinin ve “karşılıklı saygı ile” uzlaşmaya varmanın ve iş birliğinin yollarının ne olabileceği şeklindeki akıl yürütmesini işaret eder.²⁸² Delaney, Rawls’a göre siyaset felsefesinin başarması gereken asli görevin esasında pratik bir mesele olan örtüşen görüş birliğinin sağlanması olduğunu aktarır; böylece normatif siyasal adaletin dahilindeki adalet ilkeleri edinilebilecektir. Bu minvalde anayasal bir demokraside barışçıl bir sosyal ve kamusal hayat tesis edilebilecektir. Delaney, Rawls’un ortaya koyduğu siyasal liberalizmin siyaset felsefesinin “ütopik projeleri”nden uzaklaştığını iddia ettiğini belirtir. Rawls’un teorisi, siyasal adaletin sağlanmasını sağlayacak olan adalet ilkelerinin bulunması gibi pratik bir meseleye odaklanır. Ona göre, ahlak felsefesi de bu adalet ilkelerinin gerekçelendirilme meselesi ile ilgilidir. Adalet ilkelerinin gerekçelendirilmesi ise pratik bir inşa sürecinin sonunda gerçekleşir. Bu çabada, gerekçelendirme meselesi epistemolojik değildir; Delaney de bu minvalde gerekçelendirmenin “retorik” bir mesele olduğunu ifade eder. Ahlaki realizmden farklılaşan ahlaki inşacılık, ahlaki müzakereye bir zemin bulmak, bir çerçeve çizmek amacındadır.²⁸³ Siyasal adaletin gerekçelendirmesi için siyasal adalet ilkelerinin “*adalet ilkelerine öncel ve verili herhangi bir düzene tabi olması*” aranmaz.²⁸⁴

a. Rawls’un Kamusalına Yönelik Eleştiriler

Mulhall ve Swift, Rawls’un kamu ve adalet teorisinin “yarı sosyolojik bir iddia” üzerine kurulduğu açıklamasını getirmiştir.²⁸⁵ Rorty ise Rawls’un kamusal kültüre ilişkin açıklamalarını “pragmatik bir yön almış olarak” ve “Amerikan liberallerine özgü ilkeleri ve sezgileri sistemize etme çabası” olarak yorumlamıştır.²⁸⁶ Taylor genel olarak liberalizmi hususi olarak Rawlsçu liberalizmi “etno-sentrik” bulmaktadır. Bilhassa,

²⁸² Rawls, “Justice As Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14 sy(3) 226, Delaney, “Rawlsian Constructivism”, 139.

²⁸³ Delaney, “Rawlsian Constructivism”, 139-142.

²⁸⁴ John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, 565, *The Journal of Philosophy* 77, sy (9) Delaney, “Rawlsian Constructivism”, 143. Rawls, *SL*, 131 vd.

²⁸⁵ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 194. MacIntyre da “her ahlak felsefesinin bir sosyolojiyi önkabullenir.” der. Rawls’un adalet teorisi ve kamu düşüncesi gibi duyguculuğa yakınlaşan kuramlar da bu yaklaşımdan uzak değildir. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 45.

²⁸⁶ Richard Rorty, “the Priority of Democracy to Philosophy”, *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge University Press, 1990), 189. Sandel, “Political Liberalism”, 1775. Mouffe da Rawls’un hakkın iyiye önceliği yaklaşımını “belirli bir toplum”da var olabileceğini düşünür. Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Ali Çolak ve Fahri Bakırcı (Epos Yayınları, 2010), 99. Anlaşılan bu toplum, zikredilen eleştiriler doğrultusunda Amerikan toplumu yahut Amerikan toplumuna kültürel olarak yakın bir toplum olmalıdır.

liberalizmin bir ideoloji olarak “kimlik” ve “topluluk” konularında eksik olduğunu ifade etmektedir ve Amerika Birleşik Devletleri dışında “yaşama” ihtimalinden şüphe duyar.²⁸⁷

Sandel de siyasi liberalizmin çekişmeli ahlaki meselelere ilişkin kamusal kültüre dayanılamayan ve kapsamlı iyi anlayışlarının paranteze alındığı meselelerde hangi ideale öncel olarak dayandığını sorgular. Çekişmeli ahlaki meselelerde “hakkın iyiye önceliği”ne dayanılamayacağını belirtir; o halde bu öncel ideal “makul çoğulculuk” olmalıdır.²⁸⁸ Değinildiği üzere, makuliyet ilkesi Rawls’un siyaset felsefesinde mühim bir konumdadır. Makuliyet ilkesi, siyasal yahut felsefi makuliyet olarak ayrılabilir ve Rawls’un siyasal makuliyetten kastının siyasal adalet ilkelerine riayet olduğu anlaşılabilir. Rawls siyasal ve felsefi makuliyeti ayırarak toplum sözleşmesinin tabanını genişletmeye ve siyasal açıdan makul oldukları sürece felsefi olarak makul olmayan iyi anlayışlarının dahi kamusal alana katılmasını sağlamaya çalışmıştır.²⁸⁹ Rawls’un kamusal alanında ise siyasal makuliyet gerekli ve yeterlidir.²⁹⁰ Mesele topluma mensup her yurttaşın sahip olduğu farklı kapsamlı iyi anlayışlarına rağmen ortak bir siyasal adalet anlayışında buluşmaktır.²⁹¹

Değerler çoğulculuğunu iyi anlayışlarının çeşitliliği ile ilişkilendiren Rawls’a göre, bireyler düşünme özgürlüğüne sahip olduklarında birbirlerinden farklılaşan pek çok iyi anlayışına sahip olabilir fakat bu durum adalet anlayışı için geçerli değildir. Ona göre, bireyler tek bir adalet anlayışında buluşacaktır, adalet anlayışı değerler çoğulculuğuna dahil değildir. Sandel ise, adalet anlayışlarının da çeşitliliğe sahip olduğunu belirtir ve bir toplumda yegâne bir adalet anlayışında buluşulmasına şüphe ile yaklaşır. Siyasi liberalizmin bu meseleye adalet ilkeleri ile adalet ilkelerinin uygulanması (usuli adalet ilkeleri) arasında bir fark olduğu yanıtını verebileceğini ifade eden Sandel, siyasi liberalizmin adalet ilkeleri konusunda bir yeknesaklaşmayı aradığını, adalet ilkelerinin uygulanmasının da makul çoğulculuğa tabi olabileceğini varsaydığını öne sürer.²⁹² Düşünüre göre farklılaşmanın adalet ilkeleri üzerinde de mevcut olduğu bariz birtakım

²⁸⁷ Charles Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate” *Liberalism and the Moral Life* ed. Nancy L. Rosenblum, (Harvard University Press, 1989), 165, Chandran Kukathas, “Against the Communitarian Republic”, *The Australian Quarterly* 68, sy 1 (1996): 69.

²⁸⁸ Sandel, “Political Liberalism”, 1782.

²⁸⁹ Mehmet Fevzi Bilgin, “Çevirmenin Sunuşu”, *SL*, xviii.

²⁹⁰ Rawls, *SL*, 97, 102 vd.

²⁹¹ Sandel, “Political Liberalism”, 1782.

²⁹² Sandel, “Political Liberalism”, 1783.

çekişmeli meseleler vardır. Sandel bunlara örnek olarak, Rawls'un "fark ilkesi"ni verir.²⁹³ Fark ilkesinin liberteryen düşünürler tarafından reddedildiğini hatırlatır;²⁹⁴ fark ilkesinin adalet ilkelerinin uygulanmasına yönelik usuli bir ilke olmadığını da ekler. Sandel, siyasi liberalizmin yanıtının ise, fark ilkesinin üzerinde anlaşmazlık olamayacağı, olması durumunda fark ilkesinin reddinin makul olmayacağı yönünde olabileceğini öne sürer. *"Dağıtıcı adalete ilişkin görüş aykırılıklarımız, ahlaki ve dini farklılıklarımızdan farklı olarak özgür ve rasyonel düşünmenin sonunda varılacak olan doğal bir sonuç değildir."*²⁹⁵ Böyle bir iddianın öne sürülmesi durumunda liberalizmin ve dahi siyasi liberalizmin temelinde yer alan hoşgörü ilkesine aykırılık teşkil edebileceğini yahut kapsamlı iyi anlayışlarının da diğerlerinden daha makul olabileceğine yönelik bir imaya yol açabileceğini vurgular.²⁹⁶ Böylesi bir durumun da çoğulculuğa uygun olmayabileceğini iddia eden düşünür, Rawls'un her daim vurguladığı devletin tarafsızlığını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim, düşünümsel dengenin iyi anlayışlarına da uygulanması ile en makul iyi anlayışının egemen kılınması sağlanabilir.²⁹⁷

²⁹³ Fark ilkesi Rawls'un kurguladığı başlangıç konumunda seçilen normatif adalet ilkelerinden ikincisine dahildir. Rawls'a göre, başlangıç konumunda gerekli koşullar sağlandığında seçilecek olan adalet ilkelerinden ilki, eşit özgürlük hakkıdır. İyi düzenlenmiş toplumda, her bir birey temel özgürlüklere eşit oranda sahip olmalıdır. İkinci adalet ilkesi ise, bir toplumdaki eşitsizliklerin ancak toplumdaki dezavantajlı grubun yararına olması durumunda kabul edileceğidir. Bir başka ifade ile, toplumda mevcut kaynaklara sahip olma durumundaki eşitsizlik, toplumdaki dezavantajlı grubun hâlihazırda bulundukları konumdan daha da dezavantajlı bir konuma sürüklenmesine sebep olmamalıdır. İkinci adalet ilkesinin iki alt unsuru mevcuttur. İlki, fark ilkesi (*difference principle*) olarak da adlandırılan dezavantajlı kesimin korunması ve toplumdaki eşitsizliklerin dezavantajlı kesimin azami bir şekilde yararına olması üzerinedir. Adil fırsat eşitliği (*fair equality of opportunity*) olarak adlandırılan ilke ile ise, toplumdaki mevkilerin her kesimden bireye açık olmasını sağlar. Fırsat eşitliğinin fark ilkesine üstünlüğü bulunduğu gibi, birinci adalet ilkesinin de ikinci adalet ilkesi üzerinde üstünlüğü bulunur. Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, Yasemin Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, 371-372, Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 7 vd.

²⁹⁴ Sandel'in bu minvalde ilettiği, Rawls'un dağıtıcı adalet ilkelerine eleştirel bir yaklaşım takınan liberteryen düşünürlerden biri Nozick'tir. Nozick, Rawls'un dağıtıcı adalet ilkesine Lockeçu perspektiften karşı çıkmakta, dağıtıcı adalet ilkelerinin bilhassa dar anlamda mülkiyet hakkını ve geniş anlamda bireyin kendi yaşamı ve vücudu üzerindeki mülkiyet hakkını da ihlal ettiğini belirtmektedir. Nozick, dağıtıcı adalet ilkesine olan muhalefeti öyle bir konuma getirir ki, ona göre dağıtıcı adalet anlayışı gereği devletin güttüğü vergilendirme politikası zorla çalıştırma ve angaryaya benzer. Nozick'e göre dağıtıcı adalet ilkesinin benimsenmesi "birey"i ve "bireyin özgürlükleri"ni yeterince ciddiye almamaktır; devletin bireyin alanına zor gücünü kullanarak müdahale etmesidir. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, x-xi.

²⁹⁵ Sandel, "Political Liberalism", 1785.

²⁹⁶ Sandel, "Political Liberalism", 1784-1786.

²⁹⁷ Sandel, "Political Liberalism", 1788.

(1). Kamusal Akıl Düşüncesine Yönelik

Rawls'ın kamusal akıl kavramında, sosyal müzakere fenomeni olarak kamusal akıl²⁹⁸ bireylerin takip ettikleri kapsamlı iyi düşüncelerinden farklılaşır. Kamusal akıl düşüncesi bireylerin sahip oldukları kapsamlı iyi anlayışlarında kısıtlamaya gitmelerini içermektedir.²⁹⁹ Klasik liberal anlayışın kamusal alan özel alan ayrımı doğrultusunda “...vatandaşların daima iki görüşe sahip olduğunu düşünürüz, kapsamlı görüş ve siyasal görüş”...³⁰⁰ diyen Rawls, kamusal akıl düşüncesinde “anayasal meseleler ve temel adalet meseleleri” ve “sıradan politik meseleler” şeklinde de bir ayrıma gitmektedir.³⁰¹ Kamusal akla yalnızca anayasal meseleler ve temel adalet meselelerinde başvurulmalıdır. Anayasal meseleler, temel hak ve hürriyetleri, yurttaşların sahip olduğu hürriyetleri ve hükümetin temel yapısı ile işleyişini kapsarken, temel adalet meseleleri ise gelir dağılımı, fırsat eşitliği, kültürel ve sosyal adalet fikirlerini kapsar.³⁰²

Toplumda istikrarı sağlayacak olan bir mekanizma olarak öngörülen kamusal aklın varlığı ve kamusal akla başvurulması toplumda örtüşen görüş birliğinin varlığını işaret eder.³⁰³ Bu minvalde vatandaşların bir meseleye ilişkin kamusal akla başvurusu makul olmalıdır. Vatandaşların kamusal alanda makuliyete uygun şekilde eylemesi yahut görüş bildirmesi Rawls'un kişi anlayışında yer aldığı için, bireylerin kendi iyi anlayışları doğrultusunda değil örtüşen görüş birliğinin imkân sağladığı kamusal akıl doğrultusunda eylemesi Rawls'un bireye (yurttaş) ilişkin varsayımlarındandır.³⁰⁴ Kamusal alanda bireyler, kamusal meselelerde yahut adalete ilişkin meselelerde kapsamlı iyi anlayışları doğrultusunda sav öne süremezler.³⁰⁵ Kapsamlı iyi anlayışlarının öne sürdüğü savlara karşı, “genelde” siyasal adalet anlayışı ağır basacaktır ve bu nedenle bireyler kapsamlı iyi anlayışlarının öne sürdüğü değerleri siyasal adalet lehine bir kenara bırakmalıdır. Sandel, bu tür kısıtlayıcı bir kamusal akıl anlayışının bedelinin ağır olabileceğinden söz eder. Düşünür savına örnek olarak kürtaja ilişkin tartışmaları verir. Kürtaj meselesine ilişkin

²⁹⁸ Vallier ve Thrasher, “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”, 933

²⁹⁹ Kent Greenawalt, “Problems with Public Reason”, *Loyola of Los Angeles Law Review*, Sayı 28:1303),

³⁰⁰ Rawls, *SL*, 177.

³⁰¹ Rawls, *SL*.

³⁰² Greenawalt, “Some Problems with Public Reason in John Rawls's Political Liberalism”, 1306

³⁰³ Thrasher ve Vallier, “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”, 933, 939.

³⁰⁴ E. Fuat Keyman, *Liberalizm, Devlet, Hegomanya* (İstanbul: Everest Yayınları, 2002), 122-123.

³⁰⁵ Sandel, “Political Liberalism”, 1790.

tartışmalarda, dini saiklerle öne sürülen savların doğrusu bu savların kamusal alandan dışlanması bedeli milyonlarca “insanın” ölümü olur. Sandel, siyasi retorikten kapsamlı iyi anlayışlarının dışlanması ve bir şekilde siyasi liberalizmin hâkim olması durumunda mevcut olan kamusal hayatı ise “soyut ve dekoratif” olarak nitelemiştir.³⁰⁶ Dahası, kamusal hayatın bireylerin hayatlarına anlam veren kapsamlı iyi anlayışlarından soyutlanması bireyleri daha anlamlı bir kamusal hayat arayışına itecek ve köktenci öğretilere kapı aralayabilecektir. Sandel ayrıca, kamusal hayatın kapsamlı iyi anlayışlarından sıyrılmasının siyasetin “büyüsünün bozulması” durumuna neden olabileceğine işaret eder ve böylesi bir durumda siyasal hayata büyüü geri getirmek için “siyasetçilerin kişisel hayatı yahut skandalları” kamusal hayatı dolduracak ve medya magazinelerine haberlere yönelecektir. Aynı zamanda, siyasi liberalizmin farklı kapsamlı iyi anlayışlarının kamusal hayata girmesine izin vermeyerek bu iyi anlayışlarına sahip olan bireylerin müzakere etmesine yahut diğer iyi anlayışlarını tanımasına da müsaade etmemektedir. Ve böylesi bir hal bizzat siyasi liberalizmin hoşgörü ilkesine aykırılık teşkil etmektedir.³⁰⁷

Öte yandan Rawls henüz modern demokrasinin oluşmadığı durumlarda yahut “iyi düzenlenmemiş toplumlarda” siyasi değerlerin hâkim olması için bireylerin kamusal alanda kapsamlı iyi anlayışları doğrultusunda eylemesine cevaz verilmesi gerektiğini düşündüğü bir örnek verir. Bu örnek, 19. yüzyılın başlarında Amerika Birleşik Devletleri’nde yasal olan köleliğe Amerikan Evanjelist Protestanların dini zeminde karşı çıkmalarıdır. Evanjelist Hristiyanlar, köleliğin “korkunç bir günah” ve “Tanrı’nın yasasına bir karşı çıkış” olduğu gerekçesi ile kaldırılması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşım siyasi liberalizmin temel aldığı hakkın iyiye önceliği yaklaşımına açık bir şekilde zıttır. Rawls böylesi bir savın her ne kadar kapsamlı bir iyi anlayışından beslense de kamusal aklı ihlal etmeyeceğini belirtir. Öyle ki, Evanjelist Hristiyanların öne sürdüğü dini saiklerle yapılmış olan savlar sonradan hâkim olacak liberal siyasal değerlere bir zemin hazırlamaktadır. Sandel, kamusal bir meseleye dini saiklerle yaklaşan bu bireylerin kamusal meselelerin tartışılmasına dini yahut herhangi bir kapsamlı iyi anlayışını dahil etmeyen bir kamusal alana ne ölçüde zemin hazırlama niyetinde olduğunu sorgular.³⁰⁸

³⁰⁶ Sandel, “Political Liberalism”, 1793.

³⁰⁷ Sandel, “Political Liberalism”, 1794.

³⁰⁸ Sandel, “Political Liberalism”, 1791.

Nihayetinde yazar, kamusal akıl düşüncesinin kısıtlayıcı olduğunu belirtir.³⁰⁹ Wolin de Rawls'un kamusal akıl düşüncesini, Rousseau'nun "genel irade" düşüncesini benzetir.³¹⁰ Tıpkı Rousseau'nun "genel irade" kavramının toplumdaki çatışmayı söndürmeyi, bir başka ifade ile görüş yahut düşünce çeşitliliğini tehdit etmeyi ifade etmesi gibi Rawls'ta da benzer bir tehlike mevcuttur.³¹¹ Nitekim Rawls'un düşüncesinde bireylerin yahut grupların kamusal alana dahil olmasında kısıtlayıcı faktörler mevcuttur.³¹² Rawls'a göre vatandaşların takip ettikleri kapsamlı iyi anlayışı kamusal alanda hâkim olan kamusal kültürle uyumlu olduğu vakit, kamusal bakış açısından "doğrulamayı olurlar."³¹³ Rousseau'nun genel irade yaklaşımında ise, genel iradenin hem bireysel iradenin hem de siyasal toplumunun "bilişsel" bir ürünü olduğu ifade edilebilir.³¹⁴ Özellikle örtüşen görüş birliği kavramlaştırması, bilişsel bir ürün olarak genel irade anlayışına yaklaşır. Nitekim Cohen de genel iradenin "paylaşılan bir çerçeve dahilindeki ortak kararlar ve hükümler" olduğunu iddia eder.³¹⁵

Gelgelelim, *makul çoğulculuk fikri*, Rawls'un kuramını Rousseau'dan ayıran bir yöndür. Makul çoğulculuk fikri ile değerler çoğulluğunu gerçekleştirmeye çalışan Rawls'un kamusalılığı, Rousseau'nun kamusalılığından daha hoşgörülüdür. Rawls'un kamusal alanına, Rousseau'nunkine kıyasla daha çeşitli topluluklar dahildir ve fakat Wolin, Rawls'un kamusalığında da kısıtlamalar olduğunu belirtir.³¹⁶ Rawls'a göre adalet ilkelerinde "zorlayıcılık" olmayacaktır fakat Baur, örtüşen görüş birliğinin varlığının bizzat bir "zorlama" ve "olumsallık" içerdiğini belirtir.³¹⁷

Yine bireylerin kapsamlı iyi anlayışlarını kamusal alanda kısıtlamaları, "müthiş bir siyasi disiplin gerektirmektedir."³¹⁸ Özellikle kürtaj serbestisi yahut yasağı gibi temel hak ve

³⁰⁹ Sandel, "Political Liberalism", 1792.

³¹⁰ Sheldon S. Wolin, "Books in Review: On Rawls's Political Liberalism", *Political Theory* 24, sy 1 (Şubat 1996), Klosko, "Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism", 6 numaralı alıntı.

³¹¹ Zeynep Özlem Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış* (İstanbul: Büke Kitapları, 2003), 56.

³¹² Wolin, "Books in Review: On Rawls's Political Liberalism", 103, Klosko, "Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism", 6 numaralı alıntı.

³¹³ Rawls, *SL*, 77.

³¹⁴ Michael J. Thompson, "Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will", *International Journal of Philosophical Studies* 25, sy 2 (15 Mart 2017), 267.

³¹⁵ Joshua Cohen, *Rousseau: A Free Community of Equals* (Oxford University Press, 2010), 33. Thompson, "Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will", 267.

³¹⁶ Wolin, "Books in Review: On Rawls's Political Liberalism", 103.

³¹⁷ Baur, "Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical", 272-73.

³¹⁸ Kent Greenawalt, "Some Problems with Public Reason in John Rawls's Political Liberalism", *Loyola of Los Angeles Law Review*, 28 sy.4 (1995), 1306.

hürriyetler ile bireylerin dini görüşlerinin çatışma halinde olduğu karmaşık meselelerde, bireylerin kapsamlı iyi anlayışlarının ne derecede kısıtlanacağı yahut ne derece kamusal akla dahil olacağı meçhuldür. Rawls kürtajı temel hak ve hürriyetlerin içine dahil eder, o halde kürtaj meselesi anayasal bir meseledir ve kamusal akla dahildir. Bireyler bu meseleye ilişkin makul görüşlerini kamusal akla başvurarak öne sürmelidir, kendi iyi anlayışlarının doğrultusundaki düşünceleri kısıtlanmaya tabi olmalıdır. Öte yandan, Katolik inancına sahip bir kişi için, kürtaj yaşam hakkına bir müdahale olarak görülmektedir. Nitekim Katolik inancına göre, yaşam ana rahmine düşme ile başlamaktadır; o halde kürtaj bir cinayettir.³¹⁹ Greenwalt, Katolik bireylerin yaşam hakkına müdahale olarak görülen bir eylemi temel hak ve hürriyet olarak görmelerinin ve bu meselede dini düşüncelerini kısıtlayarak kamusal akla başvurmalarının ne derece beklenebileceğini sorar.³²⁰ Bu minvalde kapsamlı iyi anlayışlarının yalnızca sıradan politik meseleler olarak saptanan hususlarda değil yukarıda örneklendirildiği üzere, anayasal meseleler olarak saptanan meselelerde de birtakım hükümler barındıracağı kuvvetle muhtemeldir. Nitekim kapsamlı bir iyi anlayışını kapsamlı yapan husus, siyasal alan da dahil, yaşamın pek çok alanına ilişkin hükümler içermesidir.³²¹ Barnhart sorar: *“Bir dünya görüşü hâlihazırda kendi içinde bireye değer verme hususunda prototip olarak liberal değilse (Rawls’un liberalizmine göre) ne dereceye kadar makul olabilir ve fakat kendi değerlerine sadık kalabilir?”*³²²

Her ne kadar Rawls, *Bir Adalet Teorisi*’nde ortaya koyduğu kapsamlı adalet anlayışının yerine siyasi adalet anlayışını savunduğunu belirtse de³²³ Barnhart, bireylerin “rollerinde bir farklılaşma” düşüncesini barındırdığı için Rawls’un siyasal liberalizminin de kapsamlı liberalizmin dahilinde olması gerektiğini iddia eder. Bu *“kapsamlı bir doktrinin makul hali ya kapsamlı bir liberalizm olmalıdır yahut kapsamlı doktrin kapsamlı olmaklık bakımından kapsamlı değildir.”* Kapsamlı liberal anlayışlar da siyasal liberalizm gibi ortak iyi anlayışını içermemektedir.³²⁴ Kapsamlı bir iyi anlayışının ortak iyi anlayışına

³¹⁹ Greenwalt, “Some Problems with Public Reason in John Rawls’s Political Liberalism”, 1313.

³²⁰ Greenwalt, “Some Problems with Public Reason in John Rawls’s Political Liberalism”, 1303-1317.

³²¹ Michael G. Barnhart, “An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches”, *The Review of Politics* 66, sy 2 (2004), 265.

³²² Barnhart, “An Overlapping Consensus, The Review of Politics”, 264.

³²³ Rawls, *SL*, 22.

³²⁴ Barnhart, “An Overlapping Consensus”, 265. Benzer bir görüş için: Michael J. Sandel “Political Liberalism”, 1771.

sahip olmaması, bu iyi anlayışını kapsamlılıktan sıyırmaz. Benzer minvalde Özkök de Rawls'ta adalet ilkelerinin dahilinde olan erdeme sahip olan kişinin hem kamusal hem de özel alanda, hayata ilişkin bütüncül bir biçimde adalet ilkeleri üzerine düşüneceğini, neticede siyasal adalet anlayışının kapsamlı doktrinlerden ayrılmadığını ifade etmektedir.³²⁵ Benhabib de bu minvalde liberalizmin dahilinde bir insan felsefesine yahut felsefi antropolojiye başvurulmadan “örtüşen görüş birliği/konsensüs kavramlaştırmasının savunulması imkânına” kuşkulu yaklaşır.³²⁶

Wolin, Rawls'taki “anayasal meseleler” ile “sıradan politik meseleler” ayrımını eleştirir. Yazar, bireylerin kapsamlı iyi anlayışlarındaki farklılaşmanın en çok görüleceği alanın sıradan politik meseleler olarak sınıflandırılmasının ve söz konusu meselelerin anayasal gündemden soyutlanmasının siyaseti “stigmatize” ettiğini iddia eder. Yazara göre Rawls'un siyasal liberalizminin, kendisi aksini hedeflese de ütöpik bir boyutu vardır. Rawls'un usuli adalet ilkeleri ile bağlı toplum tahayyülünde makuliyet ilkesi ile sınırlanmış (uyumlu) kapsamlı iyi anlayışlara sahip bireylerin anayasal meseleler üzerinde mutabık kalması ile; düzen, istikrar ve siyasal adalet sağlanmıştır. Öte yandan, Wolin bu ütöpik anlayış doğrultusunda toplumda siyasi güçten mahrum kalmış kitlelerin sıradan politik meseleler üzerindeki etkisizliklerini, “demokrasiden utanç verici bir şekilde uzak” olarak niteler. Ona göre, siyaset güç çekişmelerini içerirken Rawls bu çekişmeyi konsensüsle sonlandırmayı amaçlamıştır.³²⁷ Rawls'a göre “makuliyet fikri, makul doktrinlerin örtüşen görüş birliğini doğruluk kavramının sağlayamayacağı ölçüde mümkün kılmaktadır.”³²⁸

(2). Düşünümsel Dengeye Yönelik Eleştiriler

Barnhart, Rawls'un “düşünümsel denge” kavramlaştırmasını eleştiren makalesinde düşünümsel dengeye ulaşan liberal toplumlarda “anlaşmazlık üzerine anlaşma” halinin mevcut olduğunu belirtir.³²⁹ Rawls'un tahayyülündeki adalet hissi yetisine sahip olan

³²⁵ Özkök, “John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi”, 306.

³²⁶ Seyla Benhabib ve Mehmet Küçük, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, 1. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999), 113.

³²⁷ Wolin, “Books in Review: On Rawls's Political Liberalism”, 108.

³²⁸ Rawls, *SL*, 135.

³²⁹ Barnhart, “An Overlapping Consensus”, 271, 281. Wolin, “Books in Review: On Rawls's Political Liberalism”, 106.

makul bireyler, özgür ve eşit yurttaşlar olarak makul anlaşmazlıkların varlığını kabul edecektir ve toplumun istikrarı ve temeli olan anlaşmaya uyma isteğine sahiptirler.

Raz da pratik kaygılara sahip düşünümsel denge metodolojisinin epistemolojik imkânını sorgulayarak düşünümsel denge sonucunda varılan ahlaki yargıların somut bir ahlaki soruna verecek kesin bir yanıtının olamayacağını fakat düşünümsel denge sonucu varılan yargıların kesin bir çözüm iddiasını taşıdığını belirtmiştir.³³⁰ Raz’a göre Rawls, düşünümsel denge yoluyla epistemolojik bir kaygı gütmemiştir, teorisinde mevzu bahis olan mevcut ahlaki sorunlara cevap olacak ahlaki doğrulara ulaşmak değil, ahlaki bir konsensus arayışıdır. Raz Rawls’un ahlaki konsensüs anlayışını şu soruda özetler: *“Anlaştıklarımızla (ahlaken doğru olup olmadığına bakmaksızın) ahlaken bağlı isek ve ahlaki doğrular pahasına anlaşma mümkün iken neden ahlaki doğrular ile uğraşalım?”*³³¹

Rawls’tan farklı olarak Raz, uzlaşmanın düşünümsel denge neticesinde varılan ahlaki yargılar ile bireylerin ahlaki yargıları (ve sezgileri) arasında olacağı kanaatindedir.³³² Bu minvalde Raz, Rawls’un sunduğu hali ile düşünümsel denge metodolojisine karşı birtakım kuşklara sahiptir. Raz, bireylerin yargılarının düşünümsel dengeye ulaşılması neticesinde değişebileceğinden bahseder. Bilhassa, “tereddüte olduğumuz” yahut “çok da güvenmediğimiz” yargıların düşünümsel denge sürecinden etkilenmesi oldukça olasıdır. O halde bireyin yargılarının düşünümsel dengede varılan ilkeler neticesinde değişmesi, belki de baskılanması mümkündür.³³³ Ahlaki yargıların belirsizliğine ilişkin Klosko da bireylerin, siyasal yapısalıcılığın dayandığı adalete ilişkin ahlaki sezgilere sahip olduklarının farkında dahi olmayabileceklerinden bahseder.³³⁴ Benzer minvalde, düşünümsel dengeye varma süreci neticelenmeyebilir.³³⁵ *“Dinamik bir şekilde stabil bir dengeyi arayışının”*³³⁶ ifadesi olan düşünümsel denge sürecini Raz, “idealize edilmiş bir süreç” olarak görür.³³⁷ Öncelikle Rawls düşünümsel dengeye ulaşma sürecinde bireyin (muhakemelerinden) bütün iyi anlayışlarını gözden geçirmesi gerektiğini tasarlamıştır.

³³⁰ Raz, “Reflective Equilibrium”, 311.

³³¹ Raz, “Reflective Equilibrium”, 313

³³² Raz, “Reflective Equilibrium”, 308.

³³³ Raz, “Reflective Equilibrium”, 308.

³³⁴ Klosko, “Rawls’s ‘Political’ Philosophy and American Democracy”, 640.

³³⁵ Raz, “Reflective Equilibrium”, 308.

³³⁶ Thrasher ve Vallier, “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”, 933.

³³⁷ Raz, “Reflective Equilibrium”. 308.

Raz’a göre Rawls’un düşünümsel dengeye varılması ile ulaşılan neticeye bu derecede güven duymasının sebebi sürecin niteliğidir.³³⁸ Gelgelelim, bireylerin muhakeme sürecinde dayandıkları varsayımların doğru olup olmadığı dahi meçhuldür.³³⁹ Esasen Rawls, çoğulculuk kaygısı ile ahlaki sorulara verilecek olan kesin ahlaki doğrulara ulaşmaya çalışmaktan ziyade, düşünümsel denge ile bireylerin ahlaki yargılarının bir ağırlık noktasını alma kaygısını gütmüştür. Nitekim Rawls’un siyasal yapısalcılığa ilişkin açıklamaları da bu kaygı ile paraleldir.

(3). Toplumsal Sözleşmeciliğine Yönelik Eleştiriler

Raz’a benzer şekilde Sandel de Rawls’un adalet ilkelerinin ahlaki olarak gerekçelendirilmesinde, müzakereci yaklaşımın ve varsayımsal toplum sözleşmesinin sunduğu imkânı yahut (gerekçelendirme) gücünü ve etkililiğini sorgular. Bu minvalde (varsayımsal) sözleşmelerin ve uzlaşmaların, sözleşmeye ya da uzlaşmaya varılmasından sonra doğan yükümlülöklere ne şekilde bir haklılaştırma sunduğunu irdeler. Sandel, öncelikle müzakere edecek tarafların ahlaki bir anlaşmaya varması için *özerklik* ya da *karşılıklılık* idealleri ile bağılı olduğunu belirtir. Özerklik ideali, bir sözleşmenin/anlaşmanın ahlaki olabilmesi için özerk irade beyanını, karşılıklı yarardan bağımsız yeterli sayar. Karşılıklılık idealinin karşılanması için ise, tarafların sözleşmenin neticesinde edindikleri menfaatler ya da kazanımların sözleşmeden bağımsız bir ahlaki standarda bağılı olarak değerlendirilmesi gereklidir. Özerklik idealini saf prosedürel adaletle ilişkilendiren Sandel’e göre bir sözleşmenin/anlaşmanın ahlakiliğini salt üzerinde anlaşılmaş olması belirlemez, “*gönüllü anlaşmaların dahi özerklik idealine ulaşamama olasılığı vardır.*”³⁴⁰

Sandel “gerçek sözleşmeler”i saf prosedürel adaletten ayırarak bu sözleşmeleri kusurlu/mükemmel prosedürel adaletle ilişkilendirir.³⁴¹ Sandel’in aktardığı şekli ile *saf prosedürel adalet* kavramsallaştırmasında Rawls’un varsayımsal sözleşme anlayışı kapsamında sözleşme ile oluşturulmuş bir usul neticesinde varılan sonuçların adil olduğu varsayılır. Saf prosedürel adalette, sözleşmenin adalet ilkelerine önceliğı, bireylerin

³³⁸ Raz, “Reflective Equilibrium”, 308, 311.

³³⁹ Raz, “Reflective Equilibrium”, 309.

³⁴⁰ Sandel, *LAS*, 143.

³⁴¹ Sandel, *LAS*, 132-140.

amaçlarına öncel olması ile bağlantılıdır.³⁴² Buna karşılık Sandel için “*bir mübadeleyi ya da kurumsal bir düzenlenmeyi haklı göstermek için onun ilgili taraflar arasında varılmış bir gönüllü uzlaşmadan doğmuş olduğunu kanıtlamak yeterli değildir.*”³⁴³

Sözleşme; sözleşmenin ortaya koyduğu yükümlülüklerden başka, bu (sözleşmenin) maddelerine öncel bir ahlaki ilkeye dayanmalıdır. Nitekim sözleşme maddeleri, sözleşmeye ahlakiliğini sağlayacak unsur olma niteliğini haiz değildir. “*Bir anlaşma hakkındaki anlaşmalar ahlaki bir ilkeyi değil yalnızca bunun ötesindeki bir toplumsal olguyu oluşturur.*”³⁴⁴ Bu ahlaki ilkelerin kaynağı “daha genel bir anlaşma” da değildir. “Daha genel bir anlaşma” yalnızca sözleşmelerin geçerliliğini belirleyen unsurlar ortaya koyabilir. Aksi durum sonsuz (*ad infinitum*) bir gerekçelendirme zincirini düşündürür.³⁴⁵ O halde, gerçek sözleşmelerin ahlakiliğini sözleşmeye öncel adalet ilkeleri ortaya koymaktadır; bu adalet ilkelerinin Rawls’ta neliğini Sandel soruşturmaktadır. Bu adalet ilkelerinin neliği, Locke’ta olduğu gibi tabii hukuk tarafından oluşturulamaz; nitekim, tabii hukuk öğretisinde sözleşmeyi önceleyen (*a priori*) adalet ilkeleri olarak dayanılması belirli bir iyi anlayışının kabul edilmesi anlamına geldiğinden deontolojik etiğin sunduğu “*hak iyiyi önceler anlayışı*” ile çelişir.³⁴⁶

Sandel, *görenekçilik argümanı* doğrultusunda sözleşmelerin toplumsal olgulara gömülü olduğunu belirtir. *Gerçek sözleşmeler*, toplumsal geleneklerden doğan veya hâlihazırda bulunan toplumsal eşitsizliklerden soyut değildir. Bu anlamda, görenekçilik argümanı ile bireylerin amaçlarından ibaret olması anlayışı örtüşmektedir. *Olumsuzluk argümanı*’na göre de bireyler anlaşmaya varacakları unsurlar yahut sözleşmenin şartları konusunda tamamen bilgili olmayabilir yahut bireyler yanılabilir. Böylelikle bireylerin pazarlık aşamasında iradeleri ile sözleşmenin koşulları örtüşmeyebilir. Nihayetinde gerçek sözleşmeler adalet ilkelerini haklı çıkarma gücünden yoksundur. Görenekçilik argümanı doğrultusunda, sözleşmeler olumsuzluğa gömülü olup adaletsiz (kusurlu adalet) oldukları için adalet ilkelerini sağlayamazlar, gerekçelendiremezler. Rawls bu minvalde varsayımsal sözleşmeler bahsinde *görenekçilik argümanı*’nın ortaya koyduğu şartları

³⁴² İleride inceleneceği gibi, yükümsüz benlik anlayışında birey amaçlarına önceldir.

³⁴³ Sandel, *LAS*, 142-150.

³⁴⁴ Sandel, *LAS*, 144.

³⁴⁵ Michael Baur, “Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical”, 273.

³⁴⁶ Sandel, *LAS*, 145.

tersine çevirmek için ise cehalet peçesinin ardındaki bireyleri, başlangıç durumu kavramsallaştırmasını, öne sürer.³⁴⁷

Baur, Rawls'un sözleşmeci yaklaşımının bireylerin benliklerinden farklılaşmasını gerektirdiğini ve kişiliğin farklılaşması kavramsallaştırmasını sorunlu görür. Var olan benliğin hâlihazırda mevcut bir adalet anlayışı vardır; Rawls, Baur'a göre benlik/kişilik kavramsallaştırması için bireyin bu benlikten soyutlanıp farklı bir kişiliğe bürünmesini, siyasal yapısalcı anlayış neticesinde kurulan adalet anlayışını, böylelikle farklı bir adalet anlayışını kabul etmesini bekler. Ona göre başlangıç konumunda kabul edilen adalet ilkelerini; bireylerin kişiliğinden farklı bir kişilik, başlangıç konumundaki kişilik, kabul etmiştir fakat sonrasında bu ilkelerin bireyler tarafından kabul edilmesi amaçlanmıştır. Başlangıç konumu kavramlaştırması, bireylerin bu ilkeleri neden kabul etmeleri gerektiği sorusuna cevap vermez. Hal böyle iken, bireylerin adalet ilkelerine neden uyması gerektiğine ilişkin cevap harici bir sebebe dayanmalıdır.³⁴⁸ Böylelikle Baur, Rawls'un ortaya koyduğu sözleşmeci yaklaşımdaki siyasal yapısalcılığın Rawls'un amaçlandığı gibi kendi kendine destek olamadığını ifade etmiş olmalıdır.

Sandel'e göre, Rawls Kant'a "*ahlak ilkelerinin ussal tercih konusu olduğu düşüncesi*"³⁴⁹ için başvurur. Taraflar da başlangıç noktasında bir araya gelerek adalet ilkelerini oluştururlar. Bu noktada, sözleşme adalet ilkelerine öncel olduğundan Sandel, Rawls'un başlangıç durumunda ortaya koyduğu toplumsal sözleşmenin saf prosedürel adalete ilişkin olduğunu iddia eder.³⁵⁰ "*Tarafların seçtikleri ilkeler onların seçmiş oldukları ilkeler olmaları itibarıyla adildir.*"³⁵¹ Rawls'un adalet kuramının dayandığı sözleşmeci anlayışın ve Rawls'un dayandığı kişilik anlayışının reddedilmesi durumunda ise başlangıç durumu kavramlaştırması geçersiz kılınır.³⁵²

"*Sözleşme idesi ile kategorik imperatif arasındaki sistematik bağlantı*"³⁵³ Rawls'un adalet ilkelerinde de görülmektedir. Nitekim, "*içsel otonomi olarak görülen ahlaki ile dışsal*

³⁴⁷ Sandel, *LAS*, 142-151.

³⁴⁸ Baur, "Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical", 275.

³⁴⁹ Sandel, *LAS*, 149.

³⁵⁰ Sandel, *LAS*, 141. "*Başlangıç durumu bir kez olsun uygun bir şekilde tanımlandığında bu durum dahilinde varılmış olan anlaşmalar adildir, adil bir prosedür bir kez kurulduğu zaman bu prosedür uyarınca kabul edilmiş olan her türlü ilke adil olacaktır.*"

³⁵¹ Sandel, *LAS*, 152.

³⁵² Sandel, *LAS*, 225.

³⁵³ Hakan Çörekçioğlu, "Giriş: Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku" *Kant Felsefesinin Politik Evreni* der. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 16.

*otonomi olarak görülen politika ve hukukun pratik aklın ilkeleri üzerinde çakışması”*³⁵⁴
Rawls’un düşünümsel denge kavramlaştırmasını düşündürür.

Nihayetinde ve özetle, Rawls’un siyasal yapısalcı modeline ilişkin yöneltilen muhafazakâr eleştirilerden biri ise Rawls’un siyasal yapısalcılığı ile toplumdaki kapsamlı iyi anlayışlarının birleşmesinden ziyade çatışacağına yöneliktir.³⁵⁵ Wenar yalnızca dini kökenli kapsamlı iyi anlayışlarının değil, diğer kapsamlı iyi anlayışlarının da Rawlsçu siyasal adalet anlayışı ile çatışacağını ifade etmiştir.³⁵⁶ Neticede Klosko, Rawls’un siyasal yapısalcılığının toplumda karşılığını bulmasının da pek mümkün olmadığını dile getirir.³⁵⁷

b. Rawls’un Kamusalılığına Yönelik Komüniteryan Eleştiriler

(1). Hakkın İyiye Önceliği

Charles Taylor, hak odaklı hukuk/siyaset yaklaşımını, Batı hukuk geleneğine dayandırır ve zamanla bu yaklaşımın evrenselleşmiş olduğunu kabul eder. Taylor’a göre haklar ilkin bireylere bahşedilen bir mülkiyet olarak doğmuş, sonrasında doğal hukuk anlayışından sadır olan “evrensel ahlak normlarını ifade etmek amacı” ile evrensel olan bir “dil” haline gelmiştir.³⁵⁸ Hak, mülkiyet olarak bireye bir “rol”, bir yetki bahşetmektedir. Böylesi bir hak anlayışı ile, bireyin özne olarak rolünde bir değişikliğin meydana geldiğini aktarır. Böylesi bir yetki bahşeden öznel hak anlayışının bireye daha fazla alan açtığı, özerklik sağladığını ifade eder. “*Evrensel, doğa ya da insan haklarından bahsetmek, insan hayatına ve haysiyetine saygıyla özerklik fikrini ilişkilendirmektir.*”³⁵⁹

Taylor, hakkın iyiye önceliği anlayışını benimsemenin nedenlerinden birini de deontolojik etiğin gerektirdiği sonuççu anlayışlardan kaçınmanın gereklerinden yahut getirilerinden olduğunu ifade eder.³⁶⁰ Yine, Taylor’a göre Rawls’un teorisinde öne sürmüş olduğu hakkın iyiye önceliği anlayışı tutarlı değildir. Öncelikle, Taylor’a göre

³⁵⁴ Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 17.

³⁵⁵ Klosko, “Political Constructivism in Rawls’s Political Liberalisms”, 641, 19 numaralı dipnot

³⁵⁶ Leif Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique”, *Ethics* 106, sy 1 (Ekim 1995), 52-53.

³⁵⁷ Klosko, “Political Constructivism in Rawls’s Political Liberalisms”, 642.

³⁵⁸ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 30.

³⁵⁹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 31.

³⁶⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 118.

“iyi, ifade edilecek olursa, hakkı açıklayan kurallara anlam verendir.”³⁶¹ Ayrıca Rawls’un adalet ilkelerinin bir iyi anlayışından tamamen bağımsız olduğu fikrine karşı çıkar. “Bir rasyonel girişim olarak ahlakilik”, amaçlara öncel birey anlayışından farklılaşır.³⁶² Bireyin benliğinin amaçlarından yahut toplumsal yükümlülüklerinden öncel olduğu sanılan Kantçı benlik anlayışından uzaklaşan Taylor, “ahlaki yönelimlerin ve bağlılıkların” benliğin kurucu unsuru olduğunu savunur. Bu minvalde iyi anlayışlarının birey için önemine değinir. Ona göre, bir birey için hayatın anlamı yahut “bireyin hayat öyküsü iyiye uzaklığı ya da yakınlığı ile anlaşılabilir.”³⁶³ Yine, kendini yorumlayan bireylerin, bu yorumlama faaliyeti ancak mensubu oldukları dilsel topluluk aracılığı ile gerçekleşir.³⁶⁴

Hakkın iyiye önceliğinin anlamlarından biri, teleolojik (amaçsal) anlayışlardan sıyrılarak, bilhassa yararcılığın ortak mutluluğa ulaşma amacından uzaklaşarak, hakkın ortak iyiye “kurban edilemeyeceği”dir. Diğer i ise, hakkın önceliği anlayışının herhangi bir iyi anlayışına dayandırılmayacağıdır. Nitekim, liberal adalet anlayışlarının alameti farikalarından biri de bireylerin kendi iyilerini seçmeye ehil ve yetkin olmasından dolayı bireylere herhangi bir iynin dayatılmayacağı fikridir.³⁶⁵ Hakkın iyiye önceliği ilkesi; liberal anlayışlarda Kant’ta “ahlak yasasının egemenliği” olarak, Rawls’ta ise “adaletin toplumun ilk erdemi” olması ile görünür.³⁶⁶ Adalet toplumdaki iyi anlayışlarını çevreler, onlara tarafsız kalır. Toplumdaki bütün iyi anlayışları adalete dayanmalıdır fakat adalet toplumdaki iyi anlayışlarından sadır olamaz.³⁶⁷ Adalet ilkeleri, toplumdaki iyi anlayışlarından bağımsız edinilmiştir.³⁶⁸

³⁶¹ Charles Taylor, *Sources of the Self*, 89, Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 119.

³⁶² Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 119.

³⁶³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 120.

³⁶⁴ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 121.

³⁶⁵ Michael Sandel, “The Procedural Republic and Unencumbered Self”, *Communitarianism and Individualism*, ed.: Shlomo Avineri ve Avner De-Shalit, Oxford Readings in Politics and Government (Oxford: Oxford University Press, 1992), 13.

³⁶⁶ “Adalet toplumların ilk erdemidir. ...insan faaliyetlerinin ilk erdemi olması hasebiyle doğrudan ve adaletten taviz verilemez.” John Rawls, *A Theory of Justice*, 3-4, Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 44.

³⁶⁷ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 14-15.

³⁶⁸ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 42.

Taylor, Rawls'un başlangıç konumundan doğan adalet ilkelerinin "safı usulı" olduğunu belirtir. Adalet ilkeleri, siyasal yapısalcılık ve başlangıç durumu gibi pratik akıl yürütmenin usulı bir neticesidir.³⁶⁹

Taylor, iyi anlayışlarına ilişkin açıklamalar getirirken öncelikle üstün iyi (hyper-good) kavramına değinir. Taylor'a göre bir bireyin takip ettiği birden fazla iyi anlayışı olabilir. Yeri geldiğinde bireyin takip ettiği iyi anlayışları arasında bir çatışma doğabilir. Bu gibi durumlarda bireyin takip ettiği iyi anlayışı "üstün iyi" anlayışı olacaktır.³⁷⁰ Üstün iyi anlayışları ile ilgili sorun, üstün iyi anlayışlarının birey için daha alt kademedede görünen iyi anlayışlarına karşı "hoşgörüsüz" olabilmesidir. Dahası, Mulhall ve Swift, üstün iyilerin daha alt kademedeki iyi anlayışlarını bastırdığını ve üstün iyi sıfatına esasında böylesi bir usulle ulaştığını ifade eder. Örneğin, "insanların eşit saygıyı haiz olduğu ilkesi" pek çok insan için üstün iyidir.³⁷¹

Bir iyi anlayışından üstün iyi anlayışına geçişte, iyi anlayışları arasındaki epistemolojik farklılıklara bakılır. Epistemolojik kazanımlar, bu geçiş sürecinde önemlidir. Taylor'a göre bir iyi anlayışının hakimiyeti, o iyi anlayışının hakimiyeti halinde elde edilen epistemolojik kazanımların; pratik akıl yürütme ile tespiti sonucu gerçekleşir. Böylesi bir geçiş sürecinde, bir iyi anlayışından üstün iyi anlayışına geçiş sürecinde, üstün iyi anlayışının çatısı altında ve çerçevesi dahilinde düşünüleceğinden eski iyi anlayışının epistemolojik olarak zayıf olduğu düşünülebilir. Fakat pratik akıl yürütme süreci, böylesi bir ihtimali dışlar.³⁷²

Taylor'a göre üstün iyinin ahlaki üstünlüğünün belirlenmesinde tarafsız herhangi bir ahlaki kriter yoktur. Bir başka ifade ile, bir ahlaki anlayıştan etkilenmeyen nötr bir ahlaki kriter yoktur. Bu fikrin yansıması olarak, bir üstün iyi anlayışı "çürütülemez" değildir yahut her bireyi ikna etmek zorunda değildir. Taylor'a göre bir ahlaki öznenin yahut failin bir iyi anlayışından üstün iyi anlayışına geçişinde, bu üstün iyi anlayışın bireyin ahlaki düşünceleri yahut sezgileri ile uyumlu olması gerekmektedir. Eğer üstün iyi birey için galebe çalacaksa, yeni ahlaki anlayışın bireyin ahlaki tecrübelerine dokunması

³⁶⁹Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 123; Cornelius F. Delaney, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, 144.

³⁷⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 114.

³⁷¹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 114-116.

³⁷² Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 114-116.

gerekmektedir. Aksi durum, bireyin kendi “ahlaki akıl yürütmeleri”ni kavrayamamasına sebep olur. Nitekim, Taylor; ahlaki akıl yürütmelerin bir iyi anlayışına dayanması gerektiğini belirtir. Böylesi ahlaki faillik anlayışı tözseldir, usuli değildir. Anlaşılan Taylor’ın karşısında durduğu anlayış, ahlaki failliğin usuli bir akıl yürütmeye dayanmasıdır. Usuli akıl yürütmelere dayanan ahlaki düşüncelerde, usuli akıl yürütmelerin metodu, ahlaki fail olan bireyin “nasıl düşündüğü” önemlidir. Fakat Taylor için mühim olan ahlaki akıl yürütmelerin neticesinde oluşan ahlaki düşüncenin ve genel olarak ahlaki düşünüş sürecinin bireyin ahlaki sezgileri ve inançları ile uyumlu olmasıdır.³⁷³

Ahlaki düşünüşü, pratik akıl yürütme ışığında safi usuli bir probleme indirgemek Taylor’a göre iki problem oluşturur:

- i. Ahlaki düşünüş sürecinde, ahlaki yargılara varmak için gerekli olan değerleri ya da değerlerin devşirildiği iyi anlayışlarını dışarıda bırakmak,
- ii. Pratik akıl yürütmenin, ahlaki düşünüş sürecinin usulen doğru ya da yanlış olmasını bir dışsallığa dayandıracağı için bir değere dayanması gereklidir.³⁷⁴

Ahlaki düşünüşün usuli bir akıl yürütmeye dayanması gerektiğine dair bir kabul, bireyin iradesinin ve akılcılığının bireyin vardığı yargılara üstün tutulmasının da bir sonucudur. Keza, evrende objektif iyilerin bulunamayacağına yönelik inancı da bünyesinde barındırır. Evrende objektif iyilerin bulunması tözsel ahlaki düşünüşle ilişkilendirilmektedir, tözsel ahlaki düşünüşten kopuş da “büyübozumu”na neden olmaktadır. Büyübozumu, bireylerin iyi anlayışlarından kopup hayatlarını anlamlandıran standardı öznel bir şekilde belirlemesindendir. Modernizm ve modern yaşamışın sunduğu üstün iyi ise böylesi bir ahlaki düşünüşün kabulünü içerir; üstün iyi olmaklığına dayanarak diğer iyi anlayışlarına hâkim olur.³⁷⁵

Taylor’a göre ahlaki düşünüşte usuli akıl yürütmenin varacağı sonuç, hakkın iyiye önceliği anlayışdır. Bu minvalde Taylor, Rawls’un ortaya koyduğu adalet anlayışını irdeler. Böylesi bir adalet anlayışının da tözsel nitelikte olduğunu iddia eder. Rawls’un ilk olarak *Bir Adalet Teorisi*’nde ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu deontolojik etik,

³⁷³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 116-117.

³⁷⁴ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 117.

³⁷⁵ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 114-117.

sonuççu etik yaklaşımlara karşı çıkarken bir iyi anlayışı ortaya koyar. Taylor, Rawls'un ortaya koyduğu "ince iyi anlayışı"nın herhangi bir iyi anlayışını reddetmesinden ziyade ikincil bir konuma yerleştirdiğini savunur. Taylor da Raz'a paralel bir şekilde, bireylerin ahlaki sezgilerinin düşünümsel denge ile birebir uyum içinde olduğunu düşünmemektedir. Düşünümsel dengeye varılma ile meydana gelen adalet ilkeleri bireylerin ahlaki sezgileri hilafına doğmuş olabilir.³⁷⁶ Özcesi, Taylor'a göre, ince iyi anlayışına sahip olan Rawls'un hakkın iyiye önceliği anlayışı tutarsızdır.³⁷⁷

Hakkın iyiye önceliği anlayışı, belli bir kişi varsayımına dayanan ince bir iyi anlayışından kaynaklandığı için Rawls'un iddia ettiği şekli ile adalet teorisi ne safi usuli bir niteliğe sahiptir ne de tarafsızdır. *Hakkın iyiye önceliği* anlayışının hâkim olduğu Rawlsçu liberalizmde (daha temel olarak deontolojik liberalizmde) ise "üstün iyi" anlayışı ise "otonomi"dir. Bu minvalde, liberal anlayışın tarafsızlık iddiası, tam anlamı ile "kendi kendini kandırma" üzerinedir. Birey otonom olabilmek, bir başka deyişle tercih özgürlüğüne sahip olabilmek için, kendini yorumlayan bir varlık olarak toplumun kurumlarına ihtiyaç duyar. Hakkın iyiye önceliği ise, bu tür toplumun altını oyar. Liberalizmin üstün iyisi olan otonomiye sürdürebilmesi için, liberal değerlerin hâkim olduğu bir topluluk yaşamının desteklenmesi gerekmektedir. Bilhassa otonom birey anlayışına ve bireylerin tercih özerkliğine sahip olduğuna ilişkin kabul, temelde toplumun sosyal, kültürel ve siyasi kurumlarının böylesi bir birey tasavvurunu kabul etmesi ve bu tasavvur üzerine işlemlerini gerekli kılar. Aksi halde bireyin kendi kendini yorumlaması imkânsızlaşır.³⁷⁸

Sandel de hakkın önceliği anlayışı ile fark ilkesinin de örtüşmediğini dile getirmektedir.³⁷⁹ Düşünür tarafından Rawls'un adalet ilkelerinin birbirleri ile çeliştiği, özellikle ekonomik özgürlükleri koruyan ilk ilke ile fark ilkesinin arasındaki karşıtlığın giderilemediği dile getirilmiştir.³⁸⁰ Neticede hakkın iyiye önceliği anlayışı, bir iyi anlayışına dayandığı için, esasında bir toplumsal iyi anlayışına dayanmaktadır.³⁸¹ Sandel, hakkın iyiye önceliği anlayışının liberal düzenlerin gereklerinden biri olduğunu fakat bir

³⁷⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 118-119.

³⁷⁷ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians* 119.

³⁷⁸ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 124-125

³⁷⁹ Sandel, "The Political Theory of the Procedural Republic", 23.

³⁸⁰ Kanatlı, "John Rawls'ın Hakkaniyet Olarak Adalet İlkelerinde Özgürlük ve Eşitlik Sorunu Üzerine", 691.

³⁸¹ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 74.

sav olarak “çökmeye mahkûm olduğu”nu belirtir.³⁸² Taylor da, Rawlsçu liberalizmin yahut hakkın iyiye önceliğine dayanan siyasi adalet anlayışının, bir toplumun ve siyasi anlayışın temeline alınmasına pek de sıcak bakmaz. Ancak, Rawlsçu siyasi adalet anlayışı bir başka iyi anlayışının dahilinde savunulursa toplumun işler kurumlarının temeline alınabilir.³⁸³

(2). Yükümsüz Benlik

Komüniteryan düşüncenin ve komüniteryan olarak adlandırılan düşünürlerin eleştirilerinin bir bölümü liberalizmde, hususi olarak Rawls’un siyasi liberalizminde ve deontolojik etiğinde ortaya konulan birey anlayışının reddine dayanır. Bilhassa, Sandel’in Rawls’un teorisine yönelttiği itirazların bir yönü Rawls’un ortaya koyduğu birey anlayışı üzerinedir. Komüniteryan eleştiriler, liberal bireyin amaçlarından soyutlandığı eleştirisini içermektedir.³⁸⁴ Kymlicka da Rawls’un özne tasavvurunun soyut, alışıldık kesif öznelerden farklı ve oldukça “ince” “hayaletvari” bir “nesne”yi betimlediğini aktarır.³⁸⁵ Rawls’un ortaya koyduğu ve Kantçı benlik anlayışına dayanan özne, bireyin ahlaki tecrübesini ve yaşayışını ifade etmekte eksik kalır.³⁸⁶ Böylesi bir birey anlayışı, bireyin ahlaki tercihlerini keyfilikle donatır, ahlaki sübjektivizme götürür.³⁸⁷

Sandel, bu minvalde *SL*’de politik bireyi, yurttaş olarak kabulün; Rawls’un Kantçı benlik anlayışına dayandığına kanıt sayar ve *LAS*’ta Rawls’un deontolojik etik kapsamında varsaydığı birey anlayışına karşı çıkar. “*Kendimizi tutarlı bir şekilde deontolojik etiğin buyurduğu türde varlıklar olarak varsayamayız.*”³⁸⁸ diyerek Rawls’un siyasal adalet anlayışının dayandığı ve deontolojik etik anlayışın sunduğu özneyi eleştirir. Hakkın iyiye önceliğinin, öznenin amacına önceliği ile olan paralelliğini hatırlatan Sandel³⁸⁹, Kant’ın ortaya koyduğu “aşkın özne” anlayışının Rawls’ta “keyfiliğe ve muğlaklığa” açık olduğu

³⁸² Sandel, “The Political Theory of the Procedural Republic”, 14.

³⁸³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 125.

³⁸⁴ Mulhall ve Smith, *Liberals and Communitarians*, 10.

³⁸⁵ Will Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy* 18, sy 2 (Haziran 1988): 190.

³⁸⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 41.

³⁸⁷ Ahlaki görelilik. Ahlaki göreliliğe ilişkin daha ileri bir tartışma, III. Bölüm’de Raz: Mükemmelliyetçi Liberalizm başlığı altında yer almıştır.

³⁸⁸ Sandel, *LAS*, 34.

³⁸⁹ Sandel, *LAS*, 24-25.

gerekçesiyle reddedildiğini ve Rawls'un deontolojik anlayışının “gözden geçirilmiş bir deontoloji” olduğunu, “başlangıç konumu kavramlaştırması”nın ise aşkın özneyi metafiziksel içeriğinden arındırmak amacı ile ortaya atıldığını belirtir.³⁹⁰ Sandel'in, Kantçı kişilik anlayışına dayanılmadığı vakit başlangıç konumunun çökeceğini iddia etmesi³⁹¹ de bu sebeple olsa gerektir.

*“Başlangıç durumu Rawls'un Kant'a yanıtıdır; Saf Aklın Eleştirisi'nin temsil ettiği rotaya alternatif bir rotadır ve gözden geçirdiğimiz karmaşıklıklar için Rawls'un geliştirdiği çözümdür.”*³⁹²

Sandel'e göre Kant'ın “aşkın özne” anlayışı, Rawls'un anlatısında “yükümsüz benliğe” dönüşür. Yükümsüz benlik Sandel'da amaçlarına öncel iyi anlayışlarından, bir başka ifade ile değerlerinden soyutlanmış bireyi temsil eder.³⁹³ *“Bireyin sahip olduğu değerler ile (takip ettikleri iyi anlayışları) ile bireyin olmaklığı arasında bir fark vardır.”* Yahut bireyin benliğini amaçları belirlemez. Benliğin amaçları tarafından belirlenmesinin engellenmesi amacıyla benlik ile bireyin amaçları arasında bir mesafe bulunur. Sandel böylelikle yükümsüz bireylerin benliğinin “kurucu amaçlar”dan korunduğunu belirtir.³⁹⁴ Neticede, Sandel yükümsüz benlik için önemli olanın seçtiği amaçlar değil amaçları seçebilme kapasitesi olduğunu vurgular.³⁹⁵ Böylelikle birey, amaçlara “sahip”tir, bireyin benliği amaçları ile oluşmaz ve örülmez.³⁹⁶

Bireyin amaçlara sahip olması ve amaçları ile arasında bir mesafe bulunmasının bir sonucu, bireyin amaçlarından “irade kuvveti uygulayarak” soyutlanabilmesidir. Dolayısıyla birey ile amaçları arasında “gönüllü” bir beraberlik mevcuttur. Amaçları, bireye içkin değildir. Amaçlar “obje”dir, süreyi, özneyi oluşturmaz.³⁹⁷ *“Hiçbir bağlılık, beni; kendimi o bağlılık olmadan anlamayacağım kadar derinden bağlayamaz.”*³⁹⁸

³⁹⁰ Sandel, *LAS*, 33.

³⁹¹ Sandel, “Political Liberalism”, 1772.

³⁹² Sandel, *LAS*, 45.

³⁹³ Sandel, *LAS*, 45. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 10.

³⁹⁴ Sandel, “The Political Theory of the Procedural Republic”, 18.

³⁹⁵ Sandel, “The Political Theory of Procedural Republic”, 1772.

³⁹⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 51.

³⁹⁷ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1998), 62. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 51.

³⁹⁸ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 51.

Amaçlar bireye içkin olmadığından; birey benliğini ve amaçlarını keşfetmez. Amaçları ile bireyin benliği arasında “bilişsel olmayan gönüllü” bir birliktelik kurulur.³⁹⁹

Benliğin bireyin amaçlarına öncel olmasının sonuçlarından biri de bireyin benliğinin herhangi bir iyi anlayışı tarafından belirlenmemesidir.⁴⁰⁰ Gelgelelim genelgeçer komüniteryan itiraz, bilhassa Sandel’in komüniteryan itirazı, Rawls’un birey anlayışının bireyin benliğinin en azından bir bölümünün takip ettiği iyi anlayışları ve kabul ettiği, kutsal ve önemli saydığı değerler ile kurulduğunu “görmezden geldiği”dir. Yine, eğer bireylerin benliklerinin kurulması ve amaçlarının devşirilmesi mensubu oldukları toplum dahilinde değil de toplum öncesi bir şekilde, verili ve sabit özne kavrayışı doğrultusunda gerçekleşseydi Rawlsçu liberalizmin ısrarla üzerinde durduğu, bireyin iyi anlayışları ve rasyonel tercihlerinin yenilenebilmesi ve gözden geçirebilmesi imkânının vurgulanmasına gerek kalmazdı⁴⁰¹. Keza Usuli Cumhuriyet’te de Sandel, bireyin benliğini mensup olduğu toplulukların dahilinde belirlediğini ifade eder; benliği kurucu toplumsal bağlara dikkat çeker. “Deontolojik etiğin buyurduğu türden” kurucu amaçlardan bağımsız bireylerin ahlaki yönlerinin olamayacağını öne süren Sandel, bu tür benliğin ahlaki failliği tam olarak ifade edemediğini belirtir. Bu tür benlik bilhassa, hayatını bir amaca adayan bireyleri ve toplumsal yükümlülüklerin ifadesini de kavrayamaz.⁴⁰²

Rawls’ta bireyin politik birey olarak alınması ise, kamusal alanda, özel alandaki bağlılıklarından kopmuş bireyin yurttaş olarak kabulünü içerir.⁴⁰³ Rawls bireylerin benliklerinin takip ettikleri iyi anlayışlarınca ve amaçlarınca belirlendiği hususuna istinaden, bireylerin özel alanlarında ve kamusal alanda farklı kimliklere sahip olduğunu ifade eder. Bireylerin yurttaş olarak kamusal kimlikleri, özel alanlarındaki kimliklerinden farklılaşmaktadır; bireylerin özel alanda benliklerini oluşturan amaçları kamusal alanda etkilerini yitirmektedir. Bu durumun sebebini ise, “modern demokratik toplumların yapısına” dayandırır.⁴⁰⁴ Mulhall ve Smith ise Rawls’un ortaya koyduğu bu tür bir ayrımın “şizofrenik” bir boyutu olduğunu düşünür.⁴⁰⁵ Yazarlar sorar: “Gerçekten sahip

³⁹⁹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 50.

⁴⁰⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 122.

⁴⁰¹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 17.

⁴⁰² Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 52.

⁴⁰³ Sandel “Political Liberalism”, 1773.

⁴⁰⁴ Sandel, “Political Liberalism”, 1774.

⁴⁰⁵ Mulhall ve Smith, *Liberals and Communitarians*, 201.

olduğumuz hususi değerlerden kendimizi soyutlayıp bu değerleri yenileri ile değiştirebilir miyiz?” Üstelik yazarlar, tıpkı Kant’ın insan anlayışında olduğu gibi Rawls’un birey anlayışında da benlik tasavvurunun sadece adalet ilkelerini edinmeye odaklı olarak oldukça sınırlı olduğundan dem vurur.⁴⁰⁶

Hakkın önceliğinin gerektirdiği yükümsüz benlik amaçlarına öncelse ve bireyin benliğini amaçları oluşturmuyorsa, bireyin benliğini sahip olduğu nitelikler oluşturmaz. Bu tür nitelikler olumsuzdur, liberal *ethos*’un benliği amaçlarına ve esasında her türlü olumsuzluğa mesafelidir.⁴⁰⁷

Bu bağlamda, Sandel’e göre fark ilkesinde de Rawls bireyin sahip olduğu değerlerin (iyi görünüm, zekâ vb.) neticesindeki kazanımların esasında toplumun ortak değeri olduğunu ifade eder; nitekim bu özellikler birey için rastlantısalıdır. Ayrıca, bireyin sahip olduğu bu özelliklerin kazanım getirip getirmeyeceğine karar veren de toplumdur. Öte yandan, Sandel’a göre Rawls’un adalet ve kamu teorisi dahilinde fark ilkesi neticesinde gerçekleşecek olan değer/kaynak dağılımı anlamsızdır. Başlangıç durumunda bireyin sahip olduğu niteliklerden ötürü bir değer kazanımı gerçekleşmiyor ve bireyin toplumsal yönü göz önüne alınmıyor ise toplumlaşma sonrası değer kazanımının ve dağıtımının ne minvalde gerçekleşeceği açık değildir. Sandel hem değer kazanımını reddedip hem de dağılımın ahlaki kaynağını açıklamamasından ötürü fark ilkesinin çeşitli “karşıtlıklar”la dolu olduğunu öne sürer.⁴⁰⁸ Özcesi, Sandel Rawls’un kurgusunda başlangıç konumunda adalet ilkeleri belirlenirken toplumsallığın yok sayılıp sonrasında bu adalet ilkelerine ve toplumsallığa dayanarak bir dağıtım yapılmasını eleştirmektedir. Yine, dağılımın ahlaki bir kaynağının mevcut olduğunu varsaymak, hakkın önceliği anlayışı ile çelişir. Bu minvalde bireyin benliğine hakka öncel bir yükümlülük yükler, bireyi “yükümlendirir”.⁴⁰⁹

Sandel, liberalizmin hakkın önceliğini savunan anlayışını, hakkı bir toplumda koruduğu değer ahlaki önemine bağlayarak eleştirir.⁴¹⁰ Yükümsüz benlik, toplumsal ilişkilerden

⁴⁰⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 11-12.

⁴⁰⁷ Sandel, “The Political Theory of Procedural Republic”, 22.

⁴⁰⁸ Sandel, “The Political Theory of Procedural Republic”, 22.

⁴⁰⁹ Sandel, “The Political Theory of Procedural Republic”, 23.

⁴¹⁰ Sandel, *LAS*, 8 vd.

soyutlanmış bir benlik tasarımı olduğundan hakkın bir toplumda korumayı amaçladığı değeri, değerın ahlaki öneminden soyut bir şekilde korunur.⁴¹¹

Mulhall ve Swift'e göre Sandel'in Rawls'un birey anlayışına yönelik soruları haklıdır. Öyle ki, her ne kadar Rawls kamusalığını kamusal kültüre dayandırır da yazarlara göre hakikaten de Rawls'un kamusalığına öncel bir "eşit ve özgür bireyler" ideali vardır.⁴¹² Rawls her ne kadar anlatısında hususi olarak belirtmese de yahut özneye ilişkin herhangi bir iyi anlayışının varsayımlarından kaçınır da Sandel'e göre, Rawls'ta öznenin takdiminde felsefi antropolojiye başvurulur.⁴¹³

Yine Sandel'de yükümsüz benliğin sosyal, siyasi ve ailevi bağları kurmada da başarısız olacağı ifade edilmektedir. Yükümsüz benlik yahut öncel bireyleşmiş benlik (*antecedently individuated self*)⁴¹⁴ amaçlarla olan gönüllü birliğe vurgu yaptığından zorunlu bağları ıskalar. Nitekim bu zorunlu bağların bireylere yüklediği bir ebeveynin iyi bir ebeveyn olma yahut çocuğunu iyi bir şekilde yetiştirmeyi amaçlaması ve kendini adaması gibi, bazı amaçlar vardır; bireyler bu amaçlardan Rawls'un öznesinin öngördüğü gibi gönüllü bir şekilde kendini sıyıramaz.⁴¹⁵

Kantçı benlik anlayışında olduğu gibi, benlik amaçlarından oluşmaz yahut onun ötesine geçerken, bireyin kamusal kimliği de kapsamlı iyi anlayışlarından etkilenmez⁴¹⁶. Benzer minvalde, kamusal gerekçelendirmeye yönelik vurgu da liberal "eşit ve özgür bireyler" idealini yansıtır.⁴¹⁷ Baur da mezkur eleştirilere paralel şekilde Rawls'un adalet kuramının kendisinin iddia ettiği üzere siyasal ya da pratik bir adalet anlayışından ziyade "önemli metafiziksel ve epistemolojik savlara" dayanan kapsamlı bir adalet anlayışı olduğunu ifade eder.⁴¹⁸ Başlangıç durumunda, toplumsal konumlarından ve bu konumlardan ötürü edindikleri çıkar anlayışları bakımından bir nevi "hafıza kaybına uğramış bireyler"ın hangi unsurlara dayanarak pazarlık yapacağı da Rawls'un anlatısında meçhuldür⁴¹⁹. Rawls tarafından bu kişilik kavramlaştırması ile adalet ilkelerinin dışsal bir etkene bağlı

⁴¹¹ Sandel, *LAS*, 13-14.

⁴¹² Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 194.

⁴¹³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 45.

⁴¹⁴ "Antecedently individuated self" tanımının Türkçeşi, *LAS*'taki kullanımdan alınmıştır. Sandel, *LAS*, 79, 86-87.

⁴¹⁵ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 54-55.

⁴¹⁶ Sandel, "Political Liberalism", 1773.

⁴¹⁷ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 195.

⁴¹⁸ Baur, "Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical", 271.

⁴¹⁹ Baur, "Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical", 268-273.

olmadan kendi kendine seçilmesi (*self-determination*) amaçlanmıştır fakat adalet ilkelerinin seçimi esnasında hangi bilgilere dayanılacağı, cehalet peçesinin hangi bilgileri geçireceği yahut hangi bilgileri dışarıda bırakacağı da bir sorunsaldır.⁴²⁰ Öyle ki cehalet peçesinin her türlü bilgiyi geçirmesi durumunda başlangıç konumu kavramlaştırmasının anlamı kalmaz, cehalet peçesinin hiçbir bilgiyi geçirmemesi durumunda ise, bireyler eşitlikten ziyade özdeşliğe sahip olacakları için pazarlık yapacak konuma sahip olamazlar.⁴²¹ Frazer ve Lacey de cehalet peçesinin ardındaki bireylerin eşitten ziyade özdeş olduğunu ifade etmektedir. Bu özdeş bireylerin, aşkın ve yükümsüz benliğe sahip olan bireylerin düşünümsel dengeye nasıl ulaşacağı da bir sorunsaldır.⁴²² Benzer minvalde yazarlar, önceden de belirtildiği gibi, Rawls'un teorisini toplumsallaştırmaya önem gösterdiğini fakat başlangıç durumunun bu amacın önünde bir engel teşkil ettiğini ifade eder. Bireylerin toplumsal konumlarından ve kimliklerinden azade oldukları bir durumda toplumsallıktan ne şekilde söz edilebilecektir?⁴²³

Barnhart da Rawls'un anlatısında liberal bireyin, “siyasal bir temsilci rolü”ne büründüğünden bahseder. Siyasal temsilci birey siyasal uzlaşmanın bir tarafı olduğundan makuldür. Rawls'un makul bireyinin kendisinin iddia ettiği gibi metafizikten soyutlanmadığını, bir siyasi temsilci olarak “politik bireycilik” dahilinde olduğunu iddia eder. Barnhart'a göre siyasal temsilci birey anlayışı, Rawls'un bireyinin amaçlarına öncel olmasının bir sonucudur.⁴²⁴ Mulhall ve Swift, bireylerin kamusal alanda kamusal meselelere ilişkin görüşlerini öne sürerken takip ettikleri iyi anlayışlarının yerine liberal siyasi değerlerin savunulması gereğini ifade etmesi nedeniyle, Rawls'un adalet anlayışının “safı siyasal bir birey” anlayışına dayandığı ifade eder.⁴²⁵ Wolin de Rawls'un yurttaşlarını “bir anayasal geleneğin temsilcileri” olarak gördüğünden bahseder. Klosko ise, Rawls'un “özgür ve eşit birey” fikrinin genelgeçer bir şekilde kabul edileceğine ilişkin şüphe içindedir. Nitekim özgürlük ve eşitlik anlayışları oldukça farklılaşan ve çekişen anlamlara sahip olabilir; bu sebeple Klosko yurttaşların verili bir şekilde aynı

⁴²⁰ Michael Baur, “Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical”, *Philosophy & Social Criticism* 28, sy 3 (Mayıs 2002): 272-73.

⁴²¹ Sandel, *LAS*, 158.

⁴²² Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 46.

⁴²³ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 58.

⁴²⁴ Sheldon S. Wolin, “Books in Review: On Rawls's Political Liberalism”, *Political Theory* 24, sy 1 (Şubat 1996): 106.

⁴²⁵ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 194.

anlayışların yahut kavramlaştırmaları kabul edeceğine de şüphe ile yaklaşır. Bu minvalde Klosko, toplumda mevcut olan kapsamlı anlayışların arasındaki uzlaşmayı bulmak yerine, Rawls'un anlayışındaki gibi toplumda mevcut ahlaki sezgiler üzerine kurulan siyasal yapı ile toplumdaki kapsamlı anlayışlar arasında bir denge bulma çabasını kabul etmez.⁴²⁶ Sandel ise “kişinin siyasal açıdan kavranışını” tekraren Kantçı kişilik anlayışı ile ilişkilendirir.⁴²⁷ Politik bireyin “geçerli savlar öne süren kendinde kaynaklar” olması, bu savların muhtevasına yahut herhangi bir dışsal kaynak tarafından doğrulanıp doğrulanmamasına bakılmaksızın safi savların öne sürülmesine dayanılarak kamusalıya etki etmesi⁴²⁸ Kantçı bireyin ahlaki özerkliğini andırır. Esasında Kant “düşünmenin kamusal karakteri”ne imkân sunması ile⁴²⁹ Rawls'un önünü açar; bilhassa kamusal kimlik anlayışı için Kant'ın kişilik anlayışı bir kaynaktır. Nasıl ki, kendi amaçlarına öncel bir benlik anlayışı vardır; iyi anlayışlarına öncel, bu anlayışlardan etkilenmeyen bağımsız bir yurttaş anlayışını Rawls ortaya koyar. Yükümlenmemiş benlik anlayışı gereği bireyler bireysel iyi anlayışlarını kamusal kimliklerinden sıyırmalıdır.⁴³⁰ Keza, bireylerin kamusal alanda öne sürdükleri görüşlerin makul olmak dışında başka bir sınırlamaya tabi olmaması da siyasal kişi anlayışı ile ilişkilidir. Bireylerin öne sürdükleri görüşler yalnız bu görüşleri öne sürmüş olmalarından ötürü geçerlidir. Bu görüşleri herhangi bir ahlaki standarda bağlamak, kapsamlı iyi anlayışlarını kamusal alana taşımak anlamına gelmektedir.⁴³¹

Adalet kuramının bilhassa sözleşmecî boyutuna eleştirel bir şekilde yaklaşan Baur; öncelikle, adalet ilkelerini belirlemek üzere anlaşmaya girecek olan kişilerin Rawls'un iddia ettiği ve amaçladığının aksine belirli bir kişilik anlayışına dayandığını, bu kişilik anlayışının ise amaçlarına öncel olan birey olduğunu belirtir. Keza Sandel ile paralel bir şekilde, Kantçı kişilik anlayışına dayanan Rawls'un adalet ilkelerinin bu kişilik anlayışından doğduğunu, kendi kendini yönetim fikri doğrultusunda kişilik kavramlaştırmasının aracılığı ile adalet ilkelerinin oluşturulduğunu belirtir.⁴³² Sandel'e

⁴²⁶ George Klosko, “Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism”, *American Political Science Review* 91, sy 3 (Eylül 1997): 638.

⁴²⁷ Sandel, *LAS*.

⁴²⁸ Sandel, “Political Liberalism”, 1774.

⁴²⁹ Hakan Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 15.

⁴³⁰ Sandel, *LAS*, 226.

⁴³¹ Sandel, *LAS*, 226.

⁴³² Baur, “Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical”, 257.

göre de bu kişilik anlayışı bireyin ahlaki boyutunu yanlış yorumlar; buna binaen “geçersiz” ve “uyumsuz”dur.⁴³³

Rawls’un birey anlayışında özgür ve eşit bireyler “ahlaki iktidara” sahip olmaları nedeniyle⁴³⁴ güçlü bir ahlaki özerkliğe sahiptirler. Fakat bu birey anlayışını Klosko somut bir temele sahip bulmaz. Nitekim, bu birey anlayışı Rawls’un somut bir toplumu, ya da içerisinde bulunduğu liberal Amerikan toplumunu incelemekten vardığı bir anlayıştır.⁴³⁵

(3). Bireycilik, Bencillik ve Atomculuk

Moderniteden doğan bir kavram olduğu ifade edilen bireycilik Üskül tarafından “insanın değer kazanması” olarak tanımlanmıştır.⁴³⁶ Bilhassa eşitlik düşüncesini bünyesinde bulunduran bireycilik⁴³⁷, hususi olarak ahlaki bireycilik, soyut bireyin alanına saygı duyulması, “eşitlik ve adalet arzusu”nun doyurulması yükümlülüğünü de içerir.⁴³⁸

Tighpen ve Downing bireyciliğin “sosyolojik bireycilik” ve “ahlaki bireycilik” olarak ayrılması gereğini ifade ederler. Yazarlar, sosyolojik bireycilikte bireyin, toplumsal yönünden tamamen azade olduğunu belirtir. Bu hali ile sosyolojik bireyciliğe yönelik komüniteryan eleştiri oldukça yerindedir.⁴³⁹ Bireyciliğe ilişkin Durkheim’da da benzer bir ayrım söz konusudur. Öte yandan, Durkheim bireyciliği “metodolojik bireycilik” ve “ahlaki bireycilik” olarak ayırmaktadır. Anlaşılan Durkheim; Thigpen ve Downing’in “sosyolojik bireycilik” olarak ifade ettiği kavramı “metodolojik bireycilik” olarak ifade etmiştir. Metodolojik bireyciliği faydacılık ile ilişkilendiren düşünürle göre ahlaki bireycilikten ziyade metodolojik bireycilik eleştiri konusudur.⁴⁴⁰ Ahlaki bireyciliği “birey kültü” ile ilişkilendirerek modern toplumlar da ahlaki bireyciliğin bireye ve bireyin “eylem özerkliği”ne alan açılmasına ilişkin bir yükümlülük yüklediğini öne sürmüştür.⁴⁴¹

⁴³³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 41.

⁴³⁴ Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 79.

⁴³⁵ Klosko, “Political Constructivism in Rawls’s *Political Liberalism*”, 640-641.

⁴³⁶ Zeynep Özlem Üskül, *Bireyselciliğe tarihsel bakış*, Araştırma dizisi (İstanbul: Mas Mat, 2003), 277, 127.

⁴³⁷ Üskül, *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, 47.

⁴³⁸ Anthony Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori: Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2014), 93.

⁴³⁹ Thigpen ve Downing, “Liberalism and the Communitarian Critique”, 645.

⁴⁴⁰ Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 126-27.

⁴⁴¹ Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 135.

Düşünür, anomi olarak anılan “ahlaki anarşi” halinin ise ahlaki bireycilikten ziyade bilhassa bencillik kavramı ile ilintili olduğunu düşünür. Bu minvalde bireycilik ile bencillik kavramları da ayrışmalıdır. Bencillik, Durkheim’ın düşüncesinde bireyciliğin iki tarzının aksine toplumsallık öncesi bir kavram olarak görülmektedir.⁴⁴² İnsanın hazlarının ve biyolojik ihtiyaçlarının tatmini bireyi zorunlu olarak bencil olmaya iter. Bu durum insanın “*homo duplex*” olarak ifade ettiği ikili doğasından kaynaklanır. İnsan hem biyolojik hem de toplumsal bir varlıktır ve insanın bu iki boyutu çatışır.⁴⁴³ Esasında, bireyciliğin bilhassa vurguladığı husus bireyin toplumdan kendi seçimi ile ayrılabilme yeteneğidir. Liberalizm ise bu tür seçimleri güvence altına almaktadır.

(a). Atomculuk

Aydınlanmacı düşüncenin atomcu birey tasavvuruna karşı Alman Romantikleri ve dışavurumculardan başlayan tepki ve itiraz⁴⁴⁴ komüniteryan teoride de yankılanmıştır. Komüniteryan teori dahilinde, liberalizmin bireyin mensubu olduğu topluluk yahut toplum ile olan bağına hatalı bir şekilde tasavvur ettiğini ve bireylerin benliklerin kurulmasında mensubu oldukları topluluk yahut toplumların rolünü ıskaladığı; bu minvalde liberalizmin bir “asosyal bireycilik” (*asocial individualism*) öngördüğü iddia edilmektedir. Bilhassa Rawls’un başlangıç durumu kurgusu yahut genelde toplum sözleşmesi tasavvuru liberalizmin bireyin benliğinin kurulmasının ve amaçlarının ediniminin içinde bulunduğu topluluk/toplumlara mensubiyetinin ötesinde gerçekleştiği kabulüne dayandığından asosyal bireyciliğe kanıt gösterilir.⁴⁴⁵ Nitekim, böylesi bir toplum sözleşmesi tasavvurunda bireyler amaçlarını çoktan edinmiş olacaklardır ki, toplumdan ve toplumsal değerlerden amaç devşirilmesine gerek kalmayacaktır.

Taylor, atomculuk teriminin toplumu bireylerin rasyonel tercihlerinin bir ürünü olarak gören toplum sözleşmesi öğretilerinden doğduğunu belirtir.⁴⁴⁶ Taylor’ın kullanmayı

⁴⁴² Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 133-37, 107-116. Üskül, Durkheim’ın bencillik olarak ifade ettiği durumu Tocquevelli’nin “egoizm” olarak ifade ettiğini aktarır. Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, 87.

⁴⁴³ Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 137.

⁴⁴⁴ Charles Taylor, *Hegel ve Modern Toplum*, çev. A. Kadir Gülen (Kolektif Kitap, 2021), 19. Sandel’de atomculuk kavramına yaklaşan bir kullanım da asosyal bireycilik olarak geçmektedir. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 56 vd.

⁴⁴⁵ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 13-14.

⁴⁴⁶ Taylor, “Atomism”, 29.

tercih ettiği terim olan atomculuk, liberalizm ve liberteryenizmin bireycilik olarak ifade ettiği kavramdan ötedir. Atomculuk ile bireycilik arasında terim farklılığına gitmesinin isabetinden şüpheye düşse de⁴⁴⁷ Taylor hakkın iyiye önceliği eleştirisini hususi olarak ifade edebilmek için moderniteden sadır olan bireycilik yerine atomculuk kavramını kullanmıştır. Esasında Taylor, liberteryenlerin atomculuk kavramından uzak durduğunu, bireycilik terimini kullanmayı tercih ettiğini belirtir. Atomculuk, Taylor’a göre, hakların önceliğini mümkün kılan bir “insanlık durumudur” yahut “insan anlayışıdır”⁴⁴⁸; hususi olarak hakkın iyiye önceliğinden doğar.⁴⁴⁹

Charles Taylor eleştirilerinde değindiği atomculuğun bir kaynağı olarak da modern düşüneyi görmektedir. Taylor’ın liberalizm eleştirisi ile modernite eleştirisi ile iç içe geçmiştir. Nitekim düşünür liberalizm eleştirisine öncelikle modernite çözümlemesini yaparak ve Batı toplumlarının modernleşmesini inceleyerek başlar.⁴⁵⁰ Modernleşme, nihayetinde başka bir olasılığı dahi sorgulayamayacağımız bir toplumsal tahayyüle evrilen yeni bir ahlak düzenine geçiştir. Böylesi bir geçişe ise Doğal Hukuk Kuramı ve teorisyenleri öncülük etmiştir.⁴⁵¹

Böylesi modern anlayışta toplum bireylerin çıkarlarını gerçekeştirmeleri için var olması gereken bir araca dönüşür ve bireylerin amaçlarına tâbi kılınır⁴⁵². Örneğin, Locke’un anlatısında, “disiplin” ve “ilerleme etiği” doğrultusunda, topluma mensup bireylerin “karşılıklı hizmet”i ve “değiş tokuş”u üzerine kurulmuş bir toplum tahayyülü vardır.⁴⁵³

⁴⁴⁷ Charles Taylor, “Atomism”, Shlomo Avineri ve Avner De-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford Readings in Politics and Government (Oxford: Oxford university press, 1992), 29.

⁴⁴⁸ Taylor, “Atomism”, 32

⁴⁴⁹ Taylor, “Atomism”, 29.

⁴⁵⁰ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 101.

⁴⁵¹ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 13 vd.

⁴⁵² Taylor, “Atomism”, 187, Mulhall ve Swift, Rawls’un toplum sözleşmesini eşit ve özgür bireyler arasındaki anlaşmaya dayandırdığından, bireylerin amaçlarını gerçekeştirmek için toplumsallığı oluşturduklarına ve bu minvalde diğer bireyleri amaçlarını gerçekeştirmede bir araç olarak kullandıklarına yönelik eleştirilerden sıyrıldığını ifade ederler. Yazarlar, Nozick’in bireyciliğinin böylesi bir eleştiriye daha uygun olduğunu belirtirler. Her halükârda yazarlar komüniteryan eleştirinin, bireylerin benliklerini kurmasında ve amaçlarını belirlemede sosyal matristen soyutlanamayacağını ifade ettiğini belirtmektedir. Dilin, ahlakın ve kültürün toplum dışında kurulamayacağı göz önüne alındığında bireylerin benliklerini kurması ve amaçlarını keşfetmesi toplum içinde gerçekeşlemektedir. Bireyin benliğinin toplum dahilinde kurulduğu kabulü ile toplumun bir sosyal matris olarak alınması anlayışının kabul edilmesi doğrultusunda, toplum safı bir çıkarlar birliği olarak görülemez. Nitekim, bireyin benliği topluma öncel olarak kurulmadığından, bireyin toplum öncesi çıkarları mevcut değildir. Öyleyse, toplum ve topluma mensup diğer bireyler, bireyin çıkarlarını gerçekeştirmek için araçsallaştırılmaz. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 14-16.

⁴⁵³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 22-23.

Bilhassa sosyal sözleşmeye dayanan teorilerde siyasi yapının meşruluğu hakların önceliğine dayanır; yükümlülük ve aidiyet ise tali bir konumdur.⁴⁵⁴ Taylor, Locke ve ilk modernlerin toplum anlayışını modern öncesi hiyerarşiye dayalı toplum fikrinden bir kırılma olarak görmektedir.⁴⁵⁵ Yeni toplumsallık, bireyciliğin yükselmesine karşıt olarak cemaatçiliğin düşüşüne tekabül eder.

Taylor'ın atomculuk olarak adlandırdığı modern durumun kaynaklarından biri olarak gördüğü hakların önceliği anlayışı ve Hobbes ve Locke'un doğal hak öğretisine dayanan bireyin özerk bir hak öznesi olduğu tahayyülü liberalizmin ön kabullerindendir.⁴⁵⁶ Düşünür, Modern Toplumsal Tahayyüller'de doğal hukuk öğretisinin öncelikle hukuk çevrelerinde iktidarın meşruiyetini açıklama yaklaşımları içerisinde yer aldığını sonrasında ise bir ahlaki anlayışa evrildiğini ifade eder.⁴⁵⁷ Taylor'a göre, "doğal hukuk söylemi" yorumbilgisel bir halden kural koyucu (normatif) bir hale bürünerek modern düzen fikrine yerleşmiştir. Dahası, modern ahlak düzeni fikri dönüştürücü bir niteliğe sahiptir. Bu dönüştürücü niteliği hasebiyle toplumsal gelenekler ve "toplumsal uygulamalar" ile birleşerek modern siyaset anlayışını "üzerinde uzlaşma sağlanmış ilkelere göre" inşa eder.⁴⁵⁸ Taylor, doğal hukuk düşüncesinin yanında, modern bireycilik anlayışına katkı sunan bir diğer anlayışın neo-Stoacılık olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, doğal hukuk kuramını Stoacılık düşüncesi ile ilişkilendiren Taylor, neo-Stoacı olan Grotius ve Lipsius'un Hristiyanlıkla harmanlanmış Stoacılık düşüncesinin toplumu "bu dünyalı birey'i yaratarak yeniden kurmaya yönelmiş" olduğunu düşünür.⁴⁵⁹ Yine Taylor'a göre yönetimi etkileyen elit kesimin "incelik" veya "kibarlık/nezaket" anlayışları doğrultusunda "modern toplumların iç denetiminin sağlanması" ve "soyluluğun ehlileştirilmesi" ile modern toplum düzenine adım atılmış olunuyordu.⁴⁶⁰ Disiplin toplumuna geçilmesi ile ekonomik kazanımların artırılması adına topluma mensup bireylerin "daha barışçıl, daha düzenli, daha çalışkan" olmaları amaçlanıyordu.⁴⁶¹ Taylor, söz konusu disiplinli toplumun, "toplumsal öz kavrayış" olarak ekonomik

⁴⁵⁴ Taylor, "Atomism", 33.

⁴⁵⁵ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 25-26.

⁴⁵⁶ Taylor, "Atomism", *Philosophical Papers*, ed. Charles Taylor, 187-188.

⁴⁵⁷ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller* (İstanbul: Metis, 2021), 15-16.

⁴⁵⁸ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 39-40.

⁴⁵⁹ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 75.

⁴⁶⁰ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 59-60.

⁴⁶¹ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 61.

karşılıklılık, kamusal alan ve demokratik özyönetim gibi unsurları içerdiğini belirtmekle, toplumun temelinin bir tür ekonomik menfaatler birliğine dayandığını, siyasi boyuttan sıyrıldığını ve sivil toplum olarak sadır olduğunu ifade eder. Özcesi, Taylor modern toplumun siyasi bir topluluk olarak görülemeyeceğini vurgulamak istemektedir. Arzu edilenin *incelikli/kibar toplumun* iktisadi faaliyetlere yönelen ve ticaret yapan bir toplum olduğunu belirtmektedir.⁴⁶² Modern toplumun kendisi bir *ticari toplum* olarak görülmekte ve üretim ekonomik karşılıklığı sağladığından toplumun “en yüce amacı” olarak görülmektedir.⁴⁶³ Modern toplumda hâkim liberal anlayış, servet kazanımını “prestijli” görmektedir. Kamusal hayata katılımın ödülü, bireyi tatmin etmemektedir.⁴⁶⁴ Bu minvalde modern toplum anlayışı, Antik Roma ve Yunan toplum (*societas*) anlayışlarından farklılaşmaktadır. Nitekim Antik Yunan ve Roma’da makbul toplum, siyasi bir topluluk idi.⁴⁶⁵

Atomculuğu, toplumun bireylerin bireysel amaçlarını gerçekleştirmek amacıyla kurulduğu yönünde bir anlayışa sahip olan klasik sözleşmecî anlayışın halefi öğretiler de şekillendirmiştir. Yararcılığın bilhassa bazı formlarının bu öğretilerden olduğunu belirten Taylor, bireyin ve bireyin haklarının önceliğini savunan ve toplumu araçsal bir konuma indirgeyen modern toplum sözleşmecî anlayışların da atomculuğa katkı sunduklarını belirtir.⁴⁶⁶ “*Bir varlığa hak tanımak, bu hakkı ihlal etmemek yönünde bir görev yüklemenin yanında, hakkın koruduğu saygıdeğer özelliğin sahip olduğu ahlaki değeri belirten bir anlayış da ortaya koymaktır. İşte bu saygıdeğer özellik korunmalı ve geliştirilmelidir de*”⁴⁶⁷. Taylor’a göre hak, tanınmanın yanında bu hakkın koruduğu özelliğin geliştirilmesine ilişkin bir yükümlülük de yükler. Bu hakların koruduğu özellikleri geliştirmesi mümkün olmayan kimselerin⁴⁶⁸ dahi bu özellikleri geliştirme potansiyeli vardır ve mühim olan esasında bu potansiyeldir. “*İnsanlığı, ne kadar derinde*

⁴⁶² Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 80-89.; “... ekonomik iş birliğini ve mübadeleyi toplumun en önemli amacı ve gündemi olarak görmeye başlamak toplumsal tahayyülümüzde o dönemde başlayan ve günümüze dek devam eden bir değişiktir.” Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 88.

⁴⁶³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 93.

⁴⁶⁴ Peter Schuck, “Liberal Citizenship”, *Handbook of Citizenship Studies* içinde ed. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, 137.

⁴⁶⁵ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 105.

⁴⁶⁶ Taylor, “Atomism”, 187 vd.

⁴⁶⁷ Taylor, “Atomism”, 195.

⁴⁶⁸ Taylor bu kimselere ayırt etme gücünü haiz olmayan kimseler, bitkisel hayattaki kimseler olarak örnek verir. Bkz: “...idiots, people in a coma, bad men who have irretrievably turned their back on the proper development of these capacities...” Taylor, “Atomism”, 196.

kalmış olursa olsun yahut yozlaşmış olursa olsun yok sayılamaz.” Mezkûr yaklaşım ise bireylerin seçimlerini önceleyen liberal anlayışlarla çelişir. Nitekim bu anlayıştaki kimseler bu minvaldeki bir yükümlülüğün nihai olarak bireylerin seçim özgürlüklerinin sekteye uğratılmasına vesile olabileceğinden endişelenirler.⁴⁶⁹ Keza, atomculuk bireylerin kendi kendine yeten, seçim yapabilen varlıklar olmasına dayandığından bireye verili birtakım özelliklerin olduğunu varsaymaktadır ve bu özelliklerin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır.⁴⁷⁰ Halbuki Taylor hakkın yalnız bireylerin seçim kabiliyeti ile ilişkili olduğunu düşünmediğinden, hakkın koruduğu özelliklerin gelişimini belirli bir toplum nevi ile ilişkilendirir ve bu ilişkilendirme topluma aidiyetin de kanıtıdır.⁴⁷¹ Yine yalnız hakların öne sürülmesi değil bireylerin benlikleri/kimlikleri doğrultusunda özgürlüklerini kullanması için kimliklerini belirli bir toplum tipi içinde keşfetmeleri gerekir.⁴⁷² Böylelikle atomculuğun temel savlarından olan hakkın önceliği anlayışının temelde insan doğası ve toplum anlayışından tamamen soyut olmadığını öne sürer.⁴⁷³ Öte yandan, atomculuk yaklaşımı Aristoteles’in insanın siyasi bir hayvan olduğu ve yalnız politik bir oluşumda kendini bulacağı yaklaşımı gibi sosyal tez yaklaşımlarına karşıttır. Nitekim sosyal tezlerde hakkın tanınması ile bu hakların geliştirilmesi anlayışı “ayrılmaz”dır. Hakkın “topluma rağmen öne sürülmesi” de “hakkın öne sürülmesine engel olmak” da ahlaki değildir fakat atomculuğun temeline aldığı hakkın önceliği anlayışı bu minvalde bir ahlaki çelişki ortaya koyar.⁴⁷⁴ Bu ahlaki çelişki yahut kör nokta atomculuğun ortaya koyduğu doğal haklar perspektifinden de giderilemez.⁴⁷⁵ Hakkın önceliğinin temeline aldığı tercih özgürlüğünün benliğin kendini oluşturması veya tanınması ile mümkün olabileceğini belirten Taylor, benliğin inşasının toplumun diğer mensupları ile diyalog halinde gerçekleştirileceği için toplumun benliğin oluşturulmasında, pek tabii tanınmasında, rol oynadığından bahseder.⁴⁷⁶ Taylor’ın benliğin oluşumunda ele aldığı “kendini yorumlama ilkesi” bireylerin benliklerini ancak bir “karşılıklı konuşma ağı”nda bulabileceklerini ifade eder.⁴⁷⁷ Böylece Taylor,

⁴⁶⁹ Taylor, “Atomism”, 196.

⁴⁷⁰ Taylor, “Atomism”, 35.

⁴⁷¹ Taylor, “Atomism”, 195-197.

⁴⁷² Taylor, “Atomism”, 205.

⁴⁷³ Taylor, “Atomism”, 196.

⁴⁷⁴ Taylor, “Atomism”, 198.

⁴⁷⁵ Taylor, “Atomism”, 208.

⁴⁷⁶ Taylor, “Atomism”, 209.

⁴⁷⁷ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 112, Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 65.

atomlaşmış birey anlayışı, yükümlenmemiş benlik ya da yükümsüz benlik anlayışına karşı çıkmaktadır.

Taylor'un "kendini yorumlayan hayvan" olarak gördüğü insan, benliğini oluşturan iyi anlayışlarını anadilini edindiği topluluk ile şekillendirir.⁴⁷⁸ Bireyler, ahlaki ve duygusal tepkilerini, kelime dağarcıkları ile ifade edebilirler; kelime dağarcığının derinliği ve genişliği ahlaki ve duygusal tepkilerin de daha güçlü olmasını sağlar. Bu minvalde, bir bireye benliğini veren husus olumsuzluklarla örülüdür. Taylor'a göre, bireyin kimliği, "içselleşmiş kendini yorumlama faaliyeti"yle oluşur. Birey, karşılaştığı olguları dilin imkânıyla bu içsel yorumlama faaliyeti ışığında tecrübe eder⁴⁷⁹. O halde düşünür, olumsuzluğa öncel bir benlik anlayışını kabul etmez. Hatta, düşünüre göre bir bireyin benliğinin benlik halini alabilmesi için diğer benlikler arasında var olması lazım gelir.⁴⁸⁰ Karşılıklı konuşma ağı, dil topluluğunun dahilinde olduğundan, bireyin bir dili konuşması, bir dilin imkânlarını keşfetmesi ve bir kelime dağarcığına sahip olması, bir dil topluluğunda her daim devam eden iletişimlerin bütününe dahil olması anlamına gelir. Kendini yorumlama ilkesi, "içeriği toplumsal" olan iyi anlayışlarını tercih etme eğiliminden yahut zorunluluğundan ziyade bireyin benliğinin ve iyi anlayışının toplumsal kökenlerini vurgulamaktadır. Bir bireyin kendine "Ben kimim?" sorusunu sorması ve neticesinde kendisini bir aile, ulus, meslek topluluğu vb. topluluğun yahut bir kültürün dahilinde görerek cevaplaması, bireyin sosyal ve toplumsal bir konumdan bu soruya cevap vermesi kendini yorumlama ilkesi bakımından "elzem"dir.⁴⁸¹

Selznick'in aktardığına göre temelde sosyologlar da benliğin sosyal matristen ayrı kavranmasına karşı çıkmaktadırlar. Yazara göre insan benliği "akıl" ve "bilinç" doğrultusunda, atomculuğun da öne sürdüğü gibi, topluma öncel olarak şekillenmemiştir. Bireylerin benlikleri topluma mensup diğer bireylerin varlığı ile "psikolojik varlıklarını" sürdürmektedir. "*Benlik sosyal bir üründür*".⁴⁸² Öte yandan benliğin sosyal bir ürün olması tamamen topluma bağlı olduğu anlamına da gelmemektedir. Yine de yazar, ahlakiliği sosyalliğe bağlar. Öyle ki "ahlaki yeterlilik" sosyal etkileşimle gelişir.

⁴⁷⁸ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 102.

⁴⁷⁹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 109-110.

⁴⁸⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 111.

⁴⁸¹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 106 vd.

⁴⁸² Philip Selznick, "The Idea of a Communitarian Morality", *California Law Review* 75, sy 1 (Ocak 1987): 447. Selznick ise komüniteryan benliği tasvir etmek için "bağlantılı Benlik" (*implicated self*) kavramını kullanır.

Ahlakilik yalnızca bireysellik, rasyonalite ile ilgili değil, “iletişim, bağlılık ve sorumluluk” ile de ilgilidir.⁴⁸³

Taylor, ahlaki düşüncenin üç eksenenden oluştuğunu ifade eder. İlk eksen, insana duyulan saygıdır. İnsan hayatına saygı duyulması gerektiği inancından ve bu saygının getirdiği “sınırlamalar ve zorunluluklar”dan oluşmaktadır. İkinci eksen güçlü değerlendirmeyi de içine alan anlam kavrayışlarıdır. Bir bireyin hayatına anlam katan, iyi anlayışlarının güçlü değerlendirme ile keşfidir ve ahlaki düşüncelere dahildir. Üçüncü eksen ise birinci eksenle ilintili olacak şekilde bireyin saygınlığına ilişkin ahlaki düşüncelerdir. Esasında, bireyin saygınlığı, bireyin diğer insanlardan saygı “icbar etme” gücüdür. Bu saygınlığın kazanımı, natüralistlerin iddia ettiği gibi yalnız biyolojik içgüdülerden kaynaklı yahut Rousseau gibi Aydınlanma filozoflarında bulunan türdeş sempati duygusu inancı ile ilintili değildir. Bilakis, Antik Yunan ve Roma toplumlarındaki şan ve şöhret kazanımına benzer, bireyin bulunduğu sosyal konumdan duyduğu tatminle ve “kamusal alandaki görünürlüğü” ile ilişkilidir. Taylor buna “davranışsal saygı” der. Davranışsal saygı, bireyin haklarına ve özgürlüğüne duyulan “etkin saygı”dan ayrışır. Bireyin karakterine, kişisel öyküsüne ve bütünlüğüne odaklanır.⁴⁸⁴

Mulhall ve Swift, Taylor için toplumda paylaşılan ahlaki sezgilerin hem içgüdüsel olduğunu hem de bireye dışsal bir odağa dayandığını ifade eder.⁴⁸⁵ Örneğin “başkalarına karşı sempati duyma”ya insanların doğal eğilimleri ve insan hayatının değerli olduğu düşüncesinin içgüdüsel bir kaynağı vardır.⁴⁸⁶ Yine insan hayatının değerli olduğu düşüncesi, bireylerin Tanrı tarafından yaratıldığı inanışına dayanabilir yahut bireylerin rasyonel bir varlık olmasından kaynaklanabilir.⁴⁸⁷ Taylor, ahlaki düşünüşün içgüdüsel tepkilerden sıyrıldığını ifade eder. Bu anlamda, modern düşüncenin ahlaki düşünüşe ilişkin herhangi bir ontolojik varsayıma dayanan dışsal odakları reddetmesini, natüralist odağını ve ahlaki tepkilerle içgüdüsel tepkilerini tek bir kategori olarak almasını eleştirir.⁴⁸⁸ Mulhall ve Swift, Taylor için “ahlaki düşünme”nin ve “ahlaki sezgiler”in, ahlaki yargıların ediniminin üç yönü olduğuna değinmiştir.⁴⁸⁹ İlki, bireylerin toplumdaki

⁴⁸³ Selznick, “The Idea of Communitarian Morality”, 448.

⁴⁸⁴ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 22.

⁴⁸⁵ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 102-103.

⁴⁸⁶ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 22.

⁴⁸⁷ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 102-103.

⁴⁸⁸ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 22-24.

⁴⁸⁹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 34-38. Mulhall ve Swift, *Liberals and communitarians*, 101-105.

diğer bireylerle olan etkileşimleri ile ilgilidir. İkincisi “iyi yaşam anlayışları”nın ne olduğuna ilişkindir. Bireylerin ahlaki olarak serpillmelerini sağlayacak bir hayat tarzının ne tür unsurlar içerdiğine yöneliktir. Son olarak, ahlaki düşünüş bireylerin “kendi saygınlıkları”na ilişkindir. Bütün bu ahlaki düşünüşlerde, Taylor’un “güçlü değerlendirme” olarak adlandırdığı bir takdir süreci mevcuttur. Bu takdir süreci de bireylerin dayandıkları bir ahlaki anlayışa yahut bir iyi anlayışına göre gerçekleşir. Taylor’a göre “*güçlü değerlendirme olmadan ahlaki tepki olmaz.*”⁴⁹⁰ Güçlü değerlendirme, bireylerin arzularından ve tercihlerinden soyutlaşır. Taylor, güçlü değerlendirme sunmayan bir ahlakilik anlayışının olmadığını yahut güçlü değerlendirme sunmayan bir anlayışın bir ahlak sistemi, “etik” oluşturamayacağını ifade eder.⁴⁹¹ Örneğin, yararcılıkta irrasyonel kararlar vermenin teşvik edildiği yahut temele alındığı, bir başka ifade ile bireylerin araçsal akıllarını kullanmadıkları hayat tarzlarının daha ikincil bir konumda bulunduğunu belirtir. Düşünür bilhassa, bireylerin özgür iradelerini tatbik edemedikleri kölelik durumu yahut bireyin kendi iradesine yabancılaştığı yabancılaşma durumunu yadsıdığını ifade eder. Böylelikle Taylor ahlaki görelilikten uzaklaşmış olur.⁴⁹²

Taylor, kişinin “ahlaki olarak nerede durduğu”nın kimliğinin vazgeçilmez bir parçası olduğunu savunur. Bireylerin herhangi bir ahlaki değer sistemine dayanmadıkları vakit bir çeşit “kimlik bunalımı”na gireceklerini iddia eder.⁴⁹³ Bireylerin iyi anlayışları onların hayat hikayelerini ve “ruhsal yolculuklarını” anlamlandıracaktır; ilaveten, iyi anlayışlarına adanmışlık, iyi anlayışlarına göre aldıkları konum ve istikamet önemlidir.

⁴⁹⁰ Mulhall ve Swift, 104.

⁴⁹¹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 101-105. Taylor, bireye anlam ufukları sunan kavrayışların (anlam çatıları) bireye hayat amacını sağladığını düşünür. “...bir çatı (...), sayesinde hayatımızı tinsel bakımdan anlamlandırdığımız şey olmasıdır. Herhangi bir çatıya sahip olmamak, tinsel bakımdan anlamsız bir hayata sahip olmaktır.” Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 39-40. Taylor’un “çatı” kavramı, ahlaki düşünüşle ilintilidir. Birey ahlaki düşünüşlerini, bu mecazi çatı altında, bu çatının sunduğu anlam ufukları ve kavramlar ile gerçekleştirir; bu düşünüşler ile ahlaki yargılara göre eyler. Bireyin, ahlaki düşünüşlerini gerçekleştirdiği çatı diğer anlamlardan, iyi anlayışlarından “yüce”dir. Bu minvalde, bireylerin “güçlü değerlendirme” olarak adlandırılan süreçle ilintilidir. Örneğin “şan ve şeref ahlakı”nın sunduğu iyi anlayışı, iyi hayat kavrayışı ile Stoacı düşüncenin sunduğu iyi hayat anlayışı farklılaşır. Stoacı düşüncenin ve takiben Yahudi ve Hristiyan teolojisinin arzularına mesafe koyan; arzularına, isteklerine ve duygularına hâkim rasyonel bir birey tasavvuru ve akılcı bir iyi hayat anlayışı ile şan ve şeref ahlakının şöhrat, kişisel kazanım ve tatmin peşinde koşan bireyi ile iyi hayat anlayışları farklılaşır. Nihayetinde, Taylor’a göre anlam çatıları olmadan bir yaşam düşünülemez. Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 42-51, 56.

⁴⁹² Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 104, 114.

⁴⁹³ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism* 106. Taylor’a göre kimlik bunalımları, geleneksel çatılardan kopuşla, modern hayatta anlam kaybının “patolojik” olarak yansımaları olarak kabul edilmektedir. Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 42.

Taylor Sandel’e benzer şekilde, bireylerin hayatlarının merkezine aldıkları, bir başka ifade ile kimliklerini üzerine inşa ettikleri, iyi anlayışlarından devşirdikleri amaçları ne ölçüde gerçekleştirdiklerinin bireylerin hayatlarına değer kattığını ifade eder.⁴⁹⁴ İnsan hayatının bir iyi anlayışının sunduğu istikamette yol alan bir “arayış” yahut bir görev olarak alan “öykülem anlayışı” Taylor için “insan failliğinin kaçınılmaz yapısal bir şartı” olarak görülmektedir.⁴⁹⁵ Mulhall ve Swift için, bu anlayış Taylor’un asosyal bireyciliğe (atomculuğa) güçlü bir yanıtıdır.⁴⁹⁶

Bireyin bağımsız bir duruş sergilemesinin, mensup olduğu topluluktan kopma yoluna gitmesinin dahi kültür tarafından belirlendiğini belirten Taylor, bu yolda Amerikan bireycilerinin Amerikan tarihinden ve kültüründen doğan ferdi bağımsızlık anlayışını örnek verir. Amerikan kültüründe bireyin erken yaşta ailesinden kopması, bireysel bağımsızlık adına ailesinin yaşayışından ve “dini inancı yahut siyasi görüş”ünden dahi ayrılması, özcesi “bağımsız birey” olması beklenir ki bu beklentinin kaynağı Amerikan tarihine dayanır ve “geleneksel”dir. Birey, dahil olduğu kültür ile etkileşimde bağımsızlığını ilan eder; esasında böylesi bir bağımsızlık toplumdan kesin bir bağımsızlık olarak görülemez. Birey ailesinden, ailesinin mensup olduğu topluluktan kopma ve ayrılma yoluna gidecektir ve bu yolda kimliğini inşa edecektir fakat bireyin kimliğinin inşası dahil olduğu toplumdaki kültürle “diyalog” halinde, karşılıklı konuşma ağı gereği akranları, arkadaşları ve iş arkadaşları ile karşılıklı olarak gerçekleşecektir.⁴⁹⁷ Nihayetinde Taylor “topluma derinde gömülü” bireyin benliğini öncelikle mensubu olduğu toplum içinde kavradığını sonrasında ise özgür birey olarak tanımladığını belirtir.⁴⁹⁸ Yine, Taylor’ın bireyin kimliğine ve hayat hikayesine, bireyin iyi anlayışı ile kurulan bir “hayat öyküsü” olarak yaklaşımı, “öykülem anlayışı” MacIntyre’da da yankılanır. Hayatın öyküsel bütünlüğü, MacIntyre’a göre bireyin kimliğini oluşturan husustur.⁴⁹⁹ Bireyin (failin) eylemlerinin anlamlı olabilmesi için bu eylemin gerçekleştiği konum yahut ortamın (*setting*) yanında “niyet, arzu ve amaç” da önemlidir. MacIntyre’a göre bir ahlaki failin eylemi arzu, amaç ve niyetten ayrı değerlendirilmez. Nitekim, ahlaki

⁴⁹⁴ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 113.

⁴⁹⁵ Charles Taylor *Sources of the Self*, 52, Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 114. Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 91.

⁴⁹⁶ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 121.

⁴⁹⁷ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 72.

⁴⁹⁸ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 77.

⁴⁹⁹ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 86.

faillerin eylemleri salt mekanik hareketlerden ibaret değildir. Demek ki, hayaletvari duygucu benlik (*ghostly emotivist self*) anlayışı bireyi bir fail olarak, dahası bir ahlaki fail olarak, kavramada eksik kalmaktadır.⁵⁰⁰

Bauman da “yapı ve fail” arasındaki ilişkiye dikkat çeker ve koşulların bireyin tercih kuvvetine yönelik etkisinden bahseder. Charles Taylor’ın “atomculuk”la ifade ettiği modern hale benzer bir yaklaşımı Bauman da “bireyselleşmiş toplum” anlayışı olarak ifade etmektedir. Bauman, Ulrich Beck’e atıfla bireyselleşmiş toplumla bireyleşmiş toplumu ayırır. Esasında eleştiri konusu olan bireyleşmiş toplumdan ziyade bireyselleşmiş toplumdur. Nitekim yazara göre bireyleşmiş toplum anlayışındaki bireyleşme “bireyin pratik bir kendini kabul ettirme yeteneği” olarak alınmaktadır. Bireyselleşmede ise bir zorunluluk ve dayatma durumu hakimdir. Bireyleşmeyi bir zorunluluk olarak “alan” bireyselleşen birey ile bireyleşmeyi “kendi kendine geçinme/geçindirme” ve “ileri itme” gibi yetenekler olarak alan bireyleşen birey farklıdır. Bireyselleşen birey, kendini kabul ettiremez;⁵⁰¹ “*sahici öz oluşumunun gereklerini yerine getirmede başarısız olur.*”⁵⁰² Bireyleşme ve bireyselleşme, tıpkı Durkheim’ın ahlaki bireycilik ile metodolojik bireycilik arasındaki farka yaptığı vurgu gibi, aynı kavramlar değildir.⁵⁰³

Bireyselleşmiş toplumda, yapısal unsurların yahut koşulların göz ardı edilmesi söz konusudur ve bireyin sorumluluğu abartılmaktadır; bireye haddinden fazla sorumluluk yüklenmektedir.⁵⁰⁴ Bauman’ın ifadesi ile “*riskler ve çelişkiler toplumsal olarak üretilmeye devam eder*” fakat sorumluluk tamamen bireyin üzerindedir.⁵⁰⁵ Bireyselleşmiş toplumda, bireylerin iradesine sirayet eden ve bireyi manipüle eden ideolojik unsurlar yahut yazarın kullandığı şekli ile “ideolojik hegemonya”, görmezden gelinir.⁵⁰⁶

Bauman’a göre, yine, “güven” unsurunun ekonomik sistemden ve emek ile sermaye arasındaki ilişkiden ayrışması da toplumun diğer kısımlarına yayılır. Böylesi bir ortamda

⁵⁰⁰ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 80, 86-87.

⁵⁰¹ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum* (İstanbul: Ayrıntı Yay, 2020), 68.

⁵⁰² Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 69.

⁵⁰³ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 68.

⁵⁰⁴ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 18-22.

⁵⁰⁵ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 68.

⁵⁰⁶ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 18-22.

bireyin güven ve aidiyet bağları kurmasının zorlu yahut imkânsız olduğunu dile getirir.⁵⁰⁷ “Bireyselleşme baskısı” ile bireyselleşen bireylerin ortak meseleleri, “*bir araya toplanma yeteneğinden yoksundur.*” Bu halde iken, bireylerin yurttaşlara dönüşmesi çok da olası görünmemektedir.⁵⁰⁸ Hem böylelikle “kamusal alan” da aşınır. Hem topluluklarda güven unsurunun yok olması yahut zayıflaması, sadece topluluk bağlarına zarar vermemektedir. Ayrıca kesinliğin karşısı olarak, biteviye belirsizlik üretmektedir. Bu belirsizliğin neticesinde siyaset nihilizm ve kinizme hapsolmaktadır; bireylerde ve topluluklarda “siyasi irade” çözünmektedir.⁵⁰⁹

Mulhall ve Swift’e göre Taylor da Rawls’un benlik anlayışının nötr bir anlayıştan doğmadığını, Rawls’un ortaya koyduğu atomcu benliğin kendi ile ilişkisini kesmiş benlik (*disengaged self*) olarak görülebileceğini ifade eder. Bu tür bir benlik anlayışında, ahlaki faillik pratik akıl yürütmeye dayanır ve Taylor ile MacIntyre’in öykülem anlayışının akıl yürütmesi yer almaz.⁵¹⁰ “*Benlik kısmen kendi kendini idrak edişiyle oluşur.*”⁵¹¹ MacIntyre da bağlantısız modern benlik anlayışlarını duygucu (*emotivist*) benlikle açıklar⁵¹²; bu tür benliğin “rasyonel bir tarihi” olmadığından bahseder. Düşünür bu hali, duygucu benliğin kendini herhangi bir iyi anlayışına dayandırarak tanımlamamasına bağlar; nitekim duygucu benliğin ahlaki tercihleri, bulunduğu “ahlaki konum”dan yahut kendini tanımladığı iyi anlayışının yükümlülüklerinden ziyade keyfi tercihlerden ibarettir. O halde, duygucu benliğin tercihlerinin rasyonel bir bütünlüğe sahip olduğu öne sürülemez.⁵¹³

Charles Taylor’ın ise tamponlanmış benlik (*buffered self*) olarak da adlandırdığı modern benliğin oluşumu; modern toplumda sekülerleşme ile gelen “daha yüce varlık”larla olan bağın zayıflaması ile ilgilidir. Bu yüce varlıklarla olan bağ, bu yüce varlıkların var oluş hiyerarşisinde insandan daha üst bir basamakta bulunması ve bu varlıkların insanlara amaçlarını bahşetmesine artık rastlanılmaz.⁵¹⁴ Nitekim Taylor “*batı modernitesi yeni icatların, yeni kurgulanmış benlik anlayışlarının ve ilgili pratiklerin bir meyvesidir*” de

⁵⁰⁷ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 39.

⁵⁰⁸ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 69,70-71.

⁵⁰⁹ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 71.

⁵¹⁰ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism* 122.

⁵¹¹ Taylor, *Philosophical Papers*, 3.

⁵¹² Alasdair MacIntyre, çev. Muttalip Özcan, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

⁵¹³ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 76.

⁵¹⁴ Charles Taylor, çev. Dost Körpe, *Seküler Çağ* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014), 24.

der.⁵¹⁵ İşte düşünür için benliğin tamponlanması süreci, modernitenin getirdiği büyübozumunun da etkisi ile benliğin aşkın güçler ve yüce varlıkların etkisinden sıyrılması ve bu etkilere karşı korunmasını getirmektedir; düşünürün tamponlanma ifadesini kullanmasının nedeni modernitenin getirdiği bu korumada yatmaktadır,⁵¹⁶ benlik artık “geçirgen” değildir.⁵¹⁷ Bu etkilerden ve benliğin geçirgen olmasından kasıt benliğe amaç ve yükümlülük yüklemek olarak da pekala anlaşılabilir.

Taylor, yine, Kartezyen anlayışın karşıtı olarak modern öncesi anlayışta nesnelerin anlam barındırabileceği fakat modernite ile birlikte insan zihninin yegâne anlam üreticisi olarak ortaya çıktığı ifade eder. Düşünür, atomcu halin insan zihnini merkeze alan böylesi yaklaşımlardan doğduğunu da ekler. Anılan durumda, insanın anlam arayışında “şeylerin arasındaki ilişkilerin” bir önemi yoktur.⁵¹⁸ Bu minvalde, modern tamponlanmış benlik için “*zihnin dışında kalan her şeyden uzaklaşma, bağlantısızlaşma olanağı*” vardır; öte yandan modern öncesi geçirgen benlikte zihin dışarı ile böylesi bir bağlantısızlaşma tecrübesi yaşamaz, yaşayamaz. Yine geçirgen benlikler ile tamponlanmış benliklerin topluluk ve topluluklaşma tecrübesi de farklıdır. “Toplumsal eylem” geçirgen benlikler için aşkın kuvvetlerle irtibata geçmek adına oldukça önemlidir. Nitekim modernite öncesi “*toplumsal bağ, kutsalla iç içeydi.*”⁵¹⁹

(4). Siyasal Edim

Sandel siyasi sistemde güçsüzlük hissinin kaynaklarından birini, modern siyasetin yerelden merkeze kaymasında görmektedir. Modern refah devleti, her ne kadar temel hak ve özgürlükleri korumaya odaklansa da *yükümsüz benlik* anlayışı devlet ile yurttaş arasında yeterli bir karşılıklılık sağlamaz. Yükümsüz benlik anlayışı ile birey serbestçe seçen, tercih özgürlüğüne sahip bir varlık olarak benliği harici bütün oluşumlardan koparılırken, hakların getirdiği koruma ve sağlama için devlete bir “bağımlılıklar dizisi” ile bağlıdır.⁵²⁰ Sandel, liberal etiğin öngördüğünün aksine, kamusal hayatta bireylerin

⁵¹⁵ Taylor, *Seküler Çağ*, 28.

⁵¹⁶ Taylor, *Seküler Çağ*, 34.

⁵¹⁷ Taylor, *Seküler Çağ*, 43.

⁵¹⁸ Taylor, *Seküler Çağ*, 42-43.

⁵¹⁹ Taylor, *Seküler Çağ*, 53.

⁵²⁰ Sandel, “The Politics of Procedural Republic”, 28.

özgür iradelerinin dışında pek çok yükümlülük ile yüklendiğini, siyasi kurumların dayanakları olan ortak iyi anlayışlarından uzaklaştıklarını ifade eder. Gelgelelim, bireyin özgürleşmesi bu fenomenle paralel gitmemektedir.⁵²¹

Taylor ise atomcu kavrayış dahilinde gördüğü davranışsal siyaset bilimini yahut usuli çıkar siyasetini oldukça sınırlayıcı bulur.⁵²² İlk, bireylere yurttaş olarak değil sadece bir seçmen hatta oy veren kimse olarak bakmak, siyaseti yanlış yorumlamaktır. Taylor için siyaset bilimini yahut genel olarak siyaseti, “hermenötik döngü”den sıyrılmak gibi nedenlerle seçimlere indirmek, sadece “mezkûr eylemlerle sınırlamak” çok “dar” bir yorum olur. Bilhassa, mantıksal pozitivizmin sosyal bilimlere ve siyaset bilimine dahlî; siyasetin ve siyasi eylemlerin yurttaşlar için oy verme davranışları ile açıklanmayan yahut “sınırlanmayan” başka anlamlarının, “ortak anlamları”nın bulunduğu düşüncesini dışlayabilir. Esasında bu anlamlar, eylemlerin neden yapıldığını anlamada yahut temelde öznenin ve eylemin oluşmasını kavramada önem taşır. Bu yüzden “*bir birey bir kanun tasarısını oyladığında aynı zamanda onurunu koruyor yahut ifade özgürlüğünü savunuyor*” olabilir. Keza, belki de “kamusal ahlakı koruyor” ya da “uygarlığı çökmekten kurtarıyor”dur. Davranışsal siyaset bilimi ise bu durumda siyaseti, siyasal faillerin inançları, duygusal tepkileri hakkındaki verilerin yahut bilgilerin yorumlanması ile sınırlı tutmaktadır.⁵²³ Taylor davranışların anlamının kavranmasında toplumsal “altyapının”, sosyal uygulamaların, güç dengelerinin ve zıtlıkların olduğu bir yapı olan toplumun ve farklı kavramların önemini teslim eder.⁵²⁴

Yine Taylor siyasette dil ile şekillenen anlam çatılarının yahut ufuklarının öneminden söz eder. Düşünür, bilhassa dilin siyasette kurucu bir rolde olduğunu ifade etmektedir; bu minvalde yapı ile fail arasındaki ilişkiye ve uyuma dikkat çeker. Misal düşünür, genel olarak Batı siyaset kültürü ile Japon siyasi kültürü arasındaki siyasi anlaşmazlıklara ilişkin farklılıklara değinmektedir. Japon siyasi kültüründe, bilhassa geleneksel Japon topluluklarında, daha çok uyumlaştırmaya (*adjustment*) rastlanırken Batı siyasi kültürüne ise sözleşmecî anlayış ve çıkarlar için yapılan pazarlık (*bargaining*) hakimdir. Batı siyasi kültürüne hâkim pazarlık yaklaşımı, çıkarlar için yapılan pazarlık da söz konusu

⁵²¹ Sandel, “The Politics of Procedural Republic”, 28.

⁵²² Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, 2.

⁵²³ Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, 29.

⁵²⁴ Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, 22-23.

olduğundan, “otonom birey” yaklaşımını ve birtakım toplumsal uygulamaları dahilinde barındırmakta, tanımakta ve varsaymaktadır. Esasında dil ile toplumsal uygulamalar ve anlam arasında ilişki, çift yönlüdür ve bu iki kategori arasındaki ayrım “yapay”dır. Ne toplumsal uygulamalar ve anlam çatıları dilin ifade biçimleri olmadan anlamlı bir uygulamaya sahiptir ne de dil bu anlam çatıları ve uygulamalar olmadan anlamlıdır. Bu minvalde örnek olarak Taylor, Japon dilindeki “pazarlığa” karşılık gelen kelimenin Batı siyasal kültüründeki bu anlam ufkunu yahut çatısını tamamen karşılayamayacağını ifade etmektedir. Demek ki, bu anlam çatıları yahut ufukları soyut bir şekilde bireyin zihninde belirmemekte ya da bireysel uygulamaların bir sonucu olmamakta, “karşılıklı” toplumsal uygulamaların ve dilin ürünü sayılmaktadır. Örneğin, pazarlık eden taraflar, pazarlık etme fikri üzerine pazarlık etmezler; sahip oldukları çıkarlar üzerine pazarlık etme uygulaması ve bu uygulamanın dayandığı fikirler üzerinde tarafların bir “konsensüs”ü vardır. Düşünür; dil, dille birlikte anlam ufukları ve çatılarının, bu tür “özneler-arası anlamlar”ın, ve toplumsal uygulamaların davranışsal siyaset teorisi kapsamında incelenmesinin pek de mümkün olmayacağı kanısındadır.⁵²⁵ Nihayetinde mekanik modern toplum anlayışı, toplumun karşılıklı üretim ağı olarak algılanması ve “pazarlık” toplumu anlayışını bir inceleme nesnesi olarak seçen davranışsal siyaset teorisi, toplumu bir anlam ve değerler yapısı olarak kabul etmemektedir, “tanımamaktadır.” Öyleyse, sosyal bilimlerde, pek tabii siyaset bilimlerinde ve genel olarak siyaset biliminin konusu olan siyasette de bir paradigma değişikliği yaşanması gerekmektedir.⁵²⁶

Thigpen ve Downing ise liberalizmde siyasetin yalnızca haklara indirgendiğini ifade eder⁵²⁷, bu durum siyaseti boğmaktadır. Chantal Mouffe da siyaset düşüncesinde antagonizmaların önemini teslim eder ve toplumların yekpare bir tasavvurunun, bu bağlamda hak sahibi özneler bütünü olarak görülmesinin, bireylerin çoklu rollerini kavramakta yetersiz kalacağını ifade eder.⁵²⁸ Rawlsçu liberalizmde ise, Mollaer’in ifadesi ile “sadece belli tikellikler”in kamusal alana dahil edildiği iddia edilebilir.⁵²⁹ Rawls’un siyasi liberalizmine ilişkin Chantal Mouffe ise şöyle der;

⁵²⁵ Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, 34-38.

⁵²⁶ Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, 47, 51.

⁵²⁷ Thigpen ve Downing, “Liberalism and the Communitarian Critique”, 638.

⁵²⁸ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 78.

⁵²⁹ Mollaer, *Kimlik Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 39.

“Siyaset Rawls’da olduğu kadarıyla ‘çıkar siyasetine’, yani rekabet halindeki alternatif söylemlerin gerçekleştirdiği olası eklemlenmeyi önceleyen ve bu eklemlenmelerden bağımsız tanımlandığı için farklılaşan çıkarların izlenmesine indirgenmiştir.”⁵³⁰ “Siyasette, antagonizmalar, iktidar ilişkileri, tâbiyet, baskı biçimlerinin tamamen gözden kaybolması ile siyasal karara baskın gelen bir düzeye gereksinim duymadan düzenlenebilen ve egemenlik sorununun dışlandığı tipik bir liberal çıkarlar çoğulluğu ile karşı karşıya kalırız.”⁵³¹

Mouffe’a göre, liberalizmin tarafsızlığı sağlamak ve birey özgürlüğünü gerçekleştirmek adına siyaset ile ahlak alanını ayırarak, siyaseti salt bireylerin çıkarlarını müzakere ettikleri bir konsensus ortamı olarak tahayyül etmesi komüniteryan eleştirinin liberalizme yönelmesinin sebeplerinden biridir.⁵³² Komüniteryan/cumhuriyetçi anlayış açısından ise, siyaset bireyin iradesinin ortaya konulmasının, bireyin kendini gerçekleştirmesinin bir imkânıdır.⁵³³

Sandel de Rawls’un kamusal akıl anlayışı gereği bireylerin kamusal meselelere ilişkin tartışmalarda takip ettikleri kapsamlı iyi anlayışlarının kamusal retorikten dışlanmasını kamusal müzakere sürecinin önemli bir boyutunun siyasetten dışlanması olarak görür ve böylesi bir siyaseti “yoksullaşmış” addeder.⁵³⁴

Esasında Rawls da sahip oldukları siyasi hakların bireyler tarafından anlamlı bir şekilde kullanılabilmesi yahut siyasi hakların özlerinin korunabilmesi için kaynakların sıklıkla yeniden dağıtılması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan Rawls’un sunduğu bu argüman “siyasal hayatın bir erdem kaynağı olarak görülmesini” içermektedir. Wolin de Rawls’un siyasi ve ekonomik eşitsizliklerin kaynağı olan kurumların yapısına yahut eşitsizliklere sebebiyet veren yapısal eşitsizliklere odaklanmak yerine sadece yeniden dağıtım ilkeleri ile ilgilenmesini eleştirmiştir.⁵³⁵

⁵³⁰ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 78.

⁵³¹ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*.

⁵³² Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 100.

⁵³³ Uslu, “Liberal İyi”, 57-58.

⁵³⁴ Sandel, “Political Liberalism”, 1776.

⁵³⁵ Wolin, “The Liberal/Democratic Divide. On Rawl’s Political Liberalism”, 101.

Şüpheli analizinde yatan; bir grubun, topluluğun ya da toplumun nasıl yaşayacağını ilanına ilişkin meşru bir yol olmadığına yahut bu yolun bilinebilme imkânının olmayışına yönelik fikirdir. Şüpheli analiz, bilhassa toplumsal/kamusal meselelerde, herkes için yapılması gerekenin bilinip bilinemeyeceğine ilişkin üç olasılık sunar:

- i. Herkes bilebilir.
- ii. Sadece bazıları bilebilir.
- iii. Hiç kimse bilemez.

“İlk seçenek kendi kendini çürütür”. Nitekim yurttaşların bir kamusal meseleye ilişkin görüşlerinde her daim oy birliği doğmaz; görüşleri çatışır. “Eğer *A* kişisi herkes için *x* faaliyetinin yapılması gerektiğini düşünmekte haklı ise, *B* kişisi de *x* faaliyetinin yapılmaması gerektiğini düşünmekte haklıdır. O halde *x* faaliyetinin yapılması hem doğrudur hem de doğru değildir”.⁵³⁶ İkinci sava göre ise, *A* kişinin/yurttaşın yahut *B* kişinin/yurttaşın görüşlerinin haklılığının nasıl yahut hangi otorite tarafından belirleneceğine ilişkindir. Bu kişi, otorite yahut varlık, *C*, *A* kişinin/yurttaşının görüşlerinin haklı/doğru olduğunu *z* seçeneğini kullanarak bilebiliyorsa yahut kanıtlayabiliyorsa, *C* kişinin *z* seçeneğinin kullanmakta haklı olduğunu kimin bilebileceği sorunu doğar. Bu minvalde Tam’a göre “cevap *z* seçeneğinin tekrar kullanılması ise o halde bir kısır döngüye girilir.” Nitekim, *z* seçeneğine başvurulmasının haklılığının kanıtlanması için de başka bir seçeneğe başvurulursa o halde aynı soru tekrar sorulur, aynı şekilde gerekçelendirme gerekir. Tam’ın değindiği bu epistemolojik sorgulama yahut gerekçelendirme zinciri ya tıkanıncaya kadar ya da sonuçsuz bir şekilde devam eder. O halde, şüphelinin, yurttaşın, gözünde yalnızca üçüncü seçenek doğrudur. Hiç kimse herkes için ne yapılabileceğini haklı bir şekilde bilemez; ne yapılması gerektiğine ilişkin karar verme yetkesine sahip olmamalıdır. Bireycilik bu bağlamda mesele toplumsal kararlar yahut toplu eylemler olsa bile kararın bireylere bırakılması gerektiğini öne sürer.⁵³⁷ Öte yandan, ikinci savın da otoriteryanizme yol açabileceğini belirten Tam, ‘sıradan insan’ olarak alınan bireylerin, kendileri adına karar alanların kararlarını

⁵³⁶ Henry Tam, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship* (London: Macmillan Education UK, 1998), 42-43.

⁵³⁷ Tam, *Communitarianism*, 42, 50.

sorgulamadan yalnızca bu kararlara uydukları sistemlerin ortak karar alma yöntemlerini de baskılama ve dışlama eğiliminde olacaklarını belirtir.⁵³⁸

Anılan meseleye ilişkin Sandel, siyasal liberalizmin önemli ahlaki tartışmalara ev sahipliği yapacak olan düzenlemelerde siyasal liberalizmin de birtakım ahlaki varsayımlara dayanması gerektiğini fakat bu durumda hakkın iyiye önceliğinin geçerli olamayacağını ifade eder.⁵³⁹ Rawls'un liberalizmi de özellikle çekişmeli meselelerde bir tür şüpheciliğe sahiptir. Düşünür, çekişmeli meselelerde kapsamlı iyi anlayışlarının bir doğru sunamayacağı anlayışına sahiptir. Mulhall ve Swift, Rawls'un liberalizminin çekişmeli kamusal meselelerde bir ortak çözüm bulunabileceğine ilişkin şüphenin yanında, kapsamlı iyi anlayışlarının bu tür meselelere ilişkin çözümlerine de "kayıtsız" kaldığından bahseder.⁵⁴⁰ Var olduğu iddia edilen bu tür şüpheciliğin ve kayıtsızlığın getirdiği eleştirilerden bir de Rawls'un teorisinin çekişmelerden kaçındığına yöneliktir.⁵⁴¹ Gelgelelim Delaney, Rawls'un çekişmeli ahlaki meselelere ilişkin doğru yanıtların bulunabileceğini düşündüğünü; bu minvalde ahlaki şüpheciliğe sahip olmadığını ifade ettiğini aktarır.⁵⁴²

Rawls'un siyasi liberalizminin şüpheciliğe dayanmadığı iddiasına karşılık Sandel, çekişmeli meselelerde siyasi liberalizmin kapsamlı iyi anlayışlarının paranteze alma çabasına değinir.⁵⁴³ Delaney, Rawls'un adalet teorisinde ahlaki meselelere ilişkin paranteze alma eğiliminin ahlaki inşacılıktan kaynaklandığını ileri sürer. Şöyle ki, Rawls'un ahlaki inşacılığı ahlaki realizmden uzaklaştığından ahlaki meselelere ilişkin nesnelliği ahlaki inşacılığın içerisinde sağlar. Bu durumda siyasal yapının dışında nesnel ahlaki gerçekler üretemeyen ahlaki inşacılık, esasında bu tür meselelere bir çözüm üretme amacıyla da değildir. Rawls'un adalet teorisi de ahlaki meselelere ilişkin derin tartışmalardan uzaklaşma eğilimindedir. Nitekim, Rawls'a göre bu tür tartışmalar üzerinde durmak pratik değildir ve adalet ilkelerine "şimdi" ihtiyaç duyulur.⁵⁴⁴

⁵³⁸ Tam, *Communitarianism*, 51.

⁵³⁹ Sandel, "Political Liberalism", 1779.

⁵⁴⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 184.

⁵⁴¹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 185.

⁵⁴² Cornelius F. Delaney, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values* (Rowman & Littlefield, 1994), 148.

⁵⁴³ Sandel, "Political Liberalism", 1777. Cornelius F. Delaney, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values* (Rowman & Littlefield, 1994), 148.

⁵⁴⁴ Cornelius F. Delaney, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values* (Rowman & Littlefield, 1994), 148.

Rawls'un sıklıkla “siyasi liberalizmle yönetilen bir anayasal demokraside siyasi değerlerin siyasi olmayan değerlere ağır bastığı”nı ifade ettiğini belirten Sandel birtakım ahlaki meselelerde siyasi ve siyasi olmayan olarak ayırmanın zorluğuna değinir. Kapsamlı iyi anlayışlarının da ahlaki sorulara karşı güçlü yanıtları olabileceğini, siyasi liberalizmin kapsamlı iyi anlayışlarının paranteze alınması anlayışını “yıkıp geçecek” ve siyasi liberalizmin ilkelerini saf dışı bırakacak ağırlığa sahip normlar üretebileceğini ifade eder.⁵⁴⁵ Selznick de benzer bir yaklaşıma sahiptir. Kapsamlı iyi anlayışlarının siyasetten topyekûn bir şekilde soyutlanması taraftarı değildir. Düşünüre göre, komüniteryan hareket kapsamlı iyi anlayışlarının kamu felsefesinin oluşturulmasında önemli rolü olduğunu düşünmektedir. Nitekim bireylerin ahlaki doğrularını ve yükümlülüklerini kapsamlı iyi anlayışlarından devşirdiği dikkate alındığında da sağlıklı bir kamusalılığın oluşturulabilmesi için kapsamlı iyi anlayışlarının kamu felsefesini beslemesi gerekmektedir.⁵⁴⁶

Sandel, bu minvalde, bilhassa kölelik meselesine yoğunlaşan Douglas ve Lincoln tartışmalarına gider. Douglas ve Lincoln'un köleliğe ilişkin tartışmasında Douglas, tartışmaların gerçekleştiği tarihte yasal olan köleliğin düzenlenmesinin federal devlete değil, eyaletlere bırakılması gereğini ahlaki anlayışların paranteze alınması ekseninde savunur. Ona göre bu tür “karışık bir ahlaki meselede” her bir birey yahut eyalet farklı bir tutum takındığından siyasi anlaşmanın sağlanabilmesi için federal devletin taraf olmaması gerekmektedir. Lincoln ise kölelik meselesinde devletin bir taraf olması gerektiğine yönelik savlar öne sürer. Devlet köleliğe “ahlaki yanlış” olarak bakmalıdır.⁵⁴⁷ Ona göre, devletin taraf olması ve ahlaki yanlış olarak görülen mevcut müessesenin ilgasına yönelik adımlar atması gerekmektedir. Siyasi bir liberal olarak görülen Douglas'ın tarafsız olma kaygısının kayıtsızlık olarak nitelenebileceğini ve bu kayıtsızlığın esasında bir taraf olmak anlamına geldiğini de belirtir. Nitekim ahlaki yanlış olarak görülen böylesi bir kuruma karşı bir adım atılmıyor idi ise, o halde bu müessesenin ahlaki olarak doğru olduğu savunuluyor demektir.⁵⁴⁸ Lincoln, çekişmeli meselelerin siyasi istikrar kaygısı ile paranteze alınmasına karşı çıkar; “toplumsal iş birliğine yönelik

⁵⁴⁵ Sandel, “Political Liberalism”, 1777.

⁵⁴⁶ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 14.

⁵⁴⁷ Sandel, “Political Liberalism”, 1779.

⁵⁴⁸ Paul M. Angle, *Created Equal? The Complete Lincoln Douglas Debate of 1858*, 369 Sandel, “Political Liberalism”, 1779.

iç savaş gibi en güçlü tehditler karşısında dahi” paranteze almanın “ne ahlaki ne de siyasal” bağlamda mantıklı olduğunu ifade eder.⁵⁴⁹ Ona göre, siyaset toplumsal meselelerden kaçınmaktan ziyade bu toplumsal meseleleri “ifade etmelidir”.⁵⁵⁰ Benzer minvalde Selznick de Sandel’in savlarına yakınlaşan bir ifade ile “kamu felsefesi”nin karmaşık meselelerden kaçmaması gerektiğini belirtmiştir. “*Bir kamu felsefesi hem değerlerini ortaya koyup hem de bu değerlere bağlı kalarak (karmaşık meselelerden) tercihin karmaşıklığından ve yükünden kaçmak için bir araç nasıl olabilir?*”⁵⁵¹ Selznick toplumsal meselelere ilişkin bireysel karar almanın teşvik edilmesi yahut toplumsal karar alma imkânına şüphe ile yaklaşılması halinde kamu hayatının “yoksullaşacağı” yahut “toplu karar alma mekanizmalarına güvende aşınma meydana geleceğini” ifade etmiştir.⁵⁵²

Kürtaj meselesine ilişkin de kapsamlı iyi anlayışlarından biri olarak gördüğü Katolik inancının veya diğer kapsamlı iyi anlayışlarının bu meseleye ilişkin tartışmalarda görmezden gelinmemesi gerektiğini ifade eden Sandel, siyasi liberallerin kürtaja ilişkin liberal değerler olan “eşitlik ve hoşgörü” değerlerinin insan hayatı söz konusu olduğunda galebe çalamayacağını ifade eder. Sandel, insan hayatının ana rahmine düşme ile başladığına yönelik inancın doğru olması durumunda sayılan liberal değerler uğruna milyonlarca insanın hayatına son verilmiş olabileceğini öne sürer.⁵⁵³ Düşünür, Amerikan Yüksek Mahkemesi’nin, siyasi liberalizmin politik kültürden devşirme ışığında kapsamlı iyi anlayışlarını paranteze alarak karar vermesine yönelik geleneğin ilk öncülerinden olan Scott v. Stanford kararına gider.⁵⁵⁴ Bu kararda, siyahi bir köle olan Dred Scott’un federe devletler arası köleliğe, siyasi kültürden yahut geleneklerden kaynaklanan yaklaşım farklılıkları neticesinde davacının kölelik statüsünün ortadan kaldırılmasına ilişkin çıkan uyuşmazlığa hak odaklı bir yorumla yaklaşıp Scott’un kölelik statüsünün ilgasını anayasal bir hak olan mülkiyet hakkının ihlali olarak yorumlamıştır. Yine, Yüksek Mahkeme “kapsamlı iyi anlayışları”na dayanmaktansa federe devletlerde, bilhassa Amerikan İç Savaşı öncesi güney eyaletlerde, “siyahi bireylerin vatandaş

⁵⁴⁹ Sandel, “Political Liberalism”, 1779-1780.

⁵⁵⁰ Sandel, “Political Liberalism”, 1779. Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 15.

⁵⁵¹ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 15.

⁵⁵² Selznick, “The Idea of a Communitarian Morality”, *California Law Review* 75, sy 1 (Ocak 1987): 447.

⁵⁵³ Sandel, “Political Liberalism”, 1778.

⁵⁵⁴ Sandel, “Political Liberalism”, 1782.

olamayacağı”na ilişkin “örtük inanca” dayanmıştır.⁵⁵⁵ Finkelman ise Sandel’e ek olarak, bu kararın aslında bir iyi anlayışına, ideolojiye, dayandığını; fakat kararda mülkiyet hakkına dayalı hukuki argümantasyon yapılırken Amerikan Anayasası’nın bilhassa temel haklar ve hürriyetlere dair ortaya koyduğu ideolojiden ziyade hakimlerin ideolojisine dayandığını vurgular; o halde neticede hak yerine aslında bir iyi anlayışına dayanılmıştır.⁵⁵⁶

Rancière ise “işletmeci aklın zaferi” olarak tarif ettiği rasyonel ve çıkar odaklı siyasetin farklı cemaatler arasında bir denge aracı olarak görülmesini doğru bulmaz.⁵⁵⁷ Rancière’in siyaset ve siyasal kavramları için eşitlik oldukça önemlidir; düşünür kendine has bir eşitlik anlayışı ortaya koymuştur. Düşünür için siyasal olanı “hükümet süreci” ve “eşitlik süreci” olarak adlandırdığı “iki sürecin karşılaşması” olarak tanımlar. Hükümet süreci *polis*’tir; eşitlik sürecini de özgürleşme ile ilintilendirir.⁵⁵⁸ Eşitliği pratik/uygulama ile özdeşleştiren düşünür için, özgürleşme süreci de siyasettir. Bu minvalde, “polis, siyaset ve siyasal olan” farklı şeylerdir.⁵⁵⁹ “*Siyaseti, iktidara sahip olma mücadelesiyle ve iktidar pratiğiyle özdeşleştirmek, onu daha baştan hesaptan düşmektir*” ve “*siyaseti iktidarın meşruiyetinin temellerine yapılan bir soruşturma olarak görmek de siyaset düşüncesini hesaptan düşmektir.*” Esasında Rancière bu yaklaşımını Aristoteles’e dayandırmaktadır. Nitekim, Aristoteles, “*eşitlere hükmetme olan siyasal hükmetmeyi diğer hükmetmelerden ayırır.*”⁵⁶⁰

Yine, Rancière’in siyaset anlayışında uzlaşmazlığın önemli bir yeri vardır. “*Siyasetin özü uyumsuzluktur, uyumsuzluk da çıkarların ya da kanıların karşı karşıya gelmesi değildir.*”⁵⁶¹ Hem siyasal özneler uzlaşmazlığa girdiği karşıt öteki ile tanımlanır hem de Rancière için siyasetin bir “uzam” olarak kabulünde siyasetin bir yapı olarak ortaya konuluşu vardır. Bu siyasi yapıda, (siyasal) özneler ve özneler arası ilişki siyaseti yahut siyasal yapıyı

⁵⁵⁵ Dred Scott v. Sandford, 60 U.S. 393 (1856), <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/60/393/> Son Erişim Tarihi: (18.09.2024), Sandel, “Political Liberalism”, 1782. Paul Finkelman, Scott V. Sandford: The Court’s Most Dreadful Case and How It Changed History, *Chicago Kent Law Review* 82, sy.1 (Aralık 2006), 4-5.

⁵⁵⁶ Finkelman, “Scott V. Sandford: The Court’s Most Dreadful Case and How It Changed History”, 7-8.

⁵⁵⁷ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 9.

⁵⁵⁸ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 71.

⁵⁵⁹ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 71.

⁵⁶⁰ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 139

⁵⁶¹ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 150.

ayakta tutar.⁵⁶² “*Demokrasi başlangıcı olmayan bir başlangıçtır.*”⁵⁶³ Esasında, *polis*’i siyasetten ayırmasının sebebi de bu savına dayanır. Öte yandan, *polis*’in siyasetle ayrılmayacak duruma gelmesi de siyasetin bitişi anlamına gelir.⁵⁶⁴ Nitekim, “*demokrasi siyaset rejiminin kendisidir.*”⁵⁶⁵ Yine düşünüre göre, liberal toplum sözleşmesi anlayışları siyaseti, “*iktidarın kökensel sahnesi*”ne indirgemektedir.⁵⁶⁶ Buna karşılık düşünürün savunduğu özgürleşme siyaseti, tikelleşme ile küreselleşme arasındaki ikiliğin aşılmasını sağlar. Nitekim, “*evrensel düşünce de tikel düşünce kadar kabileci*” olabilir. Esasında, Rancière evrenselliğin değerden öte bir ispat vesikası olduğunu vurgular.⁵⁶⁷

D. KOMÜNİTERYAN DÜŞÜNCEYE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

1. Dar Görüşlü Olduğuna Yönelik

Bauman, küreselleşme etkisinde zayıflayan ulus devletin bireye ihtiyaç duyduğu güvenlik hissini veremediğini düşünmektedir; bireylerin güvenlik arayışı ve ihtiyacı ile topluluğa dönüş eğiliminden söz etmektedir.⁵⁶⁸ Öte yandan düşünür, komüniteryanizmin bilhassa bireylerin siyasi bir aktör olarak güçsüzleşmesine ve kolektif eylem kabiliyetinin daralmasına karşın bir çözüm sunamayacağını bilhassa bu sorunları “*kabileci*” bir anlayışla daha da derinleştireceğini düşünmektedir.⁵⁶⁹

Komüniteryanizmi “*kabileci*” yahut “*dar görüşlü*” olarak niteleyen tek düşünür Bauman değildir. Kymlicka da komüniteryan eleştirilerin baskıcı bir siyaset anlayışını desteklediğini ifade eder.⁵⁷⁰ Yine Simon’a göre komüniteryanlar, bilhassa Sandel, çoğunluk savunusu içeren bir topluluk modelini desteklemektedir. Keza yazar Sandel’ın komüniteryan düşüncesinde zaruri topluluk bağlarının, ya da genel olarak toplulukların, gönüllü topluluk bağları ve oluşumlara yeğlendiğini ifade etmektedir.⁵⁷¹

⁵⁶² Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 141.

⁵⁶³ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 145.

⁵⁶⁴ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 155.

⁵⁶⁵ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 144.

⁵⁶⁶ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 147.

⁵⁶⁷ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 73.

⁵⁶⁸ Zygmunt Bauman, *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, 2017, 11.

⁵⁶⁹ Zygmunt Bauman, *Kuşatılmış Toplum*, 123.

⁵⁷⁰ Kymlicka, “*Liberalism, Community, and Culture*”, 2.

⁵⁷¹ Simon, “*The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal Communitarian Failing*”, 113-114.

2. Benliğin Kuruluşuna Yönelik

Assister, bireyin benliğinin ve bu doğrultuda amaçlarının ve iyi anlayışının topluluk tarafından kurulduğu düşüncesini sakıncalı bulmaktadır. Bireyler mensubu olduğu topluluktan ayrılıp başka bir topluluğa katılmayı isteyebilir. Esasında bu kaygı liberal düşünce için, liberal olarak nitelenen düşünürler için oldukça yaygın bir kaygıdır. Böylesi bir durum, bireyin değer sisteminin tamamen yok olacağını iddia etmek anlamına gelebilir. Yazar ise bu ikileme, bireyin “Kantçı aşkıncılık” ile “toplulukçu, kültürcü tikelcilik” arasında kalmak zorunda olmadığını belirtir.⁵⁷²

Komüniteryan düşüncede sıklıkla topluluğa ve topluluk bağlarına vurgu yapılmaktadır. Öte yandan mensubu olduğu toplulukların bireyde benliğe ve sahip olduğu değerlere kurucu etkide bulunmasına Assister kuşkuyla yaklaşmaktadır. Yazar, liberal benlik anlayışının “hatalı” olduğunu kabul etmekle beraber komüniteryan anlayışın vurguladığı gibi toplumun benliği kurucu olduğuna ilişkin anlayışa da uzak durmaktadır. Nitekim, bireyler pek çok topluluğa mensup olabilir bu minvalde bireylerin benliklerinin topluluk tarafından kurulduğunu öne sürmek, bireyi etnik ve kültürel topluluklara hapsetmek anlamına geldiğinden “kötücül”dür. Yine yazar, komüniteryan düşünce erdem ve ortak iyi odaklı bir topluluk anlayışına sahip olduğundan, farklı kimlikleri “homojenize” edici bir etkiye sahip olduğunu da ifade etmektedir.⁵⁷³ Misal, cumhuriyetçi yahut komüniteryan topluluk anlayışının “özgürleştirici değerler”i, apartheid rejimlerin tahakküm edici etkisinden de bireyi özgürleştirmekte midir? Yine, Assister topluluğun özgürleştirici etkisinin hangi birey için özgürleştirici olacağını sorar. Topluluk, 19.yy’da eşit yurttaşlık haklarına sahip olmayan siyahlar yahut kadınlar için de özgürleştirici miydi? Bu minvalde toplumun ya da topluluğun tahakküm edici etkisine karşı “özgürleştirici değerler” ile bireyin özgürlüğünün güvence altına alınmasını vurgular. Bu çabada ise komüniteryan veya liberal topluluktan ziyade “epistemik topluluk” kavramını ortaya atar. Epistemik topluluk, yazara göre ulusun ötesine geçmektedir fakat Aristotelesçi ortak iyiyi yahut değerleri de önemser; katılımcılığı ve yurttaş etkileşimini

⁵⁷² Assiter, “Citizenship Revisited”, 46.

⁵⁷³ Assiter, “Citizenship Revisited”, 45, 51.

de vurgular fakat epistemik toplulukların ayırt edici yönü diyaloga ve bilgiye dayanmasıdır.⁵⁷⁴

3. Monolitik Bir Topluluk Anlayışı Sunduğuna Yönelik

Sennett, topluluğun ortaya çıkmasının bir süreç olduğunu ve bu süreçte ihtilafların rol oynadığını belirtmektedir. Topluluk dahilinde ihtilaf olduğu vakit etkileşim ve “diplomasi” vurgulanır ki bu etkileşim, taraflar arası birlik duygusunu güçlendirmesi için önemlidir. Esasında Sennett, bu tür ihtilaf durumlarının “biz” duygusunu daha da güçlendirdiğini iletir. Hatta şöyle der: *“hiçbir cemaat, içindeki farklılıklar kabullenilmeden cemaat olamaz.”* Yine Sennett komüniteryanizmin dahilinde sıklıkla “karşılıklı sorumluluk”, “bağlılık” ve “güven” “özveri” “birlik duygusu” yahut ortak değer vurgusuna rastlandığını ifade eder. Yazar, komüniteryan anlayışta bilhassa topluluk içi farklılıkların yahut genelde ihtilafın birlik duygusuna yahut “ortak değer”e neticede topluluğa “zararlı” olacağını yönelik kanı olduğunu aktarır. Bu anlayışı da topluluk düşüncesi ile uyumlu bulmaz.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Assiter, “Citizenship Revisited”, 48-49.

⁵⁷⁵ Sennett, *Karakterin Aşınması*, 150-151, 154.

II. YURTTAŞLIK TEORİLERİ

A. KAVRAM VE TARİHİ GELİŞİM

1. Yurttaşlık

Yurttaşlık kavramı ve yurttaşlık anlayışları, siyasi tarih boyunca radikal değişimlere uğramış olsa da temelde bir gerçek kişinin bir devlete, modern anlamda ulus-devlete, hem katılımcı hem de durağan boyuta sahip üyeliği olarak tanımlanabilir.⁵⁷⁶ T.H.Marshall bu üyeliğin siyasi, sosyal ve sivil boyutları olduğunu ifade eder.⁵⁷⁷ Marshall tarafından yurttaşlığın sivil boyutları kısaca, yurttaşın özgürlüğü için gerekli olan “ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, kişi özgürlüğü, adil yargılanma hakkı” gibi temel haklar ve özgürlükler olarak tanımlanmıştır.⁵⁷⁸ Bu minvalde yurttaşlık devlet otoritesinin altında verilen hukuki ve siyasi bir statüdür; bir haklar ve yükümlülükler “dili”dir.⁵⁷⁹ Yurttaşlık, bireylerin bağlı bulunduğu sivil ve politik toplumu dinamik kılar; yurttaşlara “dayanışma, adanma, bağlılık duygusu ile ortak bir politik kimlik” verir.⁵⁸⁰

Heater yurttaşlığın üç kolu olduğundan bahsetmiştir: sivil yahut hukuki, siyasal ve sosyal yurttaşlık.⁵⁸¹ Yurttaşlığın hukuki yahut siyasi olmayan kullanımlarının ötesinde, bir yurttaş sivil topluma katılan bir kimsedir. Bilhassa bu kullanım “metaforik” bir boyuta sahiptir ve kullanımın kökü Aziz Augustinus’a kadar dayanmaktadır. Aziz Augustinus için “Melekler Şehri”ne üyelik nasıl bu dünyanın ötesinde ve Melekler Şehri’ne bağlılık da dünyevi bağlılıklardan farklılaşıyor ise, yurttaşlık bağları da somut olmayan bir boyuta sahiptir.⁵⁸²

⁵⁷⁶ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction” içinde Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, ed., *Handbook of citizenship studies* (London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002), 13.

⁵⁷⁷ T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays* (Cambridge at The University Press, 1950), 10.

⁵⁷⁸ Peter H. Schuck, “Liberal Citizenship” içinde Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, ed., *Handbook of citizenship studies* (London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE), 2002, 131.

⁵⁷⁹ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 1.

⁵⁸⁰ Bryan S. Turner, “T.H. Marshall, Social Rights and English National Identity”, *Citizenship Studies* 13, sy 1 (Şubat 2009): 72.

⁵⁸¹ Derek Benjamin Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. Meral Delikara Üst (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 12.

⁵⁸² Rogers M. Smith, “Modern Citizenship”, *Handbook of Citizenship Studies*, 106.

Yurttaşlık hakları da yurttaşlık bağları gibi çok yönlüdür. Temel haklar ve hürriyetler ile siyasi ve sosyal haklar olmak üzere haklar bütünüdür. Keza, hukuki olarak bir yurttaşın/vatandaşın milliyetinin yanı sıra giderek önem kazanan kültürel çalışmalar yurttaşlık düşüncesine şekil vermeye başlamıştır.⁵⁸³ Pek çokları için de yurttaşlık düşüncesi siyasal katılım ve siyasal kimlik ile ilintilidir.⁵⁸⁴ Nitekim, yurttaşlık yalnızca siyasal ve hukuki boyuta sahip değildir; sosyo-politik boyutu da haizdir.⁵⁸⁵ Yurttaşlık insan onurunun ve şerefının tanınması gereğinden ötürü toplumda kimlik ve tanınma meseleleri, kaynakların dağılımı, bireyleri siyasal sistemde etkili failler kılma ve bunun neticesinde toplumun kendi kendini yönetimi ile de ilgilidir.⁵⁸⁶ Siyasi kimlik; bir siyasi topluluğa mensup olma ile ilişkili ise, ki bu siyasi topluluğun ortak bir tarihinin mevcut olması gereğinin vurgulanması gereklidir, bu siyasi toplulukta “siyasi uyum”un sağlanması amacı ile siyasi eşitliğin yahut bir başka ifade ile yurttaşların siyasi sistemi etkileme bakımından eşit güce sahip olması gereklidir.⁵⁸⁷ Nitekim yurttaşlık eşitlikçi bir faaliyettir. Bu minvalde bireylerin ortak bir siyasi topluluğun ferdi olması yahut ortak bir geçmişe yahut toprağa bağlı olmak her ne kadar gerekli ise de yeterli değildir. Esasında Oldfield, bireylerin siyasi kimliklerinin önemini bireylerin siyasi kimliklerinin kültürel kimliklerinin önüne dahi geçebileceğini ifade ederek belirtmektedir. Nitekim yazar politik topluluğa dahil olma, otonom birey fikri de göz önüne alındığında, iradi olduğundan ve bu kimlik ile ilintili bireylerin faal yurttaşlık fikri göz önüne alındığında, iradi bir şekilde sahip olduğundan kültürel aidiyetin önüne geçebileceğini düşünmektedir. Oldfield, politik topluluğa iradi bir şekilde katılma, iradesini bu yönde kullanmanın ve eyleme geçebilmenin siyasi topluluğa can vereceğini ve birlik sağlayacağını düşünmektedir. Yurttaşlık, “biz”i ve “onlar”ı belirler.⁵⁸⁸ Nitekim, yurttaşlık düşüncesi “kimlik”, “dayanışma” ve “aidiyet” sunar.⁵⁸⁹

Oldfield, yurttaşlık düşüncesinde bireyin kamusal alanda eyleyebilme yeteneğinin kazandırılmasının veya güçlendirilmesinin; bireyin özel alanının görmezden gelineceği

⁵⁸³ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 4.

⁵⁸⁴ Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (New York: Routledge, 1990), 1.

⁵⁸⁵ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 9.

⁵⁸⁶ Oldfield, *Citizenship and Community*, 1. Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 2.

⁵⁸⁷ Oldfield “Siyasi kimliği eşit bir şekilde paylaşma” der. Oldfield, *Citizenship and Community*, 7.

⁵⁸⁸ Oldfield, *Citizenship and Community*, 7-8.

⁵⁸⁹ Linda Bosniak, *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 20.

yahut yok sayılacağı anlamına gelmediğini belirtir. Yurttaşlık için, politik topluluğun ortak iyisinin yahut amacının yurttaş tarafından sahiplenilmesinin ve yurttaşın bu ortak amaç ve iyi uğruna eyleyebilmesinin sağlanması gerekliliği ifade edilir.⁵⁹⁰ Yurttaşlığın iradi olması düşüncesi, özerklik ve sahiciliğe dayanır. Oldfield, öncelikle eyleme ilişkin açıklama yapar. Eylemin davranıştan ayrıştığını, farklılaştığını ifade eder. Eylemin ardında; “sebep ve amaç; motivasyon ve irade” mevcuttur. Oldfield, bu minvalde bir bireyin özerk bir şekilde eyleyebilmesinin, “otonomi ve kendi- kendini yönetim” fikirleri ile güçlü bir ilişki içerisinde olduğunu ifade eder. Bir bireyin otonom bir şekilde eylemesi, o eylemin bireyin kendi kısıtlanmamış iradesinin bir sonucu olduğunu gösterir; böylelikle eylem sahih olacaktır. Fakat bireyin (yurttaşın) eylem otonomisine ilişkin itirazlar da mevcuttur. Öncelikle, toplumda olumsuzlukların bireylerin otonomilerini etkilediği bilindiğinden bireylerin sosyal konumları ve rolleri, ekonomik güçleri ve toplumda yaygın olan ekonomik dengesizlikler bireyin iradesini bağlar. *“Bireyler ya başka bireylerin iradelerini yahut toplumda hâkim yapısal kurumların gereklilikleri doğrultusunda hareket eder.”* Bir başka itiraz, eylemin sahihliğine yönelir. Misal, Oldfield Marx’ın, sahih eyleme şüphe ile yaklaştığını belirtir. Ona göre, bireyler takip ettikleri ideolojiler doğrultusunda düşünürler. *“Bireyler belirli bir ekonomik, siyasi ve toplumsal düzene yarayacak yahut bu düzeni bozmayacak şekilde düşünürler.”* Bireylerin sahih, sahicı iradesine ilişkin öne sürülen itirazlardan bir diğeri ise bireylerin toplumsallığına yöneliktir. Bireyler, toplumsal öncesi bir konumda değil, toplumsal rollerin içine doğar. Bilhassa Alasdair MacIntyre’ın benlik anlayışında bireyler, toplumsal rollerinin bir birleşimi olduğundan sahiciliğe, sahih iradeye az bir yer kalır. Nitekim *“bireyler toplumsal rollerinden sıyrılmaz.”* Öte yandan, bireyler toplumsal rollerinden, bundan kasıt bilhassa toplumsal rollerin getirdiği yükümlülükler ile bireyden beklenen davranış ve tercih tarzlarıdır, uzaklaşabilir. Nitekim, toplumsal rollerinin çatışması durumunda bir sonuca varılması, çatışma durumundan bir aşama uzaklaşılması yahut konum olarak bir kademe daha yükseğe çıkılmasını gerektirmektedir. İşte, sahicilik ile bu aşamada karşı karşıya gelinir. Benlik, çatışan toplumsal konumlara yol gösterendir. Eğer, bireylerin benliği tamamen toplumsal konumlarının sonucu oluşsaydı böylesi bir tercih mümkün olmazdı. Bu minvalde, Oldfield böylesi tercihlerin ahlaki boyutunu

⁵⁹⁰ Oldfield, *Citizenship and Community*, 7-8.

vurgular. Yine yurttaşların arasında ahlaki bir bağ olması gerekliliğinden bahsedilir.⁵⁹¹ Oldfield, bu ahlaki bağı Aristoteles düşüncesindeki arkadaşlık bağına dayandırır.⁵⁹²

Arkadaşlık, yurttaşlık düşüncesinde özerkliğin yanında önemli bir konuma sahiptir ve bireylerin (benliğinin) toplumsal boyutlarının olduğu düşüncesinden doğar. Yurttaşların arasındaki ilişki arkadaşlık üzerinedir. Yurttaşlığı “yaşamak, paylaşılan bir iştir,” diyerek açıklayan Oldfield, toplumsallığın başarılı olabilmesi için yaşamı paylaşabilen bir arkadaşlık ve topluluk düşüncesinin olması gerektiğini söyler.⁵⁹³ Rancière de arkadaşlığın/dostluğun, “ortak yaşam sanatı olarak siyaset” anlayışına dayandığını ifade eder.⁵⁹⁴

Arkadaşlık, Aristoteles’in yurttaşlık düşüncesinde de *polis*’i ayakta tutandır. Arkadaşlığa ve adalete toplumun temeli olarak bakan Aristoteles bilhassa *Nikomakhos’a Etik*’te toplum için arkadaşlığın ve adaletin önemi üzerine yazar.⁵⁹⁵ Arkadaşlık, modern anlamıyla tarafların birbirine duyduğu sevgi ve güven ilişkisini içermekle beraber “anlaşma ve uyum”u da içerir. Böylelikle arkadaşlık, siyasi eylemin ardındaki anlaşmadır ve uyumdur, “*homonoia*”dır.⁵⁹⁶ Esasen, arkadaşlığı benzer bir kavram olan iyi niyetten ayıran da budur. Uyum ve anlaşma, yurttaşların birlikte ortak amaçları koalamasını ve birbirlerinin özerkliklerini tanımasını da içerir. Böylesi bir yurttaşlık anlayışında, topluluğun ortak iyisini, “kimliğini ve *ethos*”unu koruyacak olan “demokratik usullerle” topluluğu oluşturan yurttaşların bizzat kendisidir, herhangi bir koruyucu sınıf değildir.⁵⁹⁷

Oldfield, yine yurttaşların özerkliği ile ilintili olarak yargı kabiliyetine de vurgu yapar. Otonom bireylerin sahip olduğu toplumsal rollerin çatışması durumunda bu sosyal rollerden uzaklaşıp çatışan roller arasında bir karara varması gerektiğinde yargı kabiliyetine başvurur. Oldfield bu minvalde, bir politik topluluğun var olabilmek ve varlığını sürdürebilmek için ortak (ahlaki ve siyasal) yargılara sahip olması gerektiğini ifade eder. Bu ortak yargılar ve ortak eylemler politik topluluğun sürdürülmesinde

⁵⁹¹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 18-20.

⁵⁹² Oldfield, *Citizenship and Community*, 9.

⁵⁹³ Oldfield, *Citizenship and Community*, 20.

⁵⁹⁴ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 53.

⁵⁹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Bilgesu Yay., 2023) Beşinci Kitap ve Sekizinci Kitap.

⁵⁹⁶ Eski Yunanca’da uyum anlamına gelir ve Aristoteles’in uyum olarak kullandığı kelimedir. Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 34.

⁵⁹⁷ Oldfield, *Citizenship and Community*, 22-23.

elzemdır. Bir siyasi topluluğa aidiyet ve siyasi kimlik de Oldfield'e göre bu yargı kabiliyetinden doğar. Bireyin hangi siyasi kimliğe ait olacağına hangi politik topluluğa katılacağına özerk iradesiyle karar vermesi bu yargı kabiliyetindendir. Modern yurttaşlığın mutlaka bireyin özerkliğini ve yargı kabiliyetini faal yurttaşlıkla harmanlaması gerektiğini düşünür.⁵⁹⁸

Rosales, bireyin güçlendirilmesi ile bireye faal siyasal eylem için alan sağlanmasının fırsat eşitliği ile mümkün olabileceğini ifade eder.⁵⁹⁹ Bu minvalde Rosales, piyasa ekonomisinin hegemonyası ile politik topluluğun taleplerinin arasındaki uyuşmazlıktan bahseder. Rosales'e göre, piyasa ekonomisi dışarıdan müdahale ile politik topluluk üzerinde baskı yaratır ve birey ile politik topluluğun aradığı güçlenmeyi zorlaştırır yahut engeller. Bireyin politik topluluğundan koparılması ile piyasa tarafından belirlenen ve piyasanın dahilindeki “arzular, umutlar, korkular ve önyargılar” ile güdülen birey küreselleşmektedir. Bu minvalde yazar, Gramsci'nin topluluk ve piyasa üzerine görüşlerine başvurur. Gramsci, piyasalaşmanın bir başka ifade ile piyasanın dahilinde düşünmenin yahut piyasanın bir “meta-anlatı” sunmasının neticesinde piyasanın ortaya koyduğu küreselleşme eğilimli (küresel) kimliğin, politik toplulukların sunduğu kimliğin altını oyduğunu düşünür.⁶⁰⁰ Rosales'e göre, böylesi bir kimliksizleşmenin sonuçları “kültür, topluluk ve yurttaşlık” meselelerine yansır. Bireyler yabancılaşmanın ve güçsüzleşmenin etkisi ile demokratik yönetim süreçlerine katılamaz⁶⁰¹; (politik) kimliklerine yabancılaşmanın etkisi ile de dahil oldukları politik topluluğun kendi kendine yönetim yahut self-determinasyon boyutu yok olmaya yüz tutar. Böylelikle yurttaşlığın aradığı ve dayandığı sahicilik ve özerklik (etiği) karşılanmaz olur. Rosales, Gramsci'nin piyasa güçlerinin kültürler ve topluluklar üzerindeki etkisine ilişkin hem

⁵⁹⁸ Oldfield, *Citizenship and Community*, 9.

⁵⁹⁹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 28.

⁶⁰⁰ Rodolfo Rosales, *Making Citizenship Work: Culture and Community*, Routledge Studies in Social and Political Thought (New York: Routledge, Taylor & Francis group, 2023), 3-4.

⁶⁰¹ Rosales, “Making Citizenship Work: Culture and Community”, 5-6. Rosales, Gramsci'nin açıklamalarını dikkate alarak, Jefferson'ın katkı sunduğu Amerikan Cumhuriyeti'nin bankaların, mülk ve fabrika sahiplerinin çıkarlarının yansıtıldığı rekabetçi piyasa değerlerini yansıtan bireyci bir ticari cumhuriyet olarak kurulduğu ve *de facto* adlandırıldığı vakit, Madison'a göre Amerikan Anayasası'na yahut Sosyal Sözleşme'ye en büyük tehdidin sınıf tehdidi olduğunu aktarır. Çalışan orta sınıfın ve işçilerin çıkarları ve toplulukları ile azınlıkların toplulukları, bilhassa Amerikan yerlileri, Meksikalılar ya da Latin Amerika kökenliler ve siyah köleler gibi, rekabetçi piyasaya tehdit olarak görülmüş ve yok sayılmıştır. Örneğin, siyahi kölelerin de sosyal sözleşmenin bir tarafı olarak alınması ve yurttaş sınıfına dahil olması için de Sosyal Sözleşme'nin akdedilmesinden uzun bir süre geçmesi gerekecekti. Rosales, “Making Citizenship Work: Culture and Community”, 9.

liberalizmin hem de sosyalizmin mutlak konumunu dengeleyen öncül görüşler ortaya koyduğunu ifade eder. Düşünür (toplumsal) yapısal kuvvetlerin, bireyin failliğine yönelik etkisini tamamen “determinist” bir bakış açısı ile almaz. Bireyin güçlenmesine topluluğun ön ayak olacağını düşünen Gramsci için topluluğun “kültür ve tarih bilinci üretmesi/yeniden üretmesi” ve topluluğun sahip olduğu ortak amaca ve değerlere yönelmesi gerektiğini düşünür. Böylelikle piyasanın bireyci ve topluluğun altını oyan rekabetçi kuvvetleri ile “kitleleşmenin getirdiği bireyci tüketimciliğe” karşı koyulur.⁶⁰²

Oldfield bilhassa Amerikan cumhuriyetçi siyaset felsefesinde yurttaşlığın, siyasi hakların yanında siyasi toplulukta yurttaşlık erdeminin uygulanması ile ilgili olduğunu belirtmektedir.⁶⁰³ Yurttaşçı cumhuriyetçilikte yurttaşlık onur, sorumluluk ve erdem kavramları ile ilgilidir. Bireyler kendilerini sadece haklara sahip özne olarak değil de yükümlülük sahibi bireyler olarak da görmektedir. Yazar, bireylerin toplumsal kimlikleri dikkate alındığında hak odaklı araçsal yurttaşlığın tatmin edici ve yeterli olmadığını belirtir.⁶⁰⁴

Yurttaşçı cumhuriyetçilik için, yurttaşlık yalnızca haklarla ilintili olmayıp eylemle de ilintilidir. Erdemle eylemek, bireylerin eğitilmelerini ve her daim uyanık kalmalarını, özel alanlarında da kamusal hayatlarını yaşamalarını gerektirir. Bu minvalde Oldfield, esasen yurttaşçı cumhuriyetçiliğin komüniteryan yurttaşlıkta mevcut olan bireysel özerkliğe çok da yakınsamadığını belirtir. Nitekim, yurttaşçı cumhuriyetçilik komüniteryan yurttaşlığa oranla özel alana kamusal alan adına daha çok müdahale ediyor gibidir.⁶⁰⁵ Yine yurttaşçı cumhuriyetçiliğe kıyasla komüniteryan yurttaşlığın ortak siyasi kimliği daha çok vurgulaması da bir farklılık olarak gösterilir.⁶⁰⁶

Yurttaşçı cumhuriyetçiliğin kökeni Antik Yunan ve bilhassa Roma Cumhuriyeti’ne dayanmakta iken, (siyasal) komüniteryanizmin kökenleri ise en eski Amerikan Anti-Federalistlerine götürülmektedir. Buna karşılık komüniteryanizmin canlanması ve bir siyasi düşünce olarak ortaya çıkması ise bahsedildiği üzere ancak 1980’lere dayanmaktadır.⁶⁰⁷ Komüniteryan yurttaşlıkla yurttaşçı cumhuriyetçiliğin yakınsadığı

⁶⁰² Rosales, “Making Citizenship Work: Culture and Community”, 16.

⁶⁰³ Oldfield, *Citizenship and Community*, ix.

⁶⁰⁴ Oldfield, *Citizenship and Community*, ix.

⁶⁰⁵ Oldfield, *Citizenship and Community*, 6.

⁶⁰⁶ Filiz Kartal, “Cumhuriyetçi Yurttaşlık”, 167.

⁶⁰⁷ Dagger, *Communitarianism and Republicanism*, 167.

hususlar da mevcuttur. Misal, komüniteryan yurttaşlıkta bireylerin etkili eyleyebilmelerinin sağlandığı vakit siyasal sisteme iradi bir şekilde katılabilecekleri öne sürülür.⁶⁰⁸

Modern yurttaşlık iki temel anlayışa gebedir: sosyal ve siyasal yurttaşlık. Sosyal yurttaşlık, “sosyal kurumlar, kimlikler ve sosyo-ekonomik dengeler”i odak noktasına alır. Siyasal yurttaşlık anlayışı ise, adı ile müsemma, siyasal haklar ile “birey ve devlet” arası ilişkiye odaklanır. Turner, Rousseau ve Fichte’den başlayan siyasal yurttaşlığın Marshall’ın yurttaşlık anlayışından süregelen modern yurttaşlıktan farklılaştığını ifade etmektedir. Yurttaşlığın sosyal anlayış ile ilişkisinde ise, kültürel aidiyet ile farklılık politikaları/kimlik politikaları öne çıkmaktadır.⁶⁰⁹

Yurttaşlık kimliği bireyin sahip olduğu diğer kimliklerle çatışma yahut rekabet halindedir.⁶¹⁰ Nitekim, yurttaşlık tamamen “monolitik bir bütün” değildir. Yurttaşlık, “örtüşen” bir takım “kurumlar ve tecrübeler” ile “sosyal uygulamalar” ile ilintilidir,⁶¹¹ bir sosyal roller bütünüdür.⁶¹² Bilhassa, güncel yurttaşlık tartışmalarında yurttaşlık “ekonomi, kültür, şirket, üniversite, işyeri ve sivil toplum”la ilişkilendirilmektedir ve farklı formlara sahiptir.⁶¹³

2. *Yurttaşlığın Gelişimi*

a. Yunan ve Roma Yurttaşlığı

Yurttaşlığın kökeni, bilhassa siyasi eşitliğe dayanan yurttaşlık anlayışı ilk olarak Sparta kent devletinden doğmuştur. Sparta ve Atina şehir devletlerinde yurttaşlık anlayışı “*arete*” olarak adlandırılan yurttaşlık erdemine dayanmaktaydı. Bu tür bir yaklaşım kişisel şan ve şöhret kazanımından uzaklaşırdı. *Arete* sahibi yurttaş hem kendi hem de bir parçası olduğu topluluk ve topluluğun iyi ideali adına yaşar, gereğinde bu ideal uğruna savaşırdı.⁶¹⁴ *Arete* olarak adlandırılan erdemler bütünü bireyin karakter gelişimi için de

⁶⁰⁸ Yurttaşçı cumhuriyetçilik ile komüniteryan yurttaşlık arasındaki ilgi III. Bölümde Komüniteryan Yurttaşlık: Yurttaşçı Cumhuriyetçiliğe Olan İlgi başlığı altında daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

⁶⁰⁹ Bryan S. Turner, “Citizenship Studies: A General Theory”, *Citizenship Studies* 1, sy 1 (Şubat 1997): 6.

⁶¹⁰ Turner, “Citizenship Studies” 8.

⁶¹¹ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 3.

⁶¹² Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 20.

⁶¹³ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 23.

⁶¹⁴ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 24.

önemliydi. Bilhassa bireyin karakter gelişiminin ve genel olarak eğitimin *arete*'ye dayanılarak gerçekleştirilmesi elzemdi.⁶¹⁵

Bir yurttaş, *polites*, şehir devletine, *polis*, üye kimse olarak adlandırılmaktaydı. Yurttaşlık şehirden gelmekteydi ve şehirle (politik topluluk) yurttaşlık ile iç içeydi. Bu minvalde, Aristoteles'e göre bir Atina yurttaşı hem yönetir hem de yönetilir; siyasi katılım ve "yönetişim" Atina yurttaşlığı ile de iç içedir.⁶¹⁶ Atina yurttaşlığında özgürlük ve eşitlik çatışan kavramlardan ziyade birbirleri ile ilintilidir. Bu ilişkinin düğümlendiği nokta ise siyasal katılımdır.⁶¹⁷

Brett genel olarak Avrupa yurttaşlığının kentlerden doğup büyüdüğünü aktarır. Avrupa yurttaşlığının kentli yurttaşlık anlayışı ise bilhassa Romalı kökenlerine dayanır.⁶¹⁸ Roma yurttaşı (*civitas*) da Atina yurttaşlığında olduğu gibi öncelikle Roma şehir devletine (*civis*) ve Roma Cumhuriyeti'ne, sonradan da Roma İmparatorluğu'na üye olan kimsedir.⁶¹⁹

Dignitas erdemine sahip bir Roma yurttaşı, kişisel bir karizmaya ve şana sahiptir. Bu yurttaşlık erdemi çok sonra Machiavelli'nin *virtu* sahibi yurttaşında da görülecektir.⁶²⁰ Sivil yurttaş olarak adlandırılan *privatus* ise, Cicero'nun iyi yurttaş olarak adlandırdığı yurttaşdır. Bir *privatus* hem kimseye boyun eğmeden hem de kendi önemini abartmadan diğer yurttaşların hakkını gözeterek hayatını sürdürür. Yine *privatus* yurttaşlar, cumhuriyetin salâhiyetini diler ve bu konuda çaba gösterir. Cicero'ya göre, bir *privatus*, *dignitas* sahibi yurttaşlara yeğdir. Nitekim *dignitas* sahibi yurttaş şan, şöhret ve siyasi hırs uğruna cumhuriyeti riske atabilir ve güvenilir değildir. Burchell, Cicero'nun hayatını sürdürdüğü Roma Cumhuriyeti'nin son yıllarında, Roma'nın siyasi kazanımlar ve askeri zaferler ile "ölümsüzlük" kazanmaya ve *dignitas* sahibi olmaya çalışan görece az sayıdaki yurttaşın, çoğunlukta olan *privatus*'ların çıkarlarını göz ardı edip tehlikeye attığını ileri sürer.⁶²¹ Nitekim yazar, "sıradan Roma yurttaşı için" Roma yurttaşlığının merkezinde yer

⁶¹⁵ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 22

⁶¹⁶ Smith, "Modern Citizenship", 106.

⁶¹⁷ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 32-33.

⁶¹⁸ Annabel S.Brett, "The Development of The Idea of Citizens' Rights, 99.

⁶¹⁹ Smith, "Modern Citizenship", 106.

⁶²⁰ David Burchell, "Ancient Citizenship and Its Inheritors", *Handbook of Citizenship Studies*, ed., Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, 95.

⁶²¹ Burchell, "Ancient Citizenship and Its Inheritors" 96.

alan “onurlu bir şekilde yaşama, zarar vermeme ve herkese hakkını verme” yükümlülüklerine *dignitas* sahibi yurttaşların siyasi hayata katılımcı “pozitif özgürlükler”i uğruna ve kişisel kazanç elde etme peşine düşmelerinden dolayı pek de uymadıklarını ve *privatus*’ların “negatif özgürlükler”ine halel gelebildiğini belirtir. Yine Burchell, bu minvalde *privatus*’un pasif yurttaşlığın öncüsü olarak alınabileceğini de iddia eder. Burchell’in aktardığı şekli ile, *dignitas* sahibi Romalıların kendileri için arzu ettiği aktif özgürlük önce başkalarını, örneğin *privatus*’ları, sonra da kendilerini köleleştirir. Nitekim özgürleşme sonunda, *dignitas* sahibi yurttaşlar daha fazla şan ve şeref peşinde koşar ve neticede bu arzusunun kölesi olur.⁶²²

Roma yurttaşlığında, Roma İmparatorluğu’nun tesis edilmesi ile yurttaşlık anlayışları da farklılaşmıştır. İmparatorluk döneminde aktif yurttaşlık anlayışı zamanla yerini “pasif yurttaşlık hakları”na bırakmıştı.⁶²³ Artık Roma yurttaşlığı, yönetim yahut kendi kendini yönetim fikirlerini içermemekte idi.⁶²⁴ Bilhassa *dignitas* sahibi yurttaş anlayışı zamanla önemini kaybetmiştir ve kamu görevlerinde yer almak “kamusal özerkliği” ve “şan sahipliği”ni artık ifade etmemekteydi. Cumhuriyetin şan sahibi kamu görevlileri, artık *princeps*’lerin buyruğu altındaydı ve kamusal özerkliklerini yitirmişlerdi.⁶²⁵

Cumhuriyetçi Roma yurttaşlığının odağı *virtus*’a⁶²⁶ dayanmasına ve erdem odaklı bir yurttaşlık anlayışı görülmesine rağmen Roma yurttaşlığı hukuki boyutunu haizdi.⁶²⁷ Yurttaşlığın hukuki bir statü ve korunma alanı olarak algılanması bilhassa, yurttaşların “bizzat yöneticiler tarafından korunması” düşüncesi Roma yurttaşlığında mevcuttur.⁶²⁸ Nitekim Cicero tarafından, Yunan düşüncesinden farklılaşarak devlet ve yurttaşlık bağları, salt ortak iyi ve ortak amaç üzerinden değil hukuki bağ üzerinden de tanımlanır.⁶²⁹ Keza, Roma yurttaşlığının siyasi kimlikten hukuki bir statü olarak kabulüne giden süreçte, Roma İmparatorluğu’nun gelişmesi ve çevre bölgeleri de egemenliğine alması ile yurttaşlığın Romalı olmayan kişilere de tanınması, kamu görevlerine Romalı olmayan yurttaşların da gelmeye başlaması da bir etkidir.⁶³⁰ Yine de Roma

⁶²² Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 96.

⁶²³ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 98.

⁶²⁴ Smith, “Modern Citizenship”, 106.

⁶²⁵ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 98.

⁶²⁶ Yunan yurttaşlığının *arete*’si Roma yurttaşlığında *virtus*’a evrilmiştir.

⁶²⁷ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 51, 87.

⁶²⁸ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 19.

⁶²⁹ Aliagaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 45.

⁶³⁰ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 98.

İmparatorluğu'nun bilhassa ilk dönemlerinde imparatorlar, bilhassa Augustus, cumhuriyetin erdemlerini ve siyasi yaşamda cumhuriyetin hakimiyetini korumaya çalışmıştır. Esasında Roma İmparatorluğu'nda imparatorluk ve cumhuriyet birbirlerinin karşısı yahut antitezi olarak görülmemiştir.⁶³¹

Roma İmparatorluğu'nun yurttaşlık anlayışının gelişiminde Stoacıların etkisi de göz önüne alındığında Roma yurttaşlığının evrensel ahlaka bağlılığı da Roma'ya bağlılığı kadar önemlidir. Stoa etkili Roma yurttaşlığının ilk unsuru *virtus*'tan doğan yurttaşlık görevidir. Bir yurttaş *virtus*⁶³² doğrultusunda akılcı ve duygularına hâkim olmalıdır. Her halükârda, Roma yurttaşlığı ikili bir bağlılık içerir. Bu bağlılık, Roma kentine ve bir gün Roma İmparatorluğu'na dahil olacak tüm dünyaya yöneliktir. Nitekim, Roma yurttaşlığı aklı kullanma becerisi bakımından insanları eşit kabul eder. Bu vurgu bilhassa Marcus Aurelius'un yazılarında ortaya çıkar.⁶³³

Heather, Seneca'nın bireyin evrensele ve Roma'ya olan bağlılığının çatışabileceğini sezmiş olduğunu ifade eder. Bu minvalde yazar, Roma yurttaşlığında temel “bir iç çelişki” olduğunu belirtir. Bilhassa evrensel olan bağlılık, dini bir boyutu haizdir. Nitekim stoacılığın panteist boyutu, dünya üzerindeki her bireyi evrene ve birbirine bağlı kılar. Evren ile bireyler birbirine bağlı bir bütündür ve Tanrısallık taşır.⁶³⁴ Yine stoacıların ve Platon ile Aristoteles'ten etkilenmiş olan Cicero'nun düşüncelerinde de evrenselliğin ve kozmopolit yurttaşlığın izleri görülür. Doğal hukukçu yönüyle Cicero, “doğru akıl” adını verdiği akıldan doğan değişmez ve evrensel yasaların olduğunu ifade eder. Bu doğal yasalar Tanrı'yı insanlarla ve insanları insanlarla bağlar; “senatonun da halkın da üstündedir.” Öte yandan, insanların koyduğu yasalar olan pozitif yasalar, doğal yasalara uygun olmalıdır. Bu bağlamda, doğal yasaların ne olduğunu tespit etmek bir grup bilge kişiye düşer. Bir başka deyişle yasa çıkarmak da bu bilge kişilerin işi olmalıdır. Esasında bir cumhuriyetçi olan ve cumhuriyeti savunan Cicero, aristokrasi ağırlıklı bir cumhuriyeti savunmuş iken, monarşik yönetimin ve istemeyerek de olsa emperyalist-kozmopolit imparatorluğun ideolojik temelini hazırlamış oluyordu. Cicero'ya göre Roma, emperyal Roma, diğer ülkelerdeki insanları yönetmeye yönelik tanrısal bir misyona sahipti. Ona

⁶³¹ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 98-99.

⁶³² *Virtus* bu bağlamda, ahlaki şeref ve cesaret anlamlarına yakınsar. Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 97.

⁶³³ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 60 vd.

⁶³⁴ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 60 vd.

göre Romalılar, tıpkı bilge ve aydınlanmış kişilerin, bilge ve eğitimli soyluların, Roma'daki diğer gruplara üstünlüğü gibi diğer milletlere üstün bir konumdaydı. Cicero, doğal hukukçu olup ahlaki eşitliği savunurken sonrasında eşitlikten uzak görüşlerini, eşitliğin esasında eşitsizlik olduğunu öne sürerek kanıtlamaya çalıştığı görülmektedir.⁶³⁵ Yine, İmparatorluğa geçiş aşamasında çoraklaşan siyasi hayatın canlanması için yurttaşlık erdemlerinin eski önemini tekrar kazanması gerektiğini düşünüyordu.⁶³⁶ Dahası, cumhuriyetin salahiyeti için “diktatör” kurumunu dahi kabul etmişti fakat diktatörü de “birinci yurttaş” olarak kabul ederek yurttaş olarak sınıflandırmıştır. Ne var ki Cicero, “birinci yurttaş”ı bir imparator olarak düşünmemiştir. *Princeps*, ancak Cumhuriyet'in “en üstün manevi otoritesi”dir; “erdemli ve bilge bir yurttaş”tır. Yine de İmparatorluğun gelişimiyle beraber, imparatorlar, “*dominus*” yani “efendi”, yurttaşlar ise “uyruk” halini almıştır.⁶³⁷

b. Orta Çağ

Roma Cumhuriyeti'nin ve İmparatorluğu'nun çöküşü ile yurttaşlık kavramları ve yurttaşlık pratikleri ve uygulamaları anlamını ve önemini yitirmiştir. Orta Çağ Hristiyan dünyasında Pagan hukuku ve ahlakından Hristiyan ahlakı ve dini uygulamalarına geçilmesi ile, yurttaşlığın ahlaki, siyasi ve sosyal boyutları, nihayetinde hukuki statüsü değişmiştir.⁶³⁸ Bu minvalde yurttaştan tebaaya geçiş gerçeklemiştir ve böylesi bir geçişte haklardan ziyade yükümlülükler rol oynamaktadır. Feodal siyasi ve hukuki düzende yaygın olan monarşilerde hem monarkların hem de tebaanın birbirlerine karşı yükümlülükleri mevcuttur.⁶³⁹ Yine de feodal siyasi düzende, yönetişimin sönükleşmesi ve yurttaş meclislerin azalmasına rağmen yurttaşlığın tamamen yok olmadığı belirtilmelidir. Feodal siyasi düzenin hiyerarşik yapılanmasında yurttaşlar, sınırlı bir şekilde sadece kentli zenginlerden oluşmaktaydı.⁶⁴⁰

⁶³⁵ Aliagaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 37.

⁶³⁶ Aliagaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 44.

⁶³⁷ Aliagaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 51,56. Roma siyasi tarihinde *princeps* olarak adlandırılan “birinci yurttaş” ünvanını ilk kullanan imparator, Jül Sezar'ın yeğeni ve evlatlığı ilk İmparator Octavius, nam-ı diğer Augustus'tur. Aliagaogulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 55.

⁶³⁸ Smith, “Modern Citizenship”, 107.

⁶³⁹ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 90.

⁶⁴⁰ Smith, “Modern Citizenship”, 107.

Stoacı tutum, Hristiyan ahlakına da yansımıştır. Örneğin Stoacı evrensel yurttaşlık ve arkadaşlık düşüncesi Rönesans ve Aydınlanma düşünürleri tarafından da takip edilmiştir. Aydınlanma düşünürleri, Hristiyan teolojisindeki ilk günah ve insanların yozlaşabilen ve günahkâr doğası ve irade yükü ile yüklenen din kardeşlerine (ve aslında bütün insanlığa) bir acıma ve empati/sempati duygusu ile doludur.⁶⁴¹ Misal Aydınlanma düşünürü Voltaire özce “*hepimiz aynı Tanrı’nın yarattıklarıyız,*” der.⁶⁴²

Machiavelli’nin öncülük ettiği yeni-klasikçi cumhuriyetçiler ise Roma’nın Stoacı evrenselliğini reddetmişlerdir.⁶⁴³ Buna karşılık, İtalyan kent devletleri bakımından bilhassa cumhuriyetçi Roma yurttaşlığı oldukça önemlidir ve Cicero’nun aristokratik ve seçkin cumhuriyete yönelik görüşleri İtalyan cumhuriyetçiliğine ilham vermiştir.⁶⁴⁴ Aynı zamanda, ilkin Karolenj sonrasında Kutsal Roma İmparatorluğu’nun yayılmacılığına karşı İtalyan siyasi kültürünün korunmasında rol oynamıştır.⁶⁴⁵ Tekrar güçlenen yeni-klasikçi cumhuriyetçi anlayış, Roma’da olduğu gibi farklı sınıfların bir arada ve dengede yönetimde bulunmasını da sağlıyordu.⁶⁴⁶ Tarihçi Baron tarafından İtalyan şehir cumhuriyetlerinde doğan bu yeni klasikçi, cumhuriyet anlayışı “yurttaşçı

⁶⁴¹ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 69 vd.

⁶⁴² Voltaire, *Hoşgörü Üzerine İncelemeler*, 119.

⁶⁴³ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 285.

⁶⁴⁴ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors” 89. Cumhuriyet (*republic*) ve cumhuriyetçilik (*republicanism*), Cicero’nun *Res publica* kullanımı ile ilintili olmakla beraber, Cicero’nun yazılarında bu terim “kamu işleri” olarak geçmektedir. Daha kapsamlı bir yaklaşımla, “adalet ve hukukun üstünlüğü”nü temele alan bir politik topluluğu da ifade eder. Burchell, “Ancient Citizenship”, 90, 93.

⁶⁴⁵ Burchell, “Ancient Citizenship”, 90. Burchell, Cicero’nun *De Re Publica* eserinde; politik topluluğa bir rejim hâkim olduğunda, bu rejimin çıkarlarını koruduğu hâkim sınıfın dışındaki sınıfların çıkarlarının görmezden gelinebileceği ifade edilir. İşte siyaset de bir kent politik topluluğunda siyasi düzenin sağlanması için kentin sosyolojik “bileşimi”ne göre bir denge noktasının bulunmasını amaçlamalıdır. Örneğin cumhuriyet, kent devletinde (*civitas patrici*, *geleneksel* olarak senatörlerin ve *gens* babalarının soyundan gelen aristokrasi, ile *pleb*’lerin “zor kazanılmış siyasi zaferleri”ni kaynaştırmalıdır. Bu bağlamda siyasal dengenin sağlanması cumhuriyetin sağlığı için önemli ve gereklidir. Aksi taktirde cumhuriyet “hastalanır” ve “ölür.” Nitekim Aliağaoğulları ve Köker de Polybios’un en iyi yönetim biçimi olarak üç rejim olan monarşi, aristokrasi ve demokrasinin en iyi yönlerini alan karma bir anayasaya sahip olan Roma Cumhuriyeti’nin “mükemmel bir anayasa”ya sahip olduğunu ifade ettiğini aktarır. Roma Cumhuriyeti Anayasası’nda egemenliğin bu üç unsur arasında dağıtılması düşüncesi sonraları Montesquieu ve Locke’ta kuvvetler ayrılığı düşüncesinde kendini gösterir. Keza, Amerikan Cumhuriyeti’nin meşhur “frenler ve dengeler sistemi”nin atası olarak da görülebilir. Yine de yazarlar, Polybios’un Anayasa’da güvence altına alındığını iddia ettiği iktidarın ve egemenliğin sınıflar arasında paylaşılmasına yönelik tavra karşın, uygulamada *patrici*’lerin yönetimde daha ağırlık sahibi olduğunu belirtir. Roma Cumhuriyeti, aristokratik bir cumhuriyettir. Burchell, “Ancient Citizenship”, 94. Aliağaoğulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 5, 21, 25.

⁶⁴⁶ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 89 vd.

hümanizm”in doğuşu olarak görülmüştür.⁶⁴⁷ Keza, “yurttaşçı hümanizm” ve klasik cumhuriyetçilik, mezhep fark etmeksizin Hristiyan kökenli siyasiler ve yurttaşlar tarafından seküler hükümdarlara bir karşı çıkış imkânı da sunuyordu.⁶⁴⁸

Hobbes ve Puffendorf ise yeni-Romacı yurttaşlık erdemlerini “takdir etmelerine rağmen” çağlarının bol iç savaş ve din savaşı içeren siyasi karmaşasının önünün ancak “bütün değerlerin üstünde” “bir anlaşma” ve “egemenin üstünlüğü” ile alınabileceğini düşünmüşlerdir. Bilhassa Puffendorf’a göre klasik yurttaşlık anlayışlarının canlandırılması “absürt ve hatalı”dır; bu tür yaklaşımlar Platon ve Aristoteles’in “dogma”larının siyasi hayatı etkilemesini de beraberlerinde getirir.⁶⁴⁹ Yine de esasında Aristoteles yurttaşlık için hukuki statü ve siyasal katılımı aramıştır. Aristoteles’in siyasi katılıma ilişkin görüşleri Aquinalı Thomas’ta da yankılanmış ve Orta Çağ Hristiyan dünyasına aktarılmıştır.⁶⁵⁰

(1). Machiavelli

Kartal, modern cumhuriyetçi geleneğin ilkin Aristoteles ve Antik Yunan’dan gelen “bir hat” ve sonrasında Cicero, Machiavelli ve Roma Cumhuriyeti’nden gelen başka bir hat üzerinden doğduğunu aktarır.⁶⁵¹ Machiavelli ayrıca ve öncelikle, klasik cumhuriyetçiliğin ve cumhuriyetçi özgürlük anlayışının öncelikle Orta Çağ’da tekrar doğuşuna öncülük etmiştir.⁶⁵² Nitekim Machiavelli’ye göre ideal politik topluluk Roma Cumhuriyeti idi ve İtalyan Cumhuriyetleri de Roma Cumhuriyeti’ni istikamet olarak almalıydı. Machiavelli’ye göre Roma Cumhuriyeti “şan” yurttaşları da *virtu*⁶⁵³ sahibi, özgür ve yurtsever idiler. Roma yurttaşlığı da siyasal hayatta özerkliği sağlamıştı.⁶⁵⁴ Roma

⁶⁴⁷ Tarihçi Hans Baron, Burchell tarafından “yurttaşçı hümanizm” teriminin yaratıcısı olarak görülmektedir. Bu minvalde Burchell, Aristoteles’ten ziyade yine Cicero’nun İtalyan cumhuriyetlerinde doğan yurttaşçı hümanizmanın üzerindeki etkisinin altını çizer. Aristoteles, Hristiyan teolojisi ile bütünleşmiştir; öte yandan, Ciceroculuk (Ciceronianism) 19. ve 20. Yüzyıl Anglo-Amerikan politik hayatını dahi şekillendirmiştir. Bu bağlamda, Cicerocu *ethos*, siyasi hayata kibarlık ve centilmenlik aşıliyordu. Burchell’e göre Cicero’nun siyasi hayattaki hakimiyeti Alman Romantiklerinin Klasik Yunan odaklı, Homeroscu, çıkışına kadar devam etmiştir. Burchell, 90,93.

⁶⁴⁸ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 90.

⁶⁴⁹ Burchell, “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, 91.

⁶⁵⁰ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 70 vd.

⁶⁵¹ Kartal, “Cumhuriyetçi Yurttaşlık”, 168.

⁶⁵² Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 289.

⁶⁵³ Latince *virtus*’tan İtalyanca *virtu*’ya evrilmiştir. Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 87.

⁶⁵⁴ Oldfield, *Citizenship and Community*, 32.

yurttaşları benliklerini, topluluk ile birey çerçevesinde yorumluyor; “sahici benliğe” ve “paylaşım”a önem veriyorlardı. Buna karşılık “çatışma” ve “farklılığın” da politik topluluğun bir parçası olduğunu kabul ediyorlardı. Aristoteles’in aradığı *homonoia* Machiavelli’ye göre Roma politik topluluğunda gerçekleştirilmişti. *Uyum ile karşılıklılık*, yurttaşların birbirlerinin siyasal özerkliklerini tanımalarından ve saygı duymalarından geçiyordu ve Roma politik topluluğunda mevcuttu.⁶⁵⁵

Machiavelli tarafından Stoacı gelenekten beslenen yeni klasikçi yurttaş anlayışının çerçevesinde evrenselcilik/küreselcilik ve evrensel/küresel yurttaşlık anlayışları reddedilmiştir. Kendisi de yurttaş bulunduğu Floransa Cumhuriyeti’ne tutkuyla bağlı idi. Bu minvalde Machiavelli ve takiben diğer cumhuriyetçiler, evrensel bir topluluktan ziyade mensubu oldukları politik topluluğa bağlılıklarını sunarlar.⁶⁵⁶

Machiavelli’nin amacı da evrensel bir kimlik edinmekten yahut evrensel bir barış ya da uyumdan ziyade Cumhuriyetin “kuruluşu” ve “idame ettirilmesi”dir. Bu görev *hükümdara* olduğu kadar yurttaşlara da düşer. Esasında hükümdar için yapılması gereken husus, öncelikle düzen sağlamak sonrasında bu düzenin korunması ve sağlanması için “yurttaşlık bedeni (*citizenship body*)”ni düzene “dahil etmek”tir.⁶⁵⁷

Machiavelli için “ortak iyi” çevresinde oluşmuş bir politik topluluk, cumhuriyet için hayati önemdedir. Düşünüre göre, Roma Cumhuriyeti yurttaşlığı “şan ve yurtlarının ortak iyisinin tutkunu” olduğu için kamusal ruha sahip yurttaşlığın en iyi örneğidir.⁶⁵⁸ Kamusal ruha sahip olan yurttaşlar, örnek aldığı Romalılar, cesur eylem adamlarıdır. Nitekim Romalıların Pagan dini de eylemi kutsayan yaklaşımlarla doludur. Esasında Machiavelli için din, bir yurttaşlık dini, yurttaşlık erdeminin gelişmesi için olmazsa olmazdır. Yurttaşlık erdemlerinin, bir peygamberin yahut “kanun adamı”nın yol göstermesi olmadan yurttaşların zihinlerinde belirmeleri imkânsızdır. Yurttaşlık erdemleri her bireyin içerisinde keşfedilmeyi bekleyen bir cevher değildir, öğretilmelidir; eğitim ve zor gücü ile dayatılmalıdır. Machiavelli’ye göre yurttaşlık erdeminin dışsallığı (yurttaşlara dayatılması) önemli olmasına rağmen, yurttaşın (eğitim sayesinde) yurttaşlık erdeminin bir

⁶⁵⁵ Oldfield, *Citizenship and Community*, 31-33, 47.

⁶⁵⁶ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 285.

⁶⁵⁷ Oldfield, *Citizenship and Community*, 31.

⁶⁵⁸ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 292.

tür içsel ikna yahut manipölasyon ile edinmesi ve içselleştirmesi de gerekmektedir.⁶⁵⁹ Öyle ki insanlar doğaları gereği yoz varlıklardır, iyilik nedir bilmezler.⁶⁶⁰

Romalılar, tanrılarından öylesi korkuyorlardı ki Cumhuriyet'e yahut orduya ettikleri yeminlerini bozmaya teşebbüs ettiklerinde cezalandırmanın hem Cumhuriyet hem de inandıkları tanrılar tarafından gerçekleştirileceğini biliyorlardı. Bu minvalde, Roma'da yurttaşlık erdemlerinin din aracılığıyla içselleştirildiği iddia edilebilir. Bu bağlamda esasında Machiavelli'de tastamam seküler bir siyaset düşüncesi yoktur; Hristiyan teolojisine yönelik bir karşı çıkış vardır. Keza, Hristiyanlık durmayı, "alçakgönüllü bir şekilde düşünmeyi" ve pasifliği telkin eder. Her halükârda, Machiavelli için din; cumhuriyetin en önemli "kurumsal desteği"dir,⁶⁶¹ yurttaşlık erdemlerinin dayandığı en önemli toplumsal kurumdur. Yurttaşlık erdemleri din sayesinde öğretilir ve uygulanır.

Nihayetinde Machiavelli için cumhuriyet en makbul yönetimdir. Düşünür, bu çıkarıma varmadan önce Aristoteles'in yönetimler kategorizasyonuna gider ve ne ilk yönetimleri, prenslik (monarşi), aristokrasi, ne de onların yozlaşmış hallerini takdir eder. Ona göre, karma rejim olan cumhuriyet, her rejimden öğeleri bir denge içinde bünyesinde bulundurduğundan, yozlaşma geciktirilebilir lakin engellenemez. Nitekim, cumhuriyetlerin dahilinde "*eşitsizliklerin büyümesi, yurttaşların kamu hayatına yüzlerini dönüp özel çıkarlarına gömülmeleri, erdemli yurttaşın olması gerektiği gibi uyanık olmayıp uyuşukluğa alışmaları*" gibi hususlar Cumhuriyeti "içten bir çürümeye" götürür.⁶⁶²

Machiavelli'ye göre cumhuriyeti korumanın ve yurttaşlık erdemlerinin yozlaşmasının engellenmesinin bir yolu da dışsal büyümedir. Bu minvalde, Machiavelli'nin düşüncesinde askeri fetihler oldukça önemlidir. Zorunlu askerlik hizmeti de Machiavelli için yurttaşlığın bir şartıdır. Nitekim, Pocock'un aktardığı şekli ile Machiavelli'nin düşüncesinde yurttaşlık erdeminin kazanımında yurttaşlık dininin yanında askeri disiplin büyük rol oynamaktadır.⁶⁶³ Neticede Machiavelli çağının gereğinden olsa gerek, oldukça maskülen bir yurttaşlık anlayışına sahipti. Bu bağlamda düşünüre göre, Roma

⁶⁵⁹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 38.

⁶⁶⁰ Oldfield, *Citizenship and Community*, 35-36.

⁶⁶¹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 35-36.

⁶⁶² Oldfield, *Citizenship and Community*, 36.

⁶⁶³ Oldfield, *Citizenship and Community*, 43.

yurttaşlığının sağlamlığının bir boyutu da askeri zafer ile fethetme ve bundan gelen ihtişam ile şana duyulan bağlılıktır. Öte yandan, bilhassa cumhuriyetten imparatorluğa geçişte yurttaşlığı besleyen bu bağlılık bir zayıflık halini almış ve politik topluluk egemenliğinden güç taleplerine “taviz vermek” zorunda kalmıştır. Düşünürce göre maskülen yurttaşlık erdemleri, bilhassa *fortuna* gibi feminen dış etkenler karşısında zayıf düşmüştür. Yine Machiavelli’nin düşüncesinde cumhuriyetin yayılmaması durumunda cumhuriyet “kadınsı bir aylaklık” haline gireceğinden iç karışıklıklara yahut çökmeye sürüklenecektir.⁶⁶⁴ Keza, Cumhuriyet’in yayılması ve çevre “cumhuriyetler” ile birleşme durumunda, *virtu* sahibi yurttaş sayısı da artacaktı. Örneğin Asya ve Afrika ülkelerinde “*virtu* sahibi yurttaş kıtlığı” yaşanırken Roma’da “erdemli yurttaş bolluğu” yaşanıyordu.⁶⁶⁵

Machiavelli, Roma’nın askeri cesaretini ve saldırganlığını övmekle beraber, çağdaşı Alman şehirlerinin komşuları ile olan zayıf ilişkilerini ve dışa olan bağımlılıklarının oldukça az olmasını da övmektedir. Alman şehirlerinin kendi kendine yeter olması bu övgüde bir etkidir. Yine Alman şehirlerinde eşitliğin az çok sağlanmış olduğunu düşünmektedir. Aksi durumda, dışsal yayılmayı göze almaları durumunda, “hâlihazırdaki huzurlar”ını ve içsel dengelerini yitirirlerdi. Yine de Alman şehirlerinin böylesi içine kapalı yapısı nedeniyle Machiavelli, İtalyan cumhuriyetleri için yayılmacı Roma Cumhuriyeti’ni örnek almıştır.⁶⁶⁶

(2). Rousseau

Rousseau’nun Machiavelli ile ortak yanı yurttaşlığın sivil bir dine dayanması gerektiğini düşünmesidir. Yine, yurttaşlık anlayışının dayandığı otonom/özerk birey için duyulan kaygı Rousseau’da da mevcuttur. Hem Machiavelli hem de Rousseau, Roma’ya ve Sparta’ya gider. Öte yandan, Machiavelli İtalyan cumhuriyetleri için Roma Cumhuriyeti’ni örnek gösterip cumhuriyetin tekrar canlanması gerektiğini ve

⁶⁶⁴ Oldfield, *Citizenship and Community*, 39.

⁶⁶⁵ Oldfield, *Citizenship and Community*, 45.

⁶⁶⁶ Oldfield, *Citizenship and Community*, 45.

canlanabileceğini düşünürken Rousseau için bu mümkün değildir. İki düşünür de geçmişe nostaljik yaklaşmaktadır. Çağları “yoz” iken, geçmiş yönetimler “erdemli”dir.⁶⁶⁷

Rousseau’ya göre, insanları özgür ve erdemli kılacak olan, birbirleri ile “etkileşim”dir.⁶⁶⁸ Yurttaşlık bedeni, *persona ficta*, Rousseau’nun anlatısında da görülmektedir. Yapay vücut olarak anlaşılan *persona ficta* cumhuriyetlerde “hizipleşme” yahut “tiranlık” odaklı iç tehlikelerin çözümünde yatmaktadır. *Persona ficta*, doğal bedenlerin iradesi ile hareket etmektedir fakat kendi iradesi mevcuttur. Bu durumda bir siyasi topluluk olarak genel iradenin hakimiyeti gerçekleşir ve Skinner için, yurttaşçı cumhuriyetçiliğin en önemli meselesi olan “bir grup yurttaşın çıkarları diğer yurttaşlar”a dayatılmaz. Liberal toplum anlayışları ise, cumhuriyetçi anlayışa kıyasla, tiranlığa daha müsaittir.⁶⁶⁹ Bu minvalde Rousseau’nun devleti, yek bir vücut oluşturmaya ve yurttaşlık bedeni ile *Leviathan*’ı andırır. Ağaoğulları da Rousseau’nun devletinin yeni bir *Leviathan* olduğunu belirtir. Fakat Rousseau’nun (organik) *Leviathan*’ı, Hobbes’un mekanik devlet bedeninden farklılaşır.⁶⁷⁰

Rousseau’nun amacı bireyin mutluluğunun başarılması ve özgürleşmesidir. Bu amaçlar ise, bireyin ancak yurttaş olması ve yurttaş olarak eylemesi, hareket etmesi ile gerçekleştirebilir. Nitekim yurttaş-bireyin mutluluğu, toplumdan soyut bir şekilde gerçekleşemez. Oldfield’a göre Rousseau için “bireyler, mensubu oldukları, yaşadıkları toplumun bilhassa politik kurumlarının ürünleridirler.”⁶⁷¹

c. Ulus Devlet Yurttaşlığına Geçiş

Yurttaşlık anlayışı genişleyip toplumsal pek çok sahayı bünyesine dahil etse de modern anlamda yurttaşlık ilk olarak ulus devletlerle ilişkilendirilmiştir. Modern anlamda yurttaşlık, en genel politik topluluk olan ulus devlete üyelikle kazanılmaktadır.⁶⁷² Öte yandan ulus-devlet yurttaşlığının ötesinde de yurttaş, (*citizen*, *citeseyn*) İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde, Eski Yunan ve Latin dillerindeki gibi, şehirden türemiş

⁶⁶⁷ Oldfield, *Citizenship and Community*, 50.

⁶⁶⁸ Oldfield, *Citizenship and Community*, 50.

⁶⁶⁹ Skinner, Quentin (1993), “Two Concepts Of Citizenship”, *Tijdschrift Voor Filosofie*, 55 sy. 3 (Eylül 1993), 413-414.

⁶⁷⁰ Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Hakimiyeti*, 165.

⁶⁷¹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 75-76.

⁶⁷² Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 23.

olup (*city, cite*) şehirli, şehir devletlerinin mensupları olarak görülmüş idi. Ulus devletten önce bir yurttaş, kentinin medeniyetine katkıda bulunan bir kentli idi.⁶⁷³ Nitekim Turner, yurttaşlığın kent ile alakadar boyutunun bizzat bir “*yurttaşlık kültürünün, burjuva topluluğunun ve sivil toplumun*” gelişmesi ile ilintili olduğunu iletmektedir.⁶⁷⁴ Yine Tilly de Weber’in Fransız Devrimi ile yurttaşlığın ulusal bir boyut kazanmasından önce Avrupa şehirlerinin “küçük ölçekli” de olsa yurttaşlığı uyguladıklarını açıkladığını aktarır.⁶⁷⁵

Kent-kırsal ayrımının kalkması ve yurttaşlığın kentten sıyrılması ile genişlemesi ise Westphalia Anlaşması ve modern ulus devletlerin kurulmasına dayanmaktadır. Ulusallığın ve milliyetin doğması ve ulusal/milli olanın merkezi devlet ve bürokrasiye bağlanması ile ulus-devletler hem kırsal hem de kentli nüfusu yönetebilmiştir. Bu bağlamda, yurttaşlığın kentliyi dahil edip kırsalı dışlamasına gerek kalmamış idi. Neticede ulus devlet hem kenti hem de kırsalı bünyesine almıştır ve büyümüştür.⁶⁷⁶

Hegel’e göre de yurttaşlığın kentli kökenleri tanınmalıdır. Işın ve Turner, Hegel’e göre yurttaşlığın gelişiminde burjuvanın bir sınıf olarak güçlenişinin yattığını belirtir. Hegel için yurttaşlığın doğumu ile ilintilendirdiği sivil toplum, burjuvazi ile güçlü bir bağ içindedir. Öncelikle “*corporation*” olarak tanımladığı sivil toplumu bir politik topluluk olarak tasavvur eder. Ona göre yurttaşlık anlayışı da bir siyasi topluluk olan sivil topluma dayanır.⁶⁷⁷ Sonrasında Weber’in de yurttaşlığın Batı medeniyetine ya da Batı medeniyeti kökenli olmasını düşünmesinin sebebi yurttaşlığın Batılı kentlerinin özgün yapısına dayanmasıdır.⁶⁷⁸ Özcesi Işın, Batı tarihinde kent, demokrasi ile yurttaşlığın iç içe geçtiğini ve hatta demokrasinin ve temsil probleminin geliştirilmesi ile çözüme kavuşturulması amacının şehirlerde yattığını aktarır.⁶⁷⁹

⁶⁷³ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 5.

⁶⁷⁴ Turner, “Citizenship Studies: A General Theory”, 8.

⁶⁷⁵ Charles Tilly, “The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere”, *International Review of Social History* 40, sy S3 (Aralık 1995), 227.

⁶⁷⁶ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 5.

⁶⁷⁷ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 6.

⁶⁷⁸ Turner, “Citizenship Studies: A General Theory”, 8.

⁶⁷⁹ Engin F. Isin, “City, Democracy and Citizenship: Historical Images, Contemporary Practices” içinde *Handbook of Citizenship Studies* ed. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, 305-306 vd.

(1). Fransız Yurttaşlığı

Fransız Devrimi ve takiben doğan Fransız yurttaşlık anlayışı, yurttaşlığın tarihinde bir dönüm noktası olup Tilly'e göre modern yurttaşlığa dahil pek çok kurumun doğuşuna kaynaklık etmiştir.⁶⁸⁰ Fransız Devrimi'nin ve ilham aldığı Amerikan Devrimi'nin temelinde esasında “uyrukların yahut tebaanın” “yurttaş” olma çabası yatar.⁶⁸¹

Fransız Devrimi'nden doğan Fransız yurttaşlığı, ulus-devlet yurttaşlığı ve ulusçu yurttaşlık anlayışlarının hukuki eşitlik yahut “hukuki olarak homojen yurttaşlık” ve yurttaşlara siyasi hakların tanınmasında ve bu hakların halkın geniş kesimlerine yayılmasında önem arz eder.⁶⁸² Bilhassa, 1791 Anayasası ile hukuki eşitlik ilan edilir, sonrasında 1793 Anayasası ile siyasi hakların genişletilmesi gerçekleşir.⁶⁸³ Bu bağlamda, Fransız Devrimi'nin Brubaker tarafından ortaya konulan önemi bu devrimin bir “burjuva, demokratik, ulusal ve bürokratik” devrim olmasından kaynaklanmaktadır. Devrimle, siyasal haklar, yurttaşlık haklarına içkin kabul edilmiş ve “genel hak” olarak tanınmaları sağlanmıştır.⁶⁸⁴ Yine Fransız Devrimi'nin getirdiği uluslaşma, kişinin ulus-altı topluluklara olan bağlılığının yerini merkezileşen devlete olan bağlılığın aldığı ilanılır.⁶⁸⁵ Brubaker bu minvalde, Montesquieu ve Tocquevelli'nin de belirttiği gibi, sivil toplumun yahut “aracı oluşumlar”ın ortadan kalktığını ve bireyin devletle yüz yüze bir ilişki kurduğunu aktarır.⁶⁸⁶ Bunun yanında, ulus-devletin merkezileşmesi ve ulusal kimliğin hakimiyeti ile, yurttaş ve yabancı dikotomisi ortaya çıkmış hem yurttaşın hem de yabancının hukuki statüsü ilk defa kanunlar aracılığıyla tanınmıştır.⁶⁸⁷

Rousseau'nun, ve Machiavelli'nin Fransız Devrimi ve Fransız yurttaşlığının fikri önderliğini üstlendiği⁶⁸⁸, düşünürlerin Fransız Devrimi'ne yurttaşçı cumhuriyetçiliğin

⁶⁸⁰ Tilly, “The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere”, 226-227.

⁶⁸¹ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 295.

⁶⁸² Rogers Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, içinde Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002), 39,43.

⁶⁸³ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 42.

⁶⁸⁴ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 34-35.

⁶⁸⁵ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 41.

⁶⁸⁶ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 46.

⁶⁸⁷ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 44,47.

⁶⁸⁸ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 19.

önemli bir unsuru olan “sivil özgürlük” kavramı ile öncülük ettiği öne sürülmüştür.⁶⁸⁹ Robespierre’in kardeşlik ve eşitliğin yanında Fransız Devrimi’nde Rousseau’yu takip ettiği en önemli kavram olan özgürlüğe, Rousseau’nun ifade ettiği yönüyle sivil özgürlüğe, liberal anlamda kişisel çıkarların korunması ve geliştirilmesinden ziyade bir “sosyal varoluş” biçimi ile varılır.⁶⁹⁰ Esasında, Rousseau’nun öngördüğü husus da yurttaşlığı bir ulusal kimlikle bağlamak idi.⁶⁹¹

Heater’ın belirttiğine göre, Rousseau’nun cumhuriyetçiliği Fransız Devrimi’ni önceleyen bir şekilde esasında Amerikan Devrimi’ni etkilemiştir. Amerikan Devrimi ve yurttaşlığı Rousseau’nun cumhuriyetçiliğinin yanında Locke’un düşüncelerinden de etkilenmiştir. Bununla beraber eşitlikçi yurttaşlık anlayışı, Amerikan topraklarında ilk olarak Massachusetts Anayasası’nda özgür ve yetişkin erkeklere oy kullanma hakkının verilmesi ile görülmüştür.⁶⁹² Bu durum, Amerikan yurttaşlığı için İngiliz kaynaklı seçkinci yurttaşlık anlayışından eşitlik tabanlı bir yurttaşlık anlayışına kayış anlamına da gelmekteydi.⁶⁹³

Fransız yurttaşlığına ilişkin gelişmeler Amerikan Devrimi’nden etkilerin yanında hâlihazırda belli bir konuma gelmiş “ulusal yurttaşlık” anlayışını yansıtmaktadır.⁶⁹⁴ Fransız Devrimi, ulusal yurttaşlık anlayışının kurumsallaşmasının yanı sıra, “eşit yurttaşlık” anlayışının doğuşuna da ön ayak olmuştur. Keza, yurttaşlığa içkin siyasal hakların yurttaşlar tarafından eşit kullanılabilmesinin önü açılmıştır.⁶⁹⁵ Öte yandan, Fransız yurttaşlığında eşit yurttaşlık anlayışının galebe çalması, eşit ve seçkinci yurttaşlık anlayışlarının çatışması sonucu gerçekleşmiştir. Bilhassa, Fransız seçkininin yalnız sosyal konum itibarıyla değil hukuki bir statü olarak da halktan üstün olduğu not edilmelidir. Bu ayrıcalıklı ve üstün hukuki konumun getirdiği hukuki sonuçlardan biri,

⁶⁸⁹ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 107.

⁶⁹⁰ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 107.

⁶⁹¹ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 109.

⁶⁹² Massachusetts Anayasası’nın, Amerika Birleşik Devletleri’nin kurucu babalarından John Adams’ın öncülüğünde Massachusetts eyaletinde kabul edilen Amerika Birleşik Devletleri’nin ilk anayasasına ve Haklar Bildirgesi’ne öncel olarak kabul edildiği bilinir. Massachusetts eyaleti, Amerikan bağımsızlık mücadelesinin başladığı meşhur “Boston Çay Partisi” olayına ev sahipliği yapmıştır. Massachusetts Anayasası’nın tarihine ilişkin bkz: <https://www.mass.gov/guides/john-adams-the-massachusetts-constitution> (erişim tarihi: 7.07.2024)

⁶⁹³ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 121.

⁶⁹⁴ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 121. Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 30.

⁶⁹⁵ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 30.

yargılamanın eşit bir şekilde yapılmamasıydı. Yine Fransız soylusunun yasamadaki üstün konumu nedeniyle vergi yükümlülüğü de eşit bir şekilde dağıtılmamıştı. Keza, devletin diğer kurumlarında da Fransız soylusu/aristokrasisi söz sahibiydi.⁶⁹⁶ Kişilere yurttaşlık statüsünün bahşedilmesinde de bir kural belirlenmemiş idi. Fransız yurttaşlığının kazanımının belirli ilkelere dayandırılması da ilk Anayasa'ya dayandırılmıştı.⁶⁹⁷

Fransız Devrimi'ne ve yurttaşlığına yön veren isimlerden olan Sieyès, Fransız toplumunun parçalı yapısını incelediği ünlü “*Üçüncü Sınıf Nedir?*” adlı eserinde, Fransız toplumunun radikal eşitsizliğin hâkim olduğu sınıflı yapısını inceler. Öncelikle, toplumun en ayrıcalıklı sınıfı olan din adamları/ruhban sınıfı ile aristokratlar toplumun birinci sınıfını oluştururken, ticaret yapan varlıklı kesim olan burjuvazi ise ikinci sınıftır. Bu iki sınıfa oranla daha kalabalık olan kesim ise üçüncü sınıf olarak adlandırılan halktır. 18. yüzyılın sonlarına doğru Fransa'nın görece zayıf olan endüstrisi göz önüne alındığında halk, genel olarak çiftçilerden oluşuyordu fakat giderek büyüyen şehirlerde mukim kalabalık bir işçi kesim de mevcuttu. Bilhassa, işçi sınıfının Fransız Devrimi'nde oynadığı rol göz önüne alındığında Fransız toplumunda işçilerin önemli konumunu teslim etmek gerekir.⁶⁹⁸

Sieyès'e göre üçüncü sınıf, toplumda en fazla “üretim” yapan sınıftır. Bu minvalde Sieyès tarafından üretime yahut ekonomik bir nitelendirmeye dayanarak bir sınıf tanımı yapıldığı söylenebilir. Soylular ise, üçüncü sınıftan ve halktan ayrı tutulmuştur. Öte yandan, bu üçüncü sınıf yani halk toplumsal kaynak üretimine en çok katılımı yaptığı halde siyasi güce sahip değildir. Ulustan ayrı tanımlanan ayrıcalıklı sınıf ise, “toplum işlerine yabancısıdır.” Dolayısıyla ulusa dahil değildir.⁶⁹⁹

Heater, yurttaşlıkta eşitlik ve seçkincilik bağlamında Sieyès-Robespierre tartışmasına değinir. Sieyès, her ne kadar ayrıcalıklara güçlü bir şekilde tepki gösterse de yurttaşlığa kabulde ve siyasal hakların tanınmasında mülk sahipliğinin bir önkoşul olması gerektiğini

⁶⁹⁶ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 31.

⁶⁹⁷ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 123.

⁶⁹⁸ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Alper Işık, “Sieyès Hala Yaşıyor mu?”, 184. Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Hakimiyeti*, 106.

⁶⁹⁹ Işık, “Sieyès Hala Yaşıyor Mu?”, 188.

savunurken Robespierre, seçkinli yurttaşlık anlayışının tamamen karşısında yer almıştır.⁷⁰⁰

Sieyès, hakları pasif ile etkin haklar olarak ikiye ayırmış ve siyasal hakları etkin hakların içine dahil etmiştir. Sieyès'e göre, kamu gücüne katılma olarak ifade ettiği ve eylem gerektiren siyasal haklar yahut düşünürün deyiimiyle etkin hakları kullanmaya her Fransız ehil değildi.⁷⁰¹ Öte yandan pasif haklar olarak gördüğü temel haklar ve özgürlüklerden her yurttaş yararlanmalıdır.⁷⁰²

Robespierre ise, yurttaşçı cumhuriyetçilikten aldığı güçlü ilhamla siyasal hakların tanınmasında herhangi bir varlık koşulu tanınmasına karşı çıkmıştır. Ona göre, hakların tanınmasında bir servet koşulu aramak, kişilerin servetleri ile orantılı olarak hak sahibi olması anlamına geleceği için kabul edilemezdi. Bir başka ifade ile, siyasete şekil verme imkânı da servetle orantılı olmak anlamına gelecekti. Radikal bir demokrat olan Robespierre, siyasi eşitliği savunduğundan böylesi bir uygulama, insanları “yurttaşlıktan çıkaracak” ve “köleleştirecekti”.⁷⁰³ Bu minvalde, Robespierre şöyle der:

*“Fransa’da doğmuş olan ve ikamet eden bütün insanlar, siyasal toplumun üyeleridir, yani Fransız yurttaşlarıdır. Nesnelerin (şeylerin) doğası gereği ve doğal hukukun ilk ilkeleri nedeniyle yurttaşlırlar. Bu niteliğe bağlı bulunan haklar, ne her birinin sahip olduğu servete ne de ödemekle yükümlü olduğu vergi miktarına bağlıdır.”*⁷⁰⁴

Haklar Bildirgesi’nden sonra Fransız Anayasası’nın hazırlanışında, Sieyès’in ortaya koyduğu etkin ve pasif yurttaşlık ayrımı dikkate alınmamıştır. Jakobenlerin kalabalık olmaları ve ülkeye yayılmalarından ötürü sahip oldukları siyasi nüfuzla dönemin Fransa’sında etkili olmaya başlamışlar; tam ve etkili bir siyasi katılım anlayışı öne sürmüşlerdir. Ne var ki, ironik bir şekilde, sonrasında Jakobenler kendilerini seçkin, aydınlanmış kesim ilan etmiştir. Seçkinli bir yurttaşlık modeline ve toplumda ayrıcalık

⁷⁰⁰ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 124 vd.

⁷⁰¹ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 124 vd. Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Hakimiyeti*, 106.

⁷⁰² Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Hakimiyeti*, 106.

⁷⁰³ Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Hakimiyeti*, 113.

⁷⁰⁴ Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Hakimiyeti*, 110.

sahibi olan kesime karşı duran Jakobenler, bir grup olarak yurttaşlık erdemine en çok kendilerinin sahip olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁰⁵

Jakoben kesimin önderi Robespierre böylelikle Rousseau'nun ideallerinden sapmış oluyordu. Heater, Robespierre'in kurduğu terör rejiminin Rousseau'nun düşüncelerinden ziyade Lykurgos'un⁷⁰⁶ uygulamalarına yanaştığını tespit eder. Robespierre'in insan doğasına yönelik kötücül bakışı da Rousseau'nun düşüncelerinden ayrıldığı anlamına geliyordu. İnsanları özünde kötücül ve iyicil varlık olarak ayıran Robespierre, kendisi gibi "aydınlanmış" Jakobenlerin son gruba dahil olduğunu ifade eder. Yine bu yaklaşım da Rousseau'ya yönelik Jakoben terör rejimine ilham olduğu eleştirilerini de haksız çıkarır. Şöyle ki, Rousseau'nun yurttaşlık düşüncesi Fransız Devrimi'ne, dolayısıyla Jakoben rejimine ilham olmasından ötürü otoriteryan bir damara sahip olması ile eleştirilir. Buna karşılık Heater, Robespierre'in öncelikle insan doğasına yönelik görüşlerinin Rousseau'nun varsayımlarının zıddı olduğunu takdir eder. Nitekim Rousseau, bir Aydınlanma düşünürü olarak insanın özünde iyi olduğunu ve insanların bir *tür* olarak birbirlerine sempati, merhamet ve acıma duyduğunu (ve duyması gerektiğini) ifade ediyordu.⁷⁰⁷

Fransız yurttaşlığına hâkim olan ve Jakobenlerin de takip ettikleri yurttaşlık anlayışı ulusçu yurttaşlık anlayışı "ortak bir dil" ile "ortak bir ulusal kimlik" etrafında toplanıyor idi. Fransız yurttaşlığının doğuşunda etkisini gösteren böylesi bir ulusal yurttaşlık kavramı, ulusçuluk ve yurttaşlık düşüncelerini bünyesinde barındırır fakat doğaları gereği iki kavram birbirlerine eş değer alınamaz yahut ulusçuluğun yurttaşlığa içkin olduğu varsayılmaz. Heater, bilhassa Habermas'ın yurttaşlıkla ulusçuluğun birbirlerine eş değer olmadığını vurguladığını aktarır. Bu minvalde, Fransız yurttaşlığında hâkim olan ulusçuluk akımı, yurttaşlık düşüncesinde bir norm halini almamıştır. Nitekim çağdaş yurttaşlık düşüncelerinde, ulusçuluğun yanında ulusçulukla yakınsa da farklılaşan cumhuriyetçi yurttaşlık, Habermas'ın iletişimsel yurttaşlığı, anayasal yurtseverlik yahut

⁷⁰⁵ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 131.

⁷⁰⁶ Lykurgos, Sparta'nın efsanevi kralı. "Kanun Koyucu" Lykurgos, Sparta Anayasası ve siyasi kurumlarının çoğunu reforme etmiş yarı-mitolojik bir figür ve devlet adamıdır. Sparta'nın Solon'u olarak anılır fakat ondan daha başarılı bir reformisttir. https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Lycurgus*.html Son erişim Tarihi: (04.12.2024) ve Lukas de Blois, "The Ideal Statesman: A Commonplace in Plutarch's Political Treatises, His Solon, and His Lycurgus" *The Unity of Plutarch's Work* ed. Anastasios Nikolaidis, 317 vd.

⁷⁰⁷ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 132.

çokkültürlü yurttaşlık gibi pek çok akım mevcuttur. Bu yurttaşlık akımlarının her biri farklı yurttaşlık modelleri sunar ve her birinde farklı yurttaşlık erdemleri vurgulanır.⁷⁰⁸

Özcesi Brubaker, Fransız Devrimi'nin demokratik bir devrime de sebep olduğunu, en azından ilkesel olarak aktif yurttaşlığın yeniden doğmasına öncülük ettiğini ifade eder.⁷⁰⁹ Tilly her ne kadar otoriter rejimler tarafından da yurttaşlığın kapsamının genişlemesinin desteklendiğini belirtse de⁷¹⁰ yurttaşlık kurumunun tanınmasının ve yayılmasının bilhassa demokrasiyi daha önce uygulayamamış bölgelere imkân verdiğini aktarır. Bu minvalde, Fransız Devrimi sonrası, Fransız Cumhuriyeti ve sonrasında I. İmparatorluk'un Avrupa'daki yayılmacılığı neticesinde, pek çok ülke Fransız yurttaşlığından ve merkezi bürokrasisinden etkilenmiştir. Böylelikle, demokrasi bürokratik devletle ilişkilendirilmiştir. Yine, demokrasinin merkezi bürokratik devletle ilişkilendirilmesi formal demokrasi anlayışlarının güçlenmesine de sebep olmuştur. Nitekim, ülke çapında “siyasi partilerin kurulması ve yayılması, seçim kampanyalarının düzenlenmesi” gibi uygulamaların küre çapında yayılmasına da ön ayak olmuştur. Keza, tözsel demokrasi anlayışlarının genelde vurguladığı gibi “eşitlik, adalet” sloganlarının ve taleplerinin yaygınlık kazanmasına da aracılık etmiştir.⁷¹¹

(2). Alman Yurttaşlığı

Alman yurttaşlığı, öncelikle Prusya tebaalığı olarak düzenlenmiştir. Bu minvalde Alman yurttaşlığı, ilk olarak ulusal bir yurttaşlık değil, çokkültürlü yükümlülükler modeli olarak ortaya çıkmıştır. Brubaker, Alman yurttaşlığının ulusal bir model olarak yeniden yapılanmasının ise, 1871 yılında ve Bismarck önderliğinde oldukça devletçi bir yapıya sahip olacak şekilde gerçekleştiğini iletir. Yine yazar, Alman yurttaşlığında uluslaşmanın ancak “etnikleşme” ile gerçekleşebildiğini ifade eder. Bu minvalde Nazizmin yahut “Nasyonel Sosyalizm”in, Fransız yurttaşlığında yahut ulusçuluğunda ya da Amerikan yurtseverliğinde bulunmayan bir “etno-kültürel” kavrayışa ve “etnikleştirme”

⁷⁰⁸ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. 133 vd.

⁷⁰⁹ Brubaker, “The French Revolution and Invention of Citizenship”, 47.

⁷¹⁰ Yazar “Mussolini, Hitler, Franco ve Salazar” tarafından güçlü yurttaşlık bağlarının vurgulandığını not eder. Tilly, “Emergence of Citizenship in France and Elsewhere”, 232-233.

⁷¹¹ Tilly, “Emergence of Citizenship in France and Elsewhere”, 232-233.

uygulamasına giriştiğini aktarır.⁷¹² Fransa’da yurttaşlık böylesi yahut bu derecede etnik-kültürel bir anlayışla doğmamıştır. Fransız yurttaşlığının doğumu ile eşleşen ulusal yurttaşlık daha çok siyasal anlamı haizdi. Esasında en meşhuru olmasına rağmen sadece Fransız yurttaşlığında değil Amerikan ve pek çok diğer Batılı yurttaşlık modellerinde de ulusal yurttaşlığın doğuşu “siyasi bir olaydır”.⁷¹³ Misal Sieyès’in ulus tanımı etnik ve kültürelenden ziyade ortak yasaya bağlı olan kimseler üzerinedir.⁷¹⁴ “*Bir millet nedir? Bir müşterek kanun altında yaşayan ve aynı yasaman tarafından temsil edilen bir ortaklıklar heyetidir.*”⁷¹⁵ Işık da Sieyès’in Fransız ulus kavrayışında ve yurttaşlık anlayışında mevcut olan “siyasal toplum” ve “ulusal irade”ye vurgusuna değinir. Nitekim Sieyès ulusun oluşması meselesine ilişkin bireylerin birleşmeye yönelik isteklerinin ve iradelerinin ulusu oluşturduğuna dikkat çeker. Halbuki Alman yurttaşlığında sıklıkla “etnik unsur” vurgusu göze çarpmaktadır.⁷¹⁶

Alman ulusçuluğunun ve yurttaşlığının doğuşu Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri ile birlikte Doğulu yurttaşlık ve ulusçuluk modelleri ile benzer bir seyir izlemiştir. Nitekim, Fransız, Amerikan ve diğer Batılı uluslar uluslaşma sürecini Alman ulusundan çok daha önce tamamlamıştır. Bu durumda hem Alman hem de Doğulu milletlerin uluslaşma sürecinde toplumların “aydınlarının” Batılı (Fransız) liberal uluslaşma süreci ile bağlantılı ama bir şekilde farklılaşan ve bu süreçle “çatışan” bir uluslaşma sürecini desteklediklerini ifade etmek gerekir.⁷¹⁷ Bilhassa (ilk) Alman Romantikleri, topluma “organik” bir yaklaşım getirmişler ve cemaat/toplum üyeliğinin ve ulus bağlarının önemine vurgu yapmışlardır. Bu yaklaşımda, “paternal devlet” ile ulus/cemaat arasında bir ayrım mevcuttu.⁷¹⁸ Keza, Almanların ulus anlayışında tarihi olarak “kültürel aidiyet” ve “siyasi organizasyon” ayrılmış bir haldedir.⁷¹⁹

Alman Romantikleri’nin ve Fichte’nin de Alman yurttaşlığına ilişkin, yurttaşlığı yurt sevgisine bağlaması ile, yurdunu seven bir Alman’ın Almanya toprakları dışında olsa dahi yurttaş sayılabileceğini belirten Heater, bu durumu 19. Yüzyıl Almanya’sının bölünmüş

⁷¹² Rogers Brubaker, “State, State-System, and Citizenship in Germany”, Rogers Brubaker ed., *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002), 51.

⁷¹³ Brubaker, “State, State-System, and Citizenship in Germany”, 51.

⁷¹⁴ Emmanuel Sieyès, *Tiers-État Nedir?* çev. Süheyp Derbil, 152.

⁷¹⁵ Sieyès, “Tiers-État Nedir?”, 152.

⁷¹⁶ Işık, Sieyès Hala Yaşıyor Mu? 190.

⁷¹⁷ Umut Özkırımlı ve Ayhan Kaya, “Fransa ve Almanya’da Yurttaşlık ve Ulusallık”, 10-11.

⁷¹⁸ Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, 353.

⁷¹⁹ Işık, Sieyès Hala Yaşıyor mu? 189.

konumunun etkilerine bağlar.⁷²⁰ Bu minvalde de *jus sanguinis* (yurttaşlığın kan bağı ile kazanılması) Alman yurttaşlığı için normdur.⁷²¹

Özcesi, Alman ulus devleti Fransız ulus devletinin geçirdiği merkezileşme sürecini yahut Brubaker'in ifadesi ile "billlurlaşma" sürecini geçirmemiştir. Bu merkezileşme süreci, ülke sınırları dahilinde bulunan "güçler" in, "hukuk sisteminin ve idari teşkilatlanma"nın tek bir merkezi otoritenin "tekeli"nde bulunmasıyla gerçekleşmiştir.⁷²² Yine Fransız Devrimi bir "kurucu devrim" olarak Fransa'da "ulus, yurttaşlık ve eşitlik" kavramlarının birbirlerine bağlanmasını sağlamıştır. Buna karşılık Alman yurttaşlığında bu kavramların birbirlerini gerektirmesi yahut birbiri ile ilişkilenebilmesi ise Fransa'dan farklı olarak farklı zamanlarda gerçekleşmiştir.⁷²³

Turner'e göre, Alman yurttaşlığı, "güçlü liderlik" ve "plesibiter demokrasi"ye dayanır. Bu minvalde Turner klasik Fransız yurttaşlığının aksine, Alman yurttaşlığının pasif, Romalı kökenleri ile *privatus*, yurttaşlığa dayandığına ilişkin görüşünü öne sürer ve bu savını Weber'e dayandırır. Weber, Turner'ın aktardığı şekli ile, Lutherçiliğin Alman kamusal alanını zayıflattığını öne sürer. Lutherçilik, kamusal erdemleri, bilhassa yurttaşlık erdemlerini ve erdeme ulaşmayı özel alana taşımıştır. "*Kamusal alan negatif görünür ve zararlıdır*".⁷²⁴ Turner buna karşılık, Amerikan yurttaşlık modelinde Alman yurttaşlık modelinde olmayan bir yatay bir siyasi eksen, yatay yurttaşlık eksenini bulunduğunu aktarır. Amerikan Protestanlığı ve kongreciliği, Alman Lutherçiliği'ne kıyasla aktif bir yurttaşlık anlayışını baz alır.⁷²⁵

Gerek Alman gerek Fransız yurttaşlık modelleri Amerikan yurttaşlık modelinden farklıdır. Amerikan yurttaşlık modelinde yurttaşlık ile milliyet birbirine bağlıdır, birbiri ile ilişkilidir. Amerika Birleşik Devletleri'nin göç ülkesi olması ve Avrupa'nın karışık etnik yapısından sıyrılması bu farklıların etkenlerinden biridir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yurttaşlık kazanmış bir kişinin milliyeti de Amerikalı'dır.⁷²⁶

⁷²⁰ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 137 vd.

⁷²¹ Brubaker, "State, State-System, and Citizenship in Germany", 52.

⁷²² Brubaker, "Almanya'da Devlet Devlet Sistemi ve Vatandaşlık", 75.

⁷²³ Brubaker, "Almanya'da Devlet Devlet Sistemi ve Vatandaşlık", 76.

⁷²⁴ Turner, *Citizenship Studies: A General Theory*, 15

⁷²⁵ Bellah, ileride Amerikan yurttaşlığının bu aktif karakterinin de Alman yurttaşlığının akıbetinde olduğu gibi bir çeşit özelleşmeye maruz kaldığını ifade edecektir. Turner, "Citizenship Studies", 15-16. Amerikan yurttaşlığının özelleşmesi için Bkz: Robert Bellah: Demokratik Komüniteryanizm.

⁷²⁶ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 135 vd.

(3). Amerikan Yurttaşlığı

Amerikan yurttaşlık anlayışının kısmi gelişiminin İngiliz yurttaşlık anlayışına borçlu olduğu iddia edilebilir. Genç Amerikan Cumhuriyeti'nde, siyasi katılım yahut yönetim yurttaşlığına içkin olarak tanımlanmamaktadır. İlk yurttaşlar, Amerikan Cumhuriyeti'ne üye olarak kabul ediliyorlardı; bu bağla gelen yargılamada ve usul hukukunda bazı hukuki korumalara sahipti. Bu anlayış hiyerarşik yurttaşlık anlayışlarının meşru kılınmasında rol oynadığından, kadınların ve siyahilerin seçme ve seçilme hakkı gibi siyasi haklarının yoksun kılınmasına zemin hazırlıyordu. Örneğin, Amerikan Yüksek Mahkemesi'nde görülen *Minor v. Happersett* davasında davacı kadın Virginia Minor, seçme hakkının ABD Anayasası'nda yapılan 14. değişiklik ile beraber yurttaşlığa, seçme hakkının yani oy kullanma hakkının içkin olduğunu belirterek seçme hakkını kullanmayı talep etmiştir. Öte yandan Mahkeme, yurttaşlığın sadece cumhuriyete ve Amerikan milletine üye olmak anlamına geldiği ve bunun ötesi olarak anlaşılamayacağı yönünde karar vermiştir.⁷²⁷

Amerikan yurttaşlığında esas olarak liberal yurttaşlık ve yurttaşçı cumhuriyetçiliğin hâkim olduğu görülür. Yurttaşçı cumhuriyetçilik Machiavelli'nin ve Montesqueieu'nun yükümlülük anlayışından beslenirken bu anlayışa karşıt olarak liberal düşüncede Locke'un hak odaklı yurttaşlık anlayışı doğmuştur.⁷²⁸ Heater, esasında, yurttaşlık tarihinde Machiavelli'den beslenen yurttaşçı cumhuriyetçilik ile Locke'tan beslenen hak odaklı yurttaşlık anlayışının birbirlerine örülü bir şekilde geliştiğini belirtir. Bilhassa Amerikan ve Fransız Devrimleri'nde yurttaşçı cumhuriyetçiliğin izi görülse de bu devrimler hak odaklı yurttaşlığın alamet-i farikasıdır. Keza, İngiltere'de yurttaşlık ve siyasal haklar mülkiyet hakkından doğup gelişmiştir. “*Mülk sahipleri, ülkenin gerçek sahipleridir. Ülke onlarındır.*”⁷²⁹ Yine Stahl da Fransız Devrimi'nde “ulusçu liberalizm”in hâkim olduğunu aktarır. Devrimciler, liberal hedefler olan “eşitlik ve özgürlük” ile ulusçuluğun “kardeşliği”ni birleştirmeye çalışmışlardır. Hatta ulusçuluk, devrimciler için, liberal değerlerin ve haklar anlayışının “yayıcı”sı olacaktır.⁷³⁰

⁷²⁷ *Minor v. Happersett*, 88 US 162, 1874 <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/88/162/> (Son Erişim Tarihi: 11.12.2024), Smith, “Modern Citizenship”, 108.

⁷²⁸ Smith, “Modern Citizenship”, 109. Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 101, 103 vd.

⁷²⁹ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 104.

⁷³⁰ Kenneth A. Stahl, *Local Citizenship in a Global Age* (New York: Cambridge University Press, 2020), 36.

Heater, mülkiyet hakkının yurttaşlığın alamet-i farikası olduğunun ilanının İngiltere ile başladığını kabul etmekle beraber yurttaşlığın ve yurttaşçı cumhuriyetçiliğin doğduğu Sparta’da dahi mülkiyet hakkının yurttaşlığı beslediğini aktarır. Esasında seçkin yurttaşlık yurttaşlığın temeline aldığı siyasi ve hukuki eşitlik anlayışının önünde bir engel idi.⁷³¹

Oldfield, Amerikan yurttaşlık geleneğinin ve yurttaşçı cumhuriyetçiliğinin incelenmesi amacıyla Alexis de Tocqueville’nin *Amerika’da Demokrasi*’sine gider; Machiavelli’nin İtalyan cumhuriyetleri için Roma yurttaşlığını irdelediği gibi Tocqueville de Amerikan Cumhuriyeti’nin siyasi yönetimini ve iklimi ile yurttaşlık anlayışlarını incelemiştir. Eserini Fransız I. İmparatorluk dönemi sırasında ve II. Cumhuriyet dönemi öncesinde ortaya çıkaran Tocqueville hem Rousseau’dan hem de Montesquieu’den etkilenmiştir. Montesquieu de Machiavelli gibi, cumhuriyetlerin bir yurttaşlık ruhuna, kamusal ruha dayandığını ve yalnızca küçük ölçekli “antik cumhuriyetler”de cumhuriyetin doğabileceğini ve yaşayabileceğini iddia ediyordu. Tocqueville ise antik cumhuriyetler yerine Amerikan Cumhuriyeti’ni incelemiştir ve örnek almıştır. Bu durumun nedenleri arasında kamu görevi nedeniyle ABD’de bulunması ve birinci elden Amerikan siyasi sistemini ve atmosferini inceleme imkânı bulmasının yanında antik cumhuriyetlerin modern siyasi teoriye katkı sunmak için fazlasıyla ilkel ve “kaotik” olduğunu düşünmesi yatar.⁷³²

Tocqueville, Amerikalıların kamusal ortak iyiye “pragmatik” yaklaştığını düşünür. Amerikalılar için cumhuriyetçi erdemlerden ziyade, “aydınlanmış bireysel çıkar”dan bahsedilir. “Amerikalılar kamusal ortak iyinin doğru olup olmadığı ile ilgilenmemektedir. Onlar için önemli olan bu kamusal iyinin işe yarayıp yaramadığıdır.”⁷³³ “Aydınlanmış bireycilik” (*enlightened individualism*) kavramına yakınsayan Tocqueville, bu tür bireyciliği egoizmden ayırır ve Amerikan toplumuna aydınlanmış bireyciliğin hâkim olduğunu ifade eder. Aydınlanmış bireycilik, Amerikan pragmatizmine de temel sağlamakta ve Amerikan yurttaşını güçlü kılınmaktadır.⁷³⁴ Esasında Tocqueville’e göre,

⁷³¹ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 13, 18, 24, 104. Yurttaşlığın servet dağılımına göre şekillenmesinin antik dönemde de örneği çoktur. Ağaoğulları ve Köker de Roma’nın Krallık döneminde de yurttaşlığın servet dağılımına göre gerçekleştirildiğini aktarır. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 1. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 1991), 5.

⁷³² Oldfield, *Citizenship and Community*, 116.

⁷³³ Oldfield, *Citizenship and Community*, 117.

⁷³⁴ Oldfield, *Citizenship and Community*, 116-117.

aydınlanmış bireycilik/çıkar kavramının, Montesquieu'den kaynaklanır. Yazara göre, bu kavram sayesinde cumhuriyet, antik şehir devletleri gibi küçük ölçekli politik toplulukların yanı sıra ABD gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış, kalabalık ve çokkültürlü, çok dinli nüfusa sahip bir devlette de hâkim ve işler kılınır. Yine ABD'nin kurucu babalarından Hamilton'a göre Montesquieu'nün ortaya koyduğu ilkeler Amerikan federalizmine rasyonel bir temel oluşturur.⁷³⁵

Tocqueville'e göre Amerikan federalizmine imkân sağlayan hususlardan biri de Amerikan yerleşimleri/kolonilerinin kuruluşlarından itibaren “kendi kendine yönetim” tecrübesini yaşamalarıdır. Nitekim, kolonilerle Birleşik Krallık arasındaki bağ esasen oldukça esnek idi. Hatta koloniler Bağımsızlık Bildirgesi'nden önce savaş dahi ilan edebilecek bir özerkliğe sahip idiler.⁷³⁶ Bu bağlamda Tocqueville, Alexander Hamilton'ın Federalist Yazılar'ına da dayanarak Amerikan yurttaşlığının aktif siyasal katılıma imkân veren tarzını, federal sisteme dayandırmaktadır. ABD, geniş bir coğrafyada kurulduğundan, Amerika Cumhuriyeti'nin imkânını federal sistem sağlamaktadır. Amerikan Cumhuriyeti ve “cumhuriyet ruhu” yerelden (*state, town/county*) “doğar” ve gelişir.⁷³⁷ Bu bağlamda, Tocqueville Amerikan yurttaşlarının kamusal alanda aktifliğini ifade ederken yurttaşlığın şehirlerden başladığını; Amerikan şehirlerinin, ya da görece büyük kasabalarının, “Amerikan ilk yerleşimcileri”nden kalan bir mirasla kendi kendine yeter ve kendi kendini yönetir bir konumdadır.⁷³⁸ Wilson da Amerikan Anayasası'nın şehirlerin yahut kasabaların, genel ifade ile Amerikan sivil toplumunun yurttaşlık erdemlerini ve “yurttaşlık karakterini şekillendireceğine” güvendiğini ifade eder.⁷³⁹

Tocqueville'ye göre Amerikan şehirlieleri yahut kasaba sakinleri (yurttaşları) “özgürlüğün ruhu”na sahiptir. Bu minvalde, yurttaşlar siyasal katılımı sürekli hale getirebildiklerinden “cumhuriyetin ruhu”na da sahiptirler. Öte yandan Amerikan yurttaşları için siyasal katılım sadece yerel idari örgütlenmeler açısından değil, “gönüllü sivil oluşum”larla da gerçekleşmektedir. Tocqueville Amerikan yurttaşlarının “ticaret, siyaset, edebiyat yahut

⁷³⁵ Oldfield, *Citizenship and Community*, 130.

⁷³⁶ Oldfield, *Citizenship and Community*, 132-133.

⁷³⁷ Oldfield, *Citizenship and Community*, 129.

⁷³⁸ Oldfield, *Citizenship and Community*, 133.

⁷³⁹ James Q. Wilson, “Liberalism, Modernism, and the Good Life” *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship* “ ed. Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn, (Lanham, Md: Madison Books, 1995), 19.

dini” pek çok oluşum kurabildiğine işaret eder. Buna dayanarak Tocqueville, Amerikan yurttaşlarının teşkilatlanma becerisinin siyasi alana sirayet ettiğini de ifade eder⁷⁴⁰. Hakikaten de hem modern hem de klasik Amerikan yurttaşlığı, bu tür oluşumlara “yurttaşlık erdemleri”nin gelişmesi, öğretilmesi ve aktarılması anlamında bağlıdır.⁷⁴¹ Bu minvalde Fransız Devrimi’ni Amerikan Devrimi’nden ayıran önemli unsurlardan biri de Amerikalı yurttaşların örgütlenme tecrübesine hâlihazırda sahip olup Fransızların böylesi bir tecrübeden yoksun olmalarıydı.⁷⁴² Amerikan yurttaşlığı, siyasal özgürlüğe ve katılıma imkân veren kurumlardan oluştuğundan, siyasal katılımın sağlanması yurttaşlar için tecrübe sağlamaktan da öte aynı zamanda eğitici bir faaliyet oluyordu. Örneğin, jüri sistemi “özellikle” yurttaşların hukuk sistemi hakkında bilgi edinmelerinde önemli pay sahibi idi.⁷⁴³ Tocqueville, bu sistemin “yurttaşlara topluma karşı olan görevlerini hatırlatmakta olduğunu” belirtiyordu.⁷⁴⁴

Tocqueville siyasal insanı tanımlarken onun “otonom” ve faal bir birey olması ve eylemlerinin sonuç doğurması gerektiği üzerinde durur. Bu minvalde mesele Tocqueville için bireycilik/yerellik ve merkezileşmeye kaymaktadır. ABD’nin federal yapısını inceleyen yazar, bireyciliği bu bağlamda Amerikalıların yerelliği ve “demokrasiye içkin bir tehlike” olarak gördüğü merkezileşmeyi nasıl dengeye koyduklarını ve “güç dağılımı”nı nasıl gerçekleştirdiklerini inceler. Yazara göre demokrasi ve yazarın çağında gözlemlediği demokratikleşme ve merkezileşme hareketleri; yerel toplulukları, geleneksel otoritenin kalıplarını saf dışı bırakmakta ve görece güçsüz birey merkezileşmiş devletle karşı karşıya kalmaktadır. Bu minvalde ülkesinde, Fransa’da tecrübe edilen devrimle Fransız ulusunun yaşadığı deneyimin de bu olduğunu düşünmektedir. Bilhassa, Amerikan toplumunda yaygın görüldüğünü ifade ettiği eşitliğe ve İngiliz toplumunda giderek gerileyen aristokrasiye bakıldığında Fransız ulusu ile Amerikan ve İngiliz uluslarının tecrübesinin farklı olduğunu iletmektedir. Nitekim, Fransız ulusunda eşitlik Fransız Devrimi ile aristokrat sınıfın güç kaybetmesi ile başlayan süreçte güç kazanır iken, Fransız Devrimi ile Fransız Cumhuriyeti ve sonrasında I. İmparatorluk dönemi ile

⁷⁴⁰ Oldfield, *Citizenship and Community*, 127.

⁷⁴¹ Mary Ann Glendon, “Forgotten Questions” *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship* ed. Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn, 2.

⁷⁴² Oldfield, *Citizenship and Community*, 133.

⁷⁴³ Oldfield, *Citizenship and Community*, 134-135.

⁷⁴⁴ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, (Birleşik Krallık: Forgotten Books, 2014) 311-312, Oldfield, *Citizenship and Community*, 135.

beraber merkezileşme had safhaya ulaşmıştır.⁷⁴⁵ Bu minvalde eşitliğin tesis edilebilmesi için, sivil toplumun aktifliğinden ziyade merkezi devlete bağımlı hale gelinmiştir. Bir başka ifade ile birey devlete bağımlı hale gelmiştir; yurttaş ve devlet arasındaki ilişki başkalaşmıştır. Tocqueville’ye göre, böylesi bir durumda birey yurttaş olmaktan çıkar ve siyasi iradesi artık oluşmaz. Neticede ya tamamen merkezi devlete bağlı bir birey haline gelir ya da kamusal hayattan/alandan tamamen kopar ve özel çıkarlarına gömülür.⁷⁴⁶ ABD ise, bireyler arasındaki eşitlik görece sağlanmış olmasına rağmen Fransa’nın yaşadığı güçlü merkezileşme tecrübesini yaşamamış ve insanlar siyasi iradelerini daha kuvvetli bir şekilde ifade edebilmiştir. Amerikalılar, Fransızlara kıyasen “siyasal bakımdan özgürdürler.”⁷⁴⁷

Esasında Tocqueville, merkezi/üniter devleti tamamen reddetmez; merkezi devletin gerekli olduğunu da düşünmektedir.⁷⁴⁸ Tocqueville için asıl endişe verici olarak görülen husus ise sivil toplumun zayıflaması ile bireyin siyasi sisteme yabancılaşması ve bireyin “çoğunluk” karşısında zayıf düşmesidir. Nitekim Oldfield, Tocqueville’nin ABD’ye ilişkin siyasi özgürlük ve eşitlik namına olumlu gördüğü bütün unsurlar bir yana, Amerikan demokrasisinde bir çoğunluk tehdidinden kaygılandığını iletmektedir.⁷⁴⁹

Oldfield’e göre Tocqueville’nin gözlemlediği Amerikan yurttaşlığı, canlı ve katılımcı kamusal hayatıyla toplumsal sözleşmecî anlayıştan sıyrılmıştır. Amerikan yurttaşlığı, en azından 19. yy’ da toplum sözleşmesinin karşılıklılığından ziyade kamusal “yükümlülükler ve sorumluluklara” odaklanmıştır.⁷⁵⁰ Yine genç Amerikan Cumhuriyeti güçlü sivil toplumu ile yurttaşlık erdemlerini üretebiliyor ve koruyabiliyordu.⁷⁵¹

Tocqueville’nin Amerikan yurttaşlığının ve kendi kendini yönetiminin temeline yerleştirdiği kasaba yahu şehir yönetimin erozyona uğradığını ve yozlaştığını belirten Glendon, siyasi partilerin ve görece yeni oluşumlar olan sendikaların da “güç

⁷⁴⁵ Oldfield, *Citizenship and Community*, 118-120.

⁷⁴⁶ Oldfield, *Citizenship and Community*, 115-124.

⁷⁴⁷ Oldfield, *Citizenship and Community*, 124.

⁷⁴⁸ Oldfield, *Citizenship and Community*, 121.

⁷⁴⁹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 131.

⁷⁵⁰ Oldfield, *Citizenship and Community*, 139-140.

⁷⁵¹ Glendon, “Forgotten Questions”, 6.

kaybettiği”ni belirtir ve Amerikan kamusal hayatının da “canlılığını kaybettiği”ni ifade eder.⁷⁵²

Tarihi bağlamının ötesinde modern Amerikan yurttaşlığı ise, liberal anlayışın neredeyse tamamen hâkim olduğu bir politik kurumdur. Modern Amerikan yurttaşlığı “minimal” bir yurttaşlık sergiler. Dahası, Barker, Hartz’ın Amerikan liberalizmini “irrasyonel Lockeçuluk” olarak tanımladığını iletir. Böylesi bir anlayışta, mülk sahipliği bireyciliği ve “demokratik kurumlara karşı şüphe” hakimdir.⁷⁵³

d. Modern Yurttaşlık

(1). T.H. Marshall’ın Yurttaşlık Anlayışı

Modern yurttaşlık, ilk ve temel olarak ulus devletin yurttaşlara temel sosyal ve siyasi hakları tanınması ile başlar.⁷⁵⁴ T.H.Marshall’ın modern yurttaşlık açısından önemi ise, II. Dünya Savaşı sonrası (1949) kaleme aldığı “*Citizenship and Social Class*” adlı eseri ile yurttaşlığın haklar, bilhassa sosyal haklar, ile anılmasının önünü açmasıdır.⁷⁵⁵

Marshall’a göre yurttaşlık, “*özgür insanların, haklar bahşedilen ve hukukla korunan sadakatidir.*”⁷⁵⁶ Buna karşılık Marshall, yurttaşlık haklarının yanı sıra yurttaşların yükümlülüklerine ve topluluğa da vurgu yapar. Bu minvalde yazarın kurguladığı yurttaşlık hakları atomcu bireysel haklardan uzaklaşır; yurttaşın yükümlülüklerini de göz önünde bulundurur. “Topluluğun refahı” için “dinamik” bir yükümlülük kurgusu da mevcuttur.⁷⁵⁷ Buna karşın Marshall için toplumsal görev, bireysel çıkarı gölgelemez. Bu çıkarım bir “paradoks” gibi görünse de esasında bu ikilem “modern sosyal sistemlere içkindir”.⁷⁵⁸

Modern yurttaşlıkta ayrışan bir şekilde Marksist düşünce için yurttaşlığın gelişimi burjuvazinin hâkim olduğu sivil toplumun gelişimi ile alakalıdır. Bu minvalde Marksist

⁷⁵² Glendon, “Forgotten Questions”, 8.

⁷⁵³ Derek Wai Ming Barker, *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel* (Albany: State University of New York Press, 2009), 88.

⁷⁵⁴ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 3.

⁷⁵⁵ Will Kymlicka ve Wayne Norman, “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, *Ethics* 104, sy 2 (Ocak 1994), 354.

⁷⁵⁶ Marshall, *Citizenship and Social Class*, 41.

⁷⁵⁷ Marshall, *Citizenship and Social Class*, 70.

⁷⁵⁸ Marshall, *Citizenship and Social Class*, 74.

anlayışta yurttaşlık düşüncesi ile dahilindeki hakların, liberal kapitalizmin başat faktörlerinden biri olduğu; sivil toplumla siyasetin “yapay” bir şekilde ayrıldığı ve sivil topluma hâkim olan eşitsizliğin; siyasetin inceleme alanından ya da dahilinden çıkarıldığı öne sürülür. Buna karşılık, modern yurttaşlık anlayışının doğuşunda ulus devletlerin refah devleti anlayışı ile serbest piyasada ve emek piyasasında hâkim ekonomik eşitsizliğin giderilmesi amaçlı ekonomik ve sosyal hakların tanınması ile karşılaşmaktadır.⁷⁵⁹ Keza, sosyal ve ekonomik hakların tanınmasında Anayasacılık, işçi sınıfı ve küçük burjuvazinin örgütlenmesi ile sendikacılık hareketleri ve faaliyetleri de önemlidir.⁷⁶⁰

Nitekim Smith, orta ve işçi sınıfın baskıları neticesinde yurttaşlık haklarına önce bazı mülkiyet ve sosyal haklarının dahilini getirdiğini; sonrasında ise siyasi katılım ile daha geniş ekonomik ve sosyal hakların, “gelir/maaş, barınma, sağlık ve eğitim gibi”, elde edilmesine neden olduğunu belirtir.⁷⁶¹ Keza, yurttaşlığın dahilindeki hakların toplumdaki dezavantajlı kesimleri korumaya yönelik haklar olduğu belirtilmektedir.⁷⁶²

Kymlicka ve Norman, Marshall’ın yurttaşlığının odaklandığı asıl noktanın bilhassa hem hukuken hem de siyaseten varlık koşulu aranmadan her yurttaşın toplumun eşit bir ferdi olduğunun ilan edilmesi yahut refah eşitliğinin sağlanması olduğunu aktarır.⁷⁶³ Bu anlayışta T.H.Marshall’ın yurttaşlık anlayışını Keynesyen ekonomik anlayışın sosyolojik bir uzantısı olarak kurgulamasının da rolü olduğu iddia edilebilir.⁷⁶⁴

Marshall, modern yurttaşlığa yön veren denemesinde öncelikle İngiliz iktisatçı Keynes’in etkilendiği Alfred Marshall’ın ekonomik anlayışına da değinir.⁷⁶⁵ Alfred Marshall, İngiliz toplumunun 20.yüzyıldaki ekonomik durumunun analizine sosyolojik bir yaklaşım getirir. İktisatçı Marshall, öncelikle sosyalist ekonomik modelden uzaklaşmıştır; hem bireylerin tercih özgürlüğüne ve kapasitesine hem de serbest piyasanın önemine değinmiştir. Yazar, bilhassa “rekabetçi piyasada özgürlüğün korunması”na vurgu yapmıştır. Bu minvalde Marshall için tercih özgürlüğünün kullanılmasının kritik boyutu yurttaşların iyi eğitim almasıdır. Bu bağlamda, ülkede ve dünyada her yurttaşın yahut her

⁷⁵⁹ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 6, Smith, “Modern Citizenship”, 110.

⁷⁶⁰ Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 6.

⁷⁶¹ Smith, “Modern Citizenship”, 110.

⁷⁶² Isin ve Turner, “Citizenship Studies: An Introduction”, 7.

⁷⁶³ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, 354.

⁷⁶⁴ Marshall, “Citizenship and Social Class”, 67.

⁷⁶⁵ Marshall, *Citizenship and Social Class*, 2.

insanın iyi bir eğitim almasına, “medeni/centilmen olmasına” yetecek kaynak olduğunu düşünür; hatta, kaynaklar işçi sınıfının durumunun iyileştirilmesi için de yeterlidir. Kaynakların kullanılması ile işçi sınıfının durumunun iyileştirilmesi de amaçlanmalıdır.⁷⁶⁶ Nihayetinde iktisatçı Marshall’ın kurguladığı eşitlik yapısal eşitsizliğin önüne geçme ve kaynakların eşit kullanımına yönelik olmalıdır.

T.H.Marshall şu soruyu sorar: “*Gerçekten de tözsel/esasi olarak geliştirildiği ve usuli yurttaşlık hakları ile somutlaştırıldığı vakit, temel yahut basit eşitlik sınıflar arası eşitsizlikle uyumlu olur mu?*” İktisatçı Alfred Marshall, bu yönde düşünüyordu.⁷⁶⁷

Modern yurttaşlığın gelişmesinin ve dünya çapında yurttaşlık haklarının güç ve yaygınlık kazanmasının pek çok nedeni olsa da en temel nedenlerinden biri liberal demokrasinin ve ulus devletin yaygınlık kazanmasıdır. Pek çok ulus devlet, halefleri olduğu monarşilere yahut kolonyal devletlere karşı çeşitli mücadeleler neticesinde doğmuştur. Ulus devletlerin kuruluş hikayeleri ne olursa olsun bünyelerinde “liberal, cumhuriyetçi ve sosyalist yurttaşlık anlayışları”nı harmanlamayı uygun görmüşlerdir. Modern ulus devletler, ulus ve millet kimliklerine başvuracak şekilde, “kurucu hikayelerine ve kimlikler”ine başvurarak, örneğin dini, etnik ve kültürel kimlikleri, yurttaşlık kimliklerini tasarlarlar. Nitekim yurttaşlığın edinimi ulus devletler arasında bir norm oluşturacak şekilde, temel olarak bireyin anne babalarının milliyetlerine dayanarak tali olarak da doğum yoluyla gerçekleşmektedir.⁷⁶⁸

(2). Modern Yurttaş

Yurttaşlık kimliği benlik anlayışları ile de ilintilidir. Esasında yurttaş kimlikleri, yurttaşlık bağları ve devlet ile yurttaşın bağına şekillendirdiği için önemlidir. Yurttaşlığı sadece hukuki statü olarak algılamak, yurttaşların benliklerinin dayandığı ve yargı kabiliyetlerinin neticesinde, “*Ben kimim, ne yapabilirim, ne yapmalıyım*” sorularına cevap vermesini de sağlamaz.⁷⁶⁹

⁷⁶⁶ Marshall, Citizenship and Social Class, 6-7.

⁷⁶⁷ Marshall, Citizenship and Social Class, 8.

⁷⁶⁸ Smith, “Modern Citizenship”, 109.

⁷⁶⁹ Pamela Johnston Conover, “Citizen Identities and Conceptions of the Self”, *Journal of Political Philosophy* 3, sy 2 (Haziran 1995). 133, 135.

Modern yurttaşlık, benliğin çok yönlü yahut “çok yüzlü” tarafını tanır.⁷⁷⁰ Benlik etkindir, bireyler bir fert olarak ve bir yurttaş olarak kendilerini devamlı olarak yenilerler yahut hem özel hayatlarındaki hem de kamusal hayatlarındaki davranışlarını refleksif olarak yorumlarlar ve buna bağlı olarak davranışlarını yenilerler. Bu minvalde benliğin şimdiki hali, ideal hali ve olması gereken hali ve hatta karşıt benliğin de bireylerin benliklerinin içinde oldukları ifade edilir. “Bireyler, şimdi oldukları kişinin/benin desteklenmesi amacıyla hayat öykülerini ve kişisel geçmişlerini tekrar tekrar yazarlar.”⁷⁷¹ Yetişkin bir kişinin benliği “karmaşık ve kendinde uyumlu bir bütün” haline gelir. Özcesi yurttaşın gelişimi, benliğin gelişiminden ayrılamaz. Nihayetinde, yurttaş kimliği de bireyin bir kimliğidir. Benliğin bir parçasıdır.⁷⁷²

Siyasi sisteme katılma boyutlarına, siyasi rejime göre konumlarına ve siyasi sisteme inanç düzeylerine göre altı adet yurttaş-benlik tipinden bahsedilir: bileşik, faal, uyumlu, kinik, fırsatçı, marjinal ve kaderci yurttaş benlikleri. Bunun yanında faal yurttaşlar iki tipe dahildir: bileşik ve faal yurttaş. Bileşik yurttaş genelde toplumun elit kesiminin yurttaşlık benliğini ifade eder. Elit kesim parti politikalarında görev alan, faal siyasi hayata sahip olup kendi çıkarlarını politika ile harmanlayan yurttaşlardır. Yine de parti politikalarında etkin rol almasından yahut yönetici elit kesime mensup olmaktan ötürü devşirdiği faydaları mensubu olduğu parti politikalarına ayırdığı zaman ve emeği tazmin etmez. Bu kimseler safi çıkar güdümünde değildir, özgecil niyetleri de vardır. Bilhassa mensubu olduğu siyasi hareketin, oluşumun yahut partinin liderine/liderlerine bağlıdırlar. Faal yurttaşlar da siyasi hayatta etkin bir şekilde görev alırlar fakat faal yurttaşlar daha çok yönetici elit kesimin karşısında yer alırlar. Bu kimseler siyaseti daha çok tabandan takip ederler ve tabana daha yakın olma eğilimindedirler. Faal yurttaşlar sağ yahut sol görüşlü olabilir fakat genelde elit kesime muhalif konumda yer alırlar. Örgütlü protestolara ve değişim hareketlerine katılırlar. Aktivist ve fedakardırlar. Faal olmayan yurttaş tiplerinden üçü ise uyumlu, kinik ve marjinal yurttaş tipleridir. Uyumlu yurttaşlar seçimlere katılırlar ve oy verirler fakat siyasi elitlerin yönetimini kabul eder; elitlerin yönetimi üstlenmesi gerektiğini düşünürler. Uyumlu yurttaşlar, daha çok muhafazakâr

⁷⁷⁰ Conover, “Citizen Identities and Conception of the Self”, 142.

⁷⁷¹ Janoski ve Gran, “Political Citizenship: Foundations Rights” the Handbook of Citizenship Studies, ed. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner, 39

⁷⁷² Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 39, Kate Nash, “Between Citizenship and Human Rights”, *Sociology* 43, sy 6 (Aralık 2009), 1067.

olma eğilimindedir. Geleneklere ve aile hayatına bağlıdır. Bu bağlılıktan gelen bir anlayışla elitlerin yönetimini ve otoritesini kabul ederler; elitlere güven duyarlar. Öte yandan, elitlerin bağlı olduğu örgütlenmenin yahut partinin ideolojisini ya da amaçlarını “içselleştirmezler”. Yine de siyasi elitlerle iletişim halinde olup yeri geldiğinde siyasi elitlerden yardım isterler. Kinik yurttaşlar ise, isimleri ile müsemma, siyasi hayatın ve hareketlerin önemli olduğunu düşünürler fakat pek çok konumda değişimin yahut siyasi fikirlerinin hayata geçmesinin mümkün olmadığını düşünürler. Böylelikle siyasi/kamusal hayattan uzaklaşırlar ve şahsi çıkarlarını gerçekleştirmeye koyulurlar. Yine de hükümetleri ya da siyasi elitleri eleştirmekten geri durmazlar. Marjinal yurttaşlar ise, siyasi hayattan “soyutlanmış” ve siyasi hayata “yabancılaşmış” kimselerdir. Bu kişiler, siyasi/kamusal hayatta etkin katılımcı olmalarını sağlayacak herhangi bir kaynağa da sahip değildirler. Ekonomik olarak dezavantajlı kesime dahil yahut toplum tarafından dışlanmış olabilirler. Yönetici elit, bu kesime yönelik “ihya edici” politikalar güdebilir. Nitekim, kamusal/toplumsal hayata katılamamalarından ötürü suç işlemeye eğilimli olabilirler yahut bu kesimin toplumsal hayata kazandırılması nüfus politikaları gereği lazım gelebilir. Yine, göçmenler de marjinal kesime dahil edilebilir. Bu kimseler, mukim oldukları ülke vatandaşlığına sahip olsalar bile, bağlılıkları göç ettikleri ülkeye veya sadece ailelerine olabilir. Nihayetinde, çıkar odaklı yurttaşlar nam-ı diğer talepkâr yurttaşlar kişisel çıkarlarına odaklı akılcı seçimler yaparlar. Bu kimseler, siyasi faaliyetlerine kişisel çıkarlarını etkiledikleri için yahut kişisel çıkarlarını gerçekleştirmek ve çoğunlukla gelir/ ekonomik fayda elde etmek için katılırlar. İdeolojik yahut siyasi inançlara sahip olmadıkları için siyasi faaliyetlerde çıkarsız ve inanç odaklı, özgecil yaklaşımlar onlara göre akılcı değildir. Kinik yurttaşlardan farklı olarak bu kimseler, siyasi sistemi etkileme gücüne sahiptir; aksi halde kinik yurttaşlara benzer bir şekilde kişisel çıkarlarına gömülürler. Bu yurttaş tipinin ortaya çıkışı Batı toplumlarından kaynaklı “bireyciliğe, toplulukların ve diğer toplumsal kurumların zayıflamasına” bağlanır.⁷⁷³

Nash ise modern yurttaş beş kategoride inceler;⁷⁷⁴ bu kategorileri ise şöyle adlandırır: Birinci sınıf yurttaşlar, marjinal yurttaşlar, yarı-yurttaşlar, alt-yurttaşlar ve yurttaş

⁷⁷³ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 39-41.

⁷⁷⁴ Ulrike Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship: On Citizenship and the Understanding of Economic and Social Rights”, *Washington University Global Studies Law Review*, 13 sy. 2 (2014), 210.

olmayanlar. Birinci sınıf yurttaşlar, “elit kozmopolitanlar” olarak adlandırılan yüksek eğitimli, “üretim araçlarına sahip” ya da küresel emek piyasasında edindikleri beceriler ile güçlü ve güvenceli bir konumda bulunan kimselerdir. Bu kimseler, ulusaldan ziyade küresel değerleri benimseme eğilimindedirler. Nitekim sık hareket eder ve ülke değiştirirler; yurttaşlık bağı da bu kimseler için duygusal yahut ekonomik bir anlam ifade etmemektedir.⁷⁷⁵

Marjinal yurttaşlar ise, yurttaşlık haklarına sahip olup yurttaşlığın getirdiği ekonomik, sosyal korumaya sahip değildirler. Bu minvalde, tam-yurttaşlığa (*full citizenship*) ulaşamamış kimselerdir. Bilhassa, yurttaşlığın sağladığı koruma ekonomik sistemden etkilenmektedir. Yine, marjinal konuma sürüklenmelerinin sebebi, etnik yahut dini kökenleri olabilir. Misal, Fransa’da Müslüman kökenli yurttaşların bilhassa terörizmle ilişkili yargılamalarda tutuklanma sürelerinin herhangi bir hukuki tedbire dayanmadan keyfi ve haksız bir şekilde uzatılmasına rastlanmaktadır. Nash, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Fransız yetkililere, tutuklama sürelerine ilişkin yapısal bir düzenleme yapılması gereğine ilişkin uyarıda bulunduğunu ve Fransız yetkililerin ise bu uyarıları “görmezden geldiğini” aktarır. Yarı yurttaşlar, yurttaş olmayan fakat oturum hakkına sahip olan kimseler, ülke içerisinde belirli bir hukuki statüye sahip olan kimselerdir. Yarı-yurttaşlar, yurttaşlara göre pek tabii daha kırılgan bir konumda bulunmaktadır. Nash, ABD ve Birleşik Krallık’ta yarı yurttaşların “ulusal güvenlik” öne sürülerek insan haklarının ihlal edilmesine ilişkin Amerikan Yüksek Mahkemesi’nden birtakım örnekler vermiştir. Alt-yurttaşlar ise yurttaş olmayan ve ülkede oturma iznine sahip olup çalışma iznine sahip olmayan kimselerdir. Bu bireyler, sığınma talebinde bulunmuş olmakla birlikte talebi değerlendirilen kimseler olarak nitelendirilir.⁷⁷⁶

Yurttaş tiplerinin oluşmasında yahut sınıflandırılmasında bireylerin siyasi rejime göre konumlarından yahut çıkarlarından veya sosyo-ekonomik konumlarından başkaca faktörler de mevcuttur. Örneğin, bireyler bir grup yahut topluluk olarak etkileşimlerini yahut bir “siyasi ya da sosyal harekete katılımları”nı veya kültürel kimliklerini odaklarına alarak siyasi hayata katılıyor olabilirler. Bu minvalde bireylerin “*cinsel yönelimleri, etnik kökenleri, yerli bir topluluğa üyelikleri, milliyeti, fiziksel yahut zihinsel engelleri*” de

⁷⁷⁵ Nash, “Between Citizenship and Human Rights”, 1073.

⁷⁷⁶ Nash, “Between Citizenship and Human Rights”, 1073-1076.

siyasi kimliklerinin oluşumunda yahut yurttaş benliklerinin sınıflandırılmasında ve hem sosyal hem de siyasi hayata katılımlarında etkin rol oynayabilir. Bilhassa, yeni siyasi hareketler yahut ulusüstü hareketler de siyasi ve yurttaş kimliklerinin oluşumunda rol oynayabilir. Bilhassa benliğe özcü yaklaşımdan uzaklaşan ve “çoklu benlikler” ve “etkin benlik”lerin tartışıldığı göz önüne alınırsa, kültürel kimliklerden etkilenen ve kültürel gruplara göre değişen yurttaşlardan ve yurttaşlık haklarından bahsedilmektedir.⁷⁷⁷

Böylesi bir anlayış, Marshall’ın evrensel yurttaşlık haklarından ayrılan ve grup haklarına/kültürel haklara odaklanan yaklaşımdan ayrılır. Nitekim Janoski ve Gran’e göre Marshall’ın evrenselci yurttaşlık hakları kültürel gruplara zarar vermekte ve zararın ertesinde bu zararları tazmin etmeye yönelik bir politika izlemekteydi.⁷⁷⁸ Öte yandan, Wexler’e göre yurttaşlıkta evrenselliğin ölümü ve tikelci yaklaşımların benimsenmesi ise “yurttaşlığın ölümü” anlamına gelmektedir.⁷⁷⁹ Yine Smith’e göre de çokkültürlü yurttaşlık modellerinin ortak birlik içeren yurttaşlık modellerine karşı olduğu ve ortak bir kamu hayatına odaklanmaktan ziyade “Balkan modeli”nde olduğu gibi her grubun ve kültürün ayrı siyasi hayata sahip olması anlamına da gelmektedir.⁷⁸⁰ Kymlicka ve Norman da “kültürel olarak dışlanmış gruplar”ın özel konumlarını kabul ederek “farklılaşmış yurttaşlık”ın kabul edilmesinin, bu tür grupların farklılıklarına odaklanması anlamına geleceğini ve yurttaşlığın ortak bir kimlik olma özelliğini yitireceğini ifade etmektedir.⁷⁸¹ Yazarlar, kültürel grupların “mağduriyet politikaları”na (*politics of grievance*) başvurabileceğini iddia etmektedir. Benzer minvalde, farklılaşmış politikaların güdülmesi ile toplumda var olan birden fazla grubun bir politik topluluğa bağlanması mümkün olmayacak ve “karşılıklı güvensizlik ve çatışma” kaçınılmaz olacaktır. Yazarlar için gruplara göre farklılaşmış yurttaşlık şu sakıncalara sahiptir:

“i. *Bireylerin bağlı olduğu gruba bağlı olarak hak sahibi olması eşitliğe aykırıdır.*

ii. *Hükümet, gruplara hak tanıyarak liberal tarafsızlık ilkesini, iyi anlayışları/değer/kültür piyasasına müdahale ederek ihlal etmektedir.*

⁷⁷⁷ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 41.

⁷⁷⁸ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”42.

⁷⁷⁹ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 43, 1 Numaralı Not.

⁷⁸⁰ Smith, “Modern Citizenship”, 111.

⁷⁸¹ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen” 370-371.

iii. *Hangi grupların özel muameleye tâbi olacağıının belirlenmesinde hangi ölçütlerin belirleneceği bir sorunsaldır.”*⁷⁸²

“Etnik şovenizm” tehlikesi, kültürel olarak farklılaşmış yurttaşlık neticesinde doğması beklenebilecek bir tehlikedir ve yurttaşlar arası etkileşimin önünü tıkar.⁷⁸³ Kymlicka ve Norman’ın aktardığı şekli ile, politik topluluğa dahil çeşitli gruplara has yurttaşlık haklarına sahip olmaları, yurttaşlığın özündeki kendi kendine yönetim ilkesi ile de çelişir ve grup aidiyeti ile politik topluluk aidiyeti çatışabilir. Nitekim, bilhassa cumhuriyetçi anlayışta, yurttaşlığın özünde bulunan özgürlük anlayışı, kendi kendini yönetimle de ilgilidir. Yazarlar, bu sorunsalın önünün alınması için Rawls’un toplumda ortaklığı ve ortak yurttaşlığı sağlayacak hususun ortak adalet ilkeleri olduğunu belirttiğini belirtirken, Rawls’un usuli adalet ilkelerinin ötesinde bir yurttaşlık kuramına ihtiyaç duyulduğunu düşünürler. Nitekim, yazarlara göre pek çok ülke görece ortak adalet ilkelerine sahip iken, Norveç ve İsveç gibi, ayrı birer politik kimlik geliştirmişlerdir.⁷⁸⁴

Janoski ve Gran’a göre, yurttaşlık teorilerini, tikelcilik ile evrenselcilik arasında bir savaşımdan ziyade ikisinin kaynaşacağı bir gelecek beklemektedir. Nitekim, iki anlayışın da zayıf ve güçlü yanları bulunmaktadır. Hatta yazarlara göre “birinin güçlü yanı diğerinin zayıf yanıdır”. Yazarlar, iki anlayış arasındaki çatışmaların önünün alınması ve bileşik bir formasyonun oluşturulabilmesi için sivil toplumun güçlenmesi gerektiğini iddia ederler.⁷⁸⁵

(3). Yurttaşlık hakları

Marshall’a göre modern Batı toplumlarında yurttaşlık, kapitalizm ve endüstrileşme ile çatışarak gelişmiştir. Bilhassa bir sosyolog olarak İngiliz toplumunu temel alarak incelemesini başlatan Marshall, modern Batı toplumlarını “politik demokrasi, refah devleti ve kapitalist ekonomi”nin birleşimi “karmaşık bir yapı” olarak görür. Bu minvalde Marshall’ın sosyal yurttaşlık anlayışı ve yurttaşlık hakları da sivil, sosyal ve siyasi

⁷⁸² Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 371.

⁷⁸³ Karademir, “Walzer”, 124.

⁷⁸⁴ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 377.

⁷⁸⁵ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 42.

boyutlara sahiptir.⁷⁸⁶ Sivil haklardan kasıt, bazı temel haklar ve hürriyetlerdir. Misal, bir yurttaş için temel haklardan adil yargılanma hakkı, bununla ilintili olan adli yardım, ifade ve basın özgürlüğü gibi temel özgürlükler de pek tabii yurttaş haklarına dahildir.⁷⁸⁷ Buna karşılık bilhassa Marshallcı anlayışta sosyal haklara ve bireyleşmiş yurttaşlık haklarına vurgu vardır.⁷⁸⁸

(a). Sosyal Haklar

Sosyal haklar, bilhassa, dağıtıcı adalet ilkeleri ile ilgilidir. Gelir dağılımının adaletli gerçekleştirilmesi, sosyal güvenlik ve emek piyasası ile ilgili düzenlemeler gibi hususlar ile eğitim hakkı gibi kültürel yöne de sahip olan sosyal haklar, devletin bireyi ekonomik ve toplumsal hayatın risklerine karşı korumak için yurttaşla tanıdığı haklardır. Yine sosyal haklar gelir dağılımının, hak temelli dağılımın gerçekleşmesi ile “modern ulus devletler”in öncelikli amaçlarından, istihdama katkı sağlayacak, emek piyasasını yenileyecek ve “vergi tabanını genişletecek” “eğitimli” nüfusun artırılmasını da gerçekleştirir. Marshall “ulusal işlevci” yaklaşımı göz önünde bulundurarak, sosyal yurttaşlık haklarının toplumsal bir yapı ve bağlam içerisinde tanınmasını kabul eder. Modern yurttaşlık yaklaşımlarında genel anlayış da sosyal yurttaşlığın siyasal ve ekonomik haklar ile geliştiğidir.⁷⁸⁹

Davy, Marshallcı anlayışta sosyal hakların “mutlak hak” olarak görüldüğünü ve esasında sosyal adaletin piyasa kuvvetlerine karşı bir denge unsuru olarak ortaya çıktığını aktarır. Bu minvalde sosyal haklar, örneğin 19. yüzyıl’da Birleşik Krallık’ta yoksul kimselere karşı alınan önlemleri içeren yasalardan (*Poor Law*) da farklılaşır. Sosyal haklar yapısal eşitsizliğe karşı da bir önlemdir;⁷⁹⁰ “yapıyı tekrar inşa etme” amacındadır.⁷⁹¹ Nitekim, Marshall şöyle der:

“Alt sınıfın durumunun iyileştirilmesi sosyal hakların amacıdır fakat (sosyal hakların) yegâne amacı artık sadece toplumun en yoksul

⁷⁸⁶ Maurice Roche, “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, *Handbook of Citizenship Studies* ed. Engin F. Isin ve Bryan S. Turner”, 72, Turner, “The Erosion of Citizenship”, 190.

⁷⁸⁷ Janoski ve Gran, “Political Citizenship: Foundations of Rights”, 15.

⁷⁸⁸ Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship” 232.

⁷⁸⁹ Roche, “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, 72.

⁷⁹⁰ Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship”, 217.

⁷⁹¹ Marshall, *Citizenship and Social Class*, 47. Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship:”, 217.

*kesimlerinin yaşadığı mahrumiyetin yarattığı bariz sıkıntıların iyileştirilmesi değildir; (sosyal haklar) artık toplumsal eşitsizliğin tüm yapısını değiştirme eylemini benimsemiştir.”*⁷⁹²

Bu bağlamda, toplumdaki “bariz” eşitsizlikler, sosyal hakların “noksanlığı”ndan kaynaklanır.⁷⁹³ Sosyal haklar, normatif eşitliğin hem usuli eşitlik yahut hukuki eşitlik olarak hem de sosyo-ekonomik olarak gerçekleştirilmesi amacındadır.⁷⁹⁴ Sosyal haklar artık, ekonomik üst-yapıyı “olduğu gibi bırakmaz”; ekonomik sistemde bir değişim yaşanmasını, “ekonominin yeniden modellenmesi”ni gerçekleştirmeye çalışır.⁷⁹⁵ Sosyal haklarla en azından, yurttaşların temel gereksinimlerinin karşılanmasında minimum standartlar getirilir; risk ve güvensizlik ortamının giderilmeye çalışılması söz konusudur.⁷⁹⁶ Dahası, Marshall sosyal hizmetlerin niteliğinin öyle bir artışını savunur ki servet sahipleri tarafından satın alınacak hizmetle, norm olan minimum hizmet arasında tek farkın “lüks” tüketim olması gerektiği düşüncesindedir.⁷⁹⁷ Marshall, sahip olduğu bu anlayışı bilhassa “fırsat eşitliği hakkı”na dayandırır.⁷⁹⁸

Roche, sosyal hakların, yapısalcı yaklaşım göz önüne alındığında, farklı toplumlarda farklı aşamaların neticesinde tanındığını ifade etmiştir.⁷⁹⁹ Öte yandan, savaş sonrası ekonomik sorunlar “küreselleşme” ve “sanayileşme, sanayileşme-sonrası” aşamada devletlerin karşılaştığı sorunların temelde benzeştiğini de iletir.⁸⁰⁰ Bu minvalde, sosyal hakların anayasalarda sistematik bir şekilde yerini alması takriben II. Dünya Savaşı sonrası gerçekleşir. Bilhassa, Latin Amerika ülkeleri, giriştikleri yeni anayasa yapım süreçleri neticesinde sosyal haklara daha geniş yer verebilmişlerdir.⁸⁰¹ Bir terim olarak sosyal hakların uluslararası bir anlaşmada ilk defa kullanılması ise, Uluslararası İnsan Hakları Bildirgesi için ABD tarafından 1947 yılında sunulan taslakta yer alır. Bilhassa, İHEB görüşmelerinde Doğu Avrupa ülkeleri, sosyal hakların “daha ayrıntılı” bir şekilde

⁷⁹² Marshall, *Citizenship and Social Class*, 47.

⁷⁹³ Marshall, *Citizenship and Social Class*, 35.

⁷⁹⁴ Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship: On Citizenship and the Understanding of Economic and Social Rights”, 217.

⁷⁹⁵ Marshall, *Citizenship and Class Conflicts*, 47.

⁷⁹⁶ Marshall, *Citizenship and Class Conflicts*, 54, 56

⁷⁹⁷ Marshall, *Citizenship and Class Conflicts*, 58.

⁷⁹⁸ Marshall, *Citizenship and Class Conflicts*, 66.

⁷⁹⁹ Roche, “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, 77.

⁸⁰⁰ Roche, “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, 79.

⁸⁰¹ Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship”, Bülent Algan, *Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Hakların Korunması*, (Ankara: Seçkin, 2007), 37.

bildirgede yer alması gereğini savunmuşlardır. İşsizliğe karşı devletin kapsamlı önlemler alması, sosyal güvenliğin düzenlenmesi gibi taleplerin yanında üretim araçları üzerinde devletin daha fazla kontrol kazanması gereğini de öne sürmüşlerdir. Öte yandan, İHEB görüşmelerinde ABD’yi temsil eden Eleanor Roosevelt, “*muhtaç insan, özgür değildir.*” diyerek sosyal hakların Bildirge’de sadece zikredilmesini, devletin sosyal hakları sağlama yöntemlerine ilişkin devletlerin egemenliğine müdahale edilmemesi gereğini belirtmiştir. Nihayetinde, sosyal haklara ilişkin bilhassa Latin Amerika ülkelerinin “yumuşak liberal” anlayışı ile ABD’nin “katı liberal” talepleri arasında bir dengeye varılarak sosyal haklar İHEB’e dahil edilmiştir. İHEB ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Sözleşme’nin akdedilmesi, ulusal anlamda sosyal yurttaşlık anlayışının doğumunda da rol oynamıştır.⁸⁰²

Davy, Marshall’ın sosyal yurttaşlık anlayışının ise bilhassa sosyal hakların tanınmasına ilişkin görüşmelerde somut bir şekilde görülen sosyalist ve sosyal haklara ilişkin gelişimci anlayıştan sıyrıldığını ifade eder. Keza, sosyal haklara ilişkin sosyalist tutum da, 1990’lı yıllara doğru, yerini “Batı tipi refah devleti” anlayışına bırakmıştır. Nihayetinde sosyal hakların tanınması ve sosyal yurttaşlık anlayışının geliştirilmesi, devletlerin bilhassa yoksullukla mücadelesinde bir zorunluluk halini almıştır. Böylelikle, sosyal yurttaşlık ve refah devleti anlayışı yaygınlık kazanmıştır.⁸⁰³ Roche de SSCB’nin çöküşü sonrası, sosyal yurttaşlığın canlandığını öne sürer.⁸⁰⁴

Marshall’ın sosyal yurttaşlık anlayışında Davy’e göre bireysel hakların tanınması, eşitliğin gerçekleştirilmesi ve “piyasanın dikkate alınmaması” gibi amaçlar mevcuttur. Marshallcı anlayıştan farklı olarak sosyalist anlayışta ise, toplumsal sorunlar bilhassa eşitsizlik “geçmişe aittir.”⁸⁰⁵ Buna karşılık, Marshallcı anlayışta ise kapitalist ekonomi, piyasa serbestisi ve ekonomik bireyin tercih özgürlüğü, kabul edilir.⁸⁰⁶

⁸⁰² Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship”, 226, 233.

⁸⁰³ Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship”, 258, 262.

⁸⁰⁴ Roche, “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, 70.

⁸⁰⁵ Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship”, 233.

⁸⁰⁶ Roche, “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, 72.

(b). Ekonomik Haklar

Sosyal hakların yanında ekonomik haklar da yurttaşlığın gelişiminde önemli rol oynamıştır. Johnson tarafından, işçi haklarının gelişmesi ve sendikalaşmanın kamusal hayatı canlandığı ve güçlü bir topluluk imkânı sunduğu iletilmiştir.⁸⁰⁷ Bilhassa, mülkiyet hakkından doğan ve gelişen ekonomik haklar, endüstrileşme ve kolektif iş hukuku ile iki yönlü olarak güçlenmiştir. Woodiwiss, mülkiyet hakkının işçi haklarına ve işçi hakları ile ilişkili ekonomik haklara doğru ilerlemesinde işverenin üstün konumunun dengelenmesi amacıyla iş sözleşmesi akdedilirken işçilere bazı özgürlükler sağlandığını iletmektedir. Aynı şekilde ve böylelikle işçilerin kollektif iş hukukunun sağladığı güvence ile iş sözleşmesinin koşulları üzerine “pazarlık” fırsatı verilebilmiştir. Yine, modern devletler, iş hukukunu düzenleyen mevzuata iş sözleşmelerine karşılamaları gereken, aksi taktirde sözleşmenin geçerliliğinin etkileneceği, birtakım standartlar getirmektedir. İşçilerin “ücretleri, dinlenme süreleri ve tatiller” gibi düzenlemeler bu tür standartları karşılamalıdır.⁸⁰⁸ Sendikalaşmanın kuvvetlenmesi ve gelişmesi, sendikalara grev yahut iş bırakma eylemlerinden ötürü işverenlerin uğrayacağı zararlara karşı ekonomik güvenceler tanınması işçilerin, genel olarak kalabalık orta ve alt-orta sınıfın, siyasi güç kazanmasını da sağlamıştır.⁸⁰⁹ Bu süreçte bilhassa İngiltere’de genelde ekonomik hakların tanınmasına ilişkin üç aşama olan “baskılama, hoşgörü ve tanınma” aşamasında hoşgörü ve sonrasında tanınma aşamasına geçilebilmiştir.⁸¹⁰ Amerika Birleşik Devletleri’nde sendikacılık ve işçilere ekonomik hakların tanınması ise farklı bir seyir izlemiştir. Woodiwiss, ABD’de de sendikalaşmaya ilkin oldukça baskıcı yaklaşıldığını aktarır. Sendikacılık, “daha doğrusu sendikaların var olması” 1845 yılında *Commonwealth v. Hunt*⁸¹¹ kararıyla suç olmaktan çıkarılmış olsa da grev, iş

⁸⁰⁷ Johnston, The Resurgence of Labor as Citizenship Movement in The New Labor Relations Environment, 139.

⁸⁰⁸ Anthony Woodiwiss, “Economic Citizenship: Variations and the Threat of Globalisation”, içinde Handbook of Citizenship Studies, 54.

⁸⁰⁹ Woodiwiss, “Economic Citizenship”, 56.

⁸¹⁰ Woodiwiss, “Economic Citizenship”, 56.

⁸¹¹ Commonwealth v. Hunt 45 Mass. (4 Met.) 111 (1842) <https://moglen.law.columbia.edu/twiki/bin/view/AmLegalHist/BillNahillWikiProject> (Son erişim Tarihi: 09.01.2025). Woodiwiss, “Economic Citizenship” 55.

sözleşmesinin hatta “iş sözleşmesi akdetme özgürlüğünün” bir ihlali olarak görülmekteydi. Bilhassa Amerika Birleşik Devletleri’nin tecrübe ettiği ekonomik durgunluk dönemi, 1837 Paniği (*Panic of 1837*), işverenlerin sendikalaşmaya karşı daha temkinli yaklaşımlarına sebep olmuştur.⁸¹²

Turner iki ülke arasındaki sosyal/ekonomik haklar ve işçi hakları konusunda görülen tutum farklılıklarını genel olarak, sıkıntı yaşanan konuların farklılaşmasına bağlamaktadır. Misal, Birleşik Krallık’ın savaş sonrası yaşadığı ekonomik güçlük ve şiddetli ekonomik eşitsizlik nedeniyle “barınma, eğitim ve sosyal güvenlik” konularında toplumsal sıkıntılar görülürken, aynı dönem ABD’de yaşanan güçlükler ise bilhassa “göç, hizmetlere ulaşım ve sosyal hareketlilik” konularında yoğunlaşmıştır. Yine ABD’de, sosyal hareketlilik bilhassa siyahlara yönelik ayrımcı hukuki ve toplumsal düzenlemelere karşı yönelmiştir.⁸¹³

(c). Siyasal Haklar

Yurttaşlık haklarının belki de en karakteristik bölümü olan siyasal haklar, diğer yurttaşlık haklarına bir temel oluşturur,⁸¹⁴ yine de bilhassa sosyal ve ekonomik altyapıdan ve yurttaşlık haklarından beslenir.⁸¹⁵ Misal, Marshall işçiler için temel haklar ve özgürlüklerin sağladığı alan ve yetki ile “sosyo-ekonomik” statülerini iyileştirebildiklerini, sosyal hakların edinilmesinde de siyasal güçlerini kullanabildiklerini ifade eder.⁸¹⁶

Siyasal haklar, seçme ve seçilme hakkı gibi kamusal alana katılma haklarını içerir; bu minvalde tözsel eşitliğe hizmet eder; usuli eşitliği de haizdir.⁸¹⁷ Buna karşılık, tarihi süreçte özellikle yurttaşlık haklarının gelişiminin ilk bölümü göz önüne alındığı vakit, siyasi ve hukuki yönüyle, yurttaşlık usuli eşitliğe dahi ulaşamamıştır.⁸¹⁸ Misal, yurttaşlık için malvarlığı şartı Avustralya’da 1901, Büyük Britanya’da 1918, Kanada da ise 1920

⁸¹² Woodiwiss, “Economic Citizenship”, 55.

⁸¹³ Turner, “The Erosion of Citizenship”, 191.

⁸¹⁴ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 13.

⁸¹⁵ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 16.

⁸¹⁶ Marshall, *Citizenship and Class Conflicts*, 43.

⁸¹⁷ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 16.

⁸¹⁸ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 14.

yılında kaldırılmıştır.⁸¹⁹ Yunanistan 1844, Fransa ise 1790 yılında erkek yurttaşlarına malvarlığı şartı aramadan oy hakkı tanınmıştır. Örneğin Fransa’da oy hakkının şartlarına ilişkin pek çok dönüşüm yaşanmıştır. Misal, varlık şartının kaldırılmasından sonra bu şart tekrar getirilmiş; daha sonra varlık şartına eğitim şartı da eklenmiştir. Neticede Fransa’da siyasi haklarda hem kadın hem de erkek yurttaşlara usuli eşitliğin sağlanması 1945 yılını bulmuştur.⁸²⁰

Przeworski, tarihi süreçte yurttaşlığın doğup büyüdüğü Batı toplumlarında yurttaşlık ve oy kullanma için varlık şartının kaldırılmasını açıklayan varsayımlardan ilkinin siyasi elitlerden halka bir ayaklanma tehlikesinin yatıştırılması amacıyla bahsedildiğini öne sürdüğünü ifade eder. Bir başka görüşe göre ise, siyasi elitler tarafından “savaşa hazırlanırken” oy kullanma hakkı genişletilir; böylelikle “zorluk zamanı” siyasi elitler halkın desteğini kazanabilecektir. Przeworski bu düşüncenin kaynağını Machiavelli’ye kadar götürür.⁸²¹

Przeworski’nin değindiği bir başka görüş, çatışan elitlerin halktan destek ve güç kazanmak amacıyla bir denge faktörü olarak oy kullanma hakkının genişletilmesini desteklemesidir.⁸²² “*Siyasi haklarda eşitliğin sağlanması, erkekleri savaşa ikna etmek ve kadınları da üretime katmak içindir.*”⁸²³ Nitekim Marshall’a göre de “servet”, varlık yahut ekonomik güç siyasi güce devşirilmeye çalışılarak seçimler “etki” altına alınmaya çalışılır.⁸²⁴

Przeworski’ye göre bir görüş de alt sınıftakilerin, genel oy ilkesinin hayata geçirilmesini ekonomik hedeflerini gerçekleştirebilmek için istediklerini öne sürer.⁸²⁵ Buna karşılık, işçi hareketlerinin güçlü olduğu ülkelerde; işçi hareketlerinin, siyasi hakkın genişletilmesine katkı sunduğuna ilişkin görüş, Almanya için geçerli olmamaktadır. Nitekim, Almanya’nın siyasi haklar için usuli eşitliğin sağlanmasında ülkenin siyasi birliğinin sağlanması rol oynamıştır.⁸²⁶

⁸¹⁹ Işın ve Turner, “Introduction”. 3.

⁸²⁰ Przeworski, “Conquered or Granted?”, 295-296.

⁸²¹ Przeworski, “Conquered or Granted?”, 293.

⁸²² Adam Przeworski, “Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions”, *British Journal of Political Science* 39, sy 2 (Nisan 2009), 293-294.

⁸²³ Przeworski, “Conquered or Granted?”, 303.

⁸²⁴ Marshall, *Citizenship and Class Conflicts*, 37.

⁸²⁵ Przeworski, “Conquered or Granted?”, 307.

⁸²⁶ Przeworski, “Conquered or Granted?”, 308. 52. Dipnot.

Yurttaşlık haklarının, bilhassa siyasi hakların genişlemesine karşı öne sürülen görüşlerden biri, ekonomik olarak dezavantajlı kesimlerin kamu işlerine vakit ayıramayacağı düşüncesidir. Bu minvalde Montesquieu, siyasi eşitliğin sağlansa dahi bu eşitliğin “görünürde eşitlik” olacağını öne sürer.⁸²⁷ Madison da aristokratik cumhuriyete ilişkin fikirleri doğrultusunda, “temsili sistemin mülkiyeti koruyacağını” ifade etmektedir. Przeworski’nin ifade ettiğine göre Madison’da da mevcut bir “korku”, “*büyük bir kısmı eğitimsiz ve varlıksız olan halkın yönetime katılmasının mülkiyeti tehdit edeceği idi*”. Buna karşılık Przeworski anılan görüşlerin ötesinde, yurttaşların siyasi hakların halkın geri kalanına da tanınmasını, halkın çıkarlarının elit kesim tarafından iyi bir şekilde temsil edilmediği düşüncesinden doğan talepten geldiğini ifade etmiştir.⁸²⁸

Özcesi, yurttaşlık hakları yurttaşlara “özgürlük, talep/yetki, güç ve bağışıklık” bahşeder. Yurttaşlık, temel hak ve hürriyetleri de kapsayacak şekilde yurttaşın hak talebinde bulunma ve hakkını kullanabilme yetkisini verir. Yine yurttaşlık haklarının yurttaşın güç bahşetmesi Janoski ve Gran’e göre “kolektif” bir şekilde kamusal alanı kontrol etme yetkisinden geçer. Bilhassa, siyasal hakkın dahilindeki seçme ve seçilme hakkı ve eylemleri ile yurttaşlar, “siyasal eylemi” kontrol eder. Bağışıklık boyutu ile de yurttaşlar zorlayıcı veya keyfi güçten bağışık olma hakkını elde eder.⁸²⁹ Nihayetinde, modern yurttaşlık anlayışında neredeyse evrensel bir şekilde, Marshall’ın görüşleri doğrultusunda, yurttaşlığın temel medeni, siyasi ve sosyal haklara sahip olması gerekliliğinden söz edilir.⁸³⁰

(4). Yurttaşlık Hakları ve İnsan Hakları Arasındaki İlişki

Davy, yurttaşlığın katmanlı (*layered*) bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Yazara göre, yurttaşlık haklarının dış katmanını yani uluslararası boyutunu insan hakları; iç katmanını ve ulusal boyutunu ise yurttaşlık hakları oluşturmaktadır.⁸³¹ Yurttaşlık hakları katmanlı olduğundan uluslararası sözleşmelerin, misal Birleşmiş Milletler’in Ekonomik, Sosyal ve

⁸²⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 155 doğrudan aktaran Przeworski, “Conquered or Granted?”, 311.

⁸²⁸ Przeworski, “Conquered or Granted?”, 312.

⁸²⁹ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 16-17.

⁸³⁰ Smith, “Modern Citizenship”, 110.

⁸³¹ Davy, “How Human Rights Shape Social Citizenship”, 215.

Kültürel Haklara İlişkin Sözleşmesi'nin, ülkeler dahilindeki sosyal yurttaşlık anlayışına etkileri bulunur.⁸³²

Nash hem insan haklarının hem de yurttaşlık haklarının kökünü Amerikan Devrimi ve Haklar Bildirgesi ile Fransız Devrimi ve İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi'ne dayandırır.⁸³³ Benhabib'e göre ise insan hakları ve yurttaş hakları bir "çatışma ve birleşme" içerisinde.⁸³⁴ Bosniak da yurttaşlık haklarının bilhassa liberal demokrasilerde hem evrensel hem de tikel boyutu bulunduğunu ifade eder; bu iki boyut ise birbirini "tamamlamaktadır."⁸³⁵

Nash, Avrupa örneğinde olduğu gibi, yurttaşlık hakları ve insan haklarının arasındaki ayrımının silikleştiğini öne sürer. Misal, yazar tarafından bilhassa Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, insan haklarının küreselleşme ve küresel insan haklarının denetlenme imkânına bir örnek olarak görülmektedir. Nitekim, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gereği mahkeme başvuruçuların başvurularını değerlendirirken başvuruçunun dava edilen devletin vatandaşı olup olmaması önem arz etmemektedir.⁸³⁶ Buna karşılık ABD örneğinde, yurttaşlık hakları ve insan haklarının çatışması yahut insan haklarının sıklıkla güvenlik nedeniyle "görmezden gelinmesi"nden bahseder.⁸³⁷ Yine de yazar, bir genelleme yaparak; evrensel yasaların uygulanmasının muğlaklığa gebe olduğunu ifade eder. Keza yazar, daha somut ve ulus-altı bir uygulama sunan yurttaşlık haklarının dahi eşitliği sağlayamadığı bir ortamda, insan haklarının eşitliği sağlamasının pek de mümkün olmayacağını ifade eder.⁸³⁸ Neticede, insan hakları yurttaşlık haklarına bir ideal sunmaktadır.⁸³⁹

Bosniak'a göre, yurttaşlık haklarının insan haklarından beslenmemesi hali bilhassa sosyal yahut ulusçu yurttaşlık anlayışlarında görülen yurttaşlığın "normatif" boyutlarının zayıf ve kısıtlı kalmasına sebep olmaktadır. Yine, yurttaşlık kimliğinin dayandığı *biz* ile *öteki*'yi, sınırların geçirgenliği ile birlikte, tespit etmek kolay değildir. Yazara göre bu

⁸³² Davy, "How Human Rights Shape Social Citizenship", 216.

⁸³³ Nash, "Between Citizenship and Human Rights", 1069.

⁸³⁴ Seyla Benhabib, Another Cosmopolitanism, 27, Nash, "Between Citizenship and Human Rights", 1070.

⁸³⁵ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 4.

⁸³⁶ Nash, "Between Citizenship and Human Rights", 1071.

⁸³⁷ Nash, "Between Citizenship and Human Rights", 1079.

⁸³⁸ Nash, "Between Citizenship and Human Rights", 1081.

⁸³⁹ Nash, "Between Citizenship and Human Rights", 1081.

hal, biz olma ile öteki olma, “devam eden bir görüşme” ve “yarışma” halidir.⁸⁴⁰ Yazara göre, göçmenlere yahut mültecilere yönelik hukuki düzenlemeler evrensel “insan hakları düşüncesinin uluslaşmasına/içselleştirilmesi”ne örnek verilebilir. Neticede, yurttaşlık çalışmaları, uluslararası hangi “normların ve kurumların” yurttaşlığı şekillendireceğini de tespit etmeye yönelmelidir.⁸⁴¹ Keza, yazar yurttaşlık için özcü bir dilin kullanımına karşıdır; “içkin ve değişmeyen” anlamlardan ziyade “hukuki ve siyasi” tartışmalarla şekillenebilen bir yurttaşlık anlayışı ve dilini savunur. Yazara göre, yurttaşlığın ortaya koyduğu “biz” ve getirdiği “yükümlülükler” de değişebilmektedir.⁸⁴² Nihayetinde Bosniak, yurttaşlığın doğduğu politik topluluktan kopamayacağını belirtir. Gelgelelim, küresel yurttaşlık düşüncesi yahut insan hakları yurttaşlık için (yurttaşlığın “içsel” boyutu yani yurttaşlık hakları için) hem bir “itici kuvvet” hem de bir “fren”; özcesi bir denge unsuru olarak rol oynar.⁸⁴³

B. TEMEL YURTTAŞLIK ANLAYIŞLARI

1. Liberal yurttaşlık

Liberal yurttaşlık yurttaşlığı genelde yalnız “devlete üyelik” olarak, bir “hukuki statü” ve “haklar kümesi” olarak tanımlamaktadır. Yurttaşlık haklarına dahil olan bazı haklar kamusal boyuta sahip olduklarından, yurttaşların bu hakları kullanabilmesi için devletin aktif eylemi gerekmektedir.⁸⁴⁴ Bu bağlamda Kymlicka ve Norman; Marshall’a göre yurttaşlığın ancak “liberal bir refah devleti”nde tastamam gerçekleşebileceğini ifade eder.⁸⁴⁵ Schuck ise, refah devleti/sosyal devlet kavramından ve yurttaşlık haklarından farklı olarak liberal yurttaşlığın en önemli değerinin bireysel özgürlüğün sağlanması ve özgürlüklerin olabildiğince genişletilmesi olduğunu iletir.⁸⁴⁶ Elbette özgürlüğün tanımı ve kapsamı liberal teorisyenlere göre değişmektedir. Örneğin kimi liberaller için özgürlüğün negatif boyutu önemli ve liberal yurttaşlık için mühim olanın bireyin benlik alanına dokunulmaması iken; bazı liberal teorisyenler ise devletin özgürlüğü, pozitif

⁸⁴⁰ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 7.

⁸⁴¹ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 8.

⁸⁴² Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 12.

⁸⁴³ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 18.

⁸⁴⁴ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 21.

⁸⁴⁵ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, 354.

⁸⁴⁶ Schuck, “Liberal Citizenship”, 133.

anlamda anlaması gerektiği ve yurttaşların hayatlarını sürdürebilmeleri, kişisel amaçlarını ve çıkarlarını gerçekleştirebilmeleri için bilhassa sosyal ve ekonomik altyapı hazırlamanın gereğini vurgular.⁸⁴⁷ Yine liberal yurttaşlıkta bireyin temel hak ve özgürlükleri öncelenirken, “hukuka bağlılık” dışındaki yurttaşlık yükümlülükleri arka plana bırakılır. Nitekim, yükümlülük dilinin, liberal anlayış içerisinde temellendirilmesi oldukça zordur yahut mümkün değildir.⁸⁴⁸

Locke için liberal yurttaşlığın temelinde mülkiyetin korunması öne çıkar. Locke’un “emek-değer” ve “sahiplenici bireycilik” kuramı kapsamında, bireyler emeklerini ortaya koyarak metalara değer katarlar ve neticede metanın üzerinde hak iddia ederler. Bireyler için, mülkiyetlerinin kazanımında emekleri söz konusu olduğundan, yurttaşlık bağı bilhassa mülkiyetin korunmasında düğümlenir. Dahası hükümetin ve hukuk sisteminin başlıca “işlev”i mülkiyetin korunmasıdır. Esasında Locke, her ne kadar yurttaş ile devlet arasındaki hatta diğer yurttaşlar arasındaki bağı, mülkiyete saygı duymaya odaklansa da bu yükümlülüğü ve görevi taraflara yüklediği için yurttaşlığı hususi bir göreve/yükümlülüğe konumlayan ilk modern düşünür olmuştur.⁸⁴⁹

Liberal yurttaşlık için gereken yurttaşların alanına saygı ve toplumsal iş birliği için kendi alanını kısıtlayabilme gibi erdemler, bireyler tarafından doğal hukuktan devşirilmektedir. Bireyler, rasyonel kapasiteye sahip olmada eşit olduğundan liberal yurttaşlığın erdemlerini de tüm yurttaşlar doğal hukuktan akıl yürütme ile edinebilir. Nitekim Schuck, liberal yurttaşlık için tek siyasi erdemnin yurttaşın şahsi çıkarını takip etmesi olarak görülmesine katılmaz.⁸⁵⁰ Bu minvalde, liberal yurttaşlık anlayışı, genel olarak hukuki eşitliğe dayanmaktadır. Bu tür eşitlik anlayışı kamu görevlerine atanmada yahut seçilmede eşitlik, mahkeme önünde hukuki eşitlik gibi hususları barındıran usuli eşitlik anlayışını yansıtmaktadır.⁸⁵¹ Örneğin, bir yurttaşın sahip olduğu ve yurttaşlık haklarının önemli bir bölümünü oluşturan ve “kamusal alana katılma”yı amaçlayan siyasi haklardan biri olan seçme ve seçilme hakkını bütün yurttaşlar eşit bir şekilde kullanabilir.⁸⁵²

⁸⁴⁷ Schuck, “Liberal Citizenship”, 131-132.

⁸⁴⁸ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 19.

⁸⁴⁹ Schuck, “Liberal Citizenship”, 133.

⁸⁵⁰ Schuck, “Liberal Citizenship”, 133.

⁸⁵¹ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 14.

⁸⁵² Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 15.

Galston da liberalizmin erdemli bir yurttaşlık anlayışına yönelik ihtiyacın varlığından bahseder. Yazar, toplumdaki liberal kurumların, “yurttaşların ve liderlerin karakterlerinden etkilendiğinden”, liberal erdemlerle ve erdemli bireylerle desteklenmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁵³ Öte yandan, erdem siyaseti ile liberal düşüncenin ne kadar uyumlu olacağı da bir sorunsaldır. Nitekim, liberalizmin temelinde yer alan bireyin özgür ile erdemli kılınması anlayışı çatışacaktır. Buna karşılık Shklar, liberal düşüncenin erdem siyaseti ile desteklenmesi gerektiğini düşünürken bu anlayışın liberalizmin “mekanik ve kurumsal” anlayışıyla çeliştiğini düşünmemektedir.⁸⁵⁴ Yine Galston liberal yurttaşlıkta toplumsal kurumlar ile bireysel karakterin arasındaki güçlü ilişkinin göz önünde bulundurulması gereğini ifade eder.⁸⁵⁵

Liberal yurttaşlıkta, bireyin yurttaş kimliği ile kültürel kimliği çatışabilir. Nitekim “*yurttaşlıkta öncelik politik topluluğa bağlılık; etnik kimlikte öncelik, bireylerin çoğu kez dil ve/veya din ile çok keskin bir biçimde tanımlanan kültürel gruplara bağlılıktır.*”⁸⁵⁶ Benzer şekilde çokkültürlü yurttaşlık kavramı, Kanada gibi göç alan ülkelerde hararetli tartışmalara neden olmaktadır.⁸⁵⁷ Liberal yurttaşlık modellerinden Marshall’ın evrensel yurttaşlık hakları anlayışı, bilhassa Kanada, ABD ve Avustralya gibi göçmen ülkelerinde ırksal; dünya genelinde ise cinsiyet temelli yurttaşlık hiyerarşilerinin çözülmesini açıklamaz. Keza, Marshallcı hak temelli yurttaşlık anlayışı ve bu anlayışın dünya genelinde yurttaşlık anlayışında neredeyse norm haline gelmesi, yurttaşlığın katılımcı ve yönetim yönünün de geri planda kalması anlamına gelmektedir.⁸⁵⁸ Nitekim, liberal yurttaşlık anlayışına karşı gelen cumhuriyetçi/yurttaşçı cumhuriyetçi odaklı eleştiriler “erdem odaklı” katılımcı/aktif yurttaşlık modellerine sık ve güçlü bir şekilde vurgu yapmaktadır.⁸⁵⁹ Yine de Marshallcı anlayışın ortaya koyduğu ekonomik ve sosyal haklar, siyasi eşitliğin sağlanmasında fırsat da sağlamaktadır. Bu minvalde, Smith, ABD’de *the New Deal* döneminde güdülen sosyal politikaları örnek verir. Bu dönemde, Büyük Buhran olarak adlandırılan ekonomik krizin etkisi ile, bilhassa kadınlara, dezavantajlı

⁸⁵³ William A. Galston, “Liberal Virtues and the Formation of Civic Character,” *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship* Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn, ed., (Lanham, Md: Madison Books, 1995), 38.

⁸⁵⁴ Galston, “Liberal Virtues,” 38.

⁸⁵⁵ Galston, “Liberal Virtues,” 42.

⁸⁵⁶ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 141.

⁸⁵⁷ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 142 vd.

⁸⁵⁸ Smith, “Modern Citizenship”, 111.

⁸⁵⁹ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 355.

kesimlere ve etnik azınlıklara yönelik eğitim ve ekonomik destek tedbirleri alınması gibi pozitif ayrımcı sosyal politikalar güdülmüştür. Sosyal ve ekonomik hakların da daha “kapsayıcı” olması sağlanmıştır. Öte yandan, böylesi pozitif ayrımcı politikalar, “eşit yurttaşlık ilkesi”ne aykırı olduğu öne sürülüp tepki çekmiş ve sonrasında Reagan döneminde neredeyse rafa kaldırılmıştır. Nitekim neoliberal hükümetler sosyal ve ekonomik hakların tanınmasında ve uygulanmasında isteksiz ve temkinlidir.⁸⁶⁰ Keza, bu tür eşitlikçi politikalara, Amerikan Yeni Sağ’ından da negatif özgürlük temelli itirazlar gelmiştir; hatta “serflik” kurumunun yeni bir modeli olduğu dahi öne sürülmüştür.⁸⁶¹

Böylesi bir iddianın temelinde, ekonomik olarak dezavantajlı kesimin “refah devletine bürokratik bir bağlılık” içerisinde olacağı endişesi yer alır. Esasında, Kymlicka ve Norman, Marshall’ın eşitlikçi politikalarının, ekonomik ve sosyal yurttaşlık haklarının tanınmasının savunmasında amacının yurttaşların siyasi haklarını daha aktif bir şekilde kullanabilmelerini sağlamak olduğunu aktarır. Gelgelelim, yazarlara göre sosyal ve ekonomik hakların tanınmasının daha aktif bir yurttaşlığı yahut “görev/sorumluluk odaklı yurttaşlığı” sağlamadığı ifade edilir.⁸⁶² Yine Blankenhorn, “refah devleti yaklaşımı” ile piyasanın tahakkümcü kuvvetlerinin sivil topluma sirayet ettiğini ve sivil toplumun piyasaya “yenik düşmesi”nin neticesinde piyasanın “zorlayıcı etkileri”nin kontrol altına alınmaya çalışıldığını belirtir. Gelgelelim yazar neticede sivil toplumun zayıfladığını öne sürer.⁸⁶³ Halbuki, sivil toplumdan yahut Sennett’in ifadesi ile güçlü sosyal bağlardan, “güçlü insan” doğar. Bireyin hem “katı bürokrasi” karşısında hem de piyasanın tahakkümcü kuvvetleri karşısında güçlü kalması için sivil toplum ve sosyal bağlar kuvvetlendirici ve özgürleştirici bir unsurdur.⁸⁶⁴

Kymlicka ve Norman, feminist yurttaşlık anlayışlarında da yurttaşlığa ilişkin “haklar ve yükümlülükler”in dengelenmesi gereğine yönelik vurgunun öne çıktığını iletir. Yazarlara göre, yeni Sağ tarafından, sosyal ve ekonomik haklara yönelik şüpheli yaklaşımlara yahut

⁸⁶⁰ Smith, “Modern Citizenship”, 111.

⁸⁶¹ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 355.

⁸⁶² Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 355.

⁸⁶³ David Blankenhorn, “Conclusion: The Possibility of Sivil Society”, *Seedbeds Of Virtue : Sources of Competence, Character, and Citizenship in American Society*, ed. Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn, (Madison Books, 1995), 278.

⁸⁶⁴ Sennett, *Karakterin Aşınması*, 146.

ekonomik yeterliliğe olan vurgu, kadınların aile içerisindeki sorumluluklarının siyasal haklarını kullanmalarının önünde bir engel olabileceğini görmezden gelmektedir.⁸⁶⁵

Bilhassa Amerika Birleşik Devletleri'nde liberal yurttaşlık, kamu yararına usuli bir şekilde yaklaşacak şekilde gelişmiştir. Bu yaklaşımın temelinde siyasetin çıkar grupları aracılığıyla örgütlenmesi vardır. Öyle ki, Amerikan tarihinde, çıkar grubu liberalizmi (*interest group liberalism*) anlayışı doğrultusunda devlet “pazarlık gücü”nü zor gücüyle donatmış olan başka bir çıkar grubu/siyasi grup olarak görülmüştür.⁸⁶⁶ Hatta Barber, kinayeli bir biçimde Amerikan siyasetinde “ortak davanın” yalnızca özel bir siyasal lobinin adı” olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁶⁷ Esasında çıkar grubu liberalizmine imkân veren kavram da çoğulculuk olmuştur. *Çıkar grubu liberalizmi* Amerikan siyasi tarihinde Vietnam Savaşı ve neoliberal hükümet döneminde hem sağ hem de sol ideologlardan güçlü eleştirilere maruz kalmıştır. Bilhassa 1970’li yıllarda eleştiriler çıkar grubu liberalizmin tabanına, bu kavrama anlam veren çoğulculuğun irdelenmesine yönelmiştir. Çıkar grubu liberalizminin anlamlandırdığı çoğulculuğun sahip olduğu usuli kamu yararı anlayışı, “hem usuli hem araçsal/işlevselci hem de kamu yararına indirgemeci yaklaşmak”la itham edilmiştir.⁸⁶⁸

Liberal yurttaşlık anlayışında haklar ve yükümlülükler arasında bir “dengesizlik” olduğu söylenegelmiştir. Dahası liberal teorinin özgürlüğü odağına alan bir düşünce olması ve liberal teorisyenlerin özgürlükleri gerekçelendirmeye odaklanmaları, yükümlülüklerin gerekçelendirmesinde liberal teorinin yetersiz kalacağı düşüncesini doğurmuştur. Yine de Kymlicka ve Norman, liberal erdem teorisyenlerinin liberal düşüncede yurttaşlık erdemlerinin gerekçelendirilebileceğini ortaya koyduklarından bahseder.⁸⁶⁹ Glendon da liberal erdemler olarak saydığı, makuliyetin, bireyin haklarına ve özgürlükleri ile hoşgörü ve hukuk sistemine saygının, ancak liberal bir toplumda ve bu toplumun kurumları ile desteklenebileceğinin farkındadır.⁸⁷⁰ Bu bağlamda Mouffe da liberal düşünürlerin komüniteryan eleştiriye yanıt olarak aslında liberalizmin de erdemlere ve bir erdem

⁸⁶⁵ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 358.

⁸⁶⁶ Schuck, “Liberal Citizenship”, 135.

⁸⁶⁷ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 99.

⁸⁶⁸ Schuck, “Liberal Citizenship”, 135-136.

⁸⁶⁹ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 365-366.

⁸⁷⁰ Glendon, “Introduction: Forgotten Questions”, *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship in American Society*, ed. Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn, (Madison Books, 1995), 5.

siyaseti anlayışına sahip olduğunu, bir erdemler/değerler kümesi olarak görülebileceğini savunduklarını aktarır.⁸⁷¹

Liberal yurttaşlığın yanında küresel ve kozmopolitan yurttaşlık anlayışları tekrar tartışılmaya başlanmıştır; nitekim yurttaşlar üye oldukları politik topluluklara göre pek çok uluslararası yahut ulusal politik kimliğe sahip olmaktadır. Ne var ki, böylesi politik topluluklarda yurttaşların diğer yurttaşlarla paylaştıkları ortak politik kimlik de zayıflamaktadır. Yurttaşlar ortak ve paylaşılan siyasi hayata katılımcı olabildikleri daha küçük ölçekli ve ulusal politik topluluklara da yönelmektedir.⁸⁷²

“Katmanlı yurttaşlık” anlayışları, bilhassa birden fazla hükümete sahip siyasi yapılanmalarda, görece basit yurttaşlık biçimleri olan kent devleti yurttaşlığı yahut ulus yurttaşlığından farklılaşır. Bu yurttaşlık biçiminde bilhassa federal devlet ve federe devletin siyasi kimlikleri arasında rekabet vardır. Keza, Avrupa Birliği gibi oluşumlarda da bireylerin siyasi kimliği hem ulus hem de ulusüstü düzeyde mevcut olup bireyler hem kendi ülkelerinin hem de ulusüstü oluşumun yurttaşı olmaktadır.⁸⁷³

Maastrich Anlaşması ile tesis edilen Avrupa Birliği yurttaşlığını düzenleyen ve tanımlayan Anlaşmanın sekizinci maddesi, Avrupa Birliği yurttaşlığını kurar ve Birlik’e üye olan ülke vatandaşlarının ayrıca Avrupa Birliği vatandaşı olacağını da belirtir ve bir hukuki statü olarak ortaya koyar. Yine Birlik’e bağlı yurttaşlık, Birlik yurttaşlarına çeşitli haklar ve ayrıcalıklar bahşeder.⁸⁷⁴

Liberalizm, ulusçulukla da birleşmektedir. Liberal ulusçuların, yurttaşlığa ilişkin kamusal ve özel alan ayırımına dayanan “sert kabuk ve yumuşak iç” yaklaşımına sahiptirler. Stahl, bilhassa Walzer’ın bu yaklaşımı en iyi temsil ettiğini belirtir. Misal, Walzer gibi liberal ulusçuların federal devleti savunduğunu ifade eder.⁸⁷⁵

⁸⁷¹ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 201 vd.

⁸⁷² Smith, “Modern Citizenship”, 113.

⁸⁷³ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 144-145.

⁸⁷⁴ Tilly, “The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere”, 236.; Maastricht Anlaşması metni “<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:11992M/TXT> ” Erişim Tarihi: (27.08.2024).

⁸⁷⁵ Stahl, 59 vd.

a. Liberal Yurttaşlığa Yönelik Eleştiriler

Sosyal sermayenin zayıflaması ile liberal yurttaşlık da güç kaybetmiştir. Liberal yurttaşlığın dayandığı, bireysel özgürlük, bireylerin kişisel amaçlarını devletin yahut toplumun müdahalesi olmadan özgürce gerçekleştirmesinin yerini “kinizm” almıştır.⁸⁷⁶

Esasında liberal anlayış, bireye kendi amaçlarını gerçekleştirme ve çıkarlarını takip etme özgürlüğü verir. Öte yandan, liberal yurttaşlık birey için kamusal hayata pek de yer bırakmaz. Bireyin/yurttaşın yurttaş olmasının yegâne ölçütü seçimlerde oy kullanabilmesidir. Bilhassa, çok canlı bir kamusal hayatın olmaması; siyasetin, siyaseti meslek edinen kişilerce yapılması gerektiği düşüncesinin yaygın bir kanı olarak kabul edilmesinden de geçmektedir. Bu bağlamda kamusal hayatın zayıflaması; kamusal hayata etkin katılan kişilerin ve bu bağlamda kamunun zorlayıcı gücünü kullanan kişi (yahut siyasi sistemde mevcut toplam siyasi gücü kullanan kişi) sayısının azalmasına ya da kamunun zorlayıcı gücünün kollektif bir şekilde kullanılmaması anlamına gelebilir. Bu durum, demokrasinin imkânını zayıflatır. Benzer minvalde, “çıkarların dağıtımında” dengesizlik de meydana gelebilir.⁸⁷⁷ “Cılız” (*thin*) bir yurttaşlık anlayışı sunan liberal yurttaşlık, genelde de liberal anlayış, piyasa serbestisine kuvvetli vurgusu nedeniyle göçmenleri çekmektedir ve göçmenlerin piyasa tarafından sömürülmelerine de göz yummaktadır. Bu minvalde, yalnız yurttaşlar arasında değil, yurttaşlar ve göçmenler arasında da eşitsizlik had safhadadır. Liberalizm, piyasa egemen politik topluluğu kanıksadığından ve desteklediğinden piyasanın yarattığı dengesiz ve eşitsiz ilişkileri, piyasanın “zorlayıcı” gücüne değil; tercihlere yorar.⁸⁷⁸

Marshall’ın yurttaşlık anlayışının ilkel bir yurttaşlık anlayışı olduğuna yönelik savlar mevcuttur. Misal Roche, Marshall’ın yurttaşlık anlayışının, çevrecilik, feminizm gibi küresel yurttaşlık imkânları sunan yaklaşımlara ve çoğulculuğa kayıtsız kaldığını iddia eder.⁸⁷⁹ Turner’a göre de Marshallcı “sosyal yurttaşlık anlayışı” yerini alternatif yurttaşlık biçimlerini bırakmaktadır. Bu durumun başlıca etkenlerini Birleşik Krallık’ın savaş sonrası refah devleti anlayışının zayıflamasıyla birlikte değişen ekonomik ve teknolojik

⁸⁷⁶ Schuck, “Liberal Citizenship”, 136.

⁸⁷⁷ Schuck, “Liberal Citizenship”, 137.

⁸⁷⁸ Schuck, “Liberal Citizenship”, 139-140.

⁸⁷⁹ Roche, “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, 72.

koşullar olarak belirtir. Yine, Turner’a göre, yurttaşlığın amaçlarından biri olan ekonomik ve siyasi eşitliğin sağlanması gerçekleşmemiştir. Keza, kadınlara yurttaşlık hakları geç bir vakitte tanınsa da kadınların ekonomik ve kamusal hayattaki koşullarını iyileştirme bağlamında yetersiz kalmıştır. Turner, yine de yurttaşlık dayanışması için bireyin mensubu olduğu politik topluluğa bağlanmanın önemini tanır. Bu minvalde, bilhassa ulusçuluğun iki kategoriye ayrıldığını iletir: yurttaşçı ulusçuluk ve etnik ulusçuluk. Yazara göre, küresel yurttaşlık modelleri, bireylerin aidiyet duygusunu tanımazlık etmemeli ve bilhassa yurttaşçı ulusçuluğu da göz önüne almalıdır. Neticede anlaşılan Turner da küresel yurttaşlığa odaklanan eleştirilere çekince koyma dışında Marshall’a yöneltmiş eleştirilere katılmaktadır.⁸⁸⁰

Barker, liberal düşüncenin ve yurttaşlık anlayışının kurumsal yapısının aktif yurttaşlık katılımına yer vermediğini iletir. Bu minvalde, liberal siyaset, “formal” bir siyaset anlayışı güder.⁸⁸¹ Barker, siyasetin kurumsallaşmasına ilişkin Hegel’in görüşlerini öne sürerek, ilk bakışta Hegel ile liberalizmi bağdaştırmak çelişkili gibi görünse de Hegel’in liberalizminde, Hegelci liberalizmde, dinamik yurttaş katılımının azalarak siyasette kurumların öne çıkmasının savunulduğunu dile getirmiştir. Barker’a göre, Hegel’in hem bir idealist hem de bir radikal olarak ele aldığı mesele, siyasetin kurumları ve bu kurumların “gerekçelendirmesidir.” Barker, Hegel’in her ne kadar “modern Aristoteles” olarak görüldüğünü ifade etse de Aristoteles’ten ayrılmakta olduğunu dile getirir. Nitekim, Aristoteles, canlı bir kamusal hayat ile yurttaş katılımı, müzakereci demokrasi ile özneler arası bir ahlaki epistemolojiden yanadır.⁸⁸² Yine Aristoteles, politik topluluğun dahilindeki ihtilafları tanır ve bunu olağan karşılar. Her ne kadar genelgeçer görüş Aristoteles’in görüşlerinde topluluk içi ihtilafların ve karşıtlığın bulunmadığını öne sürse de, Yack modern Aristotelesçilerden MacIntyre’ın ve Arendt’in dahi bu görüşü dillendirdiğini iletir, Yack bu kaniye karşı çıkar. Realist bir tavır takınan Aristoteles’in politik topluluk tasavvurunda, “heterojenlik” gerekli bir unsurdur ve yine de politik topluluğun dayandığı ortak kimlik tanınır. Esasında, Aristoteles insanların politik hayvanlar olduğunu ifade ederken insanların *logos* (mantiğa dayanan konuşma ve iletişim) “kapasitesi”ne sahip varlıklar olduğunu da öne sürüyordu. Bu minvalde,

⁸⁸⁰ Turner, “The Erosion of Citizenship”, 189. Turner, T.H.Marshall, “Social Rights”, 72.

⁸⁸¹ Barker, *Tragedy and Citizenship*, 8.

⁸⁸² Barker, *Tragedy and Citizenship*, 93.

Aristoteles'te politik topluluğun meselelerinde çatışma ve tartışma tanınır. Nitekim, Yack'a göre Aristoteles'te politik topluluğun kurulması ihtiyacı; politik topluluğun odağında ortak bir "iyi yaşam" üzerine yaşama gereksinimi ve *logos* kapasitesinin etrafında müzakerede düğümlenir.⁸⁸³

Hegel'in anlayışında ise, Hegel'in ilerlemeci ve rasyonel tarih görüşü doğrultusunda etik yaşamın, *Sittlichkeit*, kurumlarının tarihin ilerlemeci akışından galip çıktığını öne sürülür. Bu minvalde, Hegel için politik topluluğun kurumları, eğer irrasyonel olsalardı (rasyonel tarih akışına uygun olmasalardı) tarihin rasyonel ilerlemeci akışından kurtulamayacakları için çözümlerdi. Bu bağlamda, Hegel objektif etik/ahlaki düzenin var olabileceğini savunmuş ve Kant'ın sübjektif ahlaki teorisine de karşı çıkmıştır. Barker, Hegel'e göre kategorik imperatifin soyutluğunun ve öznelliğinin "keyfiliğe" ve "öznelliğe" gidebileceğini iletir. Halbuki tarihin rasyonelliği, felsefenin de "somut" ve "objektif" kurumları bulmasına yardımcı olur. Değişim ve gelişim neticesinde irrasyonelliğin ve adaletsizliğin çözünmesi, mevcut uygarlıktaki ya da politik topluluktaki kurumlara "içkin eleştiri"den ve "çelişki"den doğar. Keza, çelişkiler ve çatışmalar da esasında bir "birleşime ve uyuma işaret eder".⁸⁸⁴

Hegelci anlayışta toplumdaki ihtilaflar sürekli değil, geçicidir. Hegel'in uzlaşma anlayışı, kurumlara döner ve aktif yurttaşlıktan yüz çevirir. Bu hali Barker şöyle aktarır:

*"Hegel'in makro düzeyde uyumuna geniş bağlamda bakıldığında, yurttaşların eylemleri daha az anlamlı olur. Sempatik tanımlamanın ve bir ihtilaf esnasında ahlaki geri dönüşe açıklığın getirdiği yurttaşlık yeteneklerinden ziyade; yurttaşların yalnızca kurumların rasyonaliteye yönelimini ve kurumların içerisindeki diyalektiğin işleyeceğini anlamaları yeterli ve gereklidir."*⁸⁸⁵

Özcesi Barker, Hegelci anlayışın yurttaşlık değil bir kurumlar siyaseti ürettiğini ifade eder. Bu yaklaşımla, Hegelci anlayış, Amerikan kamusal hayatının güçlü Lockeçu temellerine dahi sirayet eder; Rorty'nin ve Fukuyama'nın öncülük ettiği "Hegelci liberalizmin" kaynağı olur. Bilhassa Fukuyama meşhur tarihin sonu tezini Hegelci

⁸⁸³ Bernard Yack, "Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy", *The Review of Politics* 47, sy 1 (Ocak 1985), 92-97.

⁸⁸⁴ Barker, *Tragedy and Citizenship*, 67-68.

⁸⁸⁵ Barker, *Tragedy and Citizenship*, 83-84.

anlayışa dayandırır. Barker’a göre öncelikle Fukuyama’nın, liberal demokrasinin neredeyse bütün zor sorulara bir çözüm getirdiğini ve Hegel’in öngördüğü uzlaşma haline varıldığını (liberal demokrasinin zaferi) ifade eden tezini aktarır. Bu minvalde, Fukuyama’nın tarihi tıpkı Hegel gibi ilerlemeci, çizgisel ve rasyonel bir yaklaşımla ele aldığını da ekler. Yine, Fukuyama da Hegel gibi, siyaset felsefesinin konusunun “*en iyi yönetim biçiminin yahut yurttaşlık anlayışının araştırılması*” olmadığını, kurumların tarihi gelişimlerinin incelenmesinden ibaret olduğunu öne sürmektedir.⁸⁸⁶ Esasında Rancière’e göre, siyasette ilerlemeci zaman anlayışına dayanıldığında “tüm ütopyik güçlerin zamana havale edilmesi” söz konusu olur.⁸⁸⁷ Bu minvalde, siyaset felsefesi yahut kamusal hayat da ahlakilikten arınır. Nitekim ahlakilik özelleşir; Lutherci Alman yurttaşlığında olduğu gibi özel alana kayar. Fukuyama, bu durumun kamusal alanda güç mücadelelerinin gerçekleşmemesi için gerekli olduğunu söyler.⁸⁸⁸ Rancière ise böylesi siyasetin sonu yaklaşımlarının depolitizasyona yol açtığını belirtmektedir.⁸⁸⁹

Bu minvalde, Fukuyama, kamusal alanda Aristotelesçi müzakereci anlayıştan uzaklaşarak Hegelci tarihi diyalektiğe döner. Düşünüre göre, kamusal alanda yurttaşların etkileşimi yerine kurumların etkileşimi, tarihi süreçte kurumların dönüşümü yer alır. Bu yaklaşım da Barker’a göre, siyasette hâkim retoriği yahut hegemonyayı onaylayan bir yaklaşımdır; “zor sorular”a karşı cevapsız kalır ve liberalizmin paranteze alma yaklaşımını onaylar.⁸⁹⁰

2. Cumhuriyetçi Yurttaşlık veya Yurttaşçı Cumhuriyetçilik

Oldfield, yurttaşçı cumhuriyetçiliğin Aristoteles ile başladığını, Machiavelli ve Rousseau ile güçlendiğini ve Tocquevelli’nin yurttaşçı cumhuriyetçiliğe ilişkin düşüncelerinin takiben geldiğini ifade eder.⁸⁹¹ İlkın, Aristoteles’ten gelen bir şekilde “ortak iyi”, cumhuriyetin ulaşması gereken “amaç”tır ve toplum ortak iyi etrafında kurulur; hukuk

⁸⁸⁶ Barker, *Tragedy and Citizenship*, 87-88.

⁸⁸⁷ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 39.

⁸⁸⁸ Barker, *Tragedy and Citizenship*, 90-91.

⁸⁸⁹ Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, 11.

⁸⁹⁰ Barker, *Tragedy and Citizenship*, 93-94

⁸⁹¹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 10.

kuralları ve toplumsal kurumlar, pek tabii siyasi faaliyetler ortak iyi etrafında örgütlenir.⁸⁹²

Cumhuriyetçilikte, kamusal alan liberal anlayışta olduğundan daha önemlidir ve canlıdır. Cumhuriyetçilere göre, kamusal alan yaşamın bir parçası olmalıdır. Kamusal hayat, insanları kamusal alanda ve bir politik toplumda birleştirendir. Bu minvalde, kamusal hayatın canlandırılması yurttaşların “kamusal ruh”la donanıp kamusal alanda bir araya gelip kişisel çıkarlarının ötesine geçmeye teşvik eder. Nitekim, cumhuriyet, yurttaşların “duygusal adanmışlıkları ve kamusal ruh”ları üzerine kurulmuştur.⁸⁹³ Böylesi bir durumda, hem siyasette yozlaşma ile mücadele edilmiş olur⁸⁹⁴ hem de yurttaşlar kamu görevlilerini/bürokratları, kanun koyucuları/senatörleri ve yürütmeyi denetleme imkânı bulur.⁸⁹⁵

Cumhuriyetçi yurttaşlıkta yurttaşların her daim “teyakkuz”da olmaları gerekmektedir; “özgürlüğün bedeli” budur.⁸⁹⁶ Yine, yurttaşlar çıkarlarının gerçekleştirilmesi için siyasete katılmalıdır. Aksi takdirde siyasi elitler, yurttaşların çıkarlarından ziyade ekonomik elitlerin çıkarları üzerine hareket edebilir.⁸⁹⁷ Cumhuriyetçilikte, adeta “görünmez bir el”e sahip bir “mekanizma” özel/ekonomik çıkarları “ortak iyi”ye devşirmelidir ve devşirmektedir.⁸⁹⁸

Esasında cumhuriyetçi ve liberal düşünce tamamen karşıt değildir, iki düşünce arasında paralel ilkeler mevcuttur. Örneğin cumhuriyetçi düşünce için oldukça önemli bir ilke olan kendi kendine yönetim ilkesinin gerçekleştirilebilmesi için hukukun üstünlüğü/hukuk devletinin gerçekleştirilebilmesi gerekir. Yurttaşların kendi kendine yönetiminin hâkim kılınabilmesi için yurttaşların ve siyasi sistemin keyfî yönetimden azade olması gerekir. Gerçekten de cumhuriyetçi kavrayışta yönetim yurttaşların olduğundan, yurttaşların hukukla bağlanması gerekir.⁸⁹⁹

⁸⁹² Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 292.

⁸⁹³ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 293.

⁸⁹⁴ Dagger, “Republican Citizenship”, 146.

⁸⁹⁵ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 294.

⁸⁹⁶ Pettit, *Republicanism*, 250, Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 294.

⁸⁹⁷ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 296.

⁸⁹⁸ Oldfield, *Citizenship and Community*, 49.

⁸⁹⁹ Dagger, “Republican Citizenship”, 147.

Cumhuriyetçi yurttaşlık kamusal erdemlere liberal yurttaşlığa göre daha fazla dayanır. Cumhuriyetçi yurttaşlık için bilhassa önemli olan klasik erdem anlayışında, erdem etiğinde, “erdem amaç, toplum ise araç”tır. Esasında, toplum bireyi erdemli kılmak için örgütlenir. Klasik erdem etiğinde erdem anlayışı, liberal erdemcilerin, liberal toplumun erdemlerle desteklenmesi gereğini savunmasına zıt bir konumdadır. Liberal erdemlerin araçsal bir konumda bulunması bilhassa Hobbes’ta görülmektedir. Bilhassa, iyi yurttaş, iyi insan ikileminden sıyrılmak için Hobbes, “içkin erdem”i reddeder ve erdem ile liberal siyaseti ayırır. Aristoteles, bu ikileme Politika’sında değinir ve “iyi yurttaş ile iyi insan olmanın aynı husus olup olmadığını” sorgular. Bu ikilemden kaçınmak amacıyla olan Hobbes’a göre, “*erdemli liberal siyasetin gerçek amaçlarını oluşturan ahlaki olmayan değerler olarak yorumlayarak, içkin erdem varlığını yok sayma*” liberal siyaset için gereklidir.⁹⁰⁰ Komüniteryan düşüncede ise, sıklıkla yurttaşçı cumhuriyetçiliğe yaptığı atıf bağlamında, komüniteryan düşüncenin savunduğu katılımcı siyasetin iyi yurttaş iyi insan ikiliğine ilişkin savunulması güç bir yöne sahip olduğu da iddia edilir. Misal, Assister, Nazi topluluğuna mensup bir kimsenin katılımı özgür yahut erdemli olacağının iddia edilemeyeceğini ifade eder.⁹⁰¹

Rawls ise, ilkin *TJ*’de Hobbes’un anlayışına yakınsarken sonrasında Mill’in erdemleri hem araç hem de amaç olarak gören siyaset anlayışına geçiş yapmıştır. Mill, Hobbes’tan farklılaşarak, Aristotelesçi klasik erdem etiğini düşüncesinde barındırmıştır. Öte yandan, erdemleri araçsallaştırarak, erdem “liberal toplumun desteklenmesi” gereğini de ifade etmiştir. Bu minvalde Rawls da *SL*’de, sıklıkla bireyleri eşit ve özgür adalet özneleri olarak aldığından esasında Rawls’un da Millci, ve esasında Aristotelesçi bir yaklaşımla adil yurttaşın varlığını bir amaç olarak düşüncesinde barındırdığı iddia edilebilir. Öte yandan düşünür, sıklıkla toplumu adil bir iş birliği imkânı olarak gördüğünden usuli adalet ilkeleri düşüncesinin Hobbesçu boyutu da açığa çıkar.⁹⁰² Yine de öncesinde vurgulandığı gibi Rawls’un, kamu teorisini cumhuriyetçi öğelerle güçlendirme isteğinin varlığı öne sürülebilir. Keza Galston da liberal düşüncede Aristotelesçi izlerin dahi bulunduğunu tekrarlar.⁹⁰³ Yazar, bütün bu savlara rağmen liberal erdemlerin klasik cumhuriyetçi erdemlerden oldukça farklılaştığını iletir. Liberal toplumun “piyasa

⁹⁰⁰ Galston, “Liberal Virtues,” 40.

⁹⁰¹ Assister, “Citizenship Revisited,” 45.

⁹⁰² Galston, “Liberal Virtues,” 40-41.

⁹⁰³ Galston, “Liberal Virtues,” 41.

hakimiyeti, bireysel haklar, iyi korunan özel alan” gibi kurumları olduğunu belirten yazar, liberal erdemlerin anılan kurumlarını, “bireyciliği”ni ve “çoğulculuğu”nu korumaya ve devam ettirmeye yönelmiş olduğunu iletir. Bu çabada “politik topluluğa sadakat, bağımsızlık, hukuka saygı, öz disiplin” gibi erdemlerin yanında “tüketimciliğe serbestlik tanınması”, zaman zaman popülizme yol açtığını belirtse de “liderlik” gibi araçsal erdemleri anar.⁹⁰⁴

Öte yandan Galston, Pocock’un liberal anlayışın “cumhuriyetçi erdemlerin içinin boşaltılmasını temsil ettiğini” düşündüğünü iletir. Taylor da liberalizmin erdem siyasetinin ve erdem ile ortak iyiye odaklı bir toplumun önünü kestiğini düşünmektedir. Strauss ise, liberalizmin iyiye yönelme “mücadelesi”nin önünü aldığını düşünmektedir.⁹⁰⁵ Yine, liberalizmin desteklediği erdemler de sivil toplumu “piyasanın etki”lerinden korumaktan uzaktır. Nitekim, liberalizm yurttaşlık bağlarını destekleyici bir konumda durmadığından yurttaşlık bağlarının normatif boyutu da liberalizmin imkânı dahilinde değildir.⁹⁰⁶

Galston’ın andığı liberal erdemler arasında bulunmayan “kamusal hayata katılım” erdemi yahut görevi⁹⁰⁷ ya da cumhuriyetçi erdemlerden kendi kendine yönetim ilkesinin dayandığı katılımcı, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, yurttaşın iradesini kendi iradesinden başkaca bir iradede azat eder. Esasında, yurttaşlar kendi iradelerinin bir uzantısı olan yasalara, hukuk ve siyasi sisteme oldukça bağlıdır. Özgürlük bu bağlılıktan gelir. Dagger, Pettit için cumhuriyetçi özgürlükte özgürlüğe müdahaleye ilişkin kaygıların zayıf olduğunu iletir. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışında asıl kaygı⁹⁰⁸ Machiavelli’den süregelen bir şekilde⁹⁰⁹ “kendi kendini yönetim”de ve “tahakküm altına alınmama”da düğümlenmiştir. Bu minvalde, özgürlük “kollektif kendi kendine yönetimden geçer.”⁹¹⁰ Pettit’e göre, cumhuriyetçi anlayışta tahakküm altına alınmama, sadece bireyin kontrolden yahut etkiden azade olmasını değil, bireyin etkin bir fail olmasını da ifade eder. Birey, tercih özgürlüğü ile beraber kendini ve benliğini “tehditlerden koruma”

⁹⁰⁴ Galston, “Liberal Virtues”, 43-45.

⁹⁰⁵ Galston, “Liberal Virtues”, 36.

⁹⁰⁶ David Blankenhorn, “The Possibility of Civil Society”, *Seedbeds of Virtue*, 273.

⁹⁰⁷ Galston, “Liberal Virtues”, 46.

⁹⁰⁸ Richard Dagger, “Republican Citizenship” 152.

⁹⁰⁹ Oldfield, *Citizenship and Community*, 34.

⁹¹⁰ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 289. Taylor, “What is Wrong with Negative Liberty”, 214.

gücünü de içeren, kendi üzerinde hakimiyet kabiliyetine ve kuvvetine sahiptir.⁹¹¹ Bu bağlamda, negatif özgürlük anlayışının “müdahale etmeme (*non-interference*)” fikri ile yakınsasa da bundan ayrılır. Nitekim, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı bireye kontrol verir.⁹¹²

Gerçekten de cumhuriyetçilik için, müdahale yahut zorlama liberalizm kadar güçlü bir tepki doğurmaz. Neticede, otorite yahut yönetim bireye yabancı yahut bireyden başkalaşan/karşıt bir konumda değildir. Hatta, Skinner “*bireysel özgürlüklerimizi kazanabilmemiz çoğu zaman zorlama ve kısıtlamanın bir sonucu olagelmıştır.*” der.⁹¹³ Taylor da Rousseau’yu takip edecek şekilde ekler: “*Özcesi, insan, özgürlüğe zorlanabilir.*”⁹¹⁴ Arendt de iktidarı, tahakküm edici değil de katılımcı bir güç olarak aldığından, negatif özgürlük anlayışı ve anayasaların sadece bireyin alanının korunması ile bireylerin temel hak ve özgürlüklerini gözetmesi amacıyla oluşturulmaları cumhuriyetçi kavrayışta mantıksız olmaktadır. Arendt için doğru olan anayasaların bireylerin eylemesine ve siyasal eylemlerini gerçekleştirebilecekleri “siyasal alan”lar oluşturulmasına yönelmesidir. Nitekim, iktidar ile birey karşıt konumlarda bulunmaz, iç içe geçmiştir.⁹¹⁵

Esasında, özgürlüğü negatif bir şekilde anlamak, en başından siyasi tahakkümü kabul etmektir. Özgürlük, bilhassa siyasi alanda eyleme geçmektir.⁹¹⁶ Skinner, yurttaşların çıkarlarını, liberal özgürlük anlayışının öne sürdüğü gibi “hakları bir çit gibi dikip” devletin müdahale etmeyeceği bir alana sahip olacak şekilde gerçekleştirmekten ziyade; yurttaşların kendilerini “devlet hayatı”na yahut “kamusal hayat”a olabildiğince dahil ederek en iyi şekilde gerçekleştirebileceğini, özcesi özgür olabileceğini ifade etmektedir.⁹¹⁷

⁹¹¹ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 290, Pettit, Republicanism, 69.

⁹¹² Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 290.

⁹¹³ Quentin Skinner, “the Paradoxes of Political Liberty”, *Liberty*, ed. David Miller (Oxford University Press, 1991), 202, Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 291.

⁹¹⁴ Taylor, “What is Wrong with Negative Liberty”, 209, Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 291.

⁹¹⁵ Sezer ve Başkır, “Amerikan Federalistleri, Hannah Arendt ve Cumhuriyetçilik”, 432.

⁹¹⁶ Arendt, *On Revolution*, 174.

⁹¹⁷ Skinner, “Two Concepts of Citizenship”, 415.

Katılımcı ve toplum odaklı özgürlük anlayışının yanında yurttaşçı cumhuriyetçilikte⁹¹⁸, cumhuriyet kurumları, klasik cumhuriyetleri takip edecek şekilde “anayasal çerçeve, temsili sistem, karma bir rejim, frenler ve dengeler sistemi” mevcuttur ve savunulur.⁹¹⁹ Dagger, klasik siyasi düşüncede “cumhuriyetçilik ile yurttaşlığın” eş değer alındığını belirtir. Bilhassa klasik cumhuriyetçilere göre, yurttaşlığın cumhuriyetçi olmasından başkaca bir anlayış güdülemez; yurttaşlık yalnız cumhuriyetlerde imkân bulur. Bu yaklaşım klasik düşüncede hâkim olmakla beraber liberal düşüncenin doğması ile liberal yurttaşlık anlayışının oluşması neticesinde geçerliliğini yitirmiştir.⁹²⁰ Yine bilhassa Amerikan federalistleri cumhuriyetçi görüşü yahut Roma Cumhuriyeti’ni genç Amerikan Cumhuriyeti’nde canlandırmak isterken cumhuriyetin katılımcı yönünden fazlasıyla taviz vermişlerdir.⁹²¹

Öte yandan, Arendt ile başlayan ve Sandel ile devam eden cumhuriyetçi siyaset felsefesinin canlanması, cumhuriyetçi yurttaşlık tartışmalarına olan ilgiyi bilhassa 1980’ler sonrası Amerikan akademik çevrelerinde tekrar canlandırmıştır.⁹²² Skinner, Hegel’den sonra yurttaşçı cumhuriyetçi anlayışın yerini “doğal hakları korumaya alan gotik tarzı teori”ye⁹²³ bıraktığını ifade eder. Gelgelelim, Arendt, bilhassa “Özgürlük Nedir?” adlı denemesi ile yurttaşçı cumhuriyetçiliğin ve “yüksek yurttaşlığın” teorik olarak canlanmasında rol oynamıştır.⁹²⁴ Arendt, toplum sözleşmesi geleneğinde, “yönetme hakkı”nın devredilmesine karşıdır. Nitekim, Arendt temsil ilkesine karşı “radikal demokratik cumhuriyetçi” bir konumda durmaktadır. Düşünür için iktidar tahakküm edici bir güç değildir, iktidar katılımcı bir güçtür.⁹²⁵ Öte yandan, Arendt’e göre, teknolojinin gelişmesi ve tekniğin imkânının artması ile birlikte, bireyler angaryadan kurtulmuşlardır yahut angaryanın bireylerin üzerindeki yükü azalmıştır fakat bireyler

⁹¹⁸ Yurttaşçı cumhuriyetçilik (*civic republicanism*) ve cumhuriyetçi yurttaşlık (*republican citizenship*) eş değer bir şekilde kullanılmıştır.

⁹¹⁹ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 283.

⁹²⁰ Dagger, “Republican Citizenship”, 145.

⁹²¹ Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır, “Amerikan Federalistleri, Hannah Arendt ve Cumhuriyetçilik: Temsili Demokrasiye Karşı Konsey Sistemi?”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, sy.19 (Ekim 2022), 421.

⁹²² Dagger, “Republican Citizenship”, 152.

⁹²³ Bu anlayışta arzulanan, “yurttaşlık erdemini teşvik etmekten ziyade doğal hakları güvence altına almaktır.” Skinner, adı geçen makalesinde gotik siyaset tarzının en büyük temsilcisi olarak Thomas Hobbes’u göstermiştir. Yazar, Rawls’u (ve yurttaşlık anlayışını) da gotik siyaset anlayışına dahil etmektedir. “Two Concepts of Citizenship”, 406, 411.

⁹²⁴ Skinner, “Two Concepts of Citizenship”, 410, Bosniak, 19.

⁹²⁵ Sezer ve Başkır, “Amerikan Federalistleri, Hannah Arendt ve Cumhuriyetçilik”, 431.

yine de kamusal işleri/görevleri birer yük olarak görmektedirler.⁹²⁶ Esasında, bireyler “kamusal yahut toplumsal mutluluğu” görmezden gelmektedir. ⁹²⁷ Halbuki, *vita activa*, *vita contemplativa*’ dan üstündür”.⁹²⁸ Yine yeni-cumhuriyetçi yaklaşımlarda, bu halin ardında, liberal düşüncenin yozlaşması ile birlikte, “yurttaşlık bağlarının zayıflaması”nın ve “siyasetin piyasaya indirgenmesi”nin yattığı iddia edilir. Örneğin Sandel, önceden de belirtildiği üzere, toplumsal bağlardan ve rollerden pek tabii yurttaşlık bağları ve rolünden de azade “yükümsüz/yükümlendirilmemiş birey” anlayışının yurttaşçı siyaset ve kendi kendine yönetim anlayışının altını oyduğunu düşünmektedir.⁹²⁹

Cumhuriyetçi yurttaşlık hukuki ve siyasi olduğu kadar ahlaki boyuta da sahiptir, “bir yaşam biçimidir.” Cumhuriyetçi anlayışta, bir yurttaş “kamu ruhu” ile donanmış bir kişidir. Bu anlayış yurttaşlığın sadece bir hukuki statü olarak kalmasını engeller. “Hakiki yurttaş”, “jüri görevleri” gibi pek çok kamu sorumluluklarını üstlenen kimsedir. Hatta Skinner için, cumhuriyet yurttaşları, “samimiyetle kamusal hizmetten oluşan bir hayata adayan” kimselerdir.⁹³⁰ Bu kimseler, kamusal sorumluluklarını yerine getirip politik toplumun aktif bir üyesi oldukça daha erdemli bir birey haline gelir. Bu minvalde cumhuriyetçi yurttaşlığın iki boyutu vardır: “bütünleştirici ve eğitici”.⁹³¹

Cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışı bütünleştiricidir. Nitekim, toplum içinde farklı benliklere yahut farklı sosyal konumlara/rollere sahip yurttaşları bir araya getirir. Bireyler ortak bir yurttaş benliği/kimliği ile hareket eder. Ayrıca, yurttaş kimliği, bireye güvenli ve sağlam bir benlik algısı sunar. Katılımcı yurttaşlık anlayışı hem bireylerin kendilerini daha iyi tanımalarını ve kendilerine daha geniş bir bakış açısı ile bakma imkânı sağlar. Öte yandan, bireyler; ekonomik iş bölümünün de getirdiği bir benlik bölünmesine maruz kalır; ekonomik iş bölümü ve modern yaşam bireylerin hayatlarını “parçalara böler.”⁹³²

Yurttaşlar, yurttaş kimliğinin gerektirdiği şekli ile, mensubu oldukları politik toplumun ortak amacını takip ederler. Bu çaba neticesinde yurttaşlar, hem mensubu olduğu politik toplumun bir parçası olur hem de diğer yurttaşların sahip olduğu farklı kimlikleri

⁹²⁶ Dagger, “Republican Citizenship”, 152.

⁹²⁷ Arendt, *On Revolution*, 273, Dagger, “Republican Citizenship”, 152.

⁹²⁸ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 296.

⁹²⁹ Dagger, “Republican Citizenship”, 152.

⁹³⁰ Skinner, “the Paradoxes of Political Liberty”, 198, Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 293.

⁹³¹ Dagger, “Republican Citizenship”, 150, 152.

⁹³² Dagger, “Republican Citizenship”, 150-151.

keşfetme ve tanıma imkânı bulur. Böylelikle, cumhuriyetçi yurttaşlık bütünleştirme işlevini gerçekleştirir.⁹³³ Yine yurttaşlık görevleri, bireyleri bireyciliğin izole edici şekillerinden de korur. Yurttaşlar, aileleri ile kendilerine oldukça benzer kimselerin oluşturduğu bir çevreye hapsolmaz. Kendi hayatlarının diğer yurttaşların hayatları ile iç içe geçmiş olduğunu fark eder.⁹³⁴ Politik toplumun aktif bir yurttaşı olmak ve siyasi hayata katılmak ve eyleme geçmenin zikredilen amaçlarından ve neticelerinden de öte, Arendt için, siyasi katılım “başlı başına bir amaçtır”.⁹³⁵

a. Cumhuriyetçi Yurttaşlığa Yönelik Eleştiriler

Cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışının klasik döneme ait anlayışlardan devşirildiğinden modern yaşamın gereklerine ve yurttaşlık ihtiyaçlarına karşılık verip veremeyeceği bir tartışma konusu olmuştur. Bu minvalde Hanasz, bu sorunsala olumsuz yanıt vermektedir. Yazara göre yurttaşçı cumhuriyetçilik, “*kamu görevlerinin gerekleri, bireysel haklara ilişkin sözde vurgu ve kamuya katılım*” gerektirdiğinden küredeki pek çok devlet için “gerçekleştirilebilir” değildir. Nitekim cumhuriyetçi yurttaşlık *haklardan* ziyade, *ortak iyi ve yurttaşlık görevleri* ile ilgilidir.⁹³⁶ Yine yazar güçlü bir yurtseverlik anlayışı içeren cumhuriyetçiliğin, yurtseverliği milliyetçilikten soyutlayan bir yapıya sahip olmasına rağmen⁹³⁷ bazı modern cumhuriyetçiler için cumhuriyetçiliğin güçlü bir milliyetçilik duygusuna dayandığını ifade etmektedir ve bu duygu da cumhuriyetçiliğin kendi erdemleri dışındaki diğer değerlere karşı “dışlayıcı” hatta “hasmane” olabildiğini öne sürmektedir.⁹³⁸ Yazar da cumhuriyetçiliğin, milliyetçilik yerine yurtseverliğe yahut yurttaşçı yurtseverliğe ya da anayasal yurtseverliğe dayansa bile giderek önem kazanan küresel kimlik arayışları ile “kaçınılmaz” bir şekilde çatışacağını ifade eder. Nitekim, cumhuriyetçiler için, evrensel/ küresel erdemler ya da “ahlaki değerler” yurttaş katılımını yahut kamusal ruhu beslemek için çok “soyut”tur.⁹³⁹ Yine Hanasz, bir cumhuriyetçi olan Pettit için yurtseverliğin, cumhuriyetçi anlamda yurtseverliğin, “cumhuriyetin/ülkenin

⁹³³ Dagger, “Republican Citizenship”, 151.

⁹³⁴ Dagger, “Republican Citizenship”, 152.

⁹³⁵ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 296.

⁹³⁶ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 292.

⁹³⁷ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 286.

⁹³⁸ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 284-286.

⁹³⁹ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 287.

temsil ettiği/gerçekleştirdiği değerlere yönelik takdir”⁹⁴⁰ olduğunu belirtir iken, cumhuriyetin yurttaşın tasvip etmediği değerlere yönelik tutumunun ne olacağını belirtmediğini iletir. Klasik cumhuriyetçilikte böylesi bir olasılığın mevcut olmadığını belirten yazar,⁹⁴¹ belli ki modern cumhuriyetlerde böylesi bir durumun sıkça gerçekleşebileceğini ya da gerçekleştiğini düşünmektedir. Yine yazar, insan hakları düşüncesinin ve “insan” kimliğinin yahut varoluşunun dayandığı insan hakları düşüncesinin cumhuriyetçi anlayışta, en azından klasik cumhuriyetçilikte, kabul edilmediğini belirtir. Yazara göre, doğal haklar düşüncesi veya yurttaşa haklarını veren evrensel bir ahlaki anlayış cumhuriyetçi anlayışta mevcut yahut belirgin değildir. “Haklar, doğal değil tarihidir.”⁹⁴² Yurttaşa haklarını, cumhuriyet verir, yurttaş haklarını cumhuriyetten devşirir. Haklar, cumhuriyetin elinde bir “koz”dur. Misal Arendt de “evrensel insan hakları” kavramını oldukça soyut olduğu için eleştirir. Düşünüre göre, düşünürün AIHM gibi oluşumların çok öncesinde görüşlerini ortaya koyduğu göz önünde bulundurulursa, insan haklarını koruyacak ve geliştirecek olan yalnızca bireyin mensubu olduğu politik topluluktur, cumhuriyettir. Turner da bu anlayışı “*hakka sahip olma hakkı yalnız bir cumhuriyete bağlı bulunan bireyler, yurttaşlar için geçerlidir*” savı ile iletir.⁹⁴³ Bosniak’a göre küresel insan hakları düşüncesi ile yurttaşlık hakları genişleyebilir yahut yurttaşlık alt sınıfları bünyesine dahil edebilir. Öte yandan, dezavantajlı kesimlerde “yurttaşlık katılımı” zayıf olup *de facto* “eşitsizlikler” devam ediyor olabilir. Böylesi durumlarda küresel düşünce, yurttaşların durumlarını iyileştirmede etkide bulunmaz.⁹⁴⁴

Cumhuriyetçi düşüncede bazı haklar, bilhassa Locke gibi bazı doğal hukukçular için dokunulmaz ve ihlal edilemez olan haklar, kesinkes ihlal edilemez değildir ve cumhuriyetin salahiyeti için ortak iyi adına ihlal edilebilir.⁹⁴⁵ Dahası cumhuriyetçi yurttaşlıkta “ortak iyi”nin değişmesi ve farklı şekillerde yorumlanması da bir sorunsaldır. Bu bağlamda Hanasz, cumhuriyetçilikte retoriğin önemine dikkat çeker. Cumhuriyetçi düşüncede, rasyonel düşünceden ziyade Aristoteles’ten gelen ve ahlaki göreliliğe sebebiyet verecek şekilde retorik, *logos*’un Aristoteles’ta önemi de göz önüne alındığında, hakimdir. Böylesi bir durum, hakların dahi ideolojiler ve siyasetin güncel

⁹⁴⁰ Philip Pettit, *Republicanism*, 260. Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 286.

⁹⁴¹ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 287.

⁹⁴² Maurizio Viroli, *Republicanism*, 60, Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 288.

⁹⁴³ Turner “T.H.Marshall, Social Rights and English National Identity”, 71.

⁹⁴⁴ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 30.

⁹⁴⁵ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 288.

gereklilikleri dahilinde yorumlanıp “güdümlayici (*manipulative*)” yahut popülist siyasete konu olması anlamına gelebilir.⁹⁴⁶

Oldfield yurttaşçı cumhuriyetçiliğin yükümlülük getirmesinin bireysel özgürlüklerin kısıtlanması anlamına gelebileceğini kabul etmektedir.⁹⁴⁷ Benzer şekilde, cumhuriyetçi yurttaşlıkta yurttaşların “hayatını kamusal hizmete adama” gibi yaklaşımların da bireysel özgürlükleri ihlal edebileceği ortadadır.⁹⁴⁸ Öte yandan Skinner, kamusal hizmete ve kamuya adanmış bir hayatla özgür bir hayatı sıkı bir şekilde bağlar. “*Kamusal hizmet, paradoksal bir şekilde, bireysel özgürlüğümüzü sağlamak ve artırmak için gerekli yegâne aracı oluşturmaktadır.*”⁹⁴⁹

Weithman, yurttaşçı cumhuriyetçilikte bir gerekçelendirme ve “canlılık” sorunu olduğundan bahseder. Hem yazara göre, yurttaşlık erdemleri oldukça sınırlıdır.⁹⁵⁰ Kymlicka ve Norman ise, yurttaşçı cumhuriyetçiliğin öne sürdüğü minvalde kamu yaşamının özel yaşamdan daha çekici olabileceğine yönelik anlayışa şüphe ile yaklaşmaktadır. Yazarlara göre bilhassa modern hayatta bireyler “iyi yaşamı” kamusal alandan ziyade özel alanlarındaki ailevi yahut duygusal ilişkilerinde, iş ve eğitim hayatında aramaktadır. Yine yazarlar, yurttaşçı cumhuriyetçilerin argümanlarını empirik olgularla desteklemediklerini yahut argümanlarını sıklıkla ilk üstatlara dayandırdıklarını iletir. Öte yandan, ilk üstatların yurttaşlığa ilişkin argümanları ise “cinsiyetçi” yahut “ırkçı” yaklaşımlarla örülüdür.⁹⁵¹ Yine Skinner da çoğu yurttaşın hayatlarını özel çıkarlarından soyutlayıp kamusal hayata adamasını ve yurttaşlık görevlerini tastamam yerine getirmelerinin beklenemeyeceğini iletir. Bu hususun yurttaşçı cumhuriyetçiliğin karşılaştığı “zorlu” bir itiraz olduğunu da kabul eder. Keza, *Söylevler*’de Machiavelli de yurttaşların kiminin “tembel” kimininse oldukça “hırslı” olduğunu dile getirir. Hırslı olanlar, kamusal alanda aktif olmayı ve kendi çıkarları doğrultunda eylemeyi arzularlar

⁹⁴⁶ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 289.

⁹⁴⁷ Oldfield, *Citizenship and Community*, 153.

⁹⁴⁸ Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 293.

⁹⁴⁹ Skinner, “On Justice, the Common Good, and the Priority of Liberty,” 217. Hanasz, “Toward Global Republican Citizenship?”, 293.

⁹⁵⁰ Paul Weithman, “Political Republicanism and Perfectionist Republicanism”, *The Review of Politics* 66, sy 2 (2004), 285.

⁹⁵¹ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 362-363, 15. Dipnot.

ve bilirler. Bu tür kimseler de “güç”lerini yahut “servet”lerini ortak iyiden çevirip kişisel çıkarlarını gerçekleştirmeye adarlar.⁹⁵²

Skinner ise savunma olarak yurttaşçı cumhuriyetçilik için, yozlaşmanın “irrasyonel” olarak görüldüğünü iletir. Yurttaşçı cumhuriyetçilik, özgürlüğü kamuya katılım ve kamusal görevlerin idamesi olarak aldığı için, yozlaşma durumunda yurttaşlar aradıkları özgürlüğe ve amaçlara esasında ulaşamazlar. Yazara göre, böylesi bir durumun engellenmesinde hukuk bir kurtarıcı olarak ortaya çıkar fakat hukukun bu rolü liberal anlayışla sağlanamaz. Nitekim liberal anlayışta hukuk, devletin zor gücüdür. Skinner’ın iddiasına göre hukuk, yurttaşları yozlaşmadan (Rousseau’yu takip ederek) kurtarmalıdır ve “özgürleştirme”lidir; erdemli olmaya ve erdemle eylemeye “zorlamalı”dır. Skinner’a göre böylesi bir yaklaşım hiç de “özgürlük karşıtı” değildir.⁹⁵³

Yine, yurttaşçı cumhuriyetçiliğin katılıma yönelik vurgusu büyük çaplı ulus devletlere uygun olmadığı iletilir. Yurttaşçı cumhuriyetçiliğin küçük ölçekli devletlere yaptığı vurgu da bu savı haklı çıkarır. Erdeme odaklanan kamusal hayata övgü, ortak iyinin ve ortak çıkarların korunmasına yönelik çağrı da kapitalist ekonomik modelin ve tüketim toplumun arayışlarına ters düşmektedir.⁹⁵⁴

Bosniak ise, güçlenen küreselleşmeye vurgu yapmaktadır ve ulus-devletin, ve cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışının imkânının güç kaybettiğinden dem vurmaktadır.⁹⁵⁵ Nitekim yazara göre yurttaşlığa içkin olan siyasal kurumlar, tecrübeler ve uygulamalar ulus dahilinde şekillenir.⁹⁵⁶ Esasında Bosniak yurttaşlık “kurumlarının, uygulamalarının ve tecrübelerinin” bazılarının uluslararası oluşumlardan etkilendiğini vurgulamayı ihmal etmemektedir. Yine de yazar, liberal yurttaşlık anlayışının ulusal boyutta kalmasının önemli olduğunu belirtir. Nitekim, bilhassa sosyal yurttaşlık anlayışı doğrultusunda liberal refah devletinin uygulamalarının yurttaşlığın ulusal boyutu için gerekli olduğunu düşünmektedir.⁹⁵⁷ Keza, liberal formel eşitlik anlayışında kaynakların eşitliği önemlidir, liberal formel eşitlik doğrultusunda bir politik toplulukta kaynakların dağıtımı

⁹⁵² Skinner, “Two Concepts of Citizenship”, 415.

⁹⁵³ Skinner, “Two Concepts of Citizenship”, 415-417.

⁹⁵⁴ Stahl, *Local Citizenship in a Global Age*, 36.

⁹⁵⁵ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 28.

⁹⁵⁶ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 6.

⁹⁵⁷ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 27.

gerçekleşmektedir ve gerçekleşmelidir.⁹⁵⁸ Evleviyetle komüniteryan anlayışlarda da ortak iynin korunup “yurttaşların serpilmelerinin” gerçekleşebilmesi için yurttaşlığın küresel bir kurumdan ziyade politik topluluğa içkin bir kurum olarak alınması gerekmektedir.⁹⁵⁹



⁹⁵⁸ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 49.

⁹⁵⁹ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 27.

III. KOMÜNİTERYAN YURTTAŞLIK ANLAYIŞI

A. GENEL ÇERÇEVE

Komüniteryanlar hakim konumda bulunan liberalizmin ve liberal demokrasinin sunduğu biçimsel eşitliğin ve hak ve hukuki statü odaklı yurttaşlık anlayışının modern toplumların ihtiyaç duyduğu “çoğulculuğu, çokkültürlülüğü, katılımcılığı” gereğince sağlayamadığını iddia ederler.⁹⁶⁰ Liberalizm, hakların önceliğinden ve birey haklarının öneminden bahsetmesine rağmen “*birey ve bireysel haklar konusunda devam eden ilgisi, ne söz konusu hakların kullanımına içerik sağlamış, ne de bu hakların kullanımına kılavuzluk edebilmiştir.*”⁹⁶¹

Fenimizm, komüniteryanizm, ekolojik hareketler gibi yeni sosyal hareketlerin ve eleştirilerin baskısı yeni bir sosyal yapılaşmanın gereğini gösterir. Bu yeniden yapılanma ihtiyacını Roche “yeni-sözleşmecilik” olarak da açıklamaktadır. Yazara göre, yeni sosyal sözleşmenin gereği, bilhassa Avrupa’da yurttaşlığa ve sivil topluma vurguda açığa çıkmaktadır. Roche bu savına kanıt olarak, Avrupa’da hem merkez devlet teşkilatı hem de mahalli idareler tarafından alınan kararlarla güçlenen kamu hizmetlerinin özelleştirme eğilimini öne sürer. Yazar yine, sivil toplum örgütlerinin kamusal hizmetlerin üstlenilmesinde aktif rolünü de vurgular.⁹⁶²

Birleşik Krallık’ta ise, muhafazakâr Thatcher sonrası iktidara gelen İşçi Partisi’nden Blair de muhafazakâr politikalara yönelik, işçi sendikalarına “yaklaşımları” hariç olmak üzere, radikal bir değişiklik gütmemiştir. Blatcherism⁹⁶³ “komüniteryan retorik” üzerine, refah devleti anlayışının ve “devlet, piyasa ve sivil toplumun” yeniden yapılanmasını savunur.⁹⁶⁴

⁹⁶⁰ Üskül, *Birey*, 230.

⁹⁶¹ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 100.

⁹⁶² Roche, “Social Citizenship”, 75.

⁹⁶³ Blatcherism, Blair hükümetinin Thatcher prensiplerini temel alarak siyaset yapmasının ardından Blair hükümetinin politikalarını ifade etmek için kullanılan terim. Erişim Tarihi (1.09.2024) <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199916108.001.0001/acref9780199916108-e-0874>.

⁹⁶⁴ Roche, “Social Citizenship”, 75.

Özcesi, modern liberal yurttaşlık anlayışının yurttaşlık bakımından eksik ve zayıf bir bakış açısı sunduğu “kabul edilmiştir”.⁹⁶⁵ Yine, yurttaşlığın hukuk tarafından korunan haklar bütünü olarak algılanması, bu formel hakların eşitliğin tözsel olarak sağlanmasına imkân sağlayamaması, yurttaşlık eylemlerini kısıtlamıştır. Esasında, genel olarak liberalizmin ahlaki eyleme aranan desteği veremediği söylenebilir.⁹⁶⁶ Keza Galston komüniteryan anlayışta, yurttaşlık ve topluluk yaşamı için gerekli olan erdemlerin liberalizmde karşılanamadığını iletir. Liberalizm, topluluğun imkânını zayıflattığından, “ortak yaşam için gerekli erdemler”in imkânını da zayıflatmıştır.⁹⁶⁷

Benhabib yine atomculuğun, “bireyciliğin”, “anominin” ve “yabancılaşma”nın etkisinin ancak ve yalnızca bir *değer sistemi* içerisinde kaybedeceğini ifade eder. Yazar, komüniteryanizmin ortaya koyduğu yurttaşlık modelleri ile siyasi katılımın artırılmasının ve anlamlı bir politik sistemin inşa edilmesinin sağlanarak, liberalizmin bahsi geçen eksik noktalarının aşılmasının amaçlandığını ifade etmiştir.⁹⁶⁸ Anderson’a göre ise özcesi modernite sonrası “kozmooloji ve tarihin” birbirinden kopması, “kardeşlik, iktidar ve zamanın yeniden anlamlı şekilde birbirlerine bağlama arayışını” doğurmuştur.⁹⁶⁹

“Liberal cumhuriyetçilik” doğrultusunda bir “siyasi liberalizm” eleştirisi yapan Durkheim’a göre⁹⁷⁰ modern toplumda dayanışmanın düğümlendiği unsur “vatandaşlık/yurttaşlık”tır. Bu vurgusu ile de Durkheim komüniteryanlara “ilham olur.”⁹⁷¹ Nitekim, komüniteryanizm bir yanı ile benlik ve topluluk meselesine bir yanı ile de yurttaşlık ve siyasi katılım meselesine eğilir.⁹⁷² Liberalizmin yurttaşlık anlayışına karşılık komüniteryan düşünürlerden kimileri ise “yurttaşçı cumhuriyetçilik” ya da “yurttaş hümanizmi” anlayışlarına da dayanmaktadır.⁹⁷³ Komüniteryan düşüncenin yurttaşlık anlayışının kaynaklarından biri yurttaşçı cumhuriyetçilik olduğundan, komüniteryan düşüncede yurttaş kimliği, “politik topluluktaki konumu”ndan edinilir. Bu minvalde, yurttaşları ve topluluğu “erdemler” ve “ortak iyi” birbirine bağlar. Bu “ortak

⁹⁶⁵ Isin ve Turner, 2.

⁹⁶⁶ Filiz Kartal, “Liberal and Republican”, 101.

⁹⁶⁷ Galston, “Liberal Virtues”, 36.

⁹⁶⁸ Benhabib, *Modernizm*, 113.

⁹⁶⁹ Anderson, *Hayali Cemaatler*, 56.

⁹⁷⁰ Giddens, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 125.

⁹⁷¹ Delanty, *Topluluk*, 44-45.

⁹⁷² Delanty, *Topluluk*, 79, 97.

⁹⁷³ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 44, 95.

iyi”, “holistik”tir. Conover, komüniteryan gelenekte bu holistik ortak iynin yurttaşa, yurttaş kimliğini verdiğini ifade eder.⁹⁷⁴

“Ortak iyi”nin doğası paylaşılmasından gelmektedir; misal topluluk için iyi olan kamusal hizmetler illa da ortak iyiyi oluşturacak değildir. Gelgelelim, atomcu anlayışla “zayıf yakınsak iyi”lerin paylaşılması da ortak iyiye dayanılmasından farklıdır. Bu zayıf yakınsak iyiler hiçbir yurttaşa (siyasi) kimliğini veremez; bu kuvvete sahip değildir. İşte bu paylaşılan ortak iyi, komüniteryan gelenekte, yurttaşlara “biz kimliği”ni verir.⁹⁷⁵ Liberal formel yurttaşlık anlayışında ise ortak kimlik kaygısı mevcut değildir; “zayıf” “yakınsak iyiler”in paylaşılması yeterlidir. Keza, bu iyiler de yurttaşa kimlik veremez; esasında liberal formel yurttaşlık anlayışı da yurttaşa yalnızca hak öznesi olarak yaklaşır.⁹⁷⁶ Komüniteryan yurttaşlık anlayışında ise, liberal yurttaşlık anlayışının zıttı kabilinde, yükümlülöklere haklardan daha öncöl bir konumlandırma yapılır fakat haklar yine de önemini korur.⁹⁷⁷

Komüniteryan yurttaşlık, Rawls’un liberalizminden yola çıkarak öne sürdüğü eleştiriler bilhassa “politik topluluk” ve “yurttaşlık” terimlerinin mercek altına alınmasını gerektirmiştir.⁹⁷⁸ Nitekim, yurttaşlık, bireyin karakterinin mensubu olduğı kollektif oluşumun etrafında şekillenmesini de içerir.⁹⁷⁹

1. Rawls’un Yurttaşlık Anlayışına Eleştiriler

Rawls’un teorisinde yurttaşlık hak üzerinden tanımlanır. Mouffe, Rawls’un düşüncesinde “eşit ve özgür yurttaş”ın haklarını kullanan kimse olduğunu iletir.⁹⁸⁰ Rawls’un yurttaşlık ideali, adalet ilkelerini özümsemiş makul yurttaşlara dayanır. Rawlsçu liberalizmde yurttaş kavramı hakkın iyiye önceliğı ve özgürlük anlayışı ile açıklanmaktadır.⁹⁸¹ (Anayasal gelenekler, anayasal geleneklere riayet de yurttaş için önemlidir.) Yurttaşlar, kamusal akla riayet eden, anayasal geleneklerin vücut bulmuş hali olan makul

⁹⁷⁴ Conover, “Citizen Identities”, 136-137.

⁹⁷⁵ Conover, “Citizen Identities”, 138.

⁹⁷⁶ Conover, “Citizen Identities”, 138.

⁹⁷⁷ Janoski ve Gran, “Political Citizenship”, 19.

⁹⁷⁸ Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesi*, 398.

⁹⁷⁹ Miller, *Community and Citizenship*, 100.

⁹⁸⁰ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 94, 99.

⁹⁸¹ Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan*, 139.

varlıklardır.⁹⁸² Rawls'ın liberal eşitlik anlayışı gereği yurttaş eşit haklara sahiptir. Genel olarak liberal yurttaşlık anlayışı, eşit anayasal haklara sahip vatandaşların tözsel eşitlikten farklılaşan biçimsel veya şekli eşitliğe, hukuki eşitliğin sağlandığı bir kavrayışa sahiptir. Esasında Rawlsçu yurttaşlık anlayışı da Marshall'ın yurttaşlık anlayışına oldukça benzemektedir.⁹⁸³ Bilhassa, Rawls'un kamu teorisinde fark ilkesi ile fırsat eşitliğinin adalet ilkeleri olarak sunulmaları, Marshall'ın sosyal yurttaşlık anlayışı ile ortak noktalardır. Buna karşılık Armstrong, Marshall'ın sosyal yahut liberal refah devleti yurttaşlığına istinaden, bilhassa Marshall'ın yurttaşlığı aşamalı ve evrimsel bir yapıda görmesine ve yurttaşlığa yönelik “kapalı daire” yaklaşımına katılmamaktadır. Nitekim, yazara göre bu yaklaşım göçmenler gibi bazı yurttaş kimliklerini açıklamakta eksik kalır.⁹⁸⁴ Esasında, Marshall'ın açıklamasında da yurttaşlığın kimlikle ilişkilendirilmesi tamamen eksik kalmıştır. Keza yazar, Marshall'dan ayrılan bir şekilde sosyal eşitsizliklerin ve yapısal sorunların giderilmesinde sosyal hakların tanınmasından ziyade, siyasal katılımın artırılmasının bir çözüm olabileceği kanısındadır.⁹⁸⁵ Yine, Rawls'un bireylerin toplumdan önce tam ve holist bir özne olarak kabulü, bireylerin toplumu araçsallaştırmasına da zemin hazırlar. Öyle ki, bireylerin benlikleri ve çıkarları toplum öncesinde var ve tanımlı ise, o halde topluma ve toplumsal ilişkiye bu çıkarlardan yarar devşirmek için girecektir.⁹⁸⁶ Bu bağlamda Bosniak, Rawls'un yurttaşlık anlayışında görülen “topluma tamamen analitik ve ahlaki” bir bakış açısı ile bakılmasını sorunlu bulmaktadır. Rawls'un toplum anlayışı tamamen “kapalı ve nihayete ermiş” bir toplumdur. Bu minvalde, diğer toplumlardan “izole” bir toplum tahayyül eder; yurttaşlığın uluslararası/evrensel boyutu Rawls'un tahayyülünde mevcut değildir.⁹⁸⁷ Nihayetinde, Rawls'un yurttaşlık anlayışının esasında statik olduğu da iddia edilebilir.

Rawls'un dayandığı bu tür bir benlik kavrayışı, Sandel'in siyasi topluluk kavramının dayandığı benlik kavrayışı ile uyuşmaz. Öyle ki, liberal topluluk anlayışı bireylerin topluluk ilişkilerinden avantaj kazanmasına dayandığından bireyler arası bağ bireylerin

⁹⁸² Rawls, *SL*

⁹⁸³ Chris Armstrong, *Rethinking Equality: The Challenge of Equal Citizenship*, Reappraising the Political (Manchester: Manchester University Press, 2006), 23.

⁹⁸⁴ Armstrong, *Rethinking Equality*, 25.

⁹⁸⁵ Armstrong, *Rethinking Equality*, 26.

⁹⁸⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 49.

⁹⁸⁷ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 6.

çıkarlarını gerçekleştirmeye odaklanır ve Sandel'in cumhuriyetçi kavrayışına uygun değildir.⁹⁸⁸ Nitekim sonrasında Sandel de şöyle der:

*“Kardeşlik ortadan kalktığında daha hakkaniyetli davranmak gerekebilir ancak ahlaki statükoyu yeniden tesis etmek için bundan fazlasına ihtiyaç duyulması mümkündür. (...) Yurttaşlıkla ilgili ve belirli kişisel bağlılıkların çöküşü tam teşekküllü adalet tedbirlerinin dahi telafi edemeyeceği ahlaki bir kaybı simgeliyor olabilir.”*⁹⁸⁹

Sandel, yükümsüz benliğin diğer bireyleri yoldaş, dava arkadaşı yahut din kardeşi olarak göremeyeceğini ifade eder.⁹⁹⁰ Birbirlerine karşı ilgisiz bireylerin çıkarlarını devşirmek amacı ile oluşturdukları bir sistem yahut bir girişim olarak toplum, toplumsal ortak iyilerin bireylerin benlikleri ve kimlikleri üzerindeki kurucu rollerini yadsır.⁹⁹¹ Glendon da toplumsal birliğin ve dayanışmanın zayıflaması durumunda, kaybolan sosyal ve ahlaki bağların hukuki bağlar ile telafi edilemeyeceğini ve bu tür hukuki bağların yaratılmasının yurttaşlık bağlarının teminini sağlayamayacağını ifade etmektedir.⁹⁹²

Barber ve Sandel komüniteryanizmin liberalizmin dayattığı atomist bireycilik yaklaşımından sıyrılarak bireysel otonomiye gerçekleştirebileceğini, otoriteryanizme karşı komüniteryanizmin de bireylere ve toplumlara “bir sığınak” olarak görülebileceğinden bahseder.⁹⁹³ Komüniteryanların liberal bireycilik eleştirisinin dikkate alındığı, bir siyasal cemaate mensup olma, bu siyasal cemaatte bireylerin haklarının ve yetkilerinin korunması gereksinimini karşılama noktasında liberalizm ve komüniteryanizmin çatışmalarının giderildiği bir anlayış olarak yurttaşlık düşüncesi ile karşılaşmaktadır.⁹⁹⁴ Yine komüniteryan yurttaşlık sivil topluma olan vurgusu ile öne çıkar. Yurttaşların güçlendirilmesi ve aktif bir şekilde yurttaşlık eylemlerinde bulunabilmeleri ve yükümlülüklerini yerine getirebilmeleri için sivil topluma vurgu mevcuttur. Esasında, sivil toplum bireyin yurttaşlığın anlamını öğrendiği, yurttaşlık erdemlerinin yeşerme ve bireye aktarılma imkânı bulduğu kamusal alanlardır. Bu

⁹⁸⁸ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 54.

⁹⁸⁹ Sandel, *LAS*, 54.

⁹⁹⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 54.

⁹⁹¹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 56.

⁹⁹² Glendon, “Forgotten Questions”, 6.

⁹⁹³ Thigpen ve Downing, s. 638

⁹⁹⁴ Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesi*, 398.

minvalde Kymlicka ve Norman, Walzer’a göre “yurttaşlığın ilk yükümlülüklerinden birinin” sivil topluma katılmak olduğunu iletir.⁹⁹⁵ Bilhassa, yurttaşçı komüniteryanizm, kültürel gruplar yahut topluluklardan ziyade sivil topluma vurgu yapar.⁹⁹⁶

2. Komüniteryanizmde Politik Topluluk

Komüniteryan topluluk anlayışında pratik ve pragmatik nedenlerden ötürü, ortaklığa ve paylaşıma vurgu vardır. Dahası komüniteryan siyasette yerelden ulusa ve küresele bir paylaşım ve ortaklıklar ağı mevcuttur. “(...) yüz yüze topluluklar yerellikler birlikte, köy, kent yahut şehir bölge yahut ulus ve nihayetinde dünya gibi daha geniş topluluklar içinde yuvalanmıştır.”⁹⁹⁷ Pickett, topluma katılmanın aile kurumuna olan olumlu etkilerinden de bahsetmektedir. Mahalle örgütleri ailelerin sürdürülmesinde önemli rol oynamaktadır. Esasında, Pickett’a göre ailelerin birliğini sağlayan en önemli unsurlardan biri de topluma katılmaktır. Toplumdan soyutlanmış aileler dağılmaya ya da şiddete kurban gitmeye eğilimli iken, toplumda etkin yer alan aileler daha kuvvetli bir birlik oluştururlar.⁹⁹⁸

Frazer, esasında topluluk ile toplum kavramlarının komüniteryanlar da dahil pek çok “teorisyen”in yazınında iç içe geçtiğini belirtir. Bu minvalde politik topluluktan kastın esasında politik kurumlar oluşturmuş bir toplum olduğunu ifade eder.⁹⁹⁹ Misal, Frazer Miller’in politik topluluk ifadesini kullanırken esasında topluluk ve toplum kavramlarını eş değer bir şekilde kullandığını ifade etmektedir. Bu minvalde bilhassa Durkheim’in topluluk ve toplum ayırımına karşı çıkması da akıllara gelebilir.¹⁰⁰⁰ Neticede önemli olanın bir yurttaşlar topluluğunun bir “politik kimliği, değeri ve kültürü” paylaşmasıdır. Keza, böylesi bir oluşum için yurttaşların birbirlerine hem ahlaki hem de yurttaşlık bağı ile bağlanması da gerekmektedir.¹⁰⁰¹

Esasında politik topluluk, bir topluluk dahilinde bireylerin arasındaki “kültürel, ekonomik ve ekonomik” bağların yanında “siyasi bağlar”ın da mevcut olması anlamına gelmektedir. Frazer, komüniteryan siyaset anlayışında toplulukların kurulması ve inşasının önemli

⁹⁹⁵ Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, 363.

⁹⁹⁶ Delanty, Communitarianism and Citizenship, 165.

⁹⁹⁷ Frazer, 239.

⁹⁹⁸ Pickett, “Communitarian Citizenship”, 269.

⁹⁹⁹ Frazer, 241.

¹⁰⁰⁰ Frazer, 218.

¹⁰⁰¹ Frazer, 241.

olduğunu ifade eder. Kamusal hayatın canlı bir şekilde işlemesi için (çeşitli topluluklardan oluşan) toplumlar oluşturulmalıdır. Bu minvalde komüniteryan siyaset kültürel çeşitlilik barındıran toplumların birbirine bağlanması ve yeni toplumlar oluşturulmasını destekler.¹⁰⁰² Yine de Mouffe, siyasal toplumların diğer toplumların önüne geçmesi gibi, (komüniteryan) yurttaşçı cumhuriyetçilikte yurttaş kimliğinin bireyin diğer kimliklerinin önüne geçtiğini öne sürer.¹⁰⁰³ Birey ile yurttaşın bir arada bulunması sürekli bir “gerilim” halinde var olmaları anlamına gelir ve bu da gereklidir.¹⁰⁰⁴

3. Siyasal Komüniteryanizm ve Komüniteryan Yurttaşlık

Selznick, komüniteryan yurttaşlık ahlakının, önden belirlenmiş mutlak yükümlülüklerden ziyade “açık uçlu yükümlülükler”i sağladığını iddia etmektedir. Keza, komüniteryan ahlakın liberal gelenekten önemli bir farkının “aidiyet”e ilişkin olduğunu belirtir. Komüniteryan ahlaka göre aidiyet ile insan onuru bütünleşmelidir. Bireyin kişiliğinin gelişiminin en iyi toplumsal katılımı ile gerçekleştiğini iddia eden Selznick, toplumsal rollere değinir. Rollerin yükümlülüklerle olan ilgisini vurgulayan Selznick’e göre de her bir toplumsal rolün getirdiği haklar ve yükümlülükler vardır. Komüniteryanların hakları reddetmediğini yahut hakların önemini ıskalamadığını ifade eden yazar, yalnızca hakların toplumsal yükümlülüklerle göre arka planda olduğunu belirtir. Keza topluluğa mensup bireyler için önemli yükümlülüklerden birinin de bireylerin haklarına saygı duymak olduğunu da ekler.¹⁰⁰⁵

Komüniteryan yurttaşlık ve siyasal komüniteryanizm komüniteryan ilkelerin siyasi alana yansımaları ile doğar.¹⁰⁰⁶ Bu minvalde “komüniteryan ilke”lere dayanan bir politik organizasyonun yahut siyasal yapının benimsenmesi, ortak iyiye dayanan ve ortak iyiden beslenen toplumsal kurumların korunması ile güçlendirilmesi ve mükemmeliyetçi devletin ortak iyi doğrultusunda bazı yaşam biçimlerini destekleyip bazı yaşam

¹⁰⁰² Frazer, 239.

¹⁰⁰³ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 107.

¹⁰⁰⁴ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 111.

¹⁰⁰⁵ Selznick, “The Idea of a Communitarian Morality”, 454.

¹⁰⁰⁶ Eric Lybeck, 153.

biçimlerini elemeye çalışması genel olarak komüniteryan siyasetin yahut komüniteryan cumhuriyetçiliğin temel temalarıdır.¹⁰⁰⁷

Komüniteryan cumhuriyetçilik, müzakereci demokrasi ile uyushmaktadır. Nitekim, siyasi yargıların inşası ve siyasi eylemlerin gerçekleştirilmesi yurttaş katılımı ve etkinliğine bağlı olduğundan yurttaşların karşılıklı karar alma sürecine dahil olması elzemdir. Bu minvalde, komüniteryan cumhuriyet, liberal usuli cumhuriyetten farklıdır. Komüniteryan cumhuriyet, salt “özel çıkar”ları koruyan bir devlet değil, bir yaşam tarzıdır; “bir yaşam tarzı olarak cumhuriyet”tir. Bu bağlamda temsili demokrasiye karşı olumsuz bir tavır takınan komüniteryanlar, temsiliyetin cumhuriyetçi özgürlükle bağdaşmadığını düşünmektedir. Komüniteryan cumhuriyette yurttaşlar, “karşılıklı” bir (kamusal) yaşam inşa ederler. Bu bağlamda, komüniteryan cumhuriyette, “iyi hakka ve kamusal olan da özel olana öncedir”. Özcesi, komüniteryan cumhuriyetin kamu felsefesi, bireyin benliğinin hem paylaşımına yahut toplumsallığa hem de özgürlüğe yönelik ihtiyacını tanır.¹⁰⁰⁸

Komüniteryan yurttaşlık Tam’e göre şu üç temel sac ayağına dayanır: iş birliği içinde denetim, karşılıklı sorumluluk ve yurttaş katılımı.¹⁰⁰⁹ İlkin, siyasi denetimden kasıt yurttaşların iş birliği içinde siyasi eylemleri denetimden geçirmesidir. Örneğin, bir topluluğun kamusal bir karara ilişkin vardığı yargı başka bir topluluk tarafından da gözden geçirilmelidir. Bu şekilde örtüşen topluluklar arasında bir (siyasi) yargı ağı oluşacaktır. Bir siyasi eylem bu yargı ağı dahilinde gerçekleşen müzakereler sonucunda varılan siyasal yargıyı/kararı esas alır. Bu minvalde bir siyasal eylem pek çok topluluğun onayından geçmiş olur. Gerçekten de komüniteryan yurttaşlıkta, yurttaşlar sadece görece pasif denetçiler değildir. Karşılıklı kamusal sorumlulukların belirlenmesinde aktif rolleri vardır. Keza, yurttaşlar siyasi sisteme eşit siyasi etkinin sağlanması amacıyla toplumdaki “güç ilişkileri”nin “yeniden şekillenmesi”nde de rol oynarlar.¹⁰¹⁰ Buna karşılık, elitist kavrayışta siyasi yahut ekonomik güce sahip elit toplulukların dahilinde bir karar alınımı vardır. Bu minvalde karar alınımı için gerekli ağ, komüniteryan yurttaşlığa göre oldukça dardır. Komüniteryan yurttaşlık ise elit karar alımından uzaklaşarak hem çoğulculuğu

¹⁰⁰⁷ Breslin, 90-91, 93, 95.

¹⁰⁰⁸ Breslin, 90-91, 93, 95.

¹⁰⁰⁹ Tam, *Communitarianism*, 12.

¹⁰¹⁰ Tam, *Communitarianism*, 7.

sağlar hem de siyasi gücün tabana yayılmasını öngörür.¹⁰¹¹ Bu minvalde komüniteryan yurttaşlık elitizm ve rekabetçi bireycilikten uzaklaşmış olur.¹⁰¹²

Esasında komüniteryan yurttaşlığın Aristotelesçi yönü de bu kavrayıştan kaynaklanır. Komüniteryan yurttaşlık Platoncu siyasal elitizmi reddeder. Platoncu geleneğe göre siyasi bilgiye yalnızca kısıtlı bir topluluk hatta sınırlı sayıda kişi ulaşabilirken Aristoteles'te siyasi bilginin edinilmesinde yurttaş etkileşimi ve *retorik* önemlidir. Bireylerin edindikleri bilgiler, diğer yurttaşların bilgileri ile etkileşime girer ve bir bilgi ağı oluşturur. Bu minvalde siyasi bilgi de yurttaş ağı arasında yayılır. Esasında güç ilişkilerinin demokratikleştirilmesi ve siyasi gücün tabana yayılması da siyasi bilgi ağının böylesi bir genişlemeye tabi olmasına bağlıdır.¹⁰¹³

Tam, komüniteryan yurttaşlığın Aristotelesçi kökenlerinin yanı sıra Baconcu kökenlerine de değinir. Güç ağlarının ve siyasi bilginin demokratikleştirilmesi; Bacon'ın bilgi ve araştırma toplulukları fikrine de dayanır. Tam, Bacon'ın bilginin insan hayatına dokunabilmesi ve “insan hayatının gelişmesine katkıda bulunabilmesi” için “veri ve bilgi toplanması”nda iş birliğinin gereğini vurgular.¹⁰¹⁴

Komüniteryanizmin topluluğa yaptığı vurgu ile komüniteryan yurttaşlıkta siyasal kavrayışın ve ortak değerlerin “gelenek”lere dayanması ve gelenekler neticesinde üretilmesinin rölativizme yol açtığı şeklinde bir kanıya varılabilir. Bu minvalde toplulukların kendi içinde devingen olup gelenek üretebilmesi ve buna dayanabilmesi için dış etkilere korunması gerektiği iddia edilebilir. Tam, buna karşılık kapalı ve başka topluluklar ile etkileşime geçmeyen topluluklarda gelenek üretimine ilişkin olarak, hem geleneklerin hem de ortak değerlerin dogmalara dönüşebileceğini ifade eder.¹⁰¹⁵

Esasında Tam, rölativizmin komüniteryan yurttaşlıkta öngörülmediğini bilakis, toplulukların ortak değerler etrafında bir araya gelebileceğini ifade eder. Şöyle ki, Tam'ın komüniteryan tahayyülünde topluluklar kendi içinde ortak değerlere sahiptir ve topluluğa dahil olan bireyler/yurttaşlar bu ortak değerler etrafında birleşirler. Aynı zamanda, topluluklar da ortak değerler etrafında birleşme kapasitesine sahiptir. Bir başka ifade ile

¹⁰¹¹ Tam, *Communitarianism*, 13-14.

¹⁰¹² Tam, *Communitarianism*, 7.

¹⁰¹³ Tam, *Communitarianism*, 19.

¹⁰¹⁴ Tam, *Communitarianism*, 19.

¹⁰¹⁵ Tam, *Communitarianism*, 16.

toplulukları kendi içine kapalı topluluklar görmez yahut topluluklar etkileşime kapalı ve kalın çepere sahip oluşumlar değildir. Esasında Tam'ın toplulukların iç içe geçtiğine yönelik tespitinin (*overlapping communitities*) bir dayanağı da budur. Bu doğrultuda komüniteryan topluluklar kapsayıcı (*inclusive*) topluluklardır. Tam'e göre komüniteryan yurttaşlık, "kapsayıcı topluluklar topluluğu"na dayanır.¹⁰¹⁶

Özcesi komüniteryan politikayı, otoriteryanizmin aksine merkezileşmiş güç odaklarının dağılması, güç ilişkilerinin demokratikleştirilmesi ve daha etkili vatandaş katılımı olarak görmek mümkündür.¹⁰¹⁷ Komüniteryan yurttaşlık hem yurttaşlık ahlakının hem de çoğulculuğun ve muhalefetin siyasi toplulukta mevcudiyetini savunur. Çeşitli komüniteryan yurttaşlık modellerinde düşünürler böylesi bir siyasi topluluğun gerçekleştirilmesi için farklı fikirler öne sürerler. Örneğin Walzer'ın karmaşık eşitliğe dayanan komüniteryan yurttaşlığında, çoğul adalet alanlarının oluşturulması ile çoğulculuk ve eşitliği temel alan bir yurttaşlık modeli ortaya konulur.¹⁰¹⁸ Keza, evrensel ve topluma öncel ilkelerin yerine bilhassa Walzer'ın yurttaşlık anlayışında genel olarak komüniteryan yurttaşlıkta topluma içkin değerlerin bulunması ve bu değerlerin "yorumlanması" ve "etik ve siyasal hayat"a aktarılması önemlidir. Yine MacIntyre ve Etzioni'de olduğu gibi toplulukta anlamların ve geleneklerin paylaşılması hayatidir.¹⁰¹⁹ Öte yandan, toplumsal yapının bütünleşmeci bir hale dönüşmemesi ve bünyesinde muhalefet imkanını bulundurması için de Frazer, paylaşılan ve ortak olunanın aslında bir çeşit toplumsal "alt-yapı"dan oluştuğunu ifade eder.¹⁰²⁰ Bir başka ifade ile, muhalefet olunan ve başkalaşan değerlerin bu ortak değerler üzerine yükseldiğinden bahsedilebilir. Esasında bu komüniteryan anlayış çoğulculuğu da ortak toplumsal yapıya bağlar.

Frazer, felsefi komüniteryanizmin bilhassa liberalizme eleştirilere odaklanan "negatif" bir konumda durmasına rağmen siyasi komüniteryanizmin pozitif bir siyasi teori ve yurttaşlık anlayışı ortaya koyabileceğini ileri sürer.¹⁰²¹ Frazer topluluğun ve geleneğin komüniteryan yurttaşlık için merkezi öneme sahip olduğunu tekrarlar; Tam'ın iç içe geçen topluluklar anlayışını ve bunun getirdiklerini diyalojik komüniteryan yurttaşlık

¹⁰¹⁶ Tam, *Communitarianism*, 15-16.

¹⁰¹⁷ Michael Walzer, "The Civil Society Argument", 106. Tam, *Communitarianism*, 51.

¹⁰¹⁸ Michael Walzer, *The Spheres of Justice*. Tam, *Communitarianism*, 24.

¹⁰¹⁹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 86.

¹⁰²⁰ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 41.

¹⁰²¹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 15.

dahilinde öne sürer. Diyalojik komüniteryanizm, hem bireyin diğerleri olan etkileşimini geliştirmeye hem de değerlere bağlılığa odaklanır.¹⁰²²

Frazer siyasi komüniteryanizm ifadesi ile esasında komüniteryan düşünürlerin bilhassa Rawlsçu liberalizm temelinde ele aldıkları bireycilik, atomizm ve benlik kavrayışlarına yönelik eleştirilerinin siyasi sisteme ve yurttaşlığa yansımaları ifade etmektedir. *“Toplumsal yapısalcılık ve tikelcilik felsefi komüniteryanizmin merkezindedir.”*¹⁰²³ Felsefi komüniteryanizmin “hermenötiğe, fenomenolojiye ve pragmatizm”e dayanan kökleri liberal bireyciliğin “rasyonel ve empirizme” dayanan kökenleri ile çatışır.¹⁰²⁴ Dahası, felsefi komüniteryanizmin *“benliğe ilişkin metafizik varsayımları, değerler ontolojisi ve epistemolojisi, hakların ve yükümlülüklerin doğasına ilişkin meta-etik ve insanların iyi yaşamına yönelik etik soruları”* da kapsar.¹⁰²⁵

Siyasal komüniteryanizmde yahut komüniteryan yurttaşlık anlayışlarında yorum faaliyetine özel bir vurgu vardır. Nitekim komüniteryan yurttaşlık anlayışlarında yorumun epistemolojik önemi mevcuttur. Siyasi bilginin edinilmesinde, toplumun ortak değerlerinin ve geleneklerinin anlaşılıp kavranmasında toplumsal yorum faaliyeti ile karşılaşılır.¹⁰²⁶ Komüniteryan siyaset için önemli olan yorum faaliyeti/yorumculuk (*interpretivism*) “bir metin olarak dünya” anlayışına sahiptir. Bu kavrayışın “etikteki önemi deontolojiye ve teolojiye; epistemoloji ve metafizikteki önemi ise “empirizme, rasyonalizme ve idealizm”e karşı olmasıdır. Komüniteryan yaklaşımın davranışsal siyasetten ayrılması da yorumculuktan kaynaklanması ile ilintilidir. Yorumculuğun benimsenmesi, mekanik dünya ve siyaset anlayışından ayrışmayı da getirir. Nitekim, mekanik bir dünya anlayışının benimsenmesi ve buna bağlı olarak da siyasetin etkiler ve tepkiler toplamı olarak görülmesine karşı çıkar. Benzer minvalde liberal siyasetin baz alması gereken nokta “daha realistik ve mantıklı insan öznesi ve benlik anlayışıdır.”¹⁰²⁷

Frazer, komüniteryanizmin dayandığı yapısalcılığın da yorumculuk gibi pozitivist ve empirist geleneğe karşı konumda yer aldığını ifade eder. Yapısalcılık ve inşa faaliyeti, inşa kabiliyetine sahip failer tarafından yürütülür. Belirtmek gerekir ki

¹⁰²² Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 3.

¹⁰²³ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 19.

¹⁰²⁴ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 20.

¹⁰²⁵ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 23.

¹⁰²⁶ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 88-89.

¹⁰²⁷ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 89-90.

komüniteryanların esas aldığı toplumsal inşacılık ile Rawls'un ahlaki ve siyasi inşacılığı aynı kategoride değildir. Frazer, komüniteryan toplumsal yapısalcılığın Rawls'un ahlaki inşacılığı ile bağdaşmadığını düşünmektedir. Nitekim yazar, Rawls'un ahlaki inşacılığının “düşünümsel denge”ye bağlandığını ifade eder. Düşünümsel denge bu minvalde, Rawls'un ahlaki inşacılığında bir nevi kalibrasyon aracıdır. Rawls'un dayandığı ahlaki inşacılıktan farklı olarak sosyal inşacılık ise kültür, değer ve anlam inşasına yaklaşır. Yine de Rawls'un bilhassa *Siyasal Liberalizm*'inde kültüre ve topluma doğru eğilmesinin ardında ahlaki inşacılığını bir nebze toplumsal inşacılığa yaklaştırmak isteğinin yattığını ifade eder. Nitekim, Frazer da Rawls'un ahlaki inşacılığını bir yöntem olarak kurgularken esasında liberal bir toplum üzerine düşündüğünü ifade eder.¹⁰²⁸ Bu minvalde, liberal toplumsal yapı, ahlaki inşacılığı pek tabii etkileyecektir.¹⁰²⁹

Örneğin MacIntyre'a göre “iyi hayat” nedir sorusuna verilen cevap toplumdan topluma; yapıdan yapıya bir değişiklik göstermektedir.¹⁰³⁰ Yine, toplumsal yapısalcılığın gereği failler rasyonel düşünüşten farklı olarak, bir (ahlaki) failin önündeki seçenekler arasında bulunduğu tercih aşamasında salt kendi durumunu ve durumunun getireceği yararı maksimize etmeyi düşünmeyeceğini; toplumsal normları, diğer bireylerin eylemlerini ve eylemlerinin toplumdaki sonuçlarını yahut eylemlerinin toplumsal boyuttaki karşılıklarını ve çıktılarını düşünecektir. Özcesi yapısalcılığın gereği olarak, failler tek boyutlu yahut lineer bir karar alma sürecine sahip değildir.¹⁰³¹

Komüniteryan yurttaşlığın sahip olduğu yapısalcılık anlayışı, bireylerin “objektif bir gerçeklik olarak aldığı” “normatif bir düzen” kurgular.¹⁰³² Bu yapı, “sosyal kurumlar, uygulamalar ve rutinler” üzerine inşa edilmektedir. Bu minvalde, bu yapının oluşumu zamanla ve kademeli olarak gerçekleşecektir. Buna karşılık toplumsal gerçeklikler ve kurumlar, değişime kapalı değildir. Toplumsal gerçeklikler, toplumsal inşa sürecine bağlı olduğundan, “değiştirilebilir ve yeniden inşa edilebilir.”¹⁰³³

¹⁰²⁸ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 130-131.

¹⁰²⁹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 116, 118, 129.

¹⁰³⁰ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 129.

¹⁰³¹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 136.

¹⁰³² Frazer'a göre, komüniteryan siyaset hususi olarak hukukiliğe değil normatifliğe vurgu yapar. Bu minvalde, normatif düzenden etkilenmeyen yahut bu normatif düzene tabi olmayan özel alana dahil ilişkiler de olmak üzere hayatın hiçbir alanı yok gibidir. Frazer, 240.

¹⁰³³ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 217.

Siyasi komüniteryanizmin felsefi komüniteryanizmin yanında, İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik, Konfüçyüsçülük ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde cumhuriyetçi gelenekten beslenir. Frazer, cumhuriyetçi geleneğin kaynakları olarak ise Roma ve Orta Çağ İtalyan cumhuriyetlerini vurgular. Hatta yazar siyasi komüniteryanizmin, cumhuriyetçiliğin bir nevi “gözden geçirilmiş ve tekrar canlandırılmış formu” olarak görüldüğünü belirtir.¹⁰³⁴ Benzer şekilde yazar komüniteryan yurttaşlığın karşılık ve zorunlu yükümlülüklerle yaptığı vurguyu da muhafazakâr düşünce ile ortak noktası olarak belirtir.¹⁰³⁵ Keza, siyasi komüniteryanizm Birleşik Krallık Muhafazakâr Partisi’nin ve Blair’in başkanlığındaki Birleşik Krallık merkez solunun benimsediği komüniteryan siyasette görülmektedir.¹⁰³⁶ Misal, Blair’in komüniteryan retoriği muhafazakâr partinin geleneksel olarak sahiplendiği muhafazakâr değerleri de bünyesine katmıştır. Yine Delanty Blair’in; ulusalcılığı, ulusalcı retoriği de komüniteryan retoriğin dahiline aldığını aktarır.¹⁰³⁷ Delanty, neo-liberalizmin karşısında sivil toplumun güçlenmesini “idari komüniteryanizm” olarak adlandırmaktadır. İdari komüniteryanizm, topluluğun “idarileşmesi”ni ifade eder, bu şekilde “topluluk kurumları” ve topluluğun değerleri siyasete taşınır. Topluluğun değerlerinin siyasi retoriğe dahil olması “politik-etik tartışmaları”nı da güçlendirmiştir.¹⁰³⁸

Siyasal komüniteryanizmin bir başka kaynağı ABD’deki Yahudi komüniteryanizm anlayışını temsil eden “*Tikkun* dergisi”nden beslenen siyaset anlayışıdır. Bu anlayış Frazer’a göre Etzioni’nin seküler komüniteryanizmine “rakip”tir¹⁰³⁹ ve dine ve kutsala daha güçlü bir vurgu vardır.¹⁰⁴⁰ Etzioni’nin, kendi Kibbutz deneyimlerinden yola çıkan komüniteryan anlayışı ve Kibbutz toplulukları ise bir çeşit Hristiyan sosyalizminden beslenir. Yine New England’daki Püriten toplulukları ideal olarak alınan Kibbutz topluluklarının dayandığı siyasi komüniteryanizmin Sol Siyonizm’le ilgisi de mevcuttur.¹⁰⁴¹ Etzioni’nin komüniteryanizmine ilham olan Buber, “toplumsal yaşama

¹⁰³⁴ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 32.

¹⁰³⁵ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 33.

¹⁰³⁶ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 33.

¹⁰³⁷ Delanty, “Communitarianism and Citizenship”, 167.

¹⁰³⁸ Delanty, “Communitarianism and Citizenship”, 167.

¹⁰³⁹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 33.

¹⁰⁴⁰ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 39.

¹⁰⁴¹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 24-25. Bora da Kibbutz hareketinin ve topluluklarının Sol-Siyonizm dahilinde doğup büyüdüğünü vurgular. Tanıl Bora, Kibbutz, 18 Ekim 2023, <https://birikimdergisi.com/haftalik/11524/kibbutz> (Son Erişim Tarihi: 28.11.2024)

dini bir boyut kazandırma” çabası içerisinde. Buber’in öngörüsünde bu dini topluluklar aynı zamanda çalışma toplulukları da olacaktır.¹⁰⁴² Bu bağlamda, Amitai Etzioni de topluluk ve ahlakın siyasete taşınmasını öne sürer. Öte yandan, Delanty’e göre bu sav basitçe “*Gemeinschaft*”a bir geri dönüş isteği olarak görülemez. Nitekim, *Gemeinschaft*’a bir geri dönüş de ekonomik sistemden ötürü düşünülemez. Dahası *Gemeinschaft* tipi topluluklar “otoriter” ve “homojen”dir ve günümüz şehir yapılanması ile uyumlu da değildir. Bu minvalde, Etzioni’nin öne sürdüğü sistem, “iradi topluluklaşma”yı içerir. Bu minvalde, post-modern topluluk tartışmaları *Gemeinschaft* tipi topluluklaşmadan uzaklaşır. İradi topluluklaşmalar, kültürel olarak homojen olmadıkları için, kültürel ortak değerler yerine toplulukların merkezine “hukuk” ve “iletişim” alınır.¹⁰⁴³

Frazer’a göre, Hristiyanlık’ta ve özelde Anglikan Sosyalizmi’nde de “kutsal”ı temel alan topluluklar dahilinde yaşama vurgulanır. Dünyadaki *Tanrı’nın Krallığı* olarak görülen bu toplulukların mensubu yurttaşların, toplumsal eylemlerin kutsal boyutunu da göz önünde bulundurdıklarından toplumsal ve siyasi eylemlerin oldukça etkili olduğunu ifade eder. Kutsalı temel alan siyasi eylemlerde hem yerellik hem de evrensellik vurgusu güçlüdür. Benzer şekilde yazar, “manastır tipi” yaşam tarzlarında da siyasi komüniteryanizmin izini görür. Manastır “düzenli, basit ve uyumlu yaşam tarzı” ile topluluk yaşamına “kurumsal” bir örnektir; manastır yaşamı basit bir yaşama dayansa da karşıt kutuplar arasında şu “iç gerilim”i barındırır: “tefekür ile eylem ve estetik doğa yaşamı ile hukuka dayanan kültürel topluluk yaşamı.”¹⁰⁴⁴ Bilhassa muhafazakâr komüniteryanlara göre, “seküler bile olsa din”, toplumu ve topluluk yaşamını etkileyen en önemli kurumdur. Keza komüniteryanların dini referanslarını belirtmek amacıyla bir başka örnek olarak da Frazer, komüniteryan olarak nitelediği Tony Blair’in Hristiyan sosyalizmine olan bağına vurgu yapar.¹⁰⁴⁵

Siyasal komüniteryanizm, yerel komüniteryanizm (*vernacular communitarianism*) ile de ilintilidir. Yerel komüniteryanizm, liberal demokraside yerel aktörlerin siyasi

¹⁰⁴² Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 25.

¹⁰⁴³ Delanty, “Communitarianism and Citizenship”, 168.

¹⁰⁴⁴ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 26-27.

¹⁰⁴⁵ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 39.

yabancılaşmaya sürüklenmesinin yahut “siyasetin önemsizleşmesi”nin sebebi olarak esasında siyasetin yurttaşların seviyesinde olmamasını işaret eder.¹⁰⁴⁶

Selznick için komüniteryan (siyasi) hareketin topluluğa vurgusunun altında sorumluluklara verdiği önem yatmaktadır. Nitekim komüniteryan hareketin temelinde “bireysel ve sosyal/toplumsal sorumlulukların kuvvetlendirilmesine ilişkin bir çağrı” yatmaktadır.¹⁰⁴⁷ Bu minvalde, Selznick yurttaşlık erdeminin gerektirdiği sosyal ve siyasal katılım için bireylerin eylemlerini destekleyebilecek toplumsal “kaynaklarının” olması gerektiğini öne sürer.¹⁰⁴⁸ Selznick, topluluk için aidiyetin akılcılığı kısıtlaması ve bireysel tercihlere ket vurması sorunsalını görmezden gelmez. Öte yandan aidiyet ve katılımın bireyin daha nitelikli karar alması için gerekli olduğunu öne sürer; aksi durumlara da bilhassa siyasi kararların alımında demagog, bir başka ifade ile popülist siyasetçilerin karar alım süreçlerini saptırabilme olasılığını örnek verir.¹⁰⁴⁹

4. Komüniteryan Yurttaşlığın Yurttaşçı Cumhuriyetçilikle İlgisi

Delanty yurttaşçı komüniteryanizmi Rousseau ve Durkheim’den başlatır; sonrasında Arendt’i ve Barber’ı dahil eder. Bilhassa, Arendt, liberal ve temsili demokrasinin meşruti monarşi geleneği ile uyumlu olmasına rağmen temsiliyet ile yurttaşçı cumhuriyetçiliğin de uyumlu olduğunu iletir.¹⁰⁵⁰

Yurttaşçı komüniteryanizm, “neo-Tocquevelli”ci bir konumda durur. Bu minvalde, yurttaşçı komüniteryanizmin öncelikle siyaset ötesi bir yapılanması vardır. Bu yaklaşıma göre sivil toplumdan siyaset doğar.¹⁰⁵¹ Komüniteryan düşünce Hegel’den ve “Hegel’in etik yaşam” anlayışından da beslenir fakat bazı komüniteryanlar, Hegel’in kurumlar felsefesini değil bilhassa “Aristotelesçi yorumu”nu kaynak almışlardır.¹⁰⁵² Nitekim, Hegel; Antik Yunan’da kamusal hayatın “bireysel hakları koruyan siyasi kurumlar” üzerine değil de bir çeşit “yurttaşlık dini”ne dayandığını ifade etmektedir ve esasında bu

¹⁰⁴⁶ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 205.

¹⁰⁴⁷ Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion* (Baltimore, Md.: Woodrow Wilson Center Press, 2002), 28.

¹⁰⁴⁸ Selznick, “Communitarian Morality”, 456.

¹⁰⁴⁹ Selznick, *The Communitarian Persuasion*, 8, 24.

¹⁰⁵⁰ Delanty, *Communitarianism and Citizenship*, 165.

¹⁰⁵¹ Delanty, *Communitarianism and Citizenship*, 165.

¹⁰⁵² Mollaer, *Kimlik Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, 67.

yaklaşımı kendisi benimsemez. Dahası, modern devletin bireyin “vicdan özgürlüğü”nü sağlaması, modern devleti, bilhassa antik cumhuriyetlere, “üstün” kılar”¹⁰⁵³ Kartal ise, bilhassa Sandel ve Taylor’un Aristotelesçi cumhuriyetçilikten beslendiğini ifade eder.¹⁰⁵⁴

Frazer, komüniteryanlar (cumhuriyetçiler) için önemli olanın merkezi bir konum elde edebilmek olduğunu ifade eder. Konsensüsün sağlanmasının amaçlanması, komüniteryanların “üçüncü yol” yahut “sağ ve solun ötesinde” anlayışlarına yakınlaşır.¹⁰⁵⁵ Ne var ki, bu merkez konum elde etme çabası çoğunlukçuluk (*majoritarianism*) olarak görülmemelidir. Hatta cumhuriyetçi düşünce esasında kendisinden ziyade liberalizmin bir tür çoğunlukçuluğa savrulduğunu savunur. Misal liberalizmin toplumu bireylerin (sayısal) toplamından ibaret görme eğilimi ve ortak siyasal kimlik ve eylem imkanını sınırlaması, bu bakış açısına göre çoğunlukçuluğa yol açmaktadır. Bilhassa, komüniteryan yurttaşlığın katılıma vurgu yapması, esasında liberalizmin bireyin/yurttaşın siyasal katılımına alan sağlamaması; bu minvalde “dinamik” olmayan bir sayısal çoğunluğu siyasal meşruiyet açısından yeterli görmesi liberalizmin çoğunlukçuluğa kapı araladığı kanısını da bünyesinde barındırmaktadır.¹⁰⁵⁶

Gerçekten de komüniteryanizmin ideolojilerden uzaklaştığı ileri sürülse de cumhuriyetçi düşünce komüniteryanizmden ayrılamaz. Bir başka ifade ile komüniteryanizm yurttaşçı cumhuriyetçilik, yurttaşlık erdemi ve klasik cumhuriyetçilik ile güçlü bir şekilde ilintilidir. “*Yurttaşçı cumhuriyetçilik, komüniteryandır*”.¹⁰⁵⁷ Bilhassa Sandel’in cumhuriyetçiliğe olan yakınlığı da göz önüne alındığında komüniteryan yurttaşlığın ana karakterinin cumhuriyetçi düşünceye yakınlaştığını vurgulamak gerekir. Nitekim Frazer da komüniteryan devlet ve toplum idealini en iyi cumhuriyetçiliğin temsil ettiğini ifade eder. Yine cumhuriyetçiliğin komüniteryanizmin bir nevi olduğunun da sıklıkla vurgulandığı iletir.¹⁰⁵⁸ Keza cumhuriyetçi yurttaşlığın kimi zaman komüniteryan yurttaşlıktan ayrı fakat oldukça yakın olarak tanımlandığını, kimi zaman da komüniteryan yurttaşlığın dahilinde sınıflandırıldığını belirtmek gerekir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵³ Schwarzenbach “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, 543, 546.

¹⁰⁵⁴ Filiz Kartal, “Cumhuriyetçi Yurttaşlık”, 168.

¹⁰⁵⁵ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 33.

¹⁰⁵⁶ Breslin, 95-96.

¹⁰⁵⁷ Oldfield, *Citizenship and Community*, 145.

¹⁰⁵⁸ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 209,210.

¹⁰⁵⁹ Kartal, “Liberal and Republican”, 103

Liberal düşüncede olduğu gibi cumhuriyetçi düşüncede de hukukun üstünlüğü vurgulanır. Sadece, cumhuriyetçi kavrayış ile liberal düşüncedeki hukukun üstünlüğü farklılaşmaktadır. Frazer, “*liberal düşüncede hukukun üstünlüğü anlayışının uyumdan ziyade bir çatışma kaynağı olduğu*”nu ifade eder.¹⁰⁶⁰ Bu minvalde yazar; ortak iyinin ve komüniteryanların idealindeki *politik topluluğun* da cumhuriyetçi hukukun üstünlüğünü yani toplumsal değerler ve normlar ile uyumlu bir hukukun üstünlüğünü benimsediğini ifade eder. Yine cumhuriyetçi düşüncede özgürlüğün “siyasi eylem ve iş birliği”nden doğması da komüniteryan anlayışın benimsediği cumhuriyetçi yaklaşımlardandır.¹⁰⁶¹

Frazer, komüniteryan yurttaşlığın diyalojik demokrasi ile olan ilişkisini de inceler. Öncelikle diyalojik demokrasi, “iletişimsel tecrübe” ile yakından ilişkilidir. Bu minvalde diyalojik yaklaşım, “öznelerin çoğulluğu”nu gerektirdiğinden hegemonya halinden, grupların kamusal alandan dışlanmasından yahut manipülasyondan da uzaktır.¹⁰⁶²

Yurttaşçı cumhuriyetçilikte siyasal erdeme dayanan bir siyasal toplum ve yurttaş ideali vardır. Aynı zamanda güçlü bir siyasal eşitlik anlayışı hakimdir. İlk örnekleri Aristoteles, Machiavelli ve Rousseau tarafından verilen yurttaşçı cumhuriyetçiliğin¹⁰⁶³ “modern dönemdeki ilk temsilcisi” Rousseau olarak görülmektedir. ”¹⁰⁶⁴ Breslin, komüniteryan yurttaşlığın ilk kaynaklarını ise Amerikan Anti-Federalistleri’nde görmektedir. Esasında Amerikan Cumhuriyeti’nin kuruluşunda yurttaşçı cumhuriyetçiliğin güçlü izlerini görmek de mümkündür. Keza, yazara göre yine liberal-komüniteryan tartışmasının ilk izleri de Amerikan Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecindeki Federalist ve Anti-Federalistler’in tartışmalarına dayanmaktadır.¹⁰⁶⁵

Amerikan Anti- Federalistleri, Amerikan Cumhuriyeti’nin özünün yerelliğe dayandığını düşünerek Federalistler’in Federal Anayasası’na karşı çıkmışlardır. Onlara göre, *New England* yerleşiminden itibaren Amerikan Cumhuriyeti’nin karakterini belirlemiş olan “toplulukçu gelenek” (*communal tradition*), Federalistler’in ticari cumhuriyetinin hakimiyeti ile beraber silinip gidecektir. Keza bu toplulukçu geleneğin dayandığı ve güçlü

¹⁰⁶⁰ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 210.

¹⁰⁶¹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 210-211.

¹⁰⁶² Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 214. Ali Yaşar Sarıbay, *Demokrasi Arzusu, Diyalojik Demokrasi Meseleleri*, 43.

¹⁰⁶³ Kartal, “Cumhuriyetçi Yurttaşlık”, 170-171.

¹⁰⁶⁴ Delanty, *Topluluk*, 23.

¹⁰⁶⁵ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 7-10, 95.

yurttaşlığa eşlik eden (sivil) dinin ve yurttaşlık erdemlerinin de zarar göreceğini düşünmüşlerdir. Nitekim Federalist Anayasa teklifinde yurttaşların dinin özelleştirilmesine ve bireyselleştirilmesine imkân vereceği kanısında olduklarından, bu yaklaşımı kaygı verici bulmuşlardır.¹⁰⁶⁶

Özetle komüniteryanizm, liberalizme kıyasla daha yoğun ve zahmetli, emek isteyen bir yurttaşlık anlayışı sunar. Öyle ki yurttaşların kimi zaman özel çıkarlarını feda ederek ortak iyiyi gözetmeleri ve uygulamaları gerekmektedir.¹⁰⁶⁷

B. KOMÜNİTERYAN YURTTAŞLIK MODELLERİ

1. *Michael Walzer: Karmaşık Eşitliğe Dayanan Yurttaşlık ve Sivil Toplum*

a. Adalet ve Karmaşık Eşitlik

Michael Walzer için yurttaşlık sadece hukuki bağdan ibaret değildir ve Walzer'ın yurttaşlık anlayışı sivil topluma katılıma ve karmaşık eşitliği temel alan adalet kurgusuna dayanır. Michael Walzer, Rawls'un adalet anlayışına bir eleştiri ve alternatif olarak ortaya koyduğu adalet teorisini çoğulcu bir temel üzerine kurgular. Bu minvalde, Walzer'ın adalet teorisi evrensellikten uzaklaşır ve “politik topluluklar”ın kendilerine özgü adalet anlayışları olduğunu ifade eder.¹⁰⁶⁸

Walzer'ın tikel adalet anlayışı, siyasal liberalizmin sunduğunu iddia ettiği basit eşitlik yahut özdeşlik anlayışının yerine ortaya koyduğu karmaşık eşitlik anlayışına dayanmaktadır.¹⁰⁶⁹ Karmaşık eşitlik anlayışı adalet alanlarını “düzenleyici” bir role sahiptir; “kurucu” konumda değildir; hatta adalet alanlarından doğan bir “yan ürün”dür. Miller'e göre, “yol gösterici bir ilke”dir; “liberal ayırım sanatı”dır.¹⁰⁷⁰ Bu bağlamda Mouffe'a göre, eşitliğe dayalı bir yurttaşlık modelinin oluşturulmasında Walzer'ın karmaşık eşitlik anlayışı, Rawls'un basit eşitlik yahut özdeşleştirici anlayışına, yeğdir.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁶ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 7-10, 95.

¹⁰⁶⁷ Pickett, “Communitarian Citizenship”, 267.

¹⁰⁶⁸ David Miller, “Introduction”, *Pluralism, Justice, and Equality*, ed. David Miller ve Michael Walzer, 12, 1.

¹⁰⁶⁹ Miller, “Introduction”, 2.

¹⁰⁷⁰ Miller, “Introduction”, 3, 14,15, Miller, “Complex Equality”, 198.

¹⁰⁷¹ Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, 87.

Miller, Walzer'ın düşüncesinde karmaşık eşitlik anlayışını, basit eşitlikten ayıran en önemli hususlardan biri olarak “eşitlik ve dağıtıcı adalet” arasındaki ilişki bakımından “farklılaşması”nı gösterir.¹⁰⁷² Bu bağlamda Rawls'un fark ilkesini örnek verir. Rawls'un fark ilkesinin de bir dağıtım ilkesi olarak Rawls'un eşitlik anlayışına hizmet ettiği önceden belirtilmişti. Miller tarafından basit eşitlik anlayışına örnek verilen fark ilkesi, bir dağıtım ilkesi olarak dezavantajlıların yalnızca dezavantajlı konumdakilerin avantajına olduğu vakit kabul edilebileceğini salık veriyor idi. Miller, Rawlsçu fark ilkesinde öngörüldüğü gibi bir kaynak olarak *X*'e yönelik eşitliği arayışta her yurttaşın *X*'teki halihazırdaki payının artırılmasıyla eşitliğin sağlanmaktan ziyade eşitliğin bozulduğunu, bu tür eşitlik anlayışlarında eşitliğin ayrı bir değer olarak alınamadığını düşünmektedir.¹⁰⁷³

Walzer'ın karmaşık eşitlik anlayışı temelde farklılaşmış adalet alanlarını içerir. Şöyle ki, Walzer'ın adalet mekanizması çoğul dağıtım alanları (küreleri) kurgusuna dayanır.¹⁰⁷⁴ Her adalet alanı da o alanın dayandığı toplumsal değerın yahut kaynağın dağıtım alanıdır.¹⁰⁷⁵ Walzer'a göre adalet veya dağıtım ilkeleri toplumsal değerlerden ayrı yahut soyut düşünülemez.¹⁰⁷⁶ Bu yaklaşım oldukça basit bir kavrayışa dayanmaktadır: topluluğun kaynaklarının ne olduğu ya da bu kaynakların topluluk için ne ifade ettiği bilinirse bu kaynakların nasıl dağıtılacağı da bilinir. Bir başka ifade ile, toplumsal değerlerin dağıtım usulü yahut ilkeleri, bu toplumsal değerlere yahut toplum tarafından nasıl yorumlandığına içkindir.¹⁰⁷⁷ Nitekim “*her topluluk kendi değerlerini oluşturmaktadır*”.¹⁰⁷⁸ Bireyler benliklerini ve kimliklerini nasıl toplumsal ekseninde oluşturuyor ve kuruyorlar ise, toplumsal değerler de böylesi bir inşa sürecine tabidir.¹⁰⁷⁹ Toplumsal değerlerin “safı doğal” anlamları yoktur. Bir başka ifade ile toplumsal değerler, dahilindeki toplumların ortaya koyduğu anlamdan başka (kendiliğinden) anlama sahip değillerdir. Bu anlamlar ancak yurttaşlarca bir “yorum ve anlama” ile “kavrayış ve

¹⁰⁷² Miller, “Complex Equality”, 200.

¹⁰⁷³ David Miller, “Complex Equality”, *Pluralism, Justice and, Equality*, ed. David Miller ve Michael Walzer, 198-199, 202.

¹⁰⁷⁴ Miller, “Introduction”, 2.

¹⁰⁷⁵ Walzer, *The Spheres of Justice*, 7-10. Mullenix, 1803-1804.

¹⁰⁷⁶ Walzer, *The Spheres of Justice*, 8.

¹⁰⁷⁷ Miller, “Introduction”, 5.

¹⁰⁷⁸ Miller, “Introduction”, 4.

¹⁰⁷⁹ Walzer, *The Spheres of Justice*, 8. Mullenix, 1804.

yaratım” süreçleri neticesinde elde edilir.¹⁰⁸⁰ Bu minvalde Walzer’a göre siyaset felsefecisinin görevi de bu yorum ve anlama faaliyeti üzerinde düşündürmektir.¹⁰⁸¹ Frazer, bu toplumsal yorum ve anlama faaliyetinin sürekliliğinin altını çizerek. Özetle, bireyler (yurttaşlar) ile toplumsal değerler/kaynakların ayrıştırılması oldukça zordur.¹⁰⁸²

Esasen Walzer’ın ortaya koyduğu çoğulcu adalet anlayışının da Rawls’un projesine benzer bir yanı vardır. Walzer “özgürlükle uyumlu bir eşitlikçilik” peşindedir.¹⁰⁸³ Buna karşılık Walzer’a göre “insanların oluşturduğu bir yapı olan adalet ve adalet ilkelerinde mesele şudur: “*Rasyonel bireylerin şu veya bu evrenselleştirici koşullar altında seçeceği ilkeler ne olurdu?*” değil de “*bir kültürü paylaşan ve bu kültürü paylaşmaya devam etmeye kararlı biz gibi bireyler (bizim gibi konumlanmış) ne seçerdi olurdu?*”¹⁰⁸⁴ Bu minvalde, adalet ilkelerinde tarafsızlık güdülmek amaçlansa da bireyler (yurttaşlar) toplumsal yapılarının gerektirdiği şekli ile hareket ederler.¹⁰⁸⁵ Bir başka ifade ile adalet ilkelerinin tespitinde toplumsal yapı ile ahlaki/siyasi failin ilişkisi yahut bağı göz ardı edilmez.

Özcesi toplumlar için değerler farklılaşıyorsa adalet ilkeleri de farklılaşıyor demektir ve kaynakların toplum için ne anlama geldiği de bu kaynakların dağıtımı için önemlidir. Hem Walzer değerler bakımında çoğulcu toplumların (değer çoğulculuğuna sahip toplumların) adalet ve kaynakların dağıtımına ilişkin ilkelerinin de çoğulcu olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸⁶ “*Farklı değerlerin farklı faillerce farklı sebeplere dayanarak dağıtımı, farklı değerlerin farklı kimselere dağıtımını üretmelidir.*”¹⁰⁸⁷ Ayrıca, Rawls’un teorisinde olduğu gibi, adalet ilkelerinin temel toplumsal değerlere uygulanmasının öngörülmesi de Walzer tarafından kabul edilmez. Walzer’a göre adalet ilkelerinin Rawls’un öngördüğü gibi temel toplumsal değerler (*primary goods*) üzerinde uygulanmaya çalışılması ile dağıtım konusuna olan toplumsal değerlerin spesifik nitelikleri hesaba katılmadan dağıtım gerçekleşemez. Yine spesifik toplumsal değerleri gözetmeden

¹⁰⁸⁰ Mulhall ve Swift, 132.

¹⁰⁸¹ Frazer, *The Communitarian Politics*, 87.

¹⁰⁸² Walzer, *The Spheres of Justice*, 8.

¹⁰⁸³ Michael Walzer, *The Spheres of Justice*, xiv. Mullenix, “The Limits of Complex Equality”, 1803.

¹⁰⁸⁴ Walzer, *The Spheres of Justice*, 5.

¹⁰⁸⁵ Walzer, *The Spheres of Justice*, 5.

¹⁰⁸⁶ Mullenix, 1803.

¹⁰⁸⁷ Michael Walzer, “Response”, *Pluralism, Justice and Equality*, 283.

belirlenen adalet ilkeleri (soyut adalet ilkeleri) somut paylaşım problemlerini çözemeyecektir.¹⁰⁸⁸

Walzer, Rawls'un adalet anlayışında eksik olduğu için eleştirdiği bireyin ve toplumun kültürel yönünü adalet anlayışında dikkate alınmıştır. Walzer'in herhangi bir politik topluluğa mensup yurttaşlardan Rawls'un vurguladığı anlamda evrensel değil tikel adalet ilkelerinin kabulü beklenmesi de bu sebeptir. Özcesi, yurttaşların "paylaştıkları anlam dünyası" yurttaşların seçecekleri dağıtım ilkelerini şekillendirecektir.¹⁰⁸⁹ Hatta, bu ilkeleri adeta "tetikleyecek"tir. Ayrıca dağıtım bir yurttaşlar topluluğu yahut politik topluluk dahilinde gerçekleşmelidir. Aksi taktirde paylaşım "anlamsız" olur.¹⁰⁹⁰ Nitekim politik topluluk, bu paylaşılan anlamlar üzerine kurulmaktadır; dağıtım alanlarını çerçevelemektedir. Bu minvalde, Walzer'in ortaya koyduğu yurttaş da liberal ahlaki özneye benzemez. Walzer'in yurttaşı kültürel ve toplumsal boyutundan koparılmaz.¹⁰⁹¹ Keza, Walzer'in öngördüğü özne, "*kültür*" ve "*anlamlı dünyalar üreten*" öznelerdir. Bu özne de bu anlamlı dünyanın içinde yaşar.¹⁰⁹² Walzer toplumsal değerleri, *değer* kılan toplum ise o halde bu toplumsal değerlerin nasıl paylaşılması gerektiğini belirleyecek olan da toplumdur¹⁰⁹³ diye düşünmektedir. Her ne kadar birey, anlam ve kültür üretebilme kapasitesine sahipse de toplumsal değerleri anlamlı kılan bu anlam dünyası ancak toplum dahilinde ve toplum ile kurulabilir. Liberal özne kavrayışında, birey halihazırda var olan iyi anlayışları arasında tercih kuvvetleri ile bir seçim yapıyor idi. Bu "parazit" tutuma karşılık Walzer'in aktif öznesi, "toplumsal bir süreç" olan kültür ve değer inşasına katılır.¹⁰⁹⁴ Bir başka ifade ile, bireyler bir araya gelerek tercih sürecinde değerlendirmeye alınacak olan seçeneklerin inşasına katılırlar.

¹⁰⁸⁸ Mulhall ve Swift, 134.

¹⁰⁸⁹ Aret Karademir, "Michael Walzer ve Komüniteryen Bireycilik", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (30 Ekim 2016), 114-115. Miller, "Introduction", 3. Linda S. Mullenix, *The Limits of Complex Equality*, 1803. Mulhall ve Swift, 154.

¹⁰⁹⁰ Miller, "Introduction", 4.

¹⁰⁹¹ Balı, 370, 374.

¹⁰⁹² Walzer, *The Spheres of Justice*, 314, Mulhall ve Swift, 138-139. Mulhall ve Swift, Walzer'in ortaya koyduğu bu özne kavramsallaştırmasını ve kültür ile anlam üreten özneyi Taylor'ın "kendini yorumlayan insan" yaklaşımına benzetir. Mulhall ve Swift, 139.

¹⁰⁹³ Anlaşılan bu *değer* kılama faaliyeti bu değerleri üretme ve yorumlama kapasitesine sahip olan öznelerin ortak çabasının bir kümülasyonudur.

¹⁰⁹⁴ Mulhall ve Swift, 139.

Walzer’a göre birbirlerinden ayrışan adalet alanları ihlal edilemez. Hatta bu alanlar birbiri ile etkileşime dahi girmez. Adeta birer çepere sahiplermiş gibi birbirlerinden ayrılırlar.¹⁰⁹⁵ Devlet de bu adalet alanlarını (*spheres of justice*) ayırır ve düzenler. Bu adalet kürelerinin birbirlerinin alanlarını ihlal etmeleri ise adaletsizlik olarak kabul edilir. Örneğin hakimiyet (*dominance*) bu tür bir ihlal durumudur ve adaletsizlik halidir.¹⁰⁹⁶

Adalet alanlarına ihlalin doğasında bir alanda avantaj sahibi kimselerin bu ayrıcalıklı konumlarını diğer alanlara taşıma hevesi ve isteği vardır. Örneğin kamusal kaynaklardan ve dağıtım yapılan bir adalet alanı olan siyasi güçte avantajı olan bir kimse, bu örnekte bir politikacı, bir diğer adalet alanı olan sağlık hizmetlerinde sadece siyasi güç alanında avantaj elde ettiği için ayrıcalıklı bir konuma sahip olmamalıdır. Bu kimse bir politikacı olduğu için eğitim yahut sağlık hizmetlerinde diğer yurttaşların önüne geçmemelidir ve bu kaynaklara ulaşımında eşitlik korunmalıdır.¹⁰⁹⁷

Adalet alanlarının/kürelerinin sıklıkla ihlal edilmesi bunun ya da dışsal etkenlerin sonucu bir yurttaşın birkaç adalet küresinde dezavantajlı konumda bulunması yurttaşın güçsüzlük hissi verebilir. Buna karşılık adalet kürelerinin çoğalması ile yurttaşın “yönetme” hissi artabilir. Nitekim, bu adalet kürelerinin birinde dahi olsa avantajlı konumda bulunacaktır.¹⁰⁹⁸ Örneğin, Miller’e göre sağlık hizmetleri bir adalet küresi değil de piyasaya bağlı bir ürün/mal (*commodity*) olarak kabul edilirse, bu bağlamda sermaye alanından ayrı bir adalet alanı olarak kabul edilmezse, sağlık hizmetlerine erişim ihtiyacını temel alan dağıtım ilkesine sahip bir adalet alanından soyutlanmış olur. Böylelikle, sağlık hizmetlerine erişime ihtiyacı olan bir yurttaşın bu hizmete erişimi kısıtlanabilir ve bahsedilen güçsüzlük hissi ile karşılaşılabilir.¹⁰⁹⁹ Buna karşılık, ihtiyacı temel alan dağıtım ilkeleri de bütün adalet alanlarında hâkim olmamalıdır. Örneğin, serbest piyasada ürünlerin değiş tokuşunda ihtiyaçtan ziyade serbest piyasa ilkeleri hâkim olmalıdır. Aksi durumda bu vakit, ihtiyaç sahibi kimselerin hakimiyeti doğar.¹¹⁰⁰ Benzer minvalde bir topluluk, dini inançları gereği çocukların dahi sağlık hizmetlerini almasını

¹⁰⁹⁵ Miller, “Introduction”, 11.

¹⁰⁹⁶ Miller, “Introduction”, 11.

¹⁰⁹⁷ Miller, “Introduction”, 2-3.

¹⁰⁹⁸ Miller, Introduction, 12-13.

¹⁰⁹⁹ Miller, “Introduction”, 12-13.

¹¹⁰⁰ Balı, 369, 366.

reddedebilir. O halde, bu topluluk için sağlık hizmetlerinin ihtiyaca dayanarak dağıtımından farklı adalet ilkelerinin tartışılması gerekli olabilir.¹¹⁰¹

Bir alanda dezavantajlı olan yurttaşın dezavantajı diğer alanlarda sahip olduğu avantajla kapanmaktadır.¹¹⁰² Nitekim “kimileri (yurttaşlar) para kazanmada iyidir, kimileri bir sanatçı yahut bilim insanı olarak ün kazanır. Kimileri ise siyaset sahnesinde güçlü bir kimseye dönüşür.”¹¹⁰³ Özetle, karmaşık eşitlikle amaç şudur:

*“Bir yurttaşın bir adalet alanındaki konumu yahut toplumsal değerle olan ilişkisi (avantajlı yahut dezavantajlı olsun) diğer adalet alanındaki konumunu yahut toplumsal değerle olan ilişkisini etkileyemez.”*¹¹⁰⁴

Yine Miller tarafından bir başka toplumsal değer örneği olarak toplumsal şeref yahut saygınlık kazanımı verilir. Toplumsal saygınlığın sadece “para” yahut “siyasi güç”ten değil de “bilim, sanat” vb. gibi alanlarda da gerçekleşmesi sağlanabilir. Aksi durum, kamusal saygınlığın yahut tanınırlığın sadece para yahut siyasi güç alanına endekslendiği varsayımı, diğer adalet alanlarının çökmesine de neden olabilir.¹¹⁰⁵

Bir başka örnek, kamu kaynağı olup adalet alanı oluşturan eğitimin dağıtım usulüne ilişkindir. Eğitim kaynakları safi gençlerin yeteneklerine göre mi dağıtılacaktır yoksa velilerin ekonomik gücünün öğrencinin aldığı eğitimin niteliğini etkilemesine izin verilecek midir? ¹¹⁰⁶ Mullenix’e göre Walzer, her ayrı alanda toplumun farklı bir tavır takınacağını ifade eder. Bu minvalde, toplum “liberteryen, meritokratik yahut ihtiyaca dayalı” dağıtım ilkelerini takip edebilir. ¹¹⁰⁷

Walzer’a göre temel toplumsal değerler yahut dağıtım alanları sayılanlarla sınırlı olmasa da “güvenlik ve refah”, “para ve mülk”, “kamu makamı”, “emek”, “eğitim”, “kişisel alan, boş zaman, aile ve arkadaşlıklar”, “saygınlık” ve en önemlisi “siyasi güç” gibi adalet

¹¹⁰¹ Mulhall ve Swift, 133. Misal, Yehova Şahitleri bir Hristiyanlık mezhebidir ve bu mezhebin mensupları tıbbi yöntemleri tamamen reddetmemekle beraber inançları gereği kan ve organ naklini kabul etmezler. Ahmet Turgut Tanrıverdi, Gülşah Tanrıverdi, Sibel Öner Yalçın, Serap Torun, “Yehova Şahitleri’nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı”, *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 1. Bu minvalde bu topluluk dahilinde sağlık hizmetlerinde ihtiyaca dayanan dağıtım ilkeleri bazı meselelerde anlamsız olacaktır.

¹¹⁰² Miller, “Complex Equality”, 205-206.

¹¹⁰³ Miller, “Complex Equality”, 206.

¹¹⁰⁴ Walzer, *The Spheres of Justice*, 19.

¹¹⁰⁵ Miller, “Complex Equality”, 206.

¹¹⁰⁶ Miller, “Introduction”, 6.

¹¹⁰⁷ Mullenix, 1805.

alanları mevcuttur. Siyasi gücün öne çıkmasının sebebi, diğer alanlardaki dağıtım prensiplerine siyasi güç alanı dahilinde karar verilmesidir. Siyasi güç alanının diğer alanlara taşmaması için siyasi gücün üzerindeki anayasal kısıtlamalar önemlidir. Aksi hal tiranlığa yolu açabilir.¹¹⁰⁸ Yine adalet alanları içerisinde “para/ekonomik güç” de en önemli alanlardan biridir. Nitekim bu adalet alanı sıklıkla diğer alanlara uzanır. Esasında Walzer adalet alanlarına dayanan toplumsal değerlerin, eğitim, sağlık vb., para ile satın alınmasına yahut giderilmesine tamamen karşı değildir. Walzer’a göre olumsuz olan husus, paranın diğer adalet alanlarına sarkması ve bu alanları ihlal etmesidir.¹¹⁰⁹

Walzer sadece topluluğun kurumlarına değil yurttaşların topluluğun kurumlarını nasıl yorumladığına önem vermekle birlikte “*topluluğun kurumları dışsal etkenlerle şekillenebileceğini*” de göz ardı etmemektedir. Esasen adaletsizliğin mevcudiyeti, dağıtım ilkelerinin sadece içsel yorumla ve etkilerle değil, dışsal etkilerle de şekillenebileceğini gösterir. Nitekim, adalet alanlarına “ihlal”in gerçekleşmesi Miller için bu dışsallığın kanıtıdır. Örneğin Walzer için adalet alanlarının ilkelerinin bu alan dahilindeki failer (yurttaşlar) tarafından değil de farklı faillerce, bu minvalde ülke-dışı etkilerden bahsedilebilir, belirlenmesi bu tür dışsallık durumudur.¹¹¹⁰

Esasında Walzer’ın düşüncesinde dışsallık durumu her vakit olumsuz olarak anlaşılmaz ve tamamen reddedilmez. Misal, toplumun kurum, kültür ve anlam oluşturmada girişilen ortak faaliyete toplumun her kesimin dahil edilmemesi durumunda bir dışsallık doğabilir ki bu durumda Walzer topluma dışsal bir müdahalenin cevaz olduğunu ifade eder.¹¹¹¹

Dışsallık “minimal ve evrensel ahlaki kurallar”a dayanarak gerçekleştirilebilir; bu kurallar ise toplumun kesif kurumlarına kıyasla “ince” dir (*thin*)¹¹¹². Bu “ince” ve “evrensel” kurumlar, insan doğasından doğabilir. Mulhall ve Swift, Güney Amerika’da İspanyol sömürgecilerinin Azteklerin insan kurban ritüeline insan doğasına dayanarak karşı müdahalesini örnek gösterir.¹¹¹³ Walzer, İspanyolların Amerikalı yerlilere karşı bazı

¹¹⁰⁸ Balı, “A Pluralist Theory of Justice”, 358-361.

¹¹⁰⁹ Mulhall ve Swift, 147.

¹¹¹⁰ Miller, “Introduction”, 7.

¹¹¹¹ Mulhall ve Swift, 143-144.

¹¹¹² Walzer’ın düşüncesinde ince (*thin*) ve kesif (*thick*) iyi anlayışları mevcuttur. Esasında ince ve kesif kavramlarının kullanılmasının sebebi, topluma ve yurttaşlara etki etme gücünü ifade etmek içindir. Nitekim, ince yahut saydam bir iyi anlayışının topluma etki etme gücü kesif ve yoğun bir iyi anlayışına kıyasla oldukça zayıftır.

¹¹¹³ Mulhall ve Swift, 144.

müdahalelerin Katolik inancından kaynaklandığını iletse de bilhassa insan kurban ritüeline ilişkin insan doğasına dayanarak müdahale ettiklerini aktarır.¹¹¹⁴

Walzer'ın dışsallık konusunda bilhassa olumsuz bulduğu husus, toplumsal kurumların dışsal faktörler tarafından yorumlanmasıdır. Esasında rahatsız edici olan, toplumsal kurumların değiştirilmeden kurumlara yönelik anlayışların ve kurumların yorumlarının dış failler tarafından değiştirilmesidir. Bu minvalde dışsal müdahale toplumun anlam ve yorum oluşturma faaliyetine müdahaledir ki bu durumda Gramsciye anlamda hegemonya kurulmaktadır.¹¹¹⁵ Bu minvalde Walzer'ın düşüncesinde eleştirel düşüncenin dahi toplumun kurumları dahilinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Şöyle ki, Walzer entelektüelin yahut siyaset felsefecisinin sosyal eleştiriyi toplumun iyi anlayışlarını gözden geçirerek yapması gerektiğini ifade etmektedir. Yani aslında sosyal kritik de toplumun dahilindedir, dışsal değildir.¹¹¹⁶

Karmaşık ve basit eşitlik anlayışları Miller'e göre temelde “neyin eşitliği” sorusuna bağlı olarak ayrışır. Basit eşitlik anlayışında kaynakların eşitliği önemlidir, kaynaklar eşit şekilde dağıtılmalıdır. Karmaşık eşitlik anlayışında ise eşitlik, “statü eşitliği”dir. Örneğin, gelirin eşit dağılımında amaçlanan refah eşitliğinin sağlanması olduğu farz edilsin. Basit eşitlik anlayışı refah eşitliğinin sağlanması için gelirin eşit dağılmasını sağlamaya çalışırken karmaşık eşitlik anlayışı doğrudan refah eşitliğini sağlamaya çalışır.¹¹¹⁷ Bu minvalde Miller'ın kavrayışına göre karmaşık eşitlik anlayışının aradığı konum eşitliği özellikle sosyal ilişkilerin dahilinde var olur. Şöyle ki, bu anlamda statü eşitliğinin sağlanması için gereken toplumda statü eşitliğinden anlaşılanın ne olduğunun bulunmasıdır.¹¹¹⁸ Nihayetinde karmaşık eşitlik anlayışı katı hiyerarşik toplum yapılanmasının tam karşısında kendini konumlandırır.¹¹¹⁹

Rawls'un değindiği, toplumdaki en dezavantajlı konumda bulunan kişilerin avantajına olacak şekilde gerçekleşecek olan dağıtım (fark ilkesi) ve basit/özdeşleştirici eşitlik Walzer'a göre eşitliğe zarar bile verebilir. Dolayısıyla Walzer'ın sunduğu eşitlik anlayışı

¹¹¹⁴ Michael Walzer *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993): 45. Mulhall ve Swift, 144.

¹¹¹⁵ Mulhall ve Swift, 142.

¹¹¹⁶ Mulhall ve Swift, 141-144.

¹¹¹⁷ Miller, “Complex Equality”, 199.

¹¹¹⁸ Miller, “Complex Equality”, 199.

¹¹¹⁹ Miller, Complex Equality, 207

esasinda iliskilerin esitligine dayanir. Düşünür “statü eşitliği”ni (*equality of status*) yeğler.¹¹²⁰ Walzer’ın ortaya koyduğu statü bu bağlamda, yurttaşın toplumdaki konumu olarak anlaşılır. Miller’e göre karmaşık eşitliğin gerektirdiği statü eşitliğinin sağlanmasında eşit yurttaşlık hakları önemli olsa da “yeterli değil”dir. Yazara göre eşit yurttaşlık hakları aynı zamanda çoğulcu dağıtım ile (çoğul adalet alanları) desteklenmelidir.¹¹²¹

Karmaşık eşitlik anlayışı da esasında adaleti eşitlikle ilişkilendirmektedir. Öte yandan, basit eşitlik anlayışları için adalet ideal olarak eşitlikle ilişkilendirilirken karmaşık eşitlik anlayışında empirik bir ilişkilendirme vardır. Bu minvalde Miller karmaşık eşitlik anlayışında, basit eşitlikte olduğu gibi eşitlik ile adaletin birbirine “indirgenemeyeceğini” öne sürmektedir.¹¹²²

Eşitliğin aksi durumu olan adaletsizlik hali yani hakimiyet/hegemonya durumu, “*yalnızca bir toplumsal değer birden fazla alana dönüşümü ile üretilmez, aynı zamanda (nasıl ele geçirilirse geçirilsinler) bütün en değerli toplumsal değerlerin sahipliği ile oluşur.*” Pek tabii bu hal, statü eşitliği ile oldukça zıttır. Esasında hakimiyet hali mevcut olmadıkça da değer alanları arası kıyaslamalara gitmeye de gerek kalmaz. Hatta bu kıyaslamalar, değer alanlarının iç içe geçmeye başladığının bir göstergesidir. Nitekim adalet alanları kıyaslanamaz yahut birbirlerine dönüştürülemez halde olurlar.¹¹²³ Aksi hal anti-demokratiktir.¹¹²⁴ Hakimiyet/hegemonya ve tiranlık halidir.¹¹²⁵ Keza tiranlık da demokrasinin dayandığı karmaşık eşitlik halinin zıddını oluşturur.¹¹²⁶

Walzer, adalet alanlarının ihlal edilemezliğini demokratik yurttaşlık için önemli görmektedir.¹¹²⁷ Bilhassa “etkili yurttaşlık” için ihlal edilemezlik hayatidir. Nitekim adalet alanlarının ihlal edildiği durumlara örnek olarak yurttaşların adalet alanlarının temelinde yer alan toplumsal değerlerin anlamı üzerine yapılan tartışmalara katılamama

¹¹²⁰ Miller, “Complex Equality”, 199.

¹¹²¹ Miller, Complex Equality, 209, 16 numaralı dipnot.

¹¹²² Miller, “Complex Equality”, 203.

¹¹²³ Walzer, “Response”, 283. Walzer’ın değer alanlarının kıyaslanmasının yahut yurttaşların değer alanlarında sahip oldukları avantajların yahut dezavantajların “aritmetik bir hesabı”nın yapılması durumu gibi bir hesaplamanın karmaşık eşitliğin doğasında olmadığını belirtir. Düşünür böylesi bir hesabın ancak karmaşık eşitliğin zıt hali olan hakimiyet halinde yapılacağını belirtir.

¹¹²⁴ Walzer, “Response”, 283-284.

¹¹²⁵ Balı, 367.

¹¹²⁶ Michael Walzer, *The Spheres of Justice*, 19.

¹¹²⁷ Walzer, “Response”, 287.

durumu verilebilir.¹¹²⁸ Nihayetinde, Walzer tarafından adalet alanlarının dayandığı toplumsal değerlerin ve adalet ilkelerinin baştan yurttaşlar tarafından anlamlandırıldığı tekraren ifade edilmelidir.

Walzer, katılımcı bir yurttaşlık anlayışını savunduğundan elitist kavrayışları reddetmektedir. Düşünüre göre demokrasi (demokratik karar alma süreci), halkın iradesinden kopuk soyut akıl yürütmeden bağımsız halkın iradesi ile bağlıdır. Hukuk kuralları da böylesi bir akıl yürütmenin değil halkın iradesinin bir tezahürüdür. Bu minvalde Walzer’a göre elit yargı mensupları yahut siyaset felsefecileri tarafından anayasa ve anayasal hakların yorumlarında da demokratik süreç saptırılmamalıdır. Mulhall ve Swift Walzer’ın anlayışında yargı mensuplarının aşırı yorumlarının, bilhassa “ayrımcılık ve siyasi baskı” alanlarının dışına çıkıp da anayasal haklara getirildiği vakit bu durumun demokratik sürece müdahil olunması anlamına geldiğini ve “bir karar merci olarak halk”ın önüne geçildiğini ifade eder. Düşünür Rawls’un teorisinde de hakların rolünün, halkın iradesini baltaladığını düşünür; haklar “bireyi toplumun üstünde konumlandırır”. Bu durumun kaynağı olarak da yine Rawls’un anlayışında olduğu gibi evrenselci yaklaşımı gösterir.¹¹²⁹

Esasında Walzer adalet ilkelerinin “radikal tikelliği”ne¹¹³⁰ rağmen evrensel insan haklarını tamamen reddetmemektedir.¹¹³¹ Gerçekten de düşünür bilhassa özgür yaşam hakkına vurgu yapar. Buna karşılık düşünüre göre adalet anlayışının odak noktasını dağıtım meselesi oluşturur, dağıtım meselesi ise tikeldir. Bu nedenle evrensel insan hakları, kültürel ve toplumsal bir mesele olan adalet ve dağıtım ilkeleri tartışmalarında görmezden gelinir.¹¹³² Yine Walzer’ın düşüncesinde evrensel düşüncelerin toplumsal kurumların ve toplumda paylaşılan ortak yorum ve anlayışların kesif etkisi yanında, yurttaşları ve toplumsal meseleleri etkileme bağlamında oldukça güçsüz kaldığından bahsedilmişti.

Özcesi Walzer’ın yurttaşlığının en belirgin komüniteryan yönü, topluluklar ve topluluk üyeliğine yaptığı vurgudur. Uyumlu ve bütüncül bir *polis* olmadan demokratik

¹¹²⁸ Walzer, “Response”, 287

¹¹²⁹ Mulhall ve Swift, 135-137.

¹¹³⁰ Walzer, *the Spheres of Justice*, xiv. Balı, *A Pluralist Theory of Justice*, 354.

¹¹³¹ Walzer, “Response”, 293.

¹¹³² Balı, “A Pluralist Theory of Justice”, 375.

yurttaşlığın yok olacağını ifade eden düşünür, böylesi uyumlu bir toplumda alanların birbirlerine geçmezliğinin gerçekleştiğini düşünür.¹¹³³ Yine hak temelli yahut yararcı dağıtım ilkelerinin yerini farklı adalet alanlarında geçerli yurttaşların üzerinde anlaştıkları dağıtım ilkelerinin alması planlanır. Nihayetinde tek ve basit bir şekilde ortaya konulan adalet ilkeleri, Walzer'ın "değer-odaklı" ve "kültür-odaklı" dağıtım/paylaşım usulünden uzaktır.¹¹³⁴ Ayrıca, Walzer toplumsal değerlerin kolektif yorum ve anlam inşa sürecine vurgu yaparak adalet ilkelerinin inşasını, bireysel yorum ve otonomiden ayırır.¹¹³⁵

b. Sivil Toplum Savunusu

Walzer'ın sivil toplum savunusu komüniteryanizmin sosyal ve toplumsal inşacılığının izlerini taşır.¹¹³⁶ Yine de Walzer, liberal komüniteryanizmin gereği olarak bireylerin topluluğa aidiyetini savunmakta fakat esasında bireyin çoklu topluluklara üyeliğini onaylamaktadır. Bu minvalde Walzer'ın düşüncesinde bireyin çoklu kimliğinin kabulü vardır. Liberalizmin değer çoğulculuğunun ve hoşgörü vurgusunun bireydeki görünümü bu kimliklerin birey nezdinde "barışçıl bir şekilde örtüşmesidir". Walzer'ın kurguladığı (liberal-komüniteryan) sivil toplumda bireyin özgür iradesine (tercih kuvvetine) saygı mevcuttur. Böylesi bir anlayış ise temelde bireyin otonomisini tanımaktan gelir. Otonom birey iradi şekilde çeşitli topluluklara katılır. Keza sivil toplum da çeşitli toplulukların dahlini içerir. Tıpkı bireyde çeşitli kimliklerin örtüşmesi gibi, sivil toplumda da çeşitli topluluklar örtüşür. Bu minvalde düşünür, sivil topluma sadece siyasi, kültürel yahut dini oluşumları değil; ekonomik toplulukları (şirketler ve sendikalar vb) da katar.¹¹³⁷

Walzer'a göre yurttaşlık bir hukuki statü ve haklar kümesinden ibaret olmadığından yurttaşlığın asıl anlamının ve amacının sivil toplumda bulunması ve gerçekleştirilmesi elzemdir. Sivil toplum, bireyin benliğini bulması ve bu benliği beslemesi için gereklidir.

¹¹³³ Walzer, "Response", 283-284.

¹¹³⁴ Ali Şafak Balı, "A Pluralist Theory of Justice: Walzer' s Spheres of Justice", 354. Mulhall ve Swift, 128.

¹¹³⁵ Mulhall ve Swift, 131.

¹¹³⁶ Michael Walzer, "Civil Society and the State" içinde "*Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*", 66.

¹¹³⁷ Walzer, "Sivil Society and the State", 67-68, 71-73.

Bireyin yurttaş kimliği de bireyin benliğini destekler. Buna karşılık bireyin bir yurttaş olarak kabulü de bireyin benliğini toplum içinde bulmasına bağlıdır.¹¹³⁸

Walzer'ın sivil toplum anlayışı, yurttaş devlet politikaları karşısında bir tüketici olarak görme eğilimine karşı şu üç çözümü sunar:

- i. *“Tarihi kimliklerin korunması ve yaşanmasının farklı yollarının mevcut kılınması amacıyla özellikle dini modeller örnek alınarak milliyetçiliğin çeşitlendirilmesi ve bilhassa evcilleştirilmesi*
- ii. *Vatandaşların birtakım faaliyetlerin sorumluluğunu alacak şekilde devletin gücünün daraltılması*
- iii. *Ekonominin sosyalleştirilmesi ve böylelikle piyasanın özel yahut kamusal olarak çeşitlendirilmesi”*¹¹³⁹

Komüniteryan tahayyülde sivil toplumun liberal sivil toplum anlayışından uzaklaştığını belirtmek gerekir. Nitekim liberal tahayyülün sivil toplumunda siyasetle eşleştirdiği devletin yokluğu göze çarpar. Devlet ile sivil toplum ayrıdır. Buna karşılık, komüniteryan anlayışta bireyler hem sosyal hem de siyasal varlıklar olduklarından sivil toplumun siyasetlilik anlamına geldiği iddia edilmez. Esasında, komüniteryan anlayışın bu kapsamda sivil toplumdan doğan bir devlet anlayışının varlığını tahayyül ettiği ifade edilebilir.¹¹⁴⁰

Walzer, sivil toplumda devletin varlığını öngörmesiyle, sivil toplumda çatışmaları göz ardı etmemektedir yahut bu çatışmaların sonlandırılmasını amaçlamamaktadır. Nitekim bu çatışmaların sonlandırılması Walzer'ın vurguladığı değer çoğulculuğuna da uygun olmaz. Bilakis, yazar için bütün toplumu kapsayan “baskın bir iyi anlayışı”ndan ziyade çoklu iyi anlayışları yeğdir. Böylesi bir ortamda iyi anlayışları arasında rekabet mevcuttur ve bu rekabet arzulandır. Öte yandan rekabetin mevcudiyeti devletin varlığını da gerektirmektedir. Bu minvalde Walzer'ın komüniteryanizmi ve sivil toplum anlayışı anarşist bir kurgudan ötedir. Walzer'ın komüniteryan yönü, sivil toplumun sadece gönüllü topluluklardan ve bağlardan oluşmadığını da düşünmesinden gelir. Nitekim

¹¹³⁸ Miller, “Introduction”, 12.

¹¹³⁹ Walzer, “The Civil Society Argument”, 106. Tam, *Communitarianism*, 24. Breslin, *Communitarian Constitution*, 55.

¹¹⁴⁰ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 105.

Walzer için bireyler benliklerini içine doğdukları toplumdaki rollerinden devşirirler.¹¹⁴¹ Bu kabul bireylerin toplumsal ve zorunlu bağları oluşturabilme kabiliyetine sahip olduğu anlamına gelir. Yazar ayrıca devlet ile sivil toplumun ayrışmasını öngörmez. Sivil toplum hegemonik ilişkilere sahip olduğundan devletin iyi piyasasına müdahale etmesi elzemdir.¹¹⁴²

Bosniak da özetle bazı görüşlerde yurttaşlık ile sivil toplumun “karşıt” konumlarda bulunduğunu; öte yandan “siyaset”in ve “yurttaşlık düşüncesi”nin sivil topluma içkin olması gereğini belirtir. Sivil toplumun canlanması, bilhassa cumhuriyetçi ve komüniteryan yurttaşlık anlayışları için tatmin edicidir. Sivil toplumun “hem ortak iyiye yönelmesi hem de aktif yurttaş katılımı”nı vurgulaması cumhuriyetçi ve komüniteryan yurttaşlık anlayışlarının aradığı hususlardır.¹¹⁴³

Walzer, (kamusal) ahlakın toplumsal olmadıkça özel çıkarlar tarafından çözüleceğinden bahseder. Ahlakın toplumsal olması Walzer tarafından ahlakın yahut ahlaki yargıların “toplum tarafından vurgulanması, tartışılması, savunulması ve gözden geçirilip bir sonraki nesillere aktarılması” anlamına gelmektedir.¹¹⁴⁴ Bu minvalde, Walzer tarafından tekraren toplumsal kurumların oluşumunda ve yorumlanmasında, buna dayanarak güncellenmesinde yurttaşların aktif rolü vurgulanır.¹¹⁴⁵

2. Robert Bellah: Demokratik Komüniteryanizm

Robert Bellah, komüniteryan düşüncenin sosyolojik kanadını temsil etmektedir¹¹⁴⁶ ve Bellah’ın komüniteryan konumu Durkheimci bir çizgidedir. Nitekim yazar, komüniteryan konumunu salt *Gemeinschaft*’a özlem yahut *Gemeinschaft* arayışı olarak tanımlamaz. Bu minvalde *Habits of the Heart*’ta “karmaşık” modern toplumlarda hayatın sürdürülebilmesi için etkili “ekonomik, sosyal ve siyasi” kurumların mevcudiyeti ve

¹¹⁴¹ Michael Walzer, *Politics And Passion*” x, Karademir, “Michael Walzer”, 119

¹¹⁴² Walzer, “Civil Society and State”, 73-74.

¹¹⁴³ Bosniak, *The Citizen and the Alien*, 22.

¹¹⁴⁴ Michael Walzer, “Moral Education, Democratic Citizenship and Religious Authority” *Journal of Law, Religion and State*, 9.

¹¹⁴⁵ Miller, *Introduction*, 3.

¹¹⁴⁶ Robert Lybeck, 154.

işlemesi gereği ifade edilir.¹¹⁴⁷ Lybeck, anlaşılan Durkheimci konumun neticesi ve “sivil din”e olan özel ilgi ve vurgusu ile Bellah’ın yurttaşçı cumhuriyetçiliğe oldukça yakınlaştığını da ekler.¹¹⁴⁸

Keza Bellah, *Habits of the Heart*’a gelen ve kitaptaki temel vurgunun siyaseti “yerel topluluklar”ın faaliyetlerine indirgendiği yönündeki görüşe yönelik eleştiriyi de kabul etmez. Nitekim, yazarlar ulusa da bir topluluk olarak yaklaşmışlardır ve kitapta ulusal düzeydeki problemlere de yönelmişlerdir. Bireylerin/yurttaşların “örtüşen” pek çok topluluğa dahil olduğunu Bellah da kabul eder. Birey bir ulusun üyesi iken bir kültürel topluluğa da dahil olabilir.¹¹⁴⁹

O halde, birey aşamalı ve birbirine entegre bir topluluklar silsilesine dahildir. Bireyin dahil olduğu mahalle yahut bireyin “sendikası, kültürel ve dini grubu, ulusu” iç içe geçer.¹¹⁵⁰ Yine Bellah’a göre sağlıklı bir demokrasi bireylerin özel alanlarından çıkıp anılan topluluklar aracılığıyla kamusal alana aktif katılımı ile işler.¹¹⁵¹ O halde toplumun çoğulcu yönü tanınır. Bellah, bu eleştirilerin, komüniteryanizmin *gemeinschaftçi* olduğuna ilişkin önyargıdan kaynaklandığını belirtir.¹¹⁵²

Bellah, yaygın bir komüniteryan itiraz gereği sosyal sözleşmecî anlayışa ve toplulukların sosyal sözleşmeye dayanan ve bireylerin çıkarlarını azami dereceye çıkarılmasını amaçlayan bir birlik olarak görülmesine karşı çıkar. Yine topluluk, bir usuli antlaşmadan farklılaşmalıdır; topluluk mensupları bir tür “düşünsel yaşam”ı paylaşmalıdır. Bu paylaşım, komüniteryanizmde sıklıkla yinelenen topluluğun ortak “iyi”lerine ve amaçlarına dayanır. Topluluk bir yaşam dünyası (*lifeworld*) olarak alınır. Bu yaşam dünyası, topluluğu sadece sistemlerden ve kurumlardan ibaret görmez. Yaşam dünyasının

¹¹⁴⁷ Bellah ve arkadaşları, *Habits of the Heart*, xxviii. Bellah, *Beyond Belief*’in önsözünde Durkheim’in ve Weber’in görüşlerinin kendisine “insan toplumları” ve “tarihi gelişimleri” açısından yeni bir bakış açısı sağladığını ve daha önceki Marksist konumundan daha yeğ olduğunu ifade eder. Bellah, *Beyond Belief*, xiv. Keza Çiçek ve Kıvrak da sivil din kavramının Rousseaucu kökenlerinin yanında Durkheimci kökenlerine dikkat çeker. Ömer Çiçek ve Ensar Kıvrak “Kültürel Sivil Dinden Politik Sivil Dine Amerikan Sivil Dininin Dönüşümü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 23 sy. 2, (Eylül 2023): 623.

¹¹⁴⁸ Lybeck, 155. Sivil dinin varlığı ve mevcudiyeti yalnız Amerikan toplumuna özgü değildir. Öte yandan, sivil din kavramının Rousseau’da ortaya atılması daha sonrası Amerikan Kurucu Babaları tarafından değinilmesi ve geliştirilmesi, sivil dinin ABD’deki yerini incelemeyi gerektirir. Can Ceylan, *İslam’da Sivil Din Ne Anlama Gelir?* 64.

¹¹⁴⁹ Bellah, “Reading and Misreading “Habits of the Heart”, 191.

¹¹⁵⁰ Bellah, “A Defence of Democratic Communitarianism”, 53.

¹¹⁵¹ Joas, 104.

¹¹⁵² Bellah, “Reading and Misreading “Habits of the Heart”, 191.

anlamı, yurttaşların dahil oldukları siyasi toplulukta yurttaşların ortak bir çabayla ortak iyi ve amaç üzerine yaşam alanı yaratmasıdır. Bu minvalde, Bellah’a göre demokratik komüniteryanizm “üçüncü yol” olarak yaftalanamaz. Bu yaftadan çok daha öte bir yaşam projesidir. Hem devleti hem de piyasayı yaşamsallaştırmaya/insansılaştırmaya çalışır. Bireyin devlet ve piyasa ile karşı karşıya gelmesinden yahut aralarında bir tahakküm ilişkisi kurulmasındansa ortak bir yaşamsallık kurulmaya çalışılmalıdır. Nitekim yaşam, insan yaşamı ve birey kıymetlidir.¹¹⁵³

Bellah’ın demokratik komüniteryanizmi, genel olarak kamu düşüncesi çok yönlüdür. Nitekim yazar sosyolojik, teolojik ve özellikle Uzak Doğu toplumlarına ve Amerikan yerlilerinin toplumsal ve dini yaşamlarına odaklanan antropolojik incelemelerde bulunmuştur.¹¹⁵⁴ Bu minvalde düşünür için, “gelenekleri ve kutsallık tecrübesi”ni merkeze alan ortak bir yaşamsallık gereklidir.¹¹⁵⁵ Birey (yurttaş), tarihin ilkelerinin işlemesine tanıklık eden pasif bir varlıktan ötedir. Bu minvalde determinizmden uzak bir kültürel evrimselliğe dayanan ve toplumda ortak bir ahlaki ülküye adanma gerektiren bir sivil din kavrayışı mevcuttur.¹¹⁵⁶

Bellah ve arkadaşları, *Habits of The Heart*’ta bilhassa Amerikan orta sınıfından iki yüz Amerikan vatandaşı ile yaptıkları mülakatlara dayanarak Amerikan toplumunun durumunu değerlendirir. İlk, neo-liberal politikaların hâkim olduğu Amerikan toplumunun bir ahlaki bütün olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir; Amerikan toplumunda bir yurttaşlık vücudu (*persona ficta*) da mevcut değildir. Yazarlara göre, toplumun ahlaki bütünlüğü bireyin ürettiği normlarla parçalanmıştır.¹¹⁵⁷ Bu minvalde Lybeck, Bellah’ın komüniteryan itirazının getirdiği bir yönünün de “toplumun anlamı” üzerine yoğunlaştığını belirtir. Bireyler, benliklerinin ve hayatlarının anlamı ile amaçlarını toplumdan devşiriyor ise, Amerikan toplumunun cumhuriyetçi ve dini gelenekler ile “popüler kültür” arasında kalmışlığı bu faaliyetin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini engellemektedir.¹¹⁵⁸

¹¹⁵³ Bellah, “A Defence of Democratic Communitarianism”, 49-53.

¹¹⁵⁴ Bellah, *Beyond Belief*, Madsen ve diğerleri, “Introduction”, 4.

¹¹⁵⁵ Madsen ve diğerleri, “Introduction”, 4-5

¹¹⁵⁶ Madsen ve diğerleri, “Introduction”, 4-5.

¹¹⁵⁷ Eric Lybeck, 147-149.

¹¹⁵⁸ Eric Lybeck, 149-150.

Bellah, Amerikan toplumunun bahsedilen cumhuriyetçi ve dini geleneklerini yahut Amerikan hayat tarzını (*American way of life*) “sivil din”in içine alır. Sivil dini oluşturan ve kamusal yaşamın dayandığı bu “ortak değerler”in devamı ve kuvveti/sağlamlığı için toplumun çoğunluğunu ve belkemiğini oluşturan orta sınıfa dönme yahut bu sınıfı inceleme gereğine değinmiştir.¹¹⁵⁹

Bellah ve arkadaşları, Amerikan toplumundaki atomcu kavrayışın, bireyin hayatını bir girişim olarak görerek hayata atılmak adına, bireyin ait olduğu toplumsal ve dini arka planı geride bırakarak “özgürlüğünü ve bağımsızlığını kazanma” üzerine olduğunu belirtir. Bellah bu kavrayışı “Sheilaizm”le ilişkilendirir. “Sheilaizm” olarak geçen ifade esasen kitap dahilinde Sheila Larson adlı bir hemşire ile yapılan mülakata dayanırken, yazarların “Sheilaizm” ifadesini genel bir ifade olarak kullanması ise Sheila Larson’un dini yaşayışının Amerikan toplumunun bilhassa orta sınıf kesiminin dini yaşayışını temsil ettiğini yahut bu kesimde oldukça yaygın olduğunu düşüncelerinden ileri gelir.¹¹⁶⁰

Sheila Larson, dini inancını ifade ederken oldukça bireyci bir perspektiften bakar. Dini inancını “Sheilaizm” olarak ifade eder.¹¹⁶¹ Sheilaizm, esasında yazarlara göre Amerikan bireyinin “*aile hayatından ve toplumsal arka planından bağlarını koparması ile hayatına yeniden bir merkez bulma çabası*”nı ifade eder.¹¹⁶² Yine yazarlar bu perspektifi “radikal bir şekilde bireyci bir din anlayışı” olarak yorumlar.¹¹⁶³

Joas, *Habits of Heart*’ta dört tip bireycilik anlayışı tespit edildiğini ifade eder: “*Amerikan topraklarını işgal etmeye zemin hazırlayan Hristiyan geleneğinden doğan bireycilik*”, “Greko-Roman” kökenli cumhuriyetçi bireycilik, yararcı bireycilik ve ifade edici bireycilik (*expressive individualism*). Bellah’a göre Hristiyan ve Grek-Roman kökenli bireyciliğin yahut Tocquevelli’nin Amerikan yurttaşlığında mevcut olduğunu saptadığı *aydınlanmış bireyciliğin*, modern yararcı bireycilik ve ifade edici bireycilik ile yer

¹¹⁵⁹ Lybcek, 151.

¹¹⁶⁰ Bellah ve diğerleri, *Habits of the Heart*, 221. Lybeck, 148.

¹¹⁶¹ Sheila Larson dini inancını şöyle açıklar: “*Tanrı’ya inanıyorum. Fanatik değilim. Kiliseye en son ne zaman gittiğimi hatırlamıyorum. İnancım, benim kendi naçiz sesim Sheilaizm, beni uzun süre ayakta tuttu.*” Bellah, *Habits of the Heart*, 221.

¹¹⁶² Robert Bellah, *Habits of the Heart*, 235.

¹¹⁶³ Bellah, *Habits of the Heart*, 235.

değiştirdiğini ifade eder.¹¹⁶⁴ Joas’a göre de bu iki bireycilik türü modern toplumda hâkim iki tip birey/benlik yaratır: yönetici (*the manager*) ve terapist (*the therapist*).¹¹⁶⁵

Bellah bu kimselerin, iş birliği ve topluluk kurma kabiliyetinden yoksun olduğunu ifade etmektedir. Bellah’a göre bu durumdan kurtulmak için ise Amerikan bireyciliğinin temeline, Tocquevelli’nin ifade ettiği şekli ile aydınlanmış bireyciliğe yahut Bellah’ın ifade ettiği şekliyle Hristiyan yahut Greko-Roman kökenli cumhuriyetçi bireyciliğe dönmek gerekmektedir.¹¹⁶⁶

Bellah, sivil dinden kastının “ulusun tabi olduğu (ulusu aşan) ahlaki ilkeler” olduğunu ifade etmiştir. “Her ulus ve toplum bir dini anlayış/yaşayış biçimine varır”. Bu bağlamda Bellah’a göre din ile devlet işlerinin ayrılması esasında din alanı ile kamusal alanın ayrılmasına sebep olduysa da kamusal alanın hâlâ “dini bir boyuta” sahip olduğunu ifade eder.¹¹⁶⁷ Bu dini boyutun kamusal alandaki varlığını Bellah Amerikan siyasetinde başkanlık yeminlerinden örnekendirir. Düşünür, Amerikan sivil dininde başkanlık yemininin önemli bir ritüel olduğundan bahseder. Misal, John F. Kennedy başkanlık yeminin birkaç yerinde Tanrı’ya referans vermiştir. Başkan, Katolik olmasına rağmen Katolik dini inancının kurumlarından ziyade genel bir Tanrı’dan (Tanrı inancından) bahsetmiştir. Bu minvalde Amerikan toplumunun sosyal ve kültürel yapısında ortak kimi dini öğelerin sivil dinde yer aldığını ifade eder.¹¹⁶⁸ Bu minvalde Bellah, Amerikan Kurucu Babaları’nın ve Amerikan sivil dininin de pek tabii sivil din kavramının kökenlerinin bulunduğu Rousseau’nun anlayışından beslenmiş olduğunu belirtir. “Diğer toplumların dini”, kamusal/sivil dine yansımaz fakat özel alanda bu dine mensubiyete ve bu dinin gerektirdiğini yerine getirmeye hoşgörü gösterilir. Esasında Amerikan sivil dinine bu hoşgörü anlayışı dahildir. Bu minvalde örnek olarak Fransız sivil dininden de ayrışır. Nitekim Fransız sivil dini, spesifik olarak anti-din (Hristiyanlık) üzerinedir.¹¹⁶⁹ Joas da

¹¹⁶⁴ Hans Joas, “Robert Bellah: In Memoriam”, *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1 sy.1 (2014), 105.

¹¹⁶⁵ Joas, 105. MacIntyre da benzer şekilde modern benlik tiplerini üçe ayırır ve bunların zengin-estet (*the aesthete*), yönetici (*the manager*) ve terapist (*the therapist*) olduğunu ifade eder. MacIntyre’in modern benlik tiplerine ilişkin daha detaylı bir tartışma MacIntyre: Erdem Odaklı Yurttaşlık başlığı altında yer almıştır.

¹¹⁶⁶ Joas, 106.

¹¹⁶⁷ Robert Bellah, “Beyond Belief”, 169-171.

¹¹⁶⁸ Bellah, *Beyond Belief*, 168-169,

¹¹⁶⁹ Bellah, *Beyond Belief*, 172-173, 181.

bu minvalde özetle Bellah'ın "seküler toplumlar"ın dahi bir çeşit kutsallığa dayandığını öne sürdüğünü ifade eder.¹¹⁷⁰

Bellah'a göre sivil din, basitçe milliyetçilikle eşdeğer olarak alınmamalıdır.¹¹⁷¹ Örneğin Bellah'ın incelediği Amerikan toplumunda, "*temelde Hristiyanlık ve cumhuriyetçiliğe dayanan ve pek çok Amerikalı yurttaş için oldukça önemli ve neredeyse bütün Amerikalı yurttaşlar için belli derecede önemli olan gelenekler*"den bahsedilir. Bu minvalde, Amerika Birleşik Devletleri'nde "*aileler, kiliseler, kültürel oluşumlar, okullar ve üniversiteler*" bir şekilde ortak bir yaşam tarzı üretebilmişlerdir.¹¹⁷²

Esasında Bellah'a göre Amerikan sivil dinindeki gerileme, cumhuriyet sivil dininin "deistik" öğelerinin cılız kalmasından yahut cılız bir iyi anlayışı oluşturmamasından da kaynaklanır. Bu cılız iyi anlayışlarının kesif iyi anlayışları karşısında pek de şansı yoktur. Nitekim Bellah Lockeçu yararcılığa karşı cılız kalan "soğuk" cumhuriyet dininin 19.yy'da Lockeçu yararcılık ile darbe aldığını belirtmiştir.¹¹⁷³

Bilhassa Bellah'a göre rahatsız edici olan bir başka husus da aile, yerel topluluk ile ulus/sivil toplum arasındaki ilişkinin ve bağın çözünmesidir. Esasında, toplumda bahsettiği çözünmenin kaynağı da üçünün entegrasyonunun yitirilmesidir. Bu entegrasyonun yitirilmesi yurttaşların siyasette tecrübe kazanımı imkanını yok edecektir. Yine Sheilaizm tipi bir yaklaşımda bireyin sivil dini özümsemesinden ziyade, birey ile sivil din arasında zayıf bir yakınlaşma gerçekleşir. Nitekim sivil dinden uzaklaşma "özgürleşme"nin ve "otonomlaşma"nın getirdiği sonuçlardandır.¹¹⁷⁴

Bellah yine de Amerikan sivil dininin yaşadığını iddia etmektedir.¹¹⁷⁵ Öte yandan 1970 tarihinde *Beyond Belief* te ortaya koyduğu görüşleri, *Habits of Heart*'ta daha karamsar bir boyut kazanmıştır. Bir "ahlaki kriz" tecrübe edilmektedir ve bu ahlaki krizin aşılması gereği "ivedi" bir hal almıştır.¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁰ Hans Joas, "Robert Bellah: in memoriam", 100.

¹¹⁷¹ Robert E. Stauffer, Bellah's Civil Religion, Journal for the Scientific Study of Religion, 14 sy. 4 (Aralık 1975), 390.

¹¹⁷² Bellah, *Habits of the Heart*, 281-281. Boas, 106.

¹¹⁷³ Stauffer, 392. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* da ise, Amerikan toplumunun (ve sivil dininin) rekabetçi bireycilikle yara aldığını ifade eder. Stauffer, 391.

¹¹⁷⁴ Eric R. Lybeck, "Habits of The Heart Revisited: American Individualism Before and After the Communitarian Moment", *The Anthem Companion to Robert N. Bellah*, 147-150, 151.

¹¹⁷⁵ Bellah, *Beyond Belief*, 182.

¹¹⁷⁶ Bellah ve diğerleri, *Habits of the Heart*, vii.

Yazarlar, bu krize ve “Amerikan hayat tarzı”nın zayıflamasına bilhassa Amerikan orta sınıfının yaşadığı özgürleşme ve otonomlaşıma tecrübesinin sebep olduğunu belirtir. Amerikan hayat tarzında bu geriye gidişin kaynağı olarak Amerikan orta sınıfının oldukça eğitilmiş fakat zihinsel olarak çocuksu kalmaları yahut olgunlaşmamaları gösterilmektedir. Esasında “eğitilmiş” ve “özgür/otonom” grup (*cohort*) olarak elit kesim orta sınıfı etkilemektedir. Elit kesimin kendilerini bir çeşit “hayat tarzı alanları”na (*lifestyle enclaves*) hapsedmelerinin de bahsedilen Amerikan hayat tarzının zayıflamasına sebep olduğu yazarlar tarafından iddia edilir. Kendilerini bu hayat tarzlarına hapseden olgunlaşmamış ve sivil dinden uzaklaşmış bireyler, topluluk (*community*) kuramaz yahut kuramaz:¹¹⁷⁷

*“Bu güçlü elit sınıf dahilinde ortaya çıkan yurttaşlık bağı krizi, yurttaşlık bilincinin kayboluşu ile açıklanır; toplumun geri kalanına (topluma) karşı bir çeşit yükümlülük hissi kaybolmuştur. Bu durumun neticesinde de bu kimselerin toplumdan ayrı korunaklı ve diğerlerine kapalı yaşam alanlarına, ultra-modern ofislere, araştırma merkezlerine ve üniversitelere çekilmeleri söz konusu olmuştur. Bu kimselerde bir toplumsal sözleşmenin tarafı bulunduğu yahut yurttaşlık bedeninin bir parçası olduğu inancı zayıftır.”*¹¹⁷⁸

Çözüm olarak bu “hayat tarzı alanları”nın hakimiyetine ve “atomlaşma”ya karşı, özel alanın ve kamusal alanının “dengelenmesi” gerekmektedir. Bu minvalde Amerikan yurttaşlığının Tocqueville’nin betimlediği özgün köklerine geri dönmesi gerekmektedir. Nihayetinde Boas, Bellah’ın Amerikan yurttaşlığının asli kökenlerine dönmesine yönelik çağrısının tamamen nostaljik bir çağrı olmadığını ifade eder.¹¹⁷⁹

Breslin, Bellah’ın komüniteryan düşüncesinde toplumsal kurumların önemine yaptığı vurguyu tekrarlar; toplumsal kurumları ise “bireylerin, (yurttaşların) bir arada yaşamaya yönelik geliştirdikleri modelleşmiş/biçimleşmiş kalıplar/yapılar” olarak tanımlamaktadır. Bu yapılar normatif yapılar olup ahlaki ve siyasal eylemlerde yurttaşlara “yapılması gerekenin” ne olduğunu gösterir; aynı zamanda esasında “emir” içerir. Bu minvalde

¹¹⁷⁷ Lybcek, 152.

¹¹⁷⁸ Bellah, *Habits of the Heart*, xii. Bu kimseler kozmopolittir. Lybeck, 152.

¹¹⁷⁹ Joas, 106.

toplumsal kurumlar, bireylerin (yurttaşların) kim olduğunu belirler; bireyin benliğini keşfinde bireye yol gösterir. Tekraren belirtmek gerekirse, bu toplumsal kurumlar bireyin benliğini şekillendirir ve şekillendirmektedir.¹¹⁸⁰

Bu bağlamda Breslin, komüniteryan düşüncede ve kavrayışta sivil dinin yanında bütün dinlerin ve bu dinlerin bünyesinde dini (toplumsal) kurumların bireylerin benliğini şekillendirip bireyin “ahlaki eğitimi”nin en güçlü şekillendiricisi ve belirleyicisi olduğunu aktarır. Öyle ki, dini toplumsal kurumlar benzersiz bir konuma sahiptir ve seküler dünya kavrayışının hakimiyetinde dahi “dikkate değerdir”.¹¹⁸¹

Bellah’ın toplumsal kurumlara yaptığı vurgu ile paralel, siyasi komüniteryanizm bahsinde de değinildiği üzere, muhafazakâr komüniteryanizmde dini kurumların toplumsal rolü daha da güçlü vurgulanmaktadır. Öyle ki, muhafazakâr komüniteryanizmde ancak “kilise, sinagog, cami; aile ve yerel birlikler” etrafındaki bir toplumsal tasarım “ahlaki bir yaşam/var oluş”a kapı açar. Keza önceden belirtildiği gibi dil de ortak iyinin dayandığı toplumsal kurumlardan biridir. Bu toplumsal kurumlar, toplumların dayandığı ahlakiliğin “belirleyicisidir”. “*Bu durum hem sosyolojik bir gerçeklik hem de normatif bir ülküdür.*”¹¹⁸² Öte yandan liberal modellerde bilhassa Rawls’un modelinde bireylerin değerli hayatın ölçütleri doğrultusunda mevcut sosyal rolleri ve beklentileri yüklenmek üzere zorlanmamaları gerektiği savunulur.¹¹⁸³ Halbuki komüniteryan modelde devlet dahi mükemmeliyetçi anlayış üzerine, toplumun ortak iyisi üzerine politikalar belirler ve bireyler (yurttaşlar) devletin desteklediği ve teşvik ettiği bu hayat tarzı ve politikalar doğrultusunda yükümlülük yüklenirler. Nihayetinde bu yükümlendirmeye dolaylı da olsa da zorlanırlar.¹¹⁸⁴

Komüniteryanlar, bu zorlamayı liberallerin abarttığını “düşünmektedir”. Öyle ki, devlet halihazırda toplumun kurucu ortak iyisi üzerine politika yürütecektir.¹¹⁸⁵ Toplumda yaşanılabilir iyi hayatlar da bu ortak iyi üzerinden oluşacak ve doğacaktır. Keza, yine ortak iyi üzerine değerli hayatların üretilmesi yahut bireyin önündeki seçeneklerin üretilmesi toplumsal katılım veya yurttaş katılımı ile etkileşimine bağlı olduğundan ve bu

¹¹⁸⁰ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 96-98.

¹¹⁸¹ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 98.

¹¹⁸² Breslin, *The Communitarian Constitution*, 98.

¹¹⁸³ Kymlicka, “Liberalism and Communitarianism”, 183.

¹¹⁸⁴ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 100.

¹¹⁸⁵ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 101.

faaliyetler sonucunda üretildiğinden bireyin önündeki seçeneklerin oluşmasında bireyin rolü olacaktır. Bu minvalde cumhuriyetçi özgürlük anlayışı akla gelmelidir. Cumhuriyetçi katılımcı iktidar kurgusunda, liberal *mekanik* iktidar anlayışında¹¹⁸⁶ olduğu gibi bireye yabancı ve dışsal bir aktörün yahut eyleyenin bireye seçenek dayatması gibi bir tasavvur yoktur. Birey tarafından irade kuvveti uygulanarak seçeneğin seçilmesi gerçekleşir; bir ahlaki fail olarak bireyin iradesi ve özerkliği, ahlaki kontrol alanı dahilindedir. Cumhuriyetçi kavrayışta sadece seçeneğin toplumsal konumuna bir müdahale olduğu belirtilmelidir, bu müdahale de hali hazırda toplumun dayandığı ortak iyi doğrultusunda yapılır. Buna karşılık komüniteryan tahayyüle göre liberal anlayışta seçeneğe müdahale hatalı bir şekilde iradeye ya da bireyin özerklik alanına müdahale olarak anlaşılır. Bu yaklaşımın kısmen, komüniteryanizmin liberalizmin yapı ile fail arasındaki ilişkinin muhtevasını hatalı bir şekilde ele aldığını iddia etmesinden kaynaklandığı söylenebilir.¹¹⁸⁷

3. Raz'ın Mükemmeliyetçi Liberalizmi: Komüniteryanizm ile Liberalizm Arasında

a. Ahlaki Görelilik ve Devletin Tarafsızlığı

Taylor sosyal bilimlerin tarafsızlığa sahip olamayacağını belirtir ve sosyal bilimlerin ahlaki yönünü vurgular.¹¹⁸⁸ Devletin tarafsızlığı meselesi ise liberal düşüncede birey özgürlüğü ve devletin zorlayıcı gücünün “çatışması”na bir çıkar yol olarak görülmektedir.¹¹⁸⁹ Buna karşılık, bazı liberal düşünürler için de liberal değerlerin “politik değerler ve bireylerin kimlikleri” hususunda oynadığı yapıcı rolden bahsedilir.¹¹⁹⁰

Günümüzde liberal politikaların modern toplumların karmaşık ve çoğulcu yapısını korunmasında yetersiz kaldığı¹¹⁹¹ özellikle amaçlanan çoğulcu toplumsal yapıyı muhafazadan uzak kaldığı için kendisinin altını oyduğu belirtilmiştir.¹¹⁹² Bu çelişkiyi

¹¹⁸⁶ Benjamin Barber liberal iktidar anlayışının mekanik bir kavrayışa sahip olduğunu ifade etmiştir. Daha detaylı açıklama Benjamin Barber: *Güçlü Demokrasi* adlı başlıkta yer alır.

¹¹⁸⁷ Breslin, 101-103.

¹¹⁸⁸ Taylor, *Philosophical Papers*, 57.

¹¹⁸⁹ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 48.

¹¹⁹⁰ Frazer ve Lacey, *The Politics of Community*, 52.

¹¹⁹¹ Uslu, “Liberalizm ve Modus Vivendi”, 1541.

¹¹⁹² Kymlicka, “Liberal Neutrality and Individuality”, 893.

anlamak için toplumda mevcut iyi anlayışlarının bireylerin seçimlerine sunulduğu bir *kültürel piyasa* tahayyül edilmelidir. Bu *kültürel piyasa* devlet müdahalesinden bağımsızdır ve iyi anlayışlarının rekabetini içerir.¹¹⁹³ Hatta Bauman, *hayat anlamlarının ticareti piyasaların en rekabetçisidir.*” der.¹¹⁹⁴ Bu piyasada, piyasa dengeleri gereği, birtakım iyi anlayışları diğer iyi anlayışlarına galebe çalabilir. Neticede kültürel piyasadan adeta silinen bu iyi anlayışları kimi bireyler için değerli olmasına rağmen liberalizmin serbest kültürel piyasa anlayışı birtakım iyi anlayışlarının kaybolmasına da neden olabilir.¹¹⁹⁵ Nihayetinde liberal düşünce için tercih kabiliyeti önemli olduğundan bireylerin idraklerinin yöneldiği tercihler ve bu tercihlerin değeri üzerine konuşmak “uygun değildir.”¹¹⁹⁶

Komüniteryan düşünce, liberal düşüncenin iyi anlayışlarını korumada yetersiz kalabileceğine ilişkin varsayımda bilhassa kültürel tikelliği yok sayan yaklaşıma değinir. Komüniteryan düşüncede genel olarak, liberal düşüncenin evrensellik çabası ile farklı kültürlerin farklı kamusal anlayışları geliştirebileceği, siyasi ve toplumsal kurumlar doğrultusunda farklı siyasi ve toplumsal değerler üretebileceğine yönelik kayıtsızlığın mevcudiyeti belirtilir.¹¹⁹⁷ Örnek olarak Mulhall ve Swift Rawls’taki evrensellik iddiasını verir; bilhassa başlangıç noktası ve cehalet peçesi araçsallaştırmaları evrenselleşme çabasına kanıttır. Buna karşılık yazarlar Rawls’un teorisinde komüniteryan eleştiriler üzerine yaptığı değişikliklerden birinin de evrensellik meselesi olduğunu belirtmiştir. Bilhassa, siyasal liberalizm anlayışında kamusal kültüre içkin inançlara değinmesi Rawls’u kültürel değerlere olan kayıtsızlığa ilişkin eleştirilerden bağışık kılıyor gibi görünmektedir. Yazarlar da liberal düşünceye yöneltilen bu genelgeçer eleştirinin Rawls nezdinde geçerli olamayacağını ifade ederler. Şöyle ki, yazarlara göre, başlangıç konumunda bireylerin iyi anlayışlarından soyutlanması, kültürel geleneklerden soyutlanmak anlamına gelmemektedir. Yine de yazarlar, bazı liberal düşünürler için evrensellik iddiasından kopuşun esasında pek de hoş karşılanmadığını belirtmektedir.

¹¹⁹³ Kymlicka, “Liberal Neutrality and Individuality”, 894.

¹¹⁹⁴ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 13.

¹¹⁹⁵ Kymlicka, “Liberal Neutrality and Individuality”, 893-894. Benzer bir vurgu Mulhall ve Swift’te de vardır. Yazarlar, liberal düşüncenin bazı “değerli” tercihlerin “yok olup gitmesi”ne neden olabileceğini belirtir. Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 18. Walzer da sivil toplumun sahip olduğu hegemonik ilişkilerden ötürü devletin müdahalesini hak olarak görmesinin sebeplerinden birini iyi anlayışlarının eşitliğini sağlaması gerekliliği üzerinedir. Walzer, “Sivil Society and the State” 88-89.

¹¹⁹⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 18.

¹¹⁹⁷ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 19.

Onlara göre liberalizmin varsayımları yahut kazanımları kültürel aidiyet dikkate alınmadan bütün insanlık için geçerli olmalıdır.¹¹⁹⁸ Keza esasen, Rawls da devletin zorlayıcı gücünü topyekûn bir şekilde reddetmemektedir. Düşünür, bilhassa *fark ilkesi* doğrultusunda kaynakların toplumdaki dezavantajlı grup yararına dağıtılması amacı ile devlet gücüne ihtiyaç duyulduğu kanaatindedir.¹¹⁹⁹

Bu tartışmanın önemi ahlaki görelilik meselesinde görülmektedir. Şöyle ki, daha önce de ifade edildiği üzere Rawls ve pek çok liberal düşünür bireylerin tercih kuvvetine vurgu yapmaktadır. Öte yandan bu varsayım, tercihlerin sonuçlarına bir vurgu içermez. Bir tercihin diğer tercihten daha iyi olacağına ilişkin dışsal herhangi bir ölçüt bulunmamaktadır. Önemli olan tercih kabiliyetidir; bu tercihlerin sonuçları değildir. Neticede bu tercihler arasında hiyerarşik bir sıralama yapılması mümkün görünmemektedir. Mulhall ve Swift, böylesi bir anlayış kabul edildiğinde, devletin bireylerin tercihleri arasında yahut hayat anlayışları arasında bir ayırım yapamayacağını belirtir. “*Güzellik peşindeki bir hayat video oyunları oynayarak geçirilen bir hayattan daha iyi değildir.*” Böylesi bir durumda, devlet için iyi hayatların arasından birini seçmesi yahut bu iyi hayat anlayışları arasından bazılarını seçip teşvik etmesi meşru değildir. Devletin böylesi bir eylemde bulunması için haklı yahut rasyonel bir gerekçesi yoktur. Nitekim bu kavrayışa göre iyi anlayışlarının seçilmesinin rasyonel bir temeli olmasından öte keyfi bir tercih meselesi olduğu görülmektedir. Öte yandan, yazarlar böylesi bir yargının da bir ahlaki yargı olduğunu, bu yargının da esasında keyfi bir ahlaki tercih olduğunu iletmektedir. Neticede, kendi kendinin altını oyan bir boyutu vardır yahut sonsuz bir ahlaki gerekçelendirme zincirine kapı aralamaktadır. Böylesi bir çıkmazdan kurtulmak için liberal düşüncede, devletin bireylere olan müdahalesinin ahlaki göreliliğe dahil olmadığını; öte yandan bireylerin hayat tercihlerini ilgilendiren yargıların ve tercihlerin ahlaki göreliliğe dahil olduğu belirtilir. Dolayısıyla bu iki durum arasında bir nitelik farkı olduğu ortaya atılmaktadır.¹²⁰⁰

Raz ise, böylesi bir ayırımı reddeder. İşte, mükemmeliyetçi liberalizme ilişkin tartışmalara bu bağlamda kapı aralanmaktadır. Mükemmeliyetçi liberalizm üzerine olan bu tartışma

¹¹⁹⁸ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 19-25.

¹¹⁹⁹ Mehmet Kanatlı, “John Rawls’ın Hakkaniyet Olarak Adalet İlkelerinde Özgürlük ve Eşitlik Sorunu Üzerine”, 696.

¹²⁰⁰ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 19-25.

aynı zamanda MacIntyre'in duyguculuk meselesine¹²⁰¹ de yönelir. Öyle ki, sadece devletin değil bireylerin de kendi aralarında birbirlerinin iyi anlayışlarından (ahlakiliğinden) etkilenmesi yahut beslenmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bu hususta yazarlar, komüniteryan eleştirinin yalnızca liberal teorisyenlere değil, bilhassa ahlaki görelilik ve şüphecilik gibi, liberal kültüre içkin olduğunu iddia ettikleri bazı kabullere de yöneldiğini belirtmektedir. Gelgelelim, objektivist liberaller için bir hayatın, hayat tarzının sırf bireyin seçimi olduğundan değerli olduğuna ilişkin inanç paylaşılmamaktadır. Objektivist liberaller, komüniteryanlara benzer bir şekilde ahlaki sübjektivizmden uzaklaşırlar. Yine de objektivist liberaller bir kişinin bir başka varlığın kendisine dayattığı bir iyi, hayat anlayışının yahut tarzının bireyin iyi yaşamasına sebep olmayacağını kabul ederler.¹²⁰²

Liberal devletin tarafsızlığına ilişkin Sandel bu anlayışın yükümsüz benlik (yurttaş) anlayışına dayandığını, yükümsüz benlik anlayışı gibi metafiziksel kaynakları olduğunu belirtmiştir.¹²⁰³ Liberal devlet gerçekten yükümsüz benliğe yahut öncel belirlenmiş benliğe dayanıyor ise, toplumdaki birtakım iyi anlayışlarının kaybolmasını engelleyemez. Nihayetinde, bilhassa (liberal ya da Rawlsçu) bireyi olumsuzluktan ve yükümlülüklerden azat etme, bireyi özgür kılma ve bireyin alanını korumaya yönelik çaba değerlerin ve iyi anlayışlarının “akılcı olmayan” bir kısıtlamaya tabi tutulmasına yol açmaktadır.¹²⁰⁴

Sandel, Rawls'un bireylerin iyi anlayışlarını seçerken gerçekleşen akıl yürütmesinin ahlaki sübjektivizme hangi boyutta neden olduğunu inceler. Buna ilişkin Rawls öncelikle, bireyler için dikkatlice düşünülmüş akılcılık (*deliberative rationality*) düşüncesine gider. Bireylerin temel arzularını yahut amaçlarını gerçekleştirmek için, önlerindeki bütün olgusal gerçekliği göz önüne alıp dikkatlice düşünerek bu amaçlarını en iyi şekilde gerçekleştirebilecekleri eylem planını seçmeleri gerektiğini belirtir. Sandel, Rawls'un bireyin kendi arzuları hakkında düşündüğünü, aslında bu arzuların öznesi olan kendi benliği hakkında düşünmediğini, bu tür bir akıl yürütmenin de bireyin kendi benliği üzerinde düşünmesinden ziyade arzularına yöneltilen bir “iç bakış” olduğunu belirtir. Özcesi, bireyin, iyi yaşamı üzerine düşünmesi, kendi üzerine bir başka ifade ile

¹²⁰¹ MacIntyre'in duyguculuk tartışması, Alasdair MacIntyre: Erdem Odaklı Yurttaşlık adlı başlık altında incelenmiştir.

¹²⁰² Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 19-25.

¹²⁰³ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 54-55.

¹²⁰⁴ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 54-55.

“gerçekten kim olduğu” üzerine değil de arzuları temelinde o esnada ne hissettiği ile ilgili bir “iç bakış”a odaklanmaktadır. Rawlsçu anlamda kendi üzerine düşünme bireyin kim olduğunu değil de ne hissettiğini temeline almaktadır. Bu durum, önceden de belirtildiği üzere, yükümsüz benliğin toplumdan önce, öncel bireyleşmiş bir benlik (*antecedently individuated self*) olmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁰⁵ Yükümsüz benlik; hâlihazırda ve topluma öncel oluşmuş ve bu bireyin amaçları yahut arzuları seçilmiş ise, ne bireylerin arzuları ve amaçları üzerinde düşünmesi ne de onları değiştirebilme imkânının tanınması anlamlıdır. Nitekim bu özne sabit ve verilidir. Benzer minvalde, Sandel öznenin amaçlarından oluştuğunu düşündüğünden, amaçlarının oluşturmadığı bir özneye bireyin kendi üzerine düşünmesinin ne ölçüde mümkün olacağını sorar. Hal böyle iken Rawlsçu (ve liberal) kavrayışta bir iyi anlayışının seçilmesi ya da bir hayat tarzının seçilmesi, yalnızca “arzular ve istekler”in üzerine kurulacaktır. Neticede Rawls, böylesi bir akıl yürütme sonucu “...nihayetinde hangi planının bizim için en çok tercih edilebilir olduğuna karar vermemiz gereken bir noktaya ulaşırız.” der.¹²⁰⁶ Bu durum ise Sandel için (arzulara dayanan) “safî bir tercih meselesidir”¹²⁰⁷, (ahlaki ve rasyonel) bir “seçim meselesi bile değildir.”¹²⁰⁸ Keza Mulhall ve Swift’e göre Sandel bu tercihi; bireyin tercih anında mevcut arzularına ve isteklerine dayandığından böylesi bir tercihi hem keyfî hem de koşullu bulur; bu minvalde Sandel iyi anlayışına “koşullu” bir bağlanmanın “değerini” ve “geçerliliğini” de sorgulamaktadır.¹²⁰⁹ Nihayetinde Rawls’un benlik kavrayışı ve iyi anlayışlarının tercihine yönelik önerdiği akıl yürütme, bireyleri iyi anlayışlarının tercihinde *keyfî* davranmaya iter ve ahlaki (sübjektivizme) göreliliğe neden olur. Ahlaki görelilik de liberal tarafsızlık anlayışı ile uyum içindedir. Öyle ki, bireylerin herhangi bir iyi anlayışına dayanması keyfilikten ibaret ise, toplumların ve devletlerin de herhangi bir iyi anlayışına dayanması da pek mümkün olmayacaktır.¹²¹⁰

¹²⁰⁵ Sandel, *LAS*, 83. Mulhall ve Swift, 54-57.

¹²⁰⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, 551, Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 58.

¹²⁰⁷ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 58.

¹²⁰⁸ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 57-58. “*Fail, eyleyen birey içe bakış yöntemiyle yalnızca arzularının, duygularının tespitini yapar ve bunun üzerine hareket eder.*” Mulhall ve Swift, 58. Taylor’un bireyin ahlaki yargılarını dayandığı güçlü değerlendirme süreci de bireyin arzularından ve tercihlerinden sıyrılarak ahlaki değerlendirme yapılmasını salık veriyor idi. Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 103.

¹²⁰⁹ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 58.

¹²¹⁰ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 59.

b. Mükemmeliyetçilik

Komüniteryan politikalarda açık veya örtülü bir şekilde mevcut olduğu iddia edilen mükemmeliyetçi anlayış ile liberalizmin otonomiye verdiği önemi görüşlerinde eklemlendirmeye çalışan düşünür Joseph Raz; bireysel otonomiye, bireyin iradesine ve seçim yeteneğine önem vermekle birlikte bir hayat anlayışının yalnızca bireyin seçiminin ürünü olmasından ötürü ahlaki değerinin olduğu fikrine karşı çıkar. Ona göre bireyin önündeki seçeneklerin de anlamlı olması gerekmektedir. O halde, devlet bireyin önündeki seçeneklerin ahlaki anlamda değerli olmasını sağlamalıdır.¹²¹¹ Devletin bireyin önündeki seçeneklere müdahale etmesi bireysel otonomiye müdahale olarak görülebilir. Liberallerin mükemmeliyetçi politikalara karşı duydukları endişeler de devletin zorlayıcı gücüne binaen bireysel otonomiye zorlayıcı araçlarla müdahale etmesi neticesinde bireylerin iradesini kısıtlama ihtimalinden doğmaktadır. Gelgelelim, bireylerin önünde anlamlı seçeneklerin olmaması halinde bireylerin seçim yeteneğinin önemi meçhuldür. Raz bu sorunu görür ve bireylerin iyi bir hayat sürmesinde devletin ahlaki olarak değerli seçeneklerin yaratılması yahut korunması ve ahlaki anlamda değerli olmayan seçeneklerin elenmesinde rolü olduğunu belirtir.¹²¹² Bu amacın gerçekleşmesinde ise *teşvik* ve *caydırma* yöntemlerini kullanabilir. En önemli caydırma araçlarından biri vergidir. Devlet, kendi iyi anlayışına uzak hayat tarzlarından bireyleri uzaklaştırmak için birtakım faaliyetleri vergilendirebilir. Örneğin, bireylerin boş vakitlerinde meşgale olarak avcılık yerine sanatsal faaliyetlere yönelmesini tercih eden devlet, avcılık araçlarına fazladan vergilendirme yapar; sanatsal faaliyetlere katılımı da birtakım ödüller, burslar yahut yarışmalarla teşvik eder.¹²¹³ Mulhall ve Swift de konuya ilişkin, İngiltere'deki Royal Shakespeare Company örneğini verir. Royal Shakespeare Company, İngiltere'de bulunan ve Shakespeare'in eserlerinin çağdaş yorumlarını sahneleyen devlet destekli bir tiyatro topluluğudur.¹²¹⁴ Devletin, bir e-spor yahut bir av şirketi yerine bir tiyatro topluluğunu desteklemeyi tercih etmesinin altında sanat üzerine bir hayatı daha değerli

¹²¹¹ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 253.

¹²¹² Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 253, Raz, *Morality of Freedom*, 417. George, 658.

¹²¹³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 262.

¹²¹⁴ Royal Shakespeare Company'nin hâlihazırdaki yönetim kurulu başkanı İngiltere Kralı III Charles'tır, İngiltere eski kraliçesi II. Elizabeth de tiyatro topluluğunun yenilenen binasının açılışını gerçekleştirmiştir. <https://www.rsc.org.uk/> (erişim tarihi 28.05.2024).

bulduğu iddia edilebilir.¹²¹⁵ Keza, devletin vergilendirmeyi zor gücüne dayandığı, vergilendirmenin cezai boyutu da göz önüne alındığında, sanat üzerine bir hayatı değerli bir hayat tarzı olarak görmeyen birinin, böylesi mükemmeliyetçi bir politika güdümünün neticesinde özgürlüğünün ihlal edildiğini öne sürebilmesi de olasıdır.¹²¹⁶ Yine de Raz, “*bütün siyasi eylemlerin amacı, bireylerin makul/geçerli (valid) iyi anlayışlarını yahut seçenekleri tercih etmesi ve kötü yahut boş tercihlerden uzaklaşmasını sağlamak üzerinedir,*” demektedir.¹²¹⁷

Benzer bir örnek Barber’dan gelir. Barber kendisinin de katkılarıyla “yurttaşlık eğitiminde bir model olan” ve ABD’nin New Jersey eyaletinin devlet üniversitesi Rutgers Üniversitesi’nde öğrencilerin mezun olma şartı olarak bir kamu hizmeti icra etmeleri gerekmektedir. Öğrenciler, üniversitenin bulunduğu bölgede, okuma-yazma programlarına katkı sağlayabilir yahut “evsizler”in barınma merkezlerinde görev alabilir. Esasında Barber’ın bu uygulamayı hayata geçirmeye yönelik çabası, kendisinin yurttaşın amacının yahut “iyi ve yaşamaya değer hayatın” bireyin mensubu olduğu politik topluluğun yurttaşlık/kamusal hayatına katkı sunma üzerine olması gerektiğine yönelik düşüncesinden kaynaklanır.¹²¹⁸

Devlet tarafından müdahale ile bireylerin önündeki seçeneklerin eşit mesafede olmaması, bireylerin bazı seçenekleri seçmelerinin kolaylaştırılması yahut zorlaştırılması ile “manipüle edilmeleri”nin bireylerin iradelerine müdahale edilmesi yahut bireylerin otonomilerinin kısıtlanması anlamına gelip gelmediği sorgulanmaktadır. Raz, bu sorunsala ilişkin bireylerin iradelerine müdahalesinin devletin cebri araçları ile yapılmadığı, devletin cebri araçlarının zorlayıcı gücü ile seçeneklere müdahale arasındaki zorlayıcı gücü arasında niteliksel bir farklılık olduğu yönünde görüş belirtir.¹²¹⁹ Nihayetinde, toplumda mevcut soyut değerler arasında değer eşölçülemezliğin, siyasi sonuçları bakımından eşölçülemez olmayabileceği ifade edilir.¹²²⁰

¹²¹⁵ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 28-29.

¹²¹⁶ Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 29. Yazarlar, devletin mükemmeliyetçi bir tavır takınmasının, liberal nör devlet anlayışının her daim bir ihlali olarak görülmemesi gerektiği belirtilir. Liberal devlet, köktenci anlayışlara karşı olması ve bireyin temel özgürlüğünü savunması ile de bir tavır takınır. Nitekim hak, iyiye üstündür. Yine de Mulhall ve Swift, liberal devletin alttan alta bir iyi anlayışı güttüğünü savunur. Mulhall ve Swift, *Liberalism and Communitarianism*, 31.

¹²¹⁷ Joseph Raz, *Morality of Freedom*, 133.

¹²¹⁸ Breslin, 102.

¹²¹⁹ Mulhall ve Swift, 262-263.

¹²²⁰ Yahya Berkol Gülgeç, *Otorite, Hukuk ve Liberalizm: Joseph Raz’ın Felsefesine Giriş*, 76-77.

Gülgeç Raz'ın teorisinde mevcut, bilhassa yukarıda ifade edildiği gibi otonominin iyi seçeneklerle anlamlı olacağına ilişkin açıklamanın özgürlüğün/otonominin¹²²¹ “araçsal” bir konumda olduğu anlamına gelebileceğini ifade eder. Öte yandan Raz'da özgürlük araçsal değil “içkin bir değer”e sahiptir.¹²²² George da Raz'ın teorisinde özgürlüğün/otonominin ayrı bir iyi (*human good*) olarak ortaya konulduğunu ifade eder. Aynı zamanda özgürlük, bireyin mutluluğunun (*well-being*) bir “boyutu”dur. Buna karşılık (ahlaki ve siyasi) failler seçim yaparken, özgürlük için yahut özgürlüğün bizatihi kendisi için değil “genelde” farklı bir değer için tercih yaparlar. Raz'ın düşüncesinde özgürlüğün hem içkin hem de araçsal bir değere sahip olabileceğine yönelik kanı bu kavrayıştan doğabilir. Özcesi özgürlük hem özgür olabilme bakımından hem de içkin değeri olan başkaca iyileri seçebilme ve bunları takip edebilme bakımından önemlidir.

1223

Raz'ın liberal konumu Mulhall ve Swift tarafından liberal-komüniteryan olarak da tanımlansa¹²²⁴ da temelde özgürlüğü/otonomiyi merkezine alan liberal bir konumdur. Raz'ın, mükemmeliyetçi bir siyaset felsefesi ortaya koyması onu liberal konumdan ayırmamaktadır. Esasında George, Raz'a göre, mükemmeliyetçi olmayan bir siyaset felsefesinden bahsedilemeyeceğini ifade eder.¹²²⁵ Bu minvalde Raz “bireyci” kavrayıştan da uzaklaşmış olur. Nitekim düşünür devletin yanında “toplumsal kurumlar, uygulamalar ve sosyal yapılar”ın da ahlaki failin seçim/tercih yaparken önünde anlamlı ahlaki seçenekler bulunmasında rolü olduğunu belirtir.¹²²⁶ Buna binaen Mulhall ve Swift de Raz'ın “topluluğu bireye önceleyen bir liberal” olduğunu ifade ederler.¹²²⁷ Dahası, Raz'a göre bireylerin (yurttaşların) mutluluğunu ve refahını sağlamak için onları belirli bir (ahlaki) seçeneği seçmeye zorlamak mümkündür ve meşrudur; bu durum bir çelişki de değildir.¹²²⁸ Bu minvalde devletin mükemmelliyetçi politikalar gütmesi ve “zorlayıcı” gücünü, bireyin önündeki seçeneklerin ihyasında kullandığı da söylenebilir.¹²²⁹

¹²²¹ Raz'ın özgürlüğü güçlü bir şekilde otonomi ile ilişkilendirdiğini ifade etmek gerekir. George, 656.

¹²²² Gülgeç, 81. George, “The Unorthodox Liberalism of Joseph Raz”, 656.

¹²²³ George, 656-657.

¹²²⁴ Mulhall ve Swift, 249.

¹²²⁵ Robert P. George, The Unorthodox Liberalism of Joseph Raz, 654,655.

¹²²⁶ George, 658. Mulhall ve Swift, 252.

¹²²⁷ Mulhall ve Swift, 282.

¹²²⁸ Mulhall ve Swift, 249, 251.

¹²²⁹ Mulhall ve Swift, 282.

Özcesi Raz’ın mükemmeliyetçi liberalizmi takip etmesi bireyi, otonom olarak birey olarak tanımlamasında bir engel teşkil etmemektedir. Buna karşılık, otonom bireyin anlamlı ahlaki seçenekler ile karşılaşmasında devletin ve sosyal yapıların yönünün vurgulanması Raz’ın bireyi sadece “rasyonel bir fail” olarak görmediği ve bireyin toplumsal yönünü tanıdığı anlamına da gelmektedir:

*“Otonom bireyler, hayatlarını şekillendirebilir ve hayatlarına yön verebilirler. Bu minvalde, otonom bireyler sadece gerekli bilgileri değerlendirerek seçim yapan rasyonel failer değildirler. Aynı zamanda kişisel projeler edinen, ilişkiler geliştiren ve amaçlara bağlanan (ahlaki) failerdir. Bu şekilde bireyin, kişisel bütünlüğü ve onuru ile kendine saygısı somutlaşır.”*¹²³⁰

Raz’ın bireyin amacına vurgusu önemlidir. Nitekim ahlaki birey amaca bağlıdır yahut amaçla yüklenir. Hatta bir ahlaki failin, bu amaca yahut yükümlülüğe aykırı eylemleri, “ahlaki anlamda imkânsız” yahut “değersiz” olacaktır.¹²³¹

4. Benjamin Barber: Güçlü Demokrasi

a. Kartezyen Siyaset Eleştirisi

Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi Projesi* olarak adlandırdığı “katılımcı komüniteryanizmi”nin¹²³² dahilinde bireylere aradıkları anlamlı yaşamı bir komünite içerisinde yaşama olanağı vereceğini düşünmektedir.¹²³³ Barber, *Güçlü Demokrasi*’ye öncelikle liberal demokrasinin bir eleştirisini yaparak başlar. Düşünüre göre, “cılız/zayıf liberal demokrasi”, Kartezyen siyasete dayanmaktadır. Kartezyen siyasetle anlatılmak istenen esasında Kartezyen evren görüşünün siyasete de sirayet etmesidir. Bu minvalde Barber Kartezyen liberal demokraside, siyasete öncül ilkeler olduğunu iddia etmektedir.

“Siyasal yaşamın kavramlarının, değerlerinin ve standartlarının ve hedeflerinin basit bir çıkarımla türetebileceği bilinebilir bir bağımsız

¹²³⁰ Raz, *The Morality of Freedom*, 154. Mulhall ve Swift, 283.

¹²³¹ Raz, *Morality of Freedom*, 155. Mulhall ve Swift, 283.

¹²³² Thigpen ve Downing, 651.

¹²³³ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 159 vd.

*zemin – düzeltilemez bir ilk öncül ya da öncel değiştirilemez bir gerçeklik”- vardır.”*¹²³⁴

Benzer şekilde Pufendorf’a göre, “*ahlak bilimini geometri ve mekaniğinki kadar bütünlüklü ve aynı ölçüde kesin olan ilkelerin bulunduğu bir sisteme indirgeme*” çabasının güdülmesi de Kartezyen stratejiyi betimler.¹²³⁵

Barber, siyaset teorisinde doğan ve gelişen anlayışların bir çeşit “süredurumsal bir başvuru çerçevesi”ne (*inertial frame of reference*) dayandığını düşünmektedir. Düşünürün bu kavramdan kastı, siyaset yahut kamu felsefelerinin yahut teorilerinin dayandığı temeli yahut “başlangıç noktası”nı ve dünya görüşünü ifade etmektir.¹²³⁶ Barber, düşünümsel çerçevenin bir düşünce zincirinin ilk aşamasını oluşturduğunu ve bir teorinin yahut felsefenin temel dayanaklarını içerdiğini düşünmektedir. Örneğin liberal siyaset felsefesinin düşünümsel çerçevesinde, “katılımcı siyaset”e karşı durmak ve *kesinlik arayışı* yer alır.¹²³⁷ Yine, yazar liberal demokrasinin Newtoncu süredurumsal çerçeveye dayandığından bahseder. Bu minvalde bireyler, mekanik birer varlıklar olarak görülür. Hobbes’un *Leviathan*’ında özce ifade ettiği gibi:

*Hayat, organların, başlangıcı içindeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün otomatların (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? Kalp nedir ki bir yaydan başka; sinirler nedir ki çok sayıda yaylardan başka; ya eklemler yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka?*¹²³⁸

O halde, mekanik evren kavrayışının yahut maddeciliğin modern liberal siyasetin süredurumsal çerçevesi olmasından ötürü, birtakım bağlantılı kabullerin mevcut olması gerekir. Bu minvalde maddecilik şu imgelemeleri getirir: “*atomizm, bölünmezlik, kıyaslanabilirlik, karşılıklı dışlayıcılık, duyumculuk*”. Barber da maddeciliğin getirdiği

¹²³⁴ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 79 vd.

¹²³⁵ Samuel Pufendorf, *Droit de la nature et de gens*, 2.kısım, no. 6 doğrudan aktaran Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi*, 79.

¹²³⁶ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 57-58.

¹²³⁷ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 57, 60.

¹²³⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 17. *Güçlü Demokrasi*, 64.

imgelemelerin modern liberal siyasetteki sonuçlarını sırası ile zikreder: “atomizm ve bireycilik, hazcı psikoloji, kıyaslanabilir eşitlik, iktidar ve çatışma teorisi, duyguculuk, yararcılık ve çıkar teorisinin egemenliği”.¹²³⁹

Bilhassa atomizmin ve Kartezyen kavrayışın gereği birey, kendi üzerine düşünür durur. Birey “tekbenci”dir; “tecrit edilmiş bir bilinçtir”.¹²⁴⁰ Bu kimse, siyasal bilgiyi ve “siyasal bilginin toplumsal boyutunu kavrayamaz”.¹²⁴¹

Liberal demokrasilerde mevcut siyaseten kesinlik arayışı, “konudan üstündür.”¹²⁴² Bunun sonucunda da usuli adalet anlayışlarının yerini tözsel adalet anlayışları alır. Barber, Rawls’un adalet ve kamu düşüncesinin de böylesi bir Kartezyen anlayışa dayandığını ifade eder. Bilhassa başlangıç konumu “araçsallaştırması”nı savına kanıt gösterir. Bu minvalde, Barber’a göre Rawls’un adalet teorisinde süredurumsal çerçeve olarak “başlangıç konumu araçsallaştırma”sı ile karşılaşmaktadır. Bu araçsallaştırma ile usuli adalet anlayışını ortaya koyan Rawls, başlangıç durumundaki bireyi “tikel” (özel) çıkarlarından soyutlar; bireye ise sadece özel çıkarlarını takip edebilme “menfaat”ini yükler. “Başlangıç konumundaki bireyler arzularlar (arzunun gücünü hissederler) fakat hangi arzulara sahip olduklarını bilemezler.”¹²⁴³

Rawls’un süredurumsal çerçevesi, genel olarak süredurumsal çerçeveler, bir başlangıç durumundan yola çıkarak tek bir akıl yürütme biçimi ile varılacak olan tek bir doğruyu sağlar. Bu bağlamda, Rawls’un adalet teorisinde ortaya koyduğu adalet ilkeleri de başlangıç konumuna rasyonel ve toplumsal konumlarından habersiz ve özel çıkar gütmeyen insanların üzerinde uzlaşacakları adalet ilkeleri olacaktır.¹²⁴⁴

Bahsedildiği üzere Rawls’un amacı ve adalet ilkelerinin yapısalıcı boyutu ile sağlanmaya çalışılan, adalet ilkelerinin tözsel ve dışsal ilk ilkelere (başlangıç durumuna öncel iyi anlayışlarından doğan ilkelere) dayandırılmamasıdır.¹²⁴⁵ Öte yandan Barber başlangıç

¹²³⁹ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 64-65.

¹²⁴⁰ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 90.

¹²⁴¹ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 91.

¹²⁴² Barber, *Güçlü Demokrasi*, 84.

¹²⁴³ Barber, “Justifying Justice”, 664.

¹²⁴⁴ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 62-63. Barber, süredurumsal çerçeve kavramının açıklanmasında Rawls’un adalet teorisinin yanında Nozick’in düşüncesinden de örnek verir. “Nozick’in düşüncesinde süredurumsal çerçeve Rawls’un düşüncesinde olduğu kadar açık değildir.” Öte yandan, Nozick’in anarşist konumu, bireysel haklara dayanır. Bir başka ifade ile Nozick’in anarşist konumunun süredurumsal çerçevesi bireysel “hakların mutlak dokunulmazlığına” dayanır. Barber, *Güçlü Demokrasi*, 61-62.

¹²⁴⁵ Barber, Justifying Justice”, 664.

durumunun araçsal imkanını da sorgular.¹²⁴⁶ Bu minvalde Rawls'un başlangıç durumunda "risk"ın gözetilmediğini ifade eder. Barber'a göre başlangıç durumunda "muhafazakarca bir güvenlik kaygısı"nı içerek psikolojik bir varsayım gömülüdür. Bu bağlamda, Rawls'un başlangıç durumunda ortaya koyduğu ve bireyi "başarıya götürebilecek" faaliyetlere birey girişemez. Buna karşılık kapitalist toplumda risk alımı önemlidir. O halde Rawls'un başlangıç konumunun esasında hem anti-kapitalist hem de anti-liberal ögelere dayandığı dahi iddia edilebilir. Bu bağlamda Barber'a göre Rawls'un başlangıç konumunda konumlandığı birey, "sıkıntılı" bir bireydir. Nitekim, bu bireyin adalet ilkelerinden fark ilkesinin getirisi ile refah durumu herkesten kötü olamaz; birey bu güvenceye sahip olacaktır. Bu bağlamda ve buna karşılık "özgürlük" bu yaklaşımda bir amaç olarak görülemez. Adeta, özgürlük (adalet ilkelerinin ilki olan eşit özgürlük hakkı) güvenlik tarafından (bu bağlamda fark ilkesinin getirdiği güvenceye) tutulmaya uğramıştır.¹²⁴⁷

Keza, Rawls'un adalet ilkelerinde toplumdaki dezavantajların, toplumdaki dezavantajlı kesimin yararına olacak şekilde düzenlenmesi Barber'a göre, "eşitliğin araçsal şekilde" sağlanması anlamına gelmektedir.¹²⁴⁸ "Minimum eşitlik" olarak tanımladığı bu durumun sağlanması, esasında ne Rawlsçu bireyin (yurttaşın) diğer yurttaşlara duyduğu muhabbetten ne de bir ahlak maksimi olarak görülebilir. Bu minimum eşitliğin sağlanması özce bireyin kendini ve kendi çıkarlarını güvence altına alması ve güvenlik arayışından kaynaklanır.¹²⁴⁹

Yine çıkarımlardan biri Rawls'a göre risk almanın rasyonel olmamasıdır; başlangıç konumunda bulunan rasyonel bireylerin bu nedenle risk alımından kaçınmasıdır. Buna karşılık Barber, risk alımının da "avantajların ve dezavantajların ölçülmesi" ile pekâlâ rasyonel olabileceğini belirtmektedir. Bu minvalde, Barber da başlangıç konumunun tamamen tarafsız olmadığını, bir başka ifade ile dışsal bir iyiye dayandığını ifade eder ve buna neden olarak da Rawls'un risk alımına karşı bir yaklaşıma sahip olmasını gösterir.¹²⁵⁰ Keza fark ilkesinde belirtildiği üzere, dezavantajlı kesimin belirlenmesinde

¹²⁴⁶ Benjamin R. Barber, "Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement, and Politics in Rawls", *American Political Science Review* 69, sy 2 (Haziran 1975): 663.

¹²⁴⁷ Barber, "Justifying Justice", 666.

¹²⁴⁸ Barber, "Justifying Justice", 665- 666.

¹²⁴⁹ Barber, "Justifying Justice", 666.

¹²⁵⁰ Barber, "Justifying Justice", 664.

hangi toplumsal ölçütlerin baz alınacağı gibi yaklaşımlar, Rawls'un kurgusundan çıkarılamaz. Buna dayanarak, Rawls'un indirgemeci ve "arındırıcı" adalet ile kamu teorisini oldukça yetersiz bulur.¹²⁵¹ Nihayetinde Barber'a göre, Rawls'un başlangıç durumunun yaratacağı etki, tarihte bir boşluk yaratmak olacaktır.¹²⁵² Özcesi düşünür Rawls'un teorisinin bir kamu felsefesi yahut siyaset teorisi ve "ortak iyi" siyaseti için yetersiz olduğundan bahsetmektedir.¹²⁵³

Esasen ve nihayetinde Barber, kamu ve siyaset teorisi/felsefesi'nde kesinlik arayışına karşı çıkmaktadır. Bu minvalde Burke'tan kendi düşüncesini özetleyecek şekilde şu alıntıyı yapar: "*Ahlaki argümanlardaki aldatıcı geometrik kesinlik, bütün safsataların en çürük olanıdır.*"¹²⁵⁴

b. Güçlü Demokrasi Projesi

Barber, liberal demokrasilerin Newtoncu süredurumsal çerçeveye dayanması ve bu süredurumsal çerçevenin getirdiği bağlantılı kabuller ve sonuçlar nedeniyle *homonoia* ve *homonoia*'nın gerektirdiği ve dünyaya getirdiği bağların kavranamayacağını ifade eder.¹²⁵⁵ Keza, özgürlük ile iktidarın çatışması ve birbirlerinin karşısına konumlanması da liberal kabullerden ileri gelir. Nitekim, cumhuriyetçi özgürlük anlayışında iktidar ve özgürlüğün liberal anlayışta olduğu gibi çatışma yahut karşıtlık içinde olmadığı belirtilmişti.¹²⁵⁶ Öte yandan Barber, bilhassa Isaiah Berlin'in negatif özgürlük anlayışında ve diğer liberal teorisyenlerin düşüncelerinde de açık yahut örtülü bir biçimde bulunan özgürlüğün iktidarın yokluğu olarak anlaşılmasının da maddeci/mechanik kavrayıştan doğduğunu düşünmektedir. Neticede, siyaset ile iktidar özleşir; "*özgürlük de anti-siyaset sanatı*" olarak kavranır. Bu minvalde liberalleşme ile siyasetlesizleşme gelişir.¹²⁵⁷ Halbuki

¹²⁵¹ Barber, "Justifying Justice", 668. Barber, *Güçlü Demokrasi*, 90.

¹²⁵² Barber, "Justifying Justice", 670.

¹²⁵³ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 77.

¹²⁵⁴ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 79.

¹²⁵⁵ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 67.

¹²⁵⁶ II. Bölüm'de Cumhuriyetçi Yurttaşlık bahsinde geçen cumhuriyetçi özgürlüğe ilişkin tartışma. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışında, özgürlük ile iktidar bağlantılıdır, birbirini gerektirir. Özcesi iki kavram iç içe geçmiştir. Barber, *Güçlü Demokrasi*, 69.

¹²⁵⁷ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 67-68.

Barber’a göre siyasetin, kendinden başka dayanağı yoktur. Aksi hal, siyasetin bir çeşit metafizik çerçeveye oturtulmasıdır.¹²⁵⁸

Neticede, liberal anlayış insanı siyasetsizleştirir, yurttaş kavramı anlamsız olur. Buna karşılık Barber şöyle der: “(...) yurttaş gibi toplumsal ve siyasal inşalar, ilişkilerin karşıt oldukları kadar dayanışmacı olabileceklerini ve birbirini dışlayabildikleri kadar örtüşebileceklerini ima eder.”¹²⁵⁹

Barber’ın değindiği bir başka nokta ise liberal demokrasilerin amaçladıklarının aksine eşitliği sağlayamadıklarıdır. Bilakis, liberal demokrasiler eşitliğin altını oyar. Nitekim Barber, Schumpeter’in demokratik elitizm dahilinde savunduğu gibi, siyasetin “oy kullanma”ya indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Düşünür, komüniteryan akıma dahil olan ve kendisinin de savunduğu katılımcı demokrasi modelini ¹²⁶⁰ Schumpeter’in rekabetçi elitist yaklaşımının karşısına konumlandırır. Schumpeter’e göre “siyasi elitler yönetir, halk ise oy verir”.¹²⁶¹ Gelgelelim, Barber, elektronik iletişim kaynaklarının sağladığı kolaylığı kullanarak yurttaşların siyasi katılımın artırılmasını planlamaktadır.¹²⁶² Bu bağlamda *Güçlü Demokrasi*’de demokratik tartışma oldukça önemlidir ve mümkündür. Barber demokratik tartışmanın kamusal yaşama katkılarını detaylıca belirtir:

*“Çıkarların ifade edilmesi, ikna etme, gündem oluşturma, karşılıklılık, keşfetme, bağlılık ve yakınlık, özerkliği koruma, tanıklık ve kendini ifade etme, yeniden formüle etme ve yeniden kavramsallaştırma, kamusal çıkarlar, ortak iyi ve etkin yurttaşlar yaratılması olarak cemaat kurma.”*¹²⁶³

Barber’a göre tartışmanın da gereği olarak kamusal alanda çatışma durumu, örneğin iyilerin çatışması, oldukça doğaldır ve yurttaşlar bu çatışmalara, Rawls’un kamu düşüncesinde (düşünümsel denge ve örtüşen görüşbirliği kavramları) olduğu gibi, “bir çeşit zihinsel konsensüs”ü (*cognitive consensus*) “uygulayamazlar”. Bir başka ifade ile çatışan iyiler yahut çıkarlar durumunda ancak “pazarlık”la yahut kazançların alınıp

¹²⁵⁸ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 77.

¹²⁵⁹ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 68-69.

¹²⁶⁰ Simon, “Theoretical Marginalization”, 120-121.

¹²⁶¹ Simon, “Theoretical Marginalization”, 126.

¹²⁶² Simon, “Theoretical Marginalization”, 124.

¹²⁶³ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 226.

verilmesi neticesinde bir sonuç alınabilir.¹²⁶⁴ Bu minvalde Barber, temsili demokraside rekabetçi modellerden uzaklaştığını belirtir. Barber temsili demokraside rekabetçi modellerin yerine “beraberlik sistemleri”ne vurgu yapar.¹²⁶⁵

Barber’a karşılık Schumpeter bireylerin bir yurttaş olarak siyasi sisteme katılmaya ehil olmadığını ifade etmektedir; Barber da vatandaşların siyasi sisteme katılmaya ehil olup olmamalarından öte demokratik elitizm anlayışının yurttaşların siyasi olarak gelişimlerini baltaladığını belirtir. Barber’a göre, siyasi katılımın sağlanması ile eşitlik ve adalet sağlanacaktır. Nitekim, güçlü demokrasi projesi için ortak iyi ve kamusal çıkar üzerine müzakere önemlidir.¹²⁶⁶

Barber *Güçlü Demokrasi* modelini ve projesini liberal ve üniter demokrasilerden ayırır. Üniter demokrasilerin bütünleşmeci bir yapıya sahip olduğunu öne sürer. Böylesi bir yapıda, yurttaşlık bağlarından ziyade kan bağı yahut akrabalık bağlarının etkili olduğunu ifade eder. Yine bütünleşmeci bir siyasi sistemde *Güçlü Demokrasi*’ye içkin değerler olan “eşitlik, otonomi, çoğulculuk, hoşgörü ve kamusal alan özel alan ayrımı”nın mevcut olmadığını ifade eder.¹²⁶⁷

Esasında Barber, *Güçlü Demokrasi* projesinin “pragmatik ve diyalektik” olduğunu ifade eder. Bu yaklaşımının gerekçesini ise, liberal demokrasi anlayışlarının dayandığı metafiziksel ilk dayanaklardan uzaklaşmak olduğunu ifade eder. Düşünür, pragmatik yaklaşımla *Güçlü Demokrasi* projesinin gerekçelendirmesini yahut haklılaştırılmasını, liberal anlayıştan farklı olarak ilk nedenlerle/ilkelerle değil de “sonuçlar”la sabitleme amacını güder. Bu yaklaşımla *Güçlü Demokrasi* “haklılaştırım yükümünü görünmez dünyadan görünür dünyaya aktarır.”¹²⁶⁸ *Güçlü Demokrasi*’nin diyalektik yönü ise, siyasetin kendinden kaynaklanmasını gerçekleştirebilecektir; siyasetin kendi içinde devinimini sağlayacaktır.¹²⁶⁹ Liberalizmin Kartezyen karakteristiği gibi, siyaseti siyaset dışı kökenlerle boğmayacaktır. Bir başka ifade ile bilhassa Hobbes’un toplum sözleşmeciliğinde yahut Nozick’teki ve Rawls’taki süredurumsal çerçevelerde olduğu

¹²⁶⁴ Barber, *The Conquest of Politics*, 208.

¹²⁶⁵ Barber, *Strong Democracy*, 240.

¹²⁶⁶ Simon, “Theoretical Marginalization”, 122-123.

¹²⁶⁷ Barber, *Strong Democracy*, 159, Simon, “Theoretical Marginalization” 123.

¹²⁶⁸ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 77-78.

¹²⁶⁹ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 78.

gibi siyaseti siyaset dışı bir başlangıca tâbi kılmayacaktır.¹²⁷⁰ Nitekim, düşünüre göre siyaset “*bir anayasa olarak şeyleştirilmiş metafizik değildir.*”¹²⁷¹

Pragmatik yaklaşımla da Barber, siyasette somut olaylardan soyut çıkarımlar saptamaya odaklanmıştır. Aslında halihazırda siyaset de liberal demokraside olduğu gibi hakikatin somut ilişkilere uygulanmasından değil de somut ilişkilerin hakikate uygulanmasından ibarettir.¹²⁷² O halde, liberal demokrasi siyasetin doğasını da kavrayamamaktadır.

Barber’ın liberal epistemolojiye yönelttiği eleştirilerinden biri de liberal düşüncenin “epistemolojiyi ontolojinin önüne alması”dır. Bir başka ifade ile liberalizmde epistemolojiye verilen önem yahut siyasi ilkelerin yahut temelde ilk ilkelerin kaynağının araştırılmasına verilen önem, bilen kimsenin varlığının araştırılması çabasını gölgelemiştir. Bu halde, eylem ile düşünce köklü biçimde farklılaşmıştır. “*Bilme ve yapma birbirinden çekilerek ayrılmıştır.*” Ayrıca “olgu” ile “değer” de karşıtlık içindedir.¹²⁷³ Anlaşılan, liberal düşüncede siyasi ve ahlaki failin ihmal edilmesi, liberal yurttaşın pasif bir konumda durması ve neticede kinizme sürüklenmesi de bu nedenle olsa gerektir.

Güçlü Demokrasi projesinin pragmatik yönü olduğundan liberal düşüncenin eylem sahası ile bilgi sahasının ayrılması düşünürü rahatsız etmektedir. Bu minvalde liberal demokraside hâkim geleneklerden olan minimalist geleneğin etkisi olarak kamusal kurumlar erozyona uğramıştır. Bu bağlamda, Barber’ın liberalizmde hâkim olan minimalist gelenekten uzaklaştığını vurgulamak gerekir.¹²⁷⁴

Minimalist gelenek, komüniteryan yurttaşlık anlayışını bir çeşit totaliter politika gibi görür. Minimalizm, kuşkucu siyasetle ortak bir bakış açısı ile ortak iyi/kamusal çıkar siyasetine bir çeşit “sahtecilik” olarak yaklaşır. Minimalist bakış, kamusal çıkarlardan kastedilenin esasında “*özel çıkarların toplamından başka bir şey olmayan sahte-kamusal çıkarlar*” olduğunu öne sürerler.¹²⁷⁵

¹²⁷⁰ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 81. Barber’a göre liberal düşünce için “*sağlam bir siyaset evi, ancak siyaset öncesi granitin derinine yerleştirilmiş silinemez ve yanılmaz bir temel üzerinde yükselebilir.*” Barber, *Güçlü Demokrasi*, 85.

¹²⁷¹ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 175.

¹²⁷² Barber, *Güçlü Demokrasi*, 100.

¹²⁷³ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 88.

¹²⁷⁴ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 97.

¹²⁷⁵ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 97.

Buna karşılık Barber kendi projesinde (politik) eylemliliği ve yurttaşların siyasi etkililiğini önemser.¹²⁷⁶ Yurttaşlar, “kendilerini birer yurttaş haline gelmelerinden ötürü, uygun pratik hakikatler yaratmaya muktedir insanlar olarak” göreceklerdir. Özcesi Barber’a göre yurttaşların varlığı siyaset için önemlidir. Gerçekten de, *Güçlü Demokrasi* için siyasi hakikatin ortaya konabilmesi için yurttaşların varlığı şarttır¹²⁷⁷ ve böylesi yurttaşların varlığı düşünür için liberal demokrasinin epistemolojiyi önceleyen stratejisi ile dünyaya getirilemez. Ne var ki liberal demokrasi, Kartezyen kökenlerine dayanarak siyasi fail olan yurttaşların sağ duyuya dayanan eylemleri yerine “anlamsız” bir şekilde rasyonaliteyi koymaya çalışmıştır.¹²⁷⁸

Barber’ın yurttaşlık kurumunda sadece politik eylemlilik değil “ortak eylemlilik” ve “ortak amaç” önemlidir.¹²⁷⁹ *Homo politicus* olan Barber’ın yurttaşı, bireyselliğini aşabilir, buna ehildir.¹²⁸⁰ Nitekim, siyasal yargıların doğası gereği Barber’ın yurttaşı aynı zamanda bir siyaset yargıcısıdır (*political judge*). *Güçlü Demokrasi* projesinde siyasetin ve yurttaşın Kartezyen epistemolojinin sınırlayıcılığından kurtulması gerektiği ve kurtulabileceği öngörülmüştür.¹²⁸¹

Güçlü Demokrasi, liberal demokrasiye olan karşıtlığını ve katılımcı bir demokrasi uygulamasını öngörmesi ile cumhuriyetçi siyaset felsefesi ile ilişkilendirilebilir. Öte yandan Barber, cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışını antik toplumların yaşayışına atfeder ve “cumhuriyetçi nostalji” olarak gördüğü böylesi tek tip yaşam biçimine de karşıdır.¹²⁸² Nitekim, farklılık ve ardından gelen “çatışma” *Güçlü Demokrasi* için “dönüştürücü” gücü haizdir; politik toplulukta devinimi sağlar.¹²⁸³ Esasında Barber da her ne kadar modernitenin ve aydınlanmanın özgürlük adına erdemlerin kaybına olumsuz olarak baksa da modernitenin getirdiği imkanlardan faydalanmanın akıllıca olacağını ifade eder ve anlaşılan MacIntyre’dan bu minvalde ayrılır.¹²⁸⁴ Düşünürün ortaya koyduğu *Güçlü*

¹²⁷⁶ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 97.

¹²⁷⁷ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 101.

¹²⁷⁸ Barber, *The Conquest of Politics*, 193.

¹²⁷⁹ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 159.

¹²⁸⁰ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 161. Simon, “Theoretical Marginalization” 126.

¹²⁸¹ Barber, *The Conquest of Politics*, 206, 210.

¹²⁸² Barber, *Güçlü Demokrasi*, 160.

¹²⁸³ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 161- 162. “Özeli kamusala, bağımlılığı karşılıklı bağımlılığa, çatışmayı karşılıklı dayanışmaya izin almayı kendi yasalarını oluşturmaya, ihtiyacı sevgiye ve esareti yurttaşlığa dönüştürme olanakları bir katılım bağlamına yerleştirilir.”

¹²⁸⁴ Barber, *The Conquest of Politics*, 193.

Demokrasi projesi de yazarın moderniteyi tamamen reddetmediğini gösterir. Nitekim *Güçlü Demokrasi* modern bir projedir.

Güçlü Demokrasi, siyaseti özel çıkarların gerçekleştirilmesi için bir araç yahut çıkar çatışmasını çözüme kavuşturan bir unsur olarak değil de bir “yaşama biçimi” olarak görür.¹²⁸⁵ Bu minvalde Barber, güçlü demokrasi ile eşitliği ilişkilendirir. Nitekim, yurttaş ve yurttaşın siyasete katılımı özel çıkarı ile tanımlanmaz.¹²⁸⁶

Barber, *Güçlü Demokrasi*’de sıklıkla eyleme vurgu yapar. Düşünüre göre, *Güçlü Demokrasi*’de kamusal eylem, etkili ve aktiftir ki liberal demokrasideki “bekçi” gibi inaktif ve “gözlemci” yahut sadece *denetleyici* yaklaşımlar hoş karşılanmaz. *Güçlü Demokrasi*’nin pragmatik yönü gereği *sonuçlar* önemlidir; hatta Barber deontolojiden uzaklaşıp sonuççuluğa yönelmenin kamusal eylemlilik açısından “kaçınılmaz” olduğunu ifade etmiştir. Nitekim eylemsizlik hali dahi siyasal yargılara dayanır ve kamusal hayatta birtakım siyasal sonuçlar doğurur.¹²⁸⁷

Barber’a göre kamusal meselelerde, “yargılamak, seçmek ve eylemek” gerekir. Kamusal alanda bir “eylemler alanı” (*domain of action*) var olduğundan ve yurttaşlar da bu alan içerisinde var olduklarından, siyasal yargılar ile kararlar da “eylemler dünyası”na ve bu dünyanın nedensellik yasalarına tabidir. Eylemler alanında, eylemlerin zorunluluğu ile karşılaşmaktadır ve esasında bu alanın bu özelliğinden ötürü eylemsizlik de bir eylem olarak alınır. O halde, eylemsizlik dahil her “eylem” bu alanda bir sonuç doğuracaktır.¹²⁸⁸

Hakikaten de Barber için siyasal yargılar önemlidir. Barber’a göre yurttaşlar muhakeme kuvvetlerini uygulayarak karşılaştıkları somut olaylara, hukuk kurallarının yahut takip ettikleri iyi anlayışlarının genel ilkeleri gibi birtakım soyut ilkeleri uygulamaya çalışırlar. İşte bu siyasi yargılara varma faaliyeti, ne bilimsel faaliyet neticesinde elde edilen nesnel verilere yahut gerçeklere benzer ne de yurttaşın keyfi tercihleri kadar öznelidir.¹²⁸⁹ “Siyasi

¹²⁸⁵ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 161.

¹²⁸⁶ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 162.

¹²⁸⁷ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 166, 168, VI. Bölüm 7. Dipnot. Bu yaklaşım, açıkça liberal siyasette tarafsızlık kaygısıyla zor soruların paranteze alınması yaklaşımının da esasında bir taraflılık hali olduğunu belirtir ve bu minvalde Barber, Sandel’in görüşleri ile yakınlaşır. Barber’a göre “*tarihin süredurumsal evresi siyasal kararı kaçınılmaz kılar.*” Barber, *Güçlü Demokrasi*, 169.

¹²⁸⁸ Barber, *The Conquest of Politics*, 206-207.

¹²⁸⁹ Barber, *the Conquest of Politics*, 194-195.

yargıların doğasının temelinde siyasal olduğu” öne sürülür.¹²⁹⁰ Bir başka ifade ile siyasal yargılar kendine özgüdür. Bu bağlamda ahlaki yargılardan ayrılır.¹²⁹¹

Barber Amerikan ve İngiliz pragmatik geleneğinde siyasal yargıların kendine has özelliğinin vurgulandığını belirtir. Nitekim siyasal yargılar, anlaşılan diğer yargılarda çok da öne çıkmayan, bir çeşit “eylem dünyası”nı içerir yahut bu dünyanın varlığını gösterir. Bu minvalde Barber, yurttaşın siyasal yargılara varma sürecinin filozofların akıl yürütmeleri ile bir tutulamayacağını ifade eder.¹²⁹² Bu bağlamda siyasal yargıların siyasal yargı olmasında, “başkalarını içeren eylemin mevcudiyeti” de gerekmektedir. Misal, bir yurttaşın özel görüşlerinin siyasal yargılara dönüşebilmesi için bu görüşlerin “kamusal inceleme”ye (*civic scrutiny*) tabi olması gerekir. Bu yaklaşımdan Barber’ın kastı esasında kamusal forumlarda bu görüşlerin “diğer yurttaşlarla tartışılmasıdır”. Yurttaşların yargıları kamusal inceleme ile “medya platformlarında sunabilmesi” yahut “bir parti politikası olarak öne sürebilmesi” gibi birtakım “epistemolojik testler”e tabi tutulur. Bu testlerden geçebilen özel görüşlerden siyasal yargılar doğar.¹²⁹³ Benzer minvalde, siyasal yargıların görüşlerin uyumlaştırılmasından yahut yakınsamasından öte olduğunu da belirtmek gerekir. Görüşlerin uyumlaştırılmasında, hala bağımsız, ayrı zihinlerin faaliyetinin izleri görülebilir. Bu kavrayışa bir “anlaşma” fikri dahildir. Gelgelelim, siyasal yargıların oluşmasında yurttaşların bir bütünü oluşturduğu, *yurttaşlık bedeni*, görülür. “*Yurttaşlık (fikri), bireylerin bir siyasal oluşuma üyeliği neticesinde, ortak yargılar üreten ortak gözlemleyicilere dönüşmesini öğütler.*”¹²⁹⁴

Yurttaşların siyasal yargılarının özünde siyasal değil de “zihinsel” (*cognitive*) olduğu kavrayışının bilhassa Alman düşünce geleneğinde var olduğunu ifade eden Barber, kamusal yargılara varılmasının “*yalnız başına düşünülerek değil de toplu bir (yurttaşlık) eylem(i) neticesi*”nde gerçekleştiğini ifade eder. Bu tür bir kavrayışta, “yargıların kaynağı olarak kamusal düşünüşün yerini, rasyonel bireyin kendi başına (*private*) düşünmesi” alır; bu yaklaşımın sonucu olarak da “soruşturma” (*inquiry*), “zihinsel”e yönelir.¹²⁹⁵ “*Bireyler*

¹²⁹⁰ Barber, *the Conquest of Politics*, 196.

¹²⁹¹ Barber, *the Conquest of Politics*, 196-197.

¹²⁹² Barber, *The Conquest of Politics*, 197-199.

¹²⁹³ Barber, *the Conquest of Politics*, 199.

¹²⁹⁴ Barber, *the Conquest of Politics*, 203.

¹²⁹⁵ Barber, *the Conquest of Politics*, 199-200.

*tek başlarına ahlaki yahut estetik yargılarda bulunabilirler (...) fakat yurttaşlar siyasal yargılarını sadece iş birliği içinde hareket eden yek-vücut olarak üretebilirler.”*¹²⁹⁶

Özcesi, Barber’ın pragmatik kamu düşüncesi “Anglo-Amerikan praksis”ine (*praxis*) yakınsar.¹²⁹⁷ Keza, *Güçlü Demokrasi*’nin katılıma, yurttaş etkileşimine ve kamusal forumlara olan vurgusunun bir kaynağı da siyasal yargıların değinilen doğasından gelir. Nihayetinde siyasetin ve siyasi yargıların doğasında, belirsizlik karşısında *biz* olarak alınan kararlar vardır. Bu kamusal kararlar ve siyasal yargılar da siyasete öncel belirlenmiş soyut ve evrensel ilkelerden değil *tecrübelerden* beslenir. Demokrasi için asıl gerekli olan siyasi yargılara varabilmeye yetenekli, ehil ve tecrübeli yurttaşlardır.¹²⁹⁸

Siyasal yargıların yurttaş katılımına ilişkin doğasına meritokratik birtakım itirazlar getirilebilir. Barber, teknik bilgi ile siyasal yargının aynı kategoride olmadığını ve isabetli siyasal yargıların “bilge yurttaşlar” ile “bilge politikacılar”ın genel siyasi ve toplumsal ilkeleri somut olaylara uygulama kapasitesinden ya da siyasi tecrübesinden doğduğunu aktarır.¹²⁹⁹ Nitekim kamusal bir karar alınmasını gerektiren teknik bir sorunla karşılaşıldığı vakit yapılan faaliyetlerde yurttaşlar da makuliyete ve sağduyuya dayanan isabetli kararlar verebilirler.¹³⁰⁰ Bu bağlamda Jennings, teknik bilgi gerektiren bir meselede yurttaşların karar verme becerisine ve tecrübesine ilişkin bir vaka aktarır. ABD’de bilhassa rekombinant DNA (rDNA) teknolojisinin gelişmesi ile kamuoyunda DNA araştırmalarına ilişkin artan kaygıdan ötürü Cambridge, Massachusetts’te Amerika Birleşik Devletleri Sağlık Bakanlığı dahilinde kurulan bir araştırma komitesine, kamu fikrinin alınması kaygısı ile yurttaşların katılımı sağlanmıştır. Bu doğrultuda, yurttaş tavsiye kurullarının da bir süre sonra en az politikacılar ve teknokratlar kadar isabetli kararlar alabildikleri sonucuna varılmıştır.¹³⁰¹

¹²⁹⁶ Barber, *the Conquest of Politics*, 200.

¹²⁹⁷ Barber, *the Conquest of Politics*, 200.

¹²⁹⁸ Barber, *the Conquest of Politics*, 206, 208, 211.

¹²⁹⁹ Barber, *The Conquest of Politics*, 200-202.

¹³⁰⁰ Barber, *the Conquest of Politics*, 202.

¹³⁰¹ Bruce Jennings, “Representation and Participation in the Democratic Governance of Science and Technology”, *Governing Science and Technology in a Democracy*, 237-240. Barber, *the Conquest of Politics*, 202. Bilhassa 1970’li yıllarda genetik mühendisliği alanında rekombinant DNA teknolojisine gelişmesi ile herhangi bir canlı hücrenin DNA diziliminin incelenmesi amacıyla genlerin “hücreden izolasyonuna, genlerin sıralanımına ve manipülasyonu”na başlanabilmektedir. Bu teknolojinin çığır açıcı ve kaygı verici olmasında önemli bir faktör olarak, insan DNA hücresinden alınan genlerin başka hücrelerin DNA dizilimlerine eklenebilmesi ile genlerin kopyalanabilmesi yahut genlerin çaprazlanması gösterilebilir.

Güçlü Demokrasi projesinde de bir kavram olarak makuliyet ile karşılaşılmaktadır. Buna karşılık, Barber'ın makuliyeti Rawls'un makuliyetinden oldukça farklıdır. İlkın, Barber'ın makuliyet anlayışı siyasal eylemlerin makuliyetle bağlanması anlamına gelir ve Rawls'un düşüncesinde olduğu gibi sınırlayıcı bir kamusal akıl kavramı yoktur. Barber'ın kavrayışındaki makuliyetin ise sağduyu ve siyasal eylemlilik ile ilintili olduğu söylenebilir. Nitekim yurttaşları bir siyasal fail olarak kavrayan Barber'ın makul yurttaşlardan kastı da esasında siyasal fail olabilme kapasitesi ve iradi eylemlerde bulunma kabiliyetine yaptığı vurguyu içerir. Bu minvalde bireyleri, iyi anlayışlarında kısıtlamaya götüren soyut ve teorik bir kamusal akıl tasarımının, pragmatik karakteri ağır basan Barber'ın düşüncesinde bulunamayacağı pekâlâ iddia edilebilir. Hem Barber da Rawls'un kamusal akıl kavramının siyaset öncesi bir toplumsal anlaşmaya dayandığını yahut bu tür bir anlaşma sonucunda doğduğunu vurgular. Esasında kendisi de böylesi bir siyaset öncesi dayanağı tekraren reddeder.¹³⁰²

Gelgelelim Barber'ın düşüncesinin ve *Güçlü Demokrasi*'nin tamamen tarihselci olduğu yahut bir çeşit kolektivizme dayandığı da öne sürülemez. Nitekim, Barber'a göre kolektivizmin yapısında “soyut cemaat” kurgusunun yurttaşlara öncel olduğu yaklaşımı vardır. Özcesi kolektivizm düşünüre, atomculuğu doğuran soyut ilk ilkelerin hakimiyeti kadar uzaktır.¹³⁰³ Nitekim bu halde de siyasal failin iradesinin erozyona uğraması ihtimali düşünülür. İş birliğine ve kamusalılığa olan vurgusuna rağmen Barber'ın siyaset kurgusu göz önüne alındığında bu ihtimalin gerçekleşmesi, siyasetin yok olmasına dahi yolu açabilir. Nitekim düşünür, siyasetin şartlarından üçünün “eylem, otonomi ve egemenlik” olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰⁴

5. Alasdair MacIntyre: Erdem Odaklı Yurttaşlık

Alasdair MacIntyre'ın yurttaşlık anlayışı modern toplumda eksik olduğunu öne sürdüğü antik “etik yaşam”ın (*Sittlichkeit*) ve uyumun (*harmonia*) yeniden canlandırılması isteği ile kaynaşır. MacIntyre'ın holist benlik anlayışı ile toplumun “genelleştirilebilen”

Amerikan Ulusal Biyoteknoloji Bilgilendirme Merkezi'nin resmi internet sitesinden alınan bu bilgi ve ileri bilgilendirme için bkz.: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK9950/> (Son Erişim Tarihi: 13.11.2024)

¹³⁰² Barber, *Güçlü Demokrasi*, 170-171, 179.

¹³⁰³ Barber, *Güçlü Demokrasi*, 177.

¹³⁰⁴ Barber, *the Conquest of Politics*, 205.

erdemlerin üzerine kurulması gereğini vurgulaması da bilhassa teorisinin eleştirilerinde sıklıkla vurgulanan ve modern yaşamda canlandırılması pek de mümkün olmadığı öne sürülen antik *polis* yaşamını canlandırmaya çalıştığı ifade edilir. Nitekim düşünöre göre, modernite ve modern kültür ve modern ahlaki akıl yürütme ve hayat; ahlakiliği parçalamıştır.¹³⁰⁵

MacIntyre'ın komüniteryan konumu, her ne kadar kendini komüniteryan olarak tanımlamasa da diğer komüniteryanlardan daha topluluk odaklıdır.¹³⁰⁶ Öyle ki, düşünürün komüniteryan anlayışının gerektirdiği şekli ile MacIntyre ahlaki kazanımların ve imperatiflerin ancak bir ahlaki topluluk içinde gerçekleşebileceğine ve edinilebileceğine inanmaktadır.¹³⁰⁷ Nitekim MacIntyre'a göre iyi /ahlaklı veya erdemli hayat ancak ortak iyi ve erdem eğitimiyle mümkündür. Neo-Aristotelesçiliğin gerektirdiği gibi “ortak iyi”nin canlandırılmasının bu minvalde gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Erdemlerin epistemolojik imkânı meselesi ise topluluğun geleneklerine başvurularak çözülür. Gelenek, hakikaten de MacIntyre'ın düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Düşünöre göre topluluğun ahlaki uygulamaları topluluğun kurumları tarafından şekillendirmelidir. Esasında MacIntyre'ın topluluğa dönmesi de bu nedenledir. Nitekim MacIntyre, erdeme ulaşmanın ve erdemle eylemenin gerçekleştirilmesinin ancak bir ahlaki topluluk dahilinde gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Yine ortak iyi çevresinde gerçekleşecek tartışmalar ve uzlaşmalar ancak topluluğun dahilinde mümkündür.¹³⁰⁸ Nitekim, bu uzlaşma ve tartışma hali ancak topluluğun sunduğu karşılıklılık ve doğrudanlık ile gerçekleşebilir. Bireyin, ahlaki bir fail olarak hayatının anlamlı ve rasyonel bir bütün olarak yaşanabilmesi ve ortaya çıkabilmesi için de belirli bir türde ahlaki toplum/topluluk gereklidir.¹³⁰⁹ Bu tür toplulukların ise uzlaşma kanallarını kurumsallaştırmış olması gerekmektedir. Breen'e göre MacIntyre'ın düşüncesinde “toplulukların, bağımsız pratik akıl yürütme ile varılan bir ortak aklın oluşabilmesi için uzlaşma kurumlarının herkese açık olması gerekir.”¹³¹⁰

¹³⁰⁵ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001), 13-19.

¹³⁰⁶ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 70.

¹³⁰⁷ David Burchell “Civic Personae: Macintyre, Cicero and Moral Personality”, *History of Political Thought*, 19, sy, (1998), 101-103. Beiner, “Community Versus Citizenship”, 463.

¹³⁰⁸ Beiner, “Community Versus Citizenship”, 463-467. Breen, Alasdair MacIntyre and the Hope for a Politics, 191-193.

¹³⁰⁹ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 82.

¹³¹⁰ Breen, “Alasdair MacIntyre”, 185.

MacIntyre ahlaki uygulamaların, gündelik uygulamaların bir akümülayonu olarak bir ahlaki pratik¹³¹¹ yahut gelenek, nihayetinde standart/ölçü, halini alacağını öne sürer. Bu minvalde düşünür ahlaki uygulamalar için, pratik aklın (*phronesis*) önemini vurgular. Yine MacIntyre’a göre bireylerin pratik akıl yürütmelerinin temelinde çocukluklarından itibaren edindikleri “düşünsel uzaklık” fikri önemlidir. MacIntyre, düşünsel uzaklık fikrini vurgularken bireylerin soyut akıl yürütmeye değil de kendi ve etrafındaki kimselerin arzularından uzaklaşıp bunları değerlendirdiği pratik bir akıl yürütme sürecine değinir.¹³¹² “*Aklın bağımsızlığı, gelenekler ağından doğar*”.¹³¹³ Bireylerin pratik akıl yürütme kabiliyetleri, bu gelenekler ağı dahilinde serpilmektedir.

MacIntyre’a göre bazı (toplumsal) pratiklere belli başlı iyiler içkindir, içseldir. Bu içsel iyiler yalnız içkin olduğu pratikleri yerine getirerek yahut bu pratiklere katılarak elde edinilebilir. Örneğin satranç pratiğine ilişkin, ki satranç hem tutarlı ve yeterince karmaşık bir pratik olduğundan bir toplumsal pratik olarak pekâlâ sayılabilir, belli başlı içsel değerlerin yalnız satranç oynayarak edinilebileceğini, bazı dışsal değerlerin ise satranç yahut herhangi bir pratiğe katılarak edinilebileceğini ifade eder. Örneğin belli başlı “analitik” yetenekler yalnız satranç pratiğine içkindir ve bu tür içsel değerler yalnız satranç oynanarak edinilebilirken; “şöhret”, “servet” gibi satranca dışsal olan iyiler ise satranç oynayarak da elde edinilebilir fakat bu değerlerin kazanımı yalnız satranç pratiğine bağlı değildir.¹³¹⁴

İşte erdemler, birer içsel iyi/değerler olarak, bu tür topluluk pratiklerinden doğmaktadır:

*“Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir.”*¹³¹⁵

¹³¹¹ MacIntyre ahlaki pratikleri, *Erdem Peşinde*’de şöyle tanımlar: “Bir “pratik” ile ileride anlatmaya çalışacağım şey, toplumsal olarak oluşturulmuş yardımlaşmacı insansal etkinliğin, kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin, o etkinlik biçimine uygun ve kısmen kesin olan üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, içerilen insansal iyi ve amaç tasarımlarının ve üstünlükleri başarmak için gerekli insansal gücün düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanacak biçimde gerçekleştirildiği, herhangi bir tutarlı ve karmaşık biçimdir.” MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 278.

¹³¹² Düşünür, bilhassa iyi anlayışları arasında yapılan seçimleri ve bu seçim süreçlerini düşünmüş olsa gerektir. Breen, “Alasdair MacIntyre”, 185.

¹³¹³ Breen, “Alasdair MacIntyre”, 185.

¹³¹⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 278 vd.

¹³¹⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 283.

Liberal siyasette aranan “minimal birliktelik” (*yan yana yaşayan gruplar, iç içe geçmiş ekonomik ilişkiler, siyasette ortak usuli ilkeler vb.*) MacIntyre’da daha güçlendirilmiş bir şekilde alınır. Nitekim MacIntyre’a göre bu gruplar yahut bireyler birbiri ile etkileşime girdiklerinde birbirlerinden etkilenirler; birbirlerini “değiştirirler” yahut “ortak noktalarını fark ederler.” Liberal siyasette kurgulandığı gibi grupların yahut bireylerin arasında grupları yahut bireyleri koruyucu hayali bir mesafe yahut güvenli bölge yoktur. MacIntyre’a göre gruplar arası etkileşim mutlaka olacaktır. Bu minvalde MacIntyre için bu ortak noktaları fark etmek ve etkileşim alanının oluşması bazı farklılıkları görmezden gelmeyi de gerektirir ve düşünüre göre bu görmezden gelme illa farklılıkları yok saymak anlamına gelmemektedir. Bilakis, ortaklıklara odaklanmak anlamına gelmektedir.¹³¹⁶

MacIntyre’a göre modern siyasette ancak çıkar gruplarının ve bireysel çıkarların çatışması görülmektedir.¹³¹⁷ Düşünür bu durumu da modern hayata ve (siyasi) kültüre hâkim olan duyguculuk gibi kuramların bir sonucu olarak almaktadır. Siyasi tartışmalarda, bilhassa kürtaj gibi zor sorular söz konusu olduğunda, farklı tarafların farklı tavırlar takınmasını olağan bulan MacIntyre’ın sorunlu bulduğu esas husus, bu tür çatışmaların bir türlü “rasyonel bir çözüme kavuşturulamama”sidir. Bu durumu duyguculuğun ve duygucu kültürün bir getirisi olarak alan düşünüre göre yurttaşların zor sorulara yönelik kendi iyi anlayışlarına/ahlaki değerlerine dayanarak devşirdikleri ahlaki yargıların yarışması söz konusudur ve bu yarışın kazananı rasyonel bir ölçütle belirlenemez.¹³¹⁸ Nitekim, duyguculuk için keyfi tercihler ile “değerlendirici” yargılar olan ahlaki yargılar “denk”leşir.¹³¹⁹

Duyguculuk, Mulhall ve Swift tarafından “*bütün ahlaki tartışmaları; bir tarafın, karşı tarafın görüşlerini ve düşüncelerini kendi ahlaki görüşlerine uymasının sağlanması için değiştirilmesi çabası*” olarak ortaya konulmuştur.¹³²⁰ Nitekim bu çaba duygucu kültürün yarattığı benlik tiplerine de yansımaktadır. MacIntyre’a göre, modern duygucu kültür üç tür benlik tipi yaratmıştır ve bunlar zengin-estet (*the aesthete*), yönetici (*the manager*) ve

¹³¹⁶ Breen, “Alasdair MacIntyre”, 191.

¹³¹⁷ Beiner, “Community and Citizenship”, 467.

¹³¹⁸ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 71-72, 74. Halbuki MacIntyre’ın siyasi toplulukta aradığı, iyilerin çatışmasının nihayetinde iyilerin “entegrasyonu”dur. Breen, Alasdair MacIntyre, 189.

¹³¹⁹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 30.

¹³²⁰ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 73.

terapist (*the therapist*) olarak sayılır.¹³²¹ MacIntyre duyguculuğun bu tiplerine, yahut karakterlere, bilhassa *estet*’e Henry James’in *The Portrait of a Lady* ve *The Europeans* adlı romanlarını inceleyerek ulaşır; *estet* esasında önceden değinilen incelikli toplumun da bir ürünü gibi görülmektedir. Düşünür, *yönetici* tipini ise Weberci analize dayandırır. Nitekim MacIntyre, bilhassa yönetsellik ile ilgili açıklamalarından ötürü, yöneticinin astının iç motivasyonlarını yönlendirme isteği gibi, Weber’in de özünde duygucu olduğunu ifade eder. Bu tür yönetici tipler, “kendilerine verilmiş olan sabit amaçlar”ı gerçekleştirmek uğruna diğer bireylere birer “araç gibi” yaklaşmaktadır. “*Terapist ise, yöneticilik işlevini kişisel yaşam alanında yerine getirmektedir.*” Terapistler de verili amaçlar üzerine hareket ederler. Terapistler, terapinin ve terapi kültürünün pek çok uğraşa sirayet etmesi aracılığıyla bireyleri, bilhassa uyumsuz bireyleri, bu (duygucu) sisteme entegre etmektedir. Esasında MacIntyre, bu tiplerin ahlaki özerkliklerinin olmadığına da işaret etmektedir.¹³²²

Özcesi MacIntyre’in bu karakterlere değinmesinin sebebi esasında bu benlik tiplerinin “*kendi kültürlerinin ahlaki temsilcileri olması*”ndan ileri gelmektedir. Bu tiplerin kendilerinin ve başkalarının amaçlarına olan yaklaşımlarında farklılık görölse de *duygucu benlik* tipleri olarak temelde *yükümsüz benlik*’in paralel biçimidir. Nitekim MacIntyre, Sandel’in yükümsüz benliğin ahlaki faillğe yönelik eleştirilerine paralel olarak, duygucu benliğin hayat hikayesinin rasyonel bir bütünlük taşımadığından seçimlerinin keyfi tercihler olduğu iddiasındadır. Duygucu benliğin seçimlerinin değerinin de yalnız seçilmiş/tercih edilmiş olduğundan kaynaklandığına ilişkin bir görüş ortaya konulur. Nihayetinde Rawls’un ortaya koyduğu benlik anlayışı da “duygucu benlik”ten ibarettir.¹³²³ Keza, düşünür Rawls’un adalet ve kamu düşüncesinin de duyguculuktan uzak olmadığını belirtmektedir.¹³²⁴

MacIntyre’in Aydınlanma fikrine yönelik eleştirileri de duyguculuğun hakimiyetini kurduğu iddiasına yoğunlaşmaktadır. Şöyle ki, MacIntyre’a göre temelde, duyguculuk Aydınlanma ile güçlenmiştir.¹³²⁵ Esasında Aydınlanma düşüncesi modern ahlak

¹³²¹ Mulhall ve Swift, 75-76. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 52 vd. Breen, “Alasdair MacIntyre and the Hope for a Politics”, 183.

¹³²² MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 55 vd.

¹³²³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 75-77.

¹³²⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 41-42.

¹³²⁵ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 77.

durumunun mimarıdır.¹³²⁶ Bu ahlak durumunun inşasında göze çarpan Aydınlanma'nın paradoksal bir şekilde ahlakilikte başvurulacak olan bir rasyonel ölçütü aradığı, başarısızlığı ise gerçekleştirmek istediği amacın tam tersi olan rasyonel ölçütsüzlüğün ve duyguculuğun hakimiyetini getirdiğidir.¹³²⁷ Dahası duyguculuk günümüz “bürokratik bireyciliği”nde de serpiilmektedir.¹³²⁸

MacIntyre, modern çağdaş ahlak durumunda duyguculuğun hakimiyeti ile ahlaki yargılar ya da “ifadeler” ile ahlaki pratikler arasında uyuşmazlık olduğunu ifade etmektedir.¹³²⁹ Nitekim MacIntyre, ahlakiliğin topluluğa bağlı uygulamalar olmadan bağlamını yitireceğini ve bu şekilde ahlak kurallarının önemini kaybedeceğini ifade etmektedir.¹³³⁰ Modern toplumda yaşanan ahlaki karmaşanın da benzer bir durumdan kaynaklandığını ifade eder. Modern toplumda ahlakilik “fragmanlar”ını; ahlaki “kurallar ile uygulamalar/pratikler bütünlüğü”nü yitirmiştir.¹³³¹ Öte yandan MacIntyre ısrarla ahlaki kurallara ilişkin pratiklerin ve uygulamaların önemini vurgular: “*Ahlaksal yargıda bulunan birisi hakkında, onu yalnızca dinleyerek ne yapıyor olduğuna ilişkin kesin ve sağlam bir çıkarımda bulunamayız.*”¹³³²

Süregelen ahlaki uygulamalar’a ve geleneklere olan vurgu MacIntyre’in “muhafazakâr” konumunu da vurgular. Buna karşılık Mulhall ve Swift bu konumu “*status quo*”cu olarak nitelendirmez. Düşünür her ne kadar pratiklere, ahlaki uygulamaların takip edilmesine ve ahlaki eylemlere bir standart sağlaması bakımından özel bir önem atfetse de bu pratiklerin; bu pratiklerin oluşmasında rolü olan pratik akıl sahibi uygulayıcıları olarak nitelendirilen katılımcı yurttaşlar tarafından değiştirilme ve güncellenme olasılığı her daim vardır. “*Hatta devrimci eleştirmen bile katılımcı olmalıdır.*”¹³³³

Özcesi MacIntyre’in Aristoteles’e dönmesinin sebebi duyguculuk kaynaklı ahlaki anomi halinde yatmaktadır.¹³³⁴ Nitekim düşünür, ahlaki eylem odaklı bir siyasi hayat

¹³²⁶ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 100 vd.

¹³²⁷ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 69.

¹³²⁸ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 62.

¹³²⁹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 31.

¹³³⁰ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 171-172.

¹³³¹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 13 vd., 172.

¹³³² MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 31.

¹³³³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 84-85.

¹³³⁴ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 82. “Bir zamanlar var olmuş ahlaklılığın artık ortadan kalmış olması gereğini var olmuş olan ahlaklılığın artık ortadan kalkmış olması gerektiğini -ve bunun bir

kurgular.¹³³⁵ Ahlakiliği de eylem ve benlik/kişilik ile ilişkilendirmeye öncelikle etimolojik bir inceleme ile başlar. Ahlaka karşılık olarak İngilizce'deki *moral* kullanımı “*Latince’deki moralis kullanımından gelmektedir ve moralis’in yalnızca iyi yahut kötüyü belirtmekten öte bir kullanımla bir kişilik anlayışı belirtmekte ve eylemlilikle yakınsamakta idi.*” Buna karşılık, *moral*’ın antik kullanımından modern kullanımına değin kademeli olarak daralma gerçekleşmiştir. Örneğin MacIntyre 18. yy. Batı Avrupa toplumlarında *moral* kullanımının yalnızca cinsel ahlaklılığa indirgendiğini ifade etmektedir.¹³³⁶

Ahlak, Aristotelesçi anlamı takip edildiği üzere; “insanın olduğu hali” ile “doğasını gerçekleştirdiği vakit olacağı insan” arasında bir ayrım yapmaktadır ve bu geçişin gerçekleştirilmesi bir başka deyişle insanın amacına ulaşarak kendini yahut doğasını gerçekleştirmesi ahlakın ilgisi dahilindedir.¹³³⁷ Bu geçiş bünyesinde “tecrübe edinimi”ni ve pek tabii ahlaki eylem’i barındırmaktadır.¹³³⁸

Aristotelesçi erdem etiğinde, ahlaki failerin karakteri özel bir öneme sahiptir. Erdem etiği yalnızca iyi ve kötü bilgisi vermez; aynı zamanda ahlaki faileri amaçla ve erdemlerle yükümlendirir.¹³³⁹ Bireyin kendini “gerçekleştirmesi” bu amaçların yerine getirilmesi ve erdemlerin edinilmesi ile gerçekleşir.¹³⁴⁰ Aydınlanma ise ahlaki failden bu amaca ulaşmayı, genel olarak *telos*’u ve dolayısıyla yükümlenmeyi alır. İşte bu yaklaşımın sonuçları arasında bireyin hayatının rasyonel bütünlüğünün ortadan kaldırılması vardır.¹³⁴¹

Aydınlanma düşüncesine karşılık MacIntyre, ahlak ile *telos* arasındaki ilişkinin ahlakilik için “hayati” önemde olduğunu düşünür. Nitekim, ahlaki bütünlük için gereken objektif

tür çürümeyi, büyük ve tehlikeli bir kültürel yok oluşu simgelediğini- öne sürmekteyim.” MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 43.

¹³³⁵ Keith Breen, “The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre”, *The European Legacy* 10, sy 5 (Ağustos 2005), 485.

¹³³⁶ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 68 vd.

¹³³⁷ Aristoteles’in teleojik evren tasarımı evrenin bir amacı olduğu gibi var olan bütün varlıkların da bir amacı, *telos*, vardır. İnsanlar da belli bir doğaya sahip olmalarından ötürü çeşitli amaçlara sahiptir ve (toplumsal ve ahlaki) erdemler insanları bu amaçlara, dolayısıyla doğalarını gerçekleştirmeye aracılık eder. MacIntyre da bireylerin toplumsal konumlarından amaç devşirdiğini kabul eder. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Antik Çağ*, 146-147. Mulhall ve Swift, 78 vd.

¹³³⁸ Mulhall ve Swift, 78.

¹³³⁹ Berfin Kart Tepe, *Erdem Etiği: Aristotelesçi Kökenlerinden Günümüze*, 24-26.

¹³⁴⁰ Kartal, “Cumhuriyetçi Yurttaşlık”, 169.

¹³⁴¹ Mulhall ve Swift, 78.

standardı *telos* sağlamaktadır. Amaç yahut *telos*, “*olan*’dan *olması gereken*’e geçişi sağlar.” Hem de bireyin amaçla yüklenmesi ve yükümlenmemiş, *hayaletvari benlik* anlayışının ortadan kaldırılması ve bireyin hayatının rasyonel bütünlüğünü kazanması için de elzemdir.¹³⁴² Örneğin Aristotelesçi etiğin doğduğu Antik Yunan’da bireylerin yükümlenmesi hiyerarşik toplumdaki konumlarına ve rollerine göre gerçekleşmekteydi. Bu minvalde, bu rollerin ve konumların bireye sağladığı sabit ve verili amaçlar bulunmaktaydı. Bireyin yapması gereken eylem, olması gereken, bireyin konumundan ve benliğinden/karakterinden “süzülüvermekteydi”.¹³⁴³

Aristoteles’in erdem etiğinde ise, Antik Yunan’ın Homerosçu yaklaşımından bir nebze sıyrılarak, bireyin toplumsal konumlarından ziyade insan doğasının bireye amaç yüklemesi söz konusudur. Aristoteles insan doğasına özcü yaklaşmaktaydı ve bireye doğasından gelen bir yükümlendirme olduğunu kabul etmekteydi. Ona göre, erdemler hem ulaşılması gereken amaç hem de amaçlara ulaşmak için araçlardı.¹³⁴⁴ Bu minvalde Aristotelesçi erdemlerin doğasında bir ikilik ve döngü söz konusudur. Gelgelelim MacIntyre, Aristoteles’in insan doğası yahut evren anlayışının modern yaşama uyarlanması ve sıkı bir dönüşüme uğratılması gereğinin de farkındadır. Nitekim Aristoteles’in hem biyolojik hem de ontolojik çıkarımları filozofun metafiziği ile örülüdür.¹³⁴⁵ Buna karşılık MacIntyre’a göre hakiki ahlakilik biyolojik bir metafizikten soyutlanmalıdır.¹³⁴⁶ Yine Aristoteles’in dayandığı erdemlerin oluşması ve erdemli yurttaşın benliğinin kurulması için gereken belirli bir tipteki (siyasi) topluluğun oluşumu da MacIntyre’ın “ütopyacılığa düşmeden” aşması gereken bir sorunsaldır.¹³⁴⁷ Bu bağlamda, MacIntyre her ne kadar topluluk anlayışını Aydınlanma’ya tepki olarak kurgulasa ve Aristotelesçi etiğe başvursa da Aristotelesçiliği yenileme çabasıyla öne çıkmaktadır.¹³⁴⁸

Nihayetinde MacIntyre erdemli ve ortak iyiye odaklanan hayatın ancak küçük ölçekli topluluklarda, New England’daki balıkçı yahut Galler’deki madenci toplulukları gibi,

¹³⁴² Mulhall ve Swift, 79-80.

¹³⁴³ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 80-81.

¹³⁴⁴ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians* 81.

¹³⁴⁵ Mulhall ve Siwft, *Liberals and Communitarians*, 82.

¹³⁴⁶ Breen, Alasdair MacIntyre, 184.

¹³⁴⁷ Mulhall ve Siwft, *Liberals and Communitarians*, 82.

¹³⁴⁸ Kevin Knight, “A Revolutionary Aristotelianism”, *Aristotelian Philosophy: From Aristotle to MacIntyre*, 121 vd

gerçekleşebileceğine inanmaktadır.¹³⁴⁹ Buna karşılık bu tür topluluklarda dahi görüş farklılığı yahut iyi/değer çoğulculuğu olduğunun farkındadır. Düşünüre göre, oldukça homojen yahut çeşitlilik içeren topluluklar söz konusu olduğunda dahi, toplulukların doğasında uyum içinde hareket etmek vardır. Bu savlara dayanarak MacIntyre, iyi anlayışlarının çatışması durumunda çatışma çözümüne ilişkin bir formül ortaya koyar. MacIntyre’a göre modern ulus devletin dayandığı pazarlık ve çıkarların değiş-tokuşu (*trade-off*) yerine taviz (*concession*) usulünden bahsedilir.¹³⁵⁰ Taviz usulünde, MacIntyre tarafından çeşitliliğin fazlaca olduğu topluluklarda değiş-tokuşun yeterli; ortak iyide buluşulmasının mümkün olmadığı gerçekliğinden hareket edilmektedir.¹³⁵¹

C. KOMÜNİTERYAN YURTTAŞLIĞA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Komüniteryan siyasete ve yurttaşlığa yönelik eleştirilerin özünde, ortak iyiye ilişkin ve bir ortak iyi etrafında örgütlenen bir topluma ilişkin olan vurgunun, liberal değerlerin tarafsızlığına ve otoriteryanizme yol açacağı endişesi mevcuttur. Tam, bireycilik karşıtlığının doğrudan otoriteryanizme yol açmayacağını öne sürer. Özellikle demokrasi yanlılarının bireycilikten ayrılma tereddüdünün, bireycilikten en ufak sapmaların dahi otoriteryanizme yol açabileceği korkusundan kaynaklandığını belirtir. Fukuyama’nın topluluk bağlarının ve topluluk hayatının güçlendirilmesinin yalnızca bireylerin birtakım haklarını topluma iade etmesi ve tarihte mevcut olan dar görüşlülük biçimlerinin geri dönmesi ile mümkün olacağına ilişkin değerlendirmesine karşı çıkar.¹³⁵²

Komüniteryan siyasetin içinde karşıt görüşe yer vermediği ve muhalif görüşleri baskılayan bir anlayışa sahip olduğu da getirilen eleştiriler arasındadır. Hatta daha ileri giderek, kimi liberal teorisyenler onlar kadar tehlikeli olmadıklarını belirtse de, komüniteryanları faşistlere benzetir ve komüniteryanizmde karşıt görüşün yerini sorgular.¹³⁵³ Komüniteryanların toplumun erdemlerini bir sonraki kuşağa aktarabilmeleri için gereken eğitimin devlet aracılığı ile sunulmasından bahsetmeleri ve sivil toplumun

¹³⁴⁹ Beiner, “Community versus Citizenship”, 466.

¹³⁵⁰ Breen’e göre MacIntyre bu görüşünden vazgeçmiştir. Sonraki çalışmalarında Aquinasçı bir görüş benimseyerek, doğal aklın yanılmazlığı doğrultusunda erdemlerin “tek” olması gerektiğini düşünmüştür. Breen, “Alasdair MacIntyre”, 194.

¹³⁵¹ Breen, “Alasdair MacIntyre”, 194.

¹³⁵² Tam, *Communitarianism*, 14.

¹³⁵³ Pickett, “Communitarian Citizenship”, 265.

bazı erdemlerini gerçekleştirmek amacı ile devlet müdahalesine ihtiyaç duymaları, özcesi mükemmeliyetçi anlayış, liberalleri kaygılandırmaktadır.¹³⁵⁴ Bilhassa, Hobbesyen anlayışta otoriter devletin eğitim ve sansürle ilişkisi göz önüne alınmaktadır.¹³⁵⁵ Bu tür devlet müdahalelerinin esasında hem liberallerin hem de komüniteryanların önem verdiği bireysel otonomiye gölge düşürdüğünden bahsedilebilir.¹³⁵⁶

Kukathas, cumhuriyetçi komüniteryanizmin kaynaklarından birinin Taylor'ın düşünceleri olduğunu ifade eder. Kukathas'ın aktardığına göre Taylor, cumhuriyetçi siyaset felsefesinin topluluğu, dayanışmayı ve yurttaşlığı liberalizmden daha iyi takdir ettiğini belirtmektedir. Bu yüzden Taylor liberalizme alternatif olarak cumhuriyetçi siyaset felsefesine dayanmaktadır. Gelgelelim, Kukathas cumhuriyetçi komüniteryanizmin bireysel özgürlüklere karşı tehdit oluşturan pek çok unsur üzerine dayandığını belirtmektedir. Öncelikle Kukathas, Taylor'un cumhuriyetçiliğe dayanan özgürlük anlayışına değinir. Yazara göre Taylor, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı ile bireylerin kendilerini toplumun dayandığı ortak iyiye adadıklarını ifade eder. Bireyler kendilerini ortak iyiye adayarak kendilerini “disipline ederler”. Bu öz disiplin hem bireylerin serpilmesi hem de toplumun devamlılığı için gerekli olan ortak iyinin gerçekleştirilmesi için elzemdir.¹³⁵⁷

Kukathas Taylor'un cumhuriyetçi komüniteryanizm ile özgürlük arasında kurduğu bağa şüphe ile yaklaşır. Özgürlüğü negatif özgürlük üzerinden tanımlayan Kukathas için Taylor'un cumhuriyetçiliğinin katılımcı özgürlük anlayışı özgürlüğü hakkıyla tanımlamaz. Ona göre özgürlük daha çok “direnme” ile ilintilidir. Dahası, Kukathas'a göre Taylor toplum içindeki ihtilaflara yer vermez. Kukathas muhalif ve karşıt görüşleri ileri sürmenin cumhuriyetçi toplum anlayışı ile ilintili olmadığını öne sürer. Bu minvalde toplum içindeki ihtilafları bir nihayete ulaştıracak yahut bu ihtilafları düzenleyecek kurumlar da pek tabii Taylor'un cumhuriyetçi toplum tasavvurunda mevcut değildir. Keza elitist bir kavrayış gereği siyasetin, siyasi elitlerin karar alma ve eylemleri üzerinden

¹³⁵⁴ Pickett, “Communitarian Citizenship”, 271.

¹³⁵⁵ Üskül, *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, 50.

¹³⁵⁶ Pickett, “Communitarian Citizenship”, 271.

¹³⁵⁷ Kukathas, “Against the Communitarian Republic”, 67, 69-70.

gerçekleştiğini ifade eden Kukathas, Taylor'un cumhuriyetçiliğinin erdem siyaseti anlayışını oldukça ideal bulmaktadır.¹³⁵⁸

Yine Barber'ın katılımcı bir yurttaşlık modeli sunan güçlü demokrasi projesinin dayanaklarından biri olan demokratik tartışmaya her bir yurttaş eşit düzeyde katılabilecek midir? Barber, Schumpeterci demokratik elitizm hilafına demokrasiyi eşitlikle ilişkilendirse de demokratik karar alma sürecinde etkili olmak için ve demokratik tartışma neticesinde anlamlı ve etkili kararların alınabilmesi için katılımcıların etkili bir sosyal statüye sahip olmaları gerektirmektedir. Buna karşılık Barber'ın demokratik tartışma modelinden dezavantajlı grupların etkili bir çıktı almaları pek de mümkün görünmemektedir.¹³⁵⁹ Kaldı ki, Barber'ın kendisi dahi “güçlü demokrasi projesi”ne karşı en tutkulu demokratların dahi kuşkuyla yaklaştığından dem vurmaktadır.¹³⁶⁰

Barber, müzakere sürecinde mevcut olan eşitsizliklere karşı sadece yurttaşlık eğitimiyle tedbir almaktadır. Kendisinin de kabul ettiği gibi toplumda rastgele dağıtılmış olan kaynakların müzakere sürecine olan etkisinin, aradığı siyasi eşitliğe olan olumsuz etkisine değinmez. Bu minvalde eleştirdiği “zayıf liberal demokrasi”ye güçlü demokrasi aranan bir alternatif olamamaktadır. Keza Barber, teorisinin ahlakilik ile bir ilişkisi olmadığını ve güçlü demokrasi projesinin bir demokratik katılım usulü olduğundan bahseder. Öte yandan, toplumda verili olan ve demokratik tartışmayı etkileyen sosyal adaletsizliğe teorisinde yer vermez. Bu minvalde Simon, demokrasiyi sosyal adaletten ayırmanın isabetsiz olduğundan bahseder. Evleviyetle, sosyal adaletsizliği önleyecek mekanizmaların ahlaki gerekçelendirmesi de Barber'ın teorisinde mevcut değildir. Yine, dezavantajlı grupların desteklenmesine yönelik herhangi bir mekanizma olmadan böylesi bir katılımcı projenin, siyasi eylem alanında “*status quo*” yu kuvvetlendireceği iddia edilir. Simon bu minvalde Schumpeter'in demokratik elitizm anlayışına Barber'ın katılımcı demokrasi modelinin yeterli bir cevap veremediğini aktarır.¹³⁶¹

Komüniteryan yurttaşlıkta sivil toplumun ve yerel toplulukların öneminden ve yurttaşlık erdeminin kaynağı olduğundan bahsedilir. Öte yandan, yerel toplulukların oldukça baskıcı yahut “despot” olabileceğine değinilmez. Esasında Walzer, yurttaşların mensubu

¹³⁵⁸ Kukathas, “Against the Communitarian Republic”, 73-74.

¹³⁵⁹ Simon “Theoretical Marginalization”, 123.

¹³⁶⁰ Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi*, 13 vd.

¹³⁶¹ Simon, “Theoretical Marginalization”, 123.

oldukları yerel toplulukların/sivil toplum kuruluşlarının “tahakküm ilişkileri” ile dolu olduğunu kabul eder. Öte yandan, bu tür yerel toplulukların “eşitlik ve adalet” çerçevesinde yeniden yapılandırılmalarından bahsedilir. Bu yapılandırma ise, devlet eliyle gerçekleştirilecektir. Kymlicka ve Norman bu tür topluluklar içerisinde bireylerin/yurttaşların haklarının korunması ve bireylerin topluluklarca baskılanmaması amacıyla devletin önemini vurgulamaktadır. Buna karşılık, yazarlar yine de bu yaklaşıma şüphe ile yaklaşmaktadır. Nitekim bu yolla yerel toplulukların özgürlük ve güçlenmelerini sağlamak bir yana bağımsızlıkları tehdit edilebilir; toplulukların zamanla oluşturduğu iç dengelerin yahut demokratik pratiklerin işleyişine engel olunabilir. Keza, bu tür oluşumlara “yurttaşlık erdeminin kaynağı” nitelendirmesini yapmak, bu oluşumların kurucu amaçlarını saptırmak yahut bu oluşumlara gereğinden fazla anlam yüklemek olur. Özcesi, kamusal alanda yurttaşların iyi birer yurttaş olmalarını sağlayan yurttaşlık erdemlerine bireylerin özel alanlarında sahip olmalarını beklemek yahut yurttaşlık erdemlerini yurttaşların özel alanlarına taşımak, bir başka ifade ile bireylerin özel alanlarında yurttaşlık erdemleri ile yükümlenip kamusal alana oldukça erdemli yurttaşlar olarak katılmalarını beklemek yazarlar tarafından gerçekçi bulunmaz ve manasızdır.¹³⁶²

Skinner Amerikan kamusal hayatında mevcut olduğunu iddia ettiği yurttaşın siyasi iradesinin felcinin, Amerikan kamusal hayatının bir çeşit bir sivil savaştan ibaret olmasından kaynaklandığını aktarır. Yazara göre, MacIntyre ve Taylor böylesi bir durumdan kurtuluşu Aristotelesçi ortak iyi ve yurttaşlık anlayışlarında bulmuşlardır.¹³⁶³ Skinner, MacIntyre’ın günümüzdeki ahlakilik anlayışının “*liberal bireycilik ve türevleri ile Aristotelesçi geleneğin türevleri arasında*” olduğuna yönelik tespitini aktarır ve bu ifadeye katılmaz. Nitekim, Aristotelesçi “ortak iyi” odaklı politik topluluk ve yurttaşlık anlayışı, yazara göre liberal yurttaşlığa tek alternatif değildir.¹³⁶⁴

Komüniteryan düşüncede Delanty’e göre ise, toplumun sosyolojik analizi yeterli değildir. Bu minvalde, komüniteryan düşüncenin sunduğu yurttaşlık anlayışı liberal yurttaşlığa alternatif olamaz. Esasında, komüniteryan düşünce, topluluk vurgusu ile liberal yurttaşlık anlayışından farklılaşarak politik topluluğa öncel olan bir “kültürel yahut ahlaki

¹³⁶² Kymlicka ve Norman, “Return of the Citizen”, 363-365.

¹³⁶³ Skinner, “Two Concepts of Citizenship”, 418.

¹³⁶⁴ Skinner, “Two Concepts of Citizenship”, 418.

topluluğa” vurgu yapar. Bu minvalde Delanty, komüniteryan yurttaşlık anlayışını yeterince dinamik bulmaz; iletişimsel bir yurttaşlık anlayışına vurgu yapar. Böylelikle, komüniteryan düşüncesinin ve yurttaşlık anlayışının “sabit” yahut “ilkel” topluluklaşma tecrübesinden ayrı olarak politik topluluk farklı görüşlerden beslenebilir. Yazara göre yurttaşlık için “ahlaki” yahut “kültürel” bir topluluktan ziyade “sosyal” bir topluluk tecrübesinden bahsetmek gerekir.¹³⁶⁵ Yine Delanty, komüniteryanizmin “ortak iyi”ye dayanan topluluklaşma tecrübesinden Habermas’ın iletişime ve karşılıklılığa dayanan topluluklaşma tecrübesini yeğler. Habermas’ın iletişimsel topluluk anlayışında, topluluklaşma süreci henüz tamamlanmadığından, esasında tamamlanması da gerekmemektedir, bu yaklaşım Delanty’nin önemli bulduğu dinamizmi ve “açıklığı” topluluğa sağlar. Nitekim yazar, postmodern toplulukların “stabil olmayan” yapısına da değinir. Postmodern topluluklar “açık”tır ve “an”lardan oluşur. “*Topluluk, gündelik yaşama eşlik/aracılık eden topluluk, bir imajlar ve durumlar akışıdır. Geçmişin toplulukları gibi, sabit ve uzamsal değildir.*”¹³⁶⁶ Öte yandan, postmodern toplulukların “söylemsel” bir boyutu olsa da tıpkı eskinin toplulukları gibi bireyin benliğine bir temel oluşturur; fakat yine de Delanty’e göre topluluk “kimliğe veya birliğe indirgenemez”.¹³⁶⁷

Komüniteryan düşünce, hususi olarak “sözleşmeci” anlayıştan uzaklaştığından topluluğa (MacIntyre, Taylor) yahut sivil topluma (Sandel, Barber, Walzer) döner.¹³⁶⁸ Esasında Sandel’in cumhuriyetçi-komüniteryan kamusal felsefe oluşturma çabası modern sosyo-ekonomik dinamiklerden yakınmanın ötesine gidememiştir. Gelgelelim, modern yaşama ve ahlakiliğe daha radikal ve güçlü bir eleştiri yönelten MacIntyre da erdemlerin edinilmesi için döndüğü antik *polis*’in yerini alan bir teori ortaya koymaz. MacIntyre’in düşüncesinde bir siyaset anlayışı vardır fakat bu anlayış bir siyaset teorisi olmaktan ziyade felsefidir ve Neo-Aristotelesçi bir konumdur.¹³⁶⁹

Yine de Beiner’a göre MacIntyre’in siyasi olarak hangi konumda durduğunun anlaşılması oldukça zordur. Bu durumun sebeplerinden biri de MacIntyre’in tutarsızlığıdır. MacIntyre, liberal devletin eleştirisini yaparken bir yandan da devletin tarafsızlığını

¹³⁶⁵ Delanty, “Communitarian Citizenship”, 159-160.

¹³⁶⁶ Delanty, “Communitarianism and Citizenship”, 169.

¹³⁶⁷ Delanty, “Communitarianism and Citizenship”, 170.

¹³⁶⁸ Delanty, “Communitarian and Citizenship”, 162.

¹³⁶⁹ Ronald Beiner, “Community versus Citizenship: MacIntyre’s Revolt against the Modern State”, *Critical Review* 14, sy 4 (Ocak 2000): 461, 464.

savunmaktadır.¹³⁷⁰ Nitekim, “devlet tarafından yapılan müdahalelerin zararlı” olduğundan bahseder;¹³⁷¹ öte yandan liberal tarafsız devletin gerçekleştirilemeyeceğini öne sürer.¹³⁷² Beiner, komüniteryanların politik topluluk kurgularında mutlaka bir ortak iyi anlayışı vurgusuna sahip olduklarını ifade ederken bu vurgu ile MacIntyre’in tarafsızlık vurgusunun onu liberal konuma yerleştireceğini ifade etmektedir. Gelgelelim, MacIntyre’in liberal konumda yer alamayacağı da açıktır. Esasında, MacIntyre kendisini liberal - komüniteryan ikiliğinin dışında konumlamaktadır.¹³⁷³ Breen ise MacIntyre’i radikallik ile muhafazakarlık arasında konumlandırmaktadır.¹³⁷⁴ MacIntyre’in bireyin eylemlerini bir standart olarak toplumsal geleneklere bağlaması muhafazakarlığına kanıt olarak gösterilir.¹³⁷⁵ Öte yandan bu konumlandırmalar da MacIntyre’in siyaset teorisinin tutarsızlıklarını ifade etmek bağlamında yetersiz kalmaktadır.¹³⁷⁶ Aslında MacIntyre da, kendisinin ne komüniteryan ne de başka bir düşünce akımına dahil olduğunu ifade etmektedir. “Ben komüniteryan değilim. Topluluk fikirleri ve formlarının toplumsal sıkıntılara deva olacağını düşünmüyorum. Hiçbir politik programa sadık değilim.”¹³⁷⁷ Anlaşılan MacIntyre’in düşüncelerinde görülen “akut tutarsızlık” bu sebeptendir.¹³⁷⁸

Esasında MacIntyre liberallerin politik topluma olan mesafelerinin modern devletin yapısından kaynaklandığını ifade eder. MacIntyre’in modern devlete karşı “kinik” yaklaşımı, modern devleti “telekomünikasyon şirketi”ne benzetmesi;¹³⁷⁹ modern devletin meşruiyetini, “yurttaş ve devlet ilişkisinin” modern devlette hâlâ mevcut olduğunu görmezden geldiği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Beiner, düşünürün bu kinik

¹³⁷⁰ Beiner, “Community Versus Citizenship”, 470.

¹³⁷¹ Alasdair MacIntyre “Toleration and the Goods of Conflict.” In *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*, ed. Susan Mendus. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999) 150, Beiner, “Community Versus Citizenship”, 471.

¹³⁷² Beiner, “Community Versus Citizenship”, 471.

¹³⁷³ Beiner, “Community versus Citizenship”, 461.

¹³⁷⁴ Breen, “Alasdair MacIntyre”, 182. Yazara göre, düşünür Thomizm ile Aristotelesçilik arasında gidip gelmektedir. Breslin de MacIntyre’in Thomist olduğunu ifade eder. Breslin, MacIntyre’in komüniteryan olduğunun altını çizmekle beraber MacIntyre’in güncel muhafazakâr düşünceye kaynaklık ettiğini de belirtmektedir. Breslin, 20.

¹³⁷⁵ Mulhall ve Swift, *Liberals and Communitarians*, 84.

¹³⁷⁶ Beiner, “Community versus Citizenship”, 474.

¹³⁷⁷ Alasdair MacIntyre, “An Interview with Giovanna Borradori” *MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight (University of Notre Dame Press, 1998), 265, Breen, “Alasdair MacIntyre”, 182.

¹³⁷⁸ Keith Breen, “The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre”, *The European Legacy* 10 sy 5, (2005), 485.

¹³⁷⁹ Beiner, “Community versus Citizenship”, 472-474.

yaklaşımının; aynı zamanda yurttaşların yahut (politik) toplumun devlete “empoze ettiği” ahlakiliği de görmezden geldiğini ifade eder.¹³⁸⁰ Beiner devlet ile yurttaşların bağının henüz kopmadığını düşünmektedir; bu minvalde MacIntyre’ın modern devlete karşı yaklaşımını radikal bulur. Breen’e göre ise bu yaklaşım indirgemecidir. Siyaset, yalnız topluluğa indirgenemez; topluluklar-üstü bir siyasi oluşum mutlaka var olmalıdır.¹³⁸¹ Hakikaten de düşünürün topluluklara dönüş arayışı ve toplumu reddi de siyasetin kurgusu için oldukça karamsardır ve gerçekçi değildir. Örneğin balıkçılık yahut madencilik toplulukları gibi oluşumlar ne ölçüde karmaşık ekonomik, sosyal ve kültürel yapılanmaları ifade edebilecektir? Nihayetinde, MacIntyre “sivil toplum” kavramına oldukça uzaktır ve sivil toplumu hegemonik ilişkilere gebe olduğundan neo-liberalizm ile ilişkilendirir.¹³⁸² Esasında anlaşılan MacIntyre’ın konumu ancak bir eleştiriden ibarettir. Breen’e göre MacIntyre’ın düşüncelerindeki tutarsızlığın sebeplerinden biri de MacIntyre’ın modern liberal kurumlara olan “aşırı düşmanlığı”dır.¹³⁸³

Breen ise MacIntyre’ın geleneklerin ve gelenekler ağının bireylerin pratik akıl yürütme kabiliyetini kazanmaları noktasında önemli olduğunu belirtirken geleneklerin “monokrom”laşıp “dogmatik” hal alması ile bireyi beslemek yerine kısıtlamasının da muhtemel olduğunu da düşünmektedir¹³⁸⁴ ve esasında Avrupa Orta Çağ’ının Aristotelesçiliğinin yol açtığı da budur. Yine MacIntyre birden fazla gelenekler bütününden söz etmektedir. Düşüncesinde geleneklerin topluluklara dahil olduğunu da öne sürmektedir. O halde, toplulukların üstünde topluluklardan bağımsız bir dengeleyici topluluk olması, geleneklerin dogmalaşmasının engellenmesi bakımından gereklidir. Dworkin de toplulukların dengelenmesi meselesinde ilkeler topluluğu yaklaşımı ile benzer bir kaygı ile hareket etmiştir.

MacIntyre’ın komüniteryanizminin bütünleşmeci olduğu da iddia edilmiştir. Her ne kadar, gelenekler ve topluluklar bütününden söz etse de bir değerler bütünlüğünü savunduğu öne sürülmüş ve bu bağlamda çoğulculuğun karşısında yer aldığından bahsedilmiştir. Üstelik MacIntyre “yükümlenmemiş benlik”ten uzaklaşmaya çalışırken

¹³⁸⁰ Beiner, “Community versus Citizenship”, 472-474.

¹³⁸¹ Keith Breen, “The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre”, *The European Legacy* 10, sy 5 (Ağustos 2005): 497.

¹³⁸² Breen, “Alasdair MacIntyre”, 187.

¹³⁸³ Keith Breen, “Alasdair MacIntyre and the Hope for a Politics of Virtuous Acknowledged Dependence”, *Contemporary Political Theory* 1, sy 2 (Haziran 2002), 182.

¹³⁸⁴ Breen, “Alasdair MacIntyre”, 185.

“kesif bir özne”ye yakalanmıştır.¹³⁸⁵ Yine Clayton MacIntyre’in *polis*’e odaklanırken kölelik ve kadınların ikincil konumu gibi meselelerin dışlanması gereğini savunduğunu ifade eder. Öte yandan yazar, MacIntyre’in *polis*’e indirgemeci yaklaştığını da ekler, anılan sorunların *polis* konseptinden ne ölçüde uzaklaştırılabileceğini sorgular.¹³⁸⁶

Walzer ise, bir adalet teorisi ortaya koymaktan öte sanki Amerikan halkını veya okuyucularını daha sosyal bir ekonomiye ikna etmeye çalışıyor gibidir. Nitekim, Walzer’in önerdiği ekonomik sistem bir çeşit demokratik sosyalizme yakınsar ve Amerikan halkının sosyalizme ve sosyal bir ekonomiye karşı güçlü bir tepkisi vardır.¹³⁸⁷

Walzer karmaşık eşitlik anlayışını toplumsal adaleti basit eşitlik anlayışlarından daha adil gerçekleştireceği iddiası ile öne sürer. Buna karşılık, Gutmann karmaşık eşitlik anlayışının da sosyal adaleti gerçekleştirebilecek kadar kapsamlı bir adalet anlayışı olmadığını iddia eder. İddiasını ise iki sava dayandırır. Öncelikle, adalet alanlarına özel hususi adalet ilkeleri mevcut olabilir. Öte yandan, adalet ilkelerinde çoğulculuk öngörülürken adalet ilkelerine atfedilen anlamların yahut bu adalet ilkelerinin doğduğu toplumsal kaynaklara ilişkin anlamların yahut toplumsal yorumların tek olduğunu düşünmek abestir. Keza, bu toplumsal/sosyal anlamların çatışması da göz ardı edilmektedir. Bir başka ifade ile Walzer tarafından bu toplumsal yorumlara bütüncül yaklaşılmaktadır. Anlaşılan Gutmann için Walzer’in yorumların çeşitliliğine ilişkin ifadeleri de ikna edici değildir. Bu bağlamda, yazar tarafından adalet alanlarına ilişkin bu yorumların çatışması ön görüldüğünden bu çatışmayı nihayete erdirecek, bu çatışma üstü ve özcesi adalet alanlarına üstün bir karar verici ve standart/ölçü durumunda adalet ilkelerinin bulunması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda diğer sav ise, adalet alanlarında esasında ortak ilkeler bulunduğuur. Bir başka ifade ile, adalet alanlarına hususi adalet ilkelerinin bir noktada ortaklaştığıdır. Bir adalet alanına hâkim olan adalet ilkeleri diğer adalet alanına da uygulanabilir. Bu minvalde Walzer’in tikelciliği sarsılabilir ¹³⁸⁸ yahut bu ilkeler kendi boyutlarını aşarak yeknesaklaşabilir. Esasında Walzer da adalet

¹³⁸⁵ Breen, “Alasdair MacIntyre”, 188.

¹³⁸⁶ Edward Clayton, “Alasdair MacIntyre on Aristotle and the Polis”, *New England Journal of Political Science*, 2 sy.1 (Eylül 2006), 4-5.

¹³⁸⁷ Miller, Introduction, 9-10.

¹³⁸⁸ Amy Gutmann, “Justice Across Spheres”, 99.

alanlarının tamamen otonom, birbirlerinden kopuk ve ilişkisiz olamayacağını ifade etmiştir.¹³⁸⁹

Balı da Walzer'ın radikal tikelciliğine itiraz eder. Balı'ya göre, kültür ve değerlerden ayrı olarak, insan doğasından ve ihtiyaçlarından hareketle toplumsal değerlere anlam verilebilir ve bu doğrultuda kaynak dağıtımı yapılabilir. Bu bağlamda, Walzer'ın adalet ve dağıtım ilkeleri tartışmasına insan doğası ve bu minvalde insan hakları tartışmalarının dahil edilmemesini eleştirir. Walzer'ın adalet ilkelerini toplumsal değerlerin manasına yönelik ortak toplumsal yorumlara endeksleme girişimini de “gereksiz” kısıtlı bulur. Nitekim yazar, siyasi toplumun içinde farklı kültürel yahut ahlaki toplulukların da adalet ilkelerine ilişkin farklı yorumlar getirebileceğini ifade eder.¹³⁹⁰ Benzer şekilde, toplumsal değerlere ilişkin evrensel yorumlar da toplumsal yorumları besleyebilir.

Adalet ilkelerinin tamamen paylaşılan toplumsal anlamlara endekslenmesi, halihazırda hiyerarşik yapılanmaya sahip olan bir toplumda *status quo*'cu konumu koruyan bir hal arz edebilir. Nitekim, Walzer da kast sistemine sahip toplumlarda bireylerin erişebildikleri toplumsal değerlerin, toplumun mensubu oldukları kastın erişimine izin verdiği kaynaklar olduğunu bilmektedir.¹³⁹¹

Nihayetinde komüniteryanizmin bilhassa Etzioni'nin vurguladığını ifade ettiği, “toplulukların topluluğu” anlayışını oldukça “karikatürize” ve “yüzeysel” bulunur. Yine siyasal komüniteryanizmin ya da komüniteryan yurttaşlık anlayışının halihazırda mevcut güçlü bir küreselleşme akımı karşısında şans bulamayacağını düşünmektedir. Dahası siyasal komüniteryanizm oldukça dağınıktır ve bu durum karşısında liberal - komüniteryan tartışmasında komüniteryan kanat cılız kalır. Keza siyasal komüniteryanizmin zayıf konumu 1990'lı yıllarda tarihin sonu tezleri ile neo-liberalizmin SSCB'nin çöküşü sonrası Doğu Avrupa ülkelerine yayılması ile pekiştirilmiştir.¹³⁹²

¹³⁸⁹ Balı, 365.

¹³⁹⁰ Balı, 362, 377, 378.

¹³⁹¹ Mulhall ve Swift, 140.

¹³⁹² Eric Lybeck, 153-154.

1. Toplumsal Yapısalcılığa Karşı Eleştiriler

Komüniteryanların sosyal yapısalcılığına karşı fenomenolojik yaklaşıma sahip olanlar birtakım itirazlar yöneltmişlerdir. İlkın, fenomenolojik yaklaşıma sahip olanlar, sosyal bilimlerde empirik ve rasyonel yaklaşımı “sürdürebilir” bulmazlar. Ne var ki, sosyal/toplumsal yapısalcılık da empirizm ve rasyonalizm gibi nedenselliğe oldukça bağlıdır. Nihayetinde, yapısalcılıkla inşa edilen yapı bir toplumsal kurumdur ve toplumsal kurumların işleyişleri de nedenselliğe bağlıdır.¹³⁹³

Frazer sosyal yapısalcılığın “abartılmaması” gerektiğini düşünmektedir. Nitekim, yapısalcılık pek çok toplumsal fenomenin toplumsallığın inşası olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle yapısalcılığın dayandığı bir boyutun da toplumsal irade olduğu göz önünde bulundurulursa, toplumsal pek çok konunun sosyal/toplumsal değişime konu olabileceği sonucuna varılmaktadır. Buna karşılık Frazer, durumun gerçekten böyle olmadığını ifade eder. Yine yazar, toplumsal yapısalcılığın politik tartışmaları “hukuk” ve “otorite kullanımı”ndan uzaklaştırdığını ifade etmektedir.¹³⁹⁴

2. Yerelliğe Karşı Eleştiriler

Frazer bilhassa siyasal komüniteryanizmde yerelliğin ve yerel toplulukların sıklıkla vurgulandığını ifade eder ve yerellik ile yerel topluluklara yönelik “siyasi odağa” ilişkin bilhassa “etik” boyutta endişelerini sıralar. “Endüstri ve post-endüstri” toplumunda ilişkilerin yerelliğini sorgular.¹³⁹⁵ Keza, Frazer Walzer’ın yerel komüniteryanizm (*vernacular communitarianism*) anlayışını temsil eden “cumhuriyetler cumhuriyet”i yaklaşımının da bir çeşit gettolaşmayı getireceğini ifade etmektedir.¹³⁹⁶

Siyasi komüniteryanizmin yerelliğe olan vurgusu bir çeşit mahrumiyet döngüsüne de sebebiyet verebilir. Nitekim, yerel yönetim ve idari ile ekonomik projeler esasında ABD’de ve Birleşik Krallık’ta pek çok kez gerçekleştirilmeye çalışılmış; örneğin sırası ile “Topluluk Eylem Programı” (*Community Action Programme*) ve “Kent Programı”

¹³⁹³ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 124.

¹³⁹⁴ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 136-137.

¹³⁹⁵ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 148.

¹³⁹⁶ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 144.

(*Urban Programme*) gibi girişimlere merkezi hükümet tarafından destek verilmiştir. Ne var ki, bu plan ve programlar halihazırda dezavantajlı olan grupların hapsediğı “kısır döngü”yü yahut yoksulluk döngüsünü kırmalarına yetmemiştir. Esasında bu tür programlar, bu grupların içinde bulundukları “kısır döngü”lerin dışsal (*external*) boyutlarını gidermek için yeterli değildir. Mesela bu grupların ikamet ettikleri yerleşim yerlerinin altyapısına yahut asayişine yönelik sorunlar bu tür dışsal sorunlar olarak sayılabilir.¹³⁹⁷

Siyasi komüniteryanizmin yerel demokrasiye olan vurgusu “diyalojik ve müzakereci demokrasi”ye kapı açar. Frazer bilhassa komüniteryanizmin son tartışmalarında topluluk içi ihtilafların olumlu karşılandığını belirtirken, esasında topluluklarda ve yerel düzeyde “diyalogun” “çatışma” anlamına geldiğini ve topluluk mensupları tarafından istenmediğini veya hoş karşılanmadığını ifade etmektedir.¹³⁹⁸ Nitekim, yerelliğin esasında değerler anlamında birlik yahut teklik anlamına gelebileceği iddia edilebilir. Yine Frazer, yerelliğin gelişmesine yönelik yaklaşımlarda, bürokratlar yahut siyasiler yerine aktivistlerin, uzmanların ve fon sağlayıcıların arasındaki ilişkilere ve iş birliğine vurgu yapar.¹³⁹⁹ Özce, Frazer, yerel toplulukların gelişmesine ve güçlenmesine yönelik modern idari projelerin ekonomik ve idari bakımdan etkili olmadığını dile getirmektedir.¹⁴⁰⁰ Bu bağlamda Frazer, yerelliğin topluluğa yeğ olduğunu ifade eder. Nitekim, toplulukta kamusal alanda dışlanma mümkün iken, yerellikte kamusalılık daha kapsayıcı olacaktır. Nihayetinde Frazer’a göre, sosyal ilişkiler yerellik ile topluluğa dahil kurumların getirdiği “süreçler”e ve kurumlara bağlı kalmaz.¹⁴⁰¹

3. Komüniteryan Cumhuriyetçilikle Anayasacılığın Çatışması

Breslin, komüniteryan düşüncenin ve siyasetin her ne kadar modern topluma “normatif bir ideal” ve liberal anayasacılığa bir eleştiri olarak ortaya çıksa da anayasacılık düşüncesinde kendine sağlam bir yer edinemediğini aktarır.¹⁴⁰² Hatta komüniteryanlar, eleştirilerinin ve önerilerinin anayasal boyutlarından “bihaberdirler”. Komüniteryanların

¹³⁹⁷ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 153-156.

¹³⁹⁸ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 157, 244.

¹³⁹⁹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 161.

¹⁴⁰⁰ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 159-160.

¹⁴⁰¹ Frazer, *The Problems of Communitarian Politics*, 171.

¹⁴⁰² Breslin, *xiii*, 11, 13.

bilhassa yerel siyasete olan vurgusu ve topluluk odaklı siyaset esasında liberal anayasacılıktan sapma ve yeni bir rejim biçimi olarak görülmektedir. Buna karşılık komüniteryanların ortaya koydukları siyasi ideallerin ve yurttaşlığın liberal siyasi yapıya ve anlayışa yönelttiği eleştirilerin de “davranışsal” yahut yönetsimsel boyuttan ileri gidemediğini ifade eder.¹⁴⁰³ Breslin’e göre, komüniteryanlar topluluğu ve bireyin benliğini kurucu amaçlardan ve iyilerden bahsederken bu kurucu iyilerin, amaçların ve ilkelerin sistematize edilmiş bir hali olan anayasa yapımına gereken önemi göstermemişlerdir. Komüniteryan tahayyülde iktidarın yapılanması liberal anlayıştan farklı olmasına rağmen yine de iktidarın ve siyasal gücün nasıl organize edileceği ve kısıtlanacağı sistematik bir şekilde ele alınmaz. Esasında mesele anayasacılığa geldiği zaman komüniteryanlar dahi liberal anayasacılığın “cazibesi”ne kapılır.¹⁴⁰⁴ Mesela, Barber Amerikan Anayasacılığı’ndan doğan frenler ve dengeler sistemi (*checks and balances*) ile federalizminin ve “bağımsız yargı”nın arasındaki dengeye/ilişkiye müdahil olunmaması gerektiğini düşünmektedir. Esasında Barber’ın katılımcı cumhuriyetinin anayasacılıkla bağdaştırılması görece kolaydır. Nitekim Breslin, Barber’ın kurgusunda referandum ve halk oylamasının vurgulandığını ifade eder. Buna karşılık Barber’ın kurgusunda, halk oylaması yahut referandumda alınan sonuçlar ise, parlamentoda “ikinci bir tartışma”ya açılır. Bu minvalde, halk oylaması/referandum ile anayasanın devreden çıkarılmaması için ikinci bir kontrol amaçlanmaktadır. Gelgelelim Breslin böylesi bir kontrolün “yapay” bir kontrol olacağını düşünmektedir. Nitekim, parlamento da seçimlerle bağlıdır. O halde, Breslin’e göre halkın oyuyla seçilen parlamenterlerin halkın oyunu denetlemesi çok işler değildir.¹⁴⁰⁵

Breslin bu sorunsalın somutlaştığı bir örnek olarak Amerikan Yüksek Mahkemesi’nin, *Texas v. Johnson* davasını verir. Bu davada 1984 yılında ABD başkanı Ronald Reagan’ın politikalarını eleştirmek amacı ile Amerikan bayrağını yakan Gregory Lee Johnson isimli göstericinin Texas eyaleti yasalarına göre Amerikan bayrağı gibi kutsal bir nesneye saygısızlık etmesinden ötürü tutuklanmasının hukuka aykırı olduğu iddiası değerlendirilmiştir. Yüksek Mahkeme çoğunluk oyuyla (5-4) göstericinin eyleminin Amerikan Anayasası’nda güvence altına alınan ifade özgürlüğü kapsamında

¹⁴⁰³ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 13.

¹⁴⁰⁴ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 109- 114.

¹⁴⁰⁵ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 156-157.

değerlendirilmesi gereğini vurgulamıştır. Kararın gerekçesinde bu eylemin bilhassa Amerikan hukukunda ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilen bir “sembolik ifade” (*symbolic speech*) olduğu; bu minvalde halkın Anayasa kapsamında değerlendirilen bu eyleme yönelik tepkisinin bu özgürlüğün kısıtlanmasında bir kriter olarak alınamayacağını iletilmiştir.¹⁴⁰⁶ Breslin de bu örnekte Amerikan parlamenterlerinin çoğunun ve Amerikan başkanının da bu tartışmada Yüksek Mahkeme’nin anayasa yorumu yanında yer almadığını iletmıştır.¹⁴⁰⁷ Öyle ki, bu tartışma sonrası Amerikan bayrağını böylesi eylemlerden korumaya yönelik 1968 tarihli Bayrak Koruma Kanunu’nda (*Flag Protection Act*) değişiklik yapılmıştır.¹⁴⁰⁸

Bu bağlamda Breslin MacIntyre’a göre, politik topluluk için bazı konuların yahut meselelerin, “kamusal tartışmanın ötesinde” olduğunu iletmektedir. Üstelik, bu husus rasyonalitenin getirdiği bir husustur; rasyonalite bazı meselelerin bir politik topluluk için tartışılmaz olmasını gerektirir. Böylesi durumlarda esasında rasyonalite ve rasyonel politikalar politik topluluk için ancak anayasacılık anlamında bir fren ve denge unsuru olabilir.¹⁴⁰⁹

Breslin, komüniteryan cumhuriyetçiliğin müzakereci yaklaşımına anayasacının kuşkusu ile yaklaşır. Şöyle ki komüniteryan cumhuriyetin, Barber’ın yurttaşlık modelinde öngörüldüğü gibi temel olarak yurttaşların karşılıklı anlaşması ve etkileşimi ile temellendiğinden, “siyasi gücün sınırlanması”na ihtiyaç yok gibi görünmektedir. Barber’ın kavrayışında siyasi yargılar, konsensüsle olduğundan yahut yurttaşların karşılıklı onayıyla doğduğundan siyasi gücün kısıtlanması bir mesele olarak ortaya çıkmayacaktır. Buna karşılık Breslin, politik topluluğun ortaya koyduğu siyasi gücü kısıtlama iradesinin kurucularının iradesinden “dışsallaşmış” ve “nesnelleşmiş” bir anayasa metni kuvvetinde olmayacağını ifade etmektedir. Anayasacı, kurumların gücünün kısıtlanmasının açık müzakere/tartışma yolu ile değil de en iyi Anayasa aracılığıyla yapılacağını düşünmektedir. Bu minvalde Breslin, komüniteryan

¹⁴⁰⁶ Texas v. Johnson, 491 U.S. 397 (1989) <https://www.uscourts.gov/about-federal-courts/educational-resources/educational-activities/first-amendment-activities/texas-v-johnson/facts-and-case-summary-texas-v-johnson> Son Erişim Tarihi: (17.12.2024) Breslin, 157.

¹⁴⁰⁷ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 157.

¹⁴⁰⁸ Lucky, John R. “Flag Protection: A Brief History and Summary of Recent Supreme Court Decisions and Proposed Constitutional Amendments”, <https://sgp.fas.org/crs/misc/95-709.pdf> (Son Erişim Tarihi: 17.12.2024), 2.

¹⁴⁰⁹ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 161.

cumhuriyetçiliğin ancak bir “Anayasacılık öncesi hal” olarak görülebileceğini ifade eder. Komüniteryan/cumhuriyetçi yaklaşımın tahayyülündeki fren ve denge mekanizması ancak topluluk *ethos*’u dahilinde bir *reflekse* indirgenir.¹⁴¹⁰ Özcesi, liberal düşünce ile bağlı gelişen Anayasacılık ve bilhassa Amerikan Anayasacılığı’nda Madison, Hamilton ve diğer Federalistlerin savunduğu ve gerçekleştirmeye çalıştığı (ve başarılı olduğu) husus nesnel anayasacılık düşüncesi ve yaklaşımıdır.¹⁴¹¹

Liberal anayasacı tahayyül, insan doğasına yönelik cumhuriyetçi/komüniteryan katılımcı iktidar anlayışından daha “kötümser” bir bakış açısına sahip olduğundan insan doğasının dolayısıyla iktidarın yozlaşması ihtimallerine dayanır. Breslin Federalist Yazılar’da Madison’un bu minvalde (liberal) Anayasacılık’ta gücün sınırlanmasının elzem olduğunu aktarır.¹⁴¹² Bu bakış açısına göre cumhuriyetçi/komüniteryan katılımcı iktidar anlayışı hâkim anlayış olsa da yozlaşma ve siyasi gücün tekelleşmesi yahut tiranlığın doğuşu kaçınılmazdır. Bu bağlamda, Breslin Hamilton’un izinden giderek küçük ölçekli yerel cumhuriyetlerin dahi tiranlıktan bağışık olmadığını iletmektedir. O yüzden siyasi sistemler ve yurttaşlar Anayasacılık düşüncesine ve Anayasacılığın getirilerine ihtiyaç duyarlar. Bir başka ifade ile yazar, cumhuriyetin nüfusunun yahut boyutunun insan doğasından bağımsız olmadığını ifade eder. Bu minvalde cumhuriyetin boyutu ne olursa olsun liberal (Amerikan Federalist) anayasacılık; toplulukların ve topluluk mensuplarının bağımsızlıklarını yahut otonomilerini tiranlıktan korumaktadır. Esasında yazar, komüniteryan cumhuriyetçilerinin (anti-federalist) hedeflerini, komüniteryan siyasi sistemin gerçekleştiremeyeceği kanısındadır.¹⁴¹³

Breslin’in ifade ettiği şekliyle, Hamilton da Federal Anayasa’yı savunurken esasen cumhuriyetin kapislerine karşı anayasacılığı savunmuştur. Esasında cumhuriyetçi/komüniteryan anlayışta halihazırda katılımcı bir iktidar anlayışı güdülmemektedir. Bu minvalde liberal anlamda iktidarın kısıtlanmasına ihtiyaç olmadığı iddia edilebilir. Ne var ki, Anayasa bu durumun böyle kalmasını sağlayacak güvenceyi de sağlamalıdır. Bu bağlamda modern anlamda Anayasacılık, bir nesnelleşme (*objectification*) getirmektedir. *Nesnelleşme*, Anayasa’nın kurucu iktidardan ve kendi

¹⁴¹⁰ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 154.

¹⁴¹¹ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 133, 166.

¹⁴¹² Breslin, *The Communitarian Constitution*, 116.

¹⁴¹³ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 136, 166.

oluşturduğu siyasi kurumlardan ayrışmasını gerektirmektedir. Misal Anayasa, Anayasa Mahkemesi'nin kararlarından ve yorumlarından da üstündür. Anayasa Mahkemesi ve diğer mahkemelerin kararları ancak anayasa metnini açıklayabilir; Anayasa'nın yerini alamaz.¹⁴¹⁴

Esasında Breslin Anayasa'nın yorum faaliyetinin tamamen ortadan kaldırılabileceğini iddia etmemektedir, aksi halde Anayasa tamamen “statik” olurdu. Öte yandan, komüniteryan yurttaşlığın ve siyasetin dayandığı yurttaşlık bedeni Anayasa'dan ne ölçüde ayrılacaktır? Anayasa, *meta-politik*'tir; politik topluluğun üstündedir.¹⁴¹⁵ Yine, komüniteryan cumhuriyetçiliğin dayandığı *yurttaşlık bedeni* kurucu iktidar ve tali iktidar arasındaki ayrımı da benimsemez. Kurucu iktidarın hem kendi hem de tali iktidar üzerindeki gücü ve kısıtlayıcılığı da göz ardı edilir. Bu minvalde Breslin Hamilton'ın izinden giderek komüniteryan cumhuriyetçilikte kurucular ile demokratlar arası ayrımın mevcut olmadığını iddia etmektedir.¹⁴¹⁶ Anayasa kendini devreden çıkaracak “mekanizmalar” da üretmez. Buna karşılık, egemen/kurucu iktidar Anayasa yapım anında, Anayasa'nın kendini sınırlayacak mekanizmalar üretmelidir. Anayasa, devlet/hükümetle de birleşemez. Anayasa, zaten hükümeti oluşturmaktadır. Anayasa'nın otoritesinin kurulması ve *nesnelleşme*, bu anlamda *dışsallığı* getirir.¹⁴¹⁷

Keza yargının rolü de komüniteryan siyasi sistemde daha farklı olacaktır. Liberal Anayasacılık için yargının görevinin “denge” bulmak olduğunu ifade eden Breslin'e göre, komüniteryan kurguda yargının daha geride ve tali yahut “tamamlayıcı” bir fonksiyonun olduğunu ifade eder. Komüniteryan cumhuriyetçilik daha radikal bir demokrasi anlayışı kurguladığından yargının “fren ve denge” fonksiyonu ortadan kaybolur. Komüniteryan yurttaşlıkta her halükârda önemli olan yurttaşların kolektif iradesidir.¹⁴¹⁸

O halde bir noktada Anayasacılığın da demokrasi ile çatışacağı düşünülebilir. Kurucu iradenin tezahürü ile vücuda gelmiş olan Anayasa hem kurucu iktidarı hem de kurucu iktidardan sonra gelen tali iktidarı bağlar. Bu minvalde radikal demokratik tahayyül ile anayasacılık arasındaki gerilime dikkat çeken Breslin, Barber ve diğerlerinin bu noktada

¹⁴¹⁴ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 123 vd.

¹⁴¹⁵ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 134.

¹⁴¹⁶ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 165.

¹⁴¹⁷ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 126- 132.

¹⁴¹⁸ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 169.

anayasacılık düşüncesinin bilhassa siyasi gücü kısıtlamaya odaklanmasının da tekraren ifade etmek gerekirse insan doğasına ilişkin kötümser bakış açısında yatmasından kaynaklandığını iletmektedir. Nitekim Anayasacılık siyasi gücü dengeleme, kısıtlama ve bu gücün aşırılığı yahut olumsuz etkilerinden siyasi sistemi korumaya odaklanmaktadır.¹⁴¹⁹

Esasında anayasacılık katılımcı demokrasiyi yahut komüniteryan cumhuriyetçiliği tamamen reddetmemektedir. Ne var ki, komüniteryan cumhuriyetçilikte oldukça sakıncalı bulunan ve reddedilen demokrasiye usul odaklı yaklaşıma sahiptir. Anayasacılık, siyaseten istikrarı arzuladığından bir süreç yahut usul/araç olarak demokrasi, anayasacılığın bir unsuru olarak alınmaktadır. Demokrasi, anayasacılık için “istikrar” ve “meşruiyet” ölçülerinden öte bir anlam ifade etmez. Bu minvalde demokrasiye ancak bir unsur olarak yaklaşmak gerekmektedir.¹⁴²⁰

Keza, toplumsal kurumlara komüniteryan cumhuriyetçinin ve anayasacının yaklaşımı da farklı olacaktır. Komüniteryan cumhuriyetçi için, toplumsal (özel ve kamu) kurumlar ortak iyi/kamusal iynin etrafında örgütlenirken bu kurumlar bu amacın gerçekleşmesi için bir “katalizör” olacaktır. Anasayacılıkta ise toplumsal kurumlar ve bu kurumların çıkarları yarışır ve bu yarışma beraberinde siyasi güce bir tür kısıtlama getirir.¹⁴²¹

Misal Walzer’ın ortak yoruma dayalı adalet ilkeleri, Breslin’e göre oldukça toplumsaldır ve görelidir. Bu minvalde yazara göre modern anayasacılıkla örtüşen adalet ilkeleri anlayışına uymamaktadır. Keza (liberal) anayasacılık, usuli adaleti gerektirir. Bu minvalde, komüniteryan tözcü adalet anlayışlarının anayasacılıkla gerçekleştirilmesi de pek mümkün görülmemektedir.¹⁴²²

Özcesi Breslin’e göre modern anayasacılık, Anayasa’nın politik topluluğu kurmasını gerektirirken komüniteryan düşüncede aranılan, topluluğun ortak değerlerinin politik topluluğu inşa etmesidir. Buna karşılık, Jefferson’a göre politik topluluğun kurucusu olarak Anayasa’dan ziyade ortak değerlerin kabul edilmesi, topluluğun ortak değerlere hapsedilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim, Jefferson için anayasanın belirli sürelerde değişikliklerle güncellenmesi ideal olandır. Hatta anayasa bu zaman aralığını da

¹⁴¹⁹ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 169-170.

¹⁴²⁰ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 170-171.

¹⁴²¹ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 172.

¹⁴²² Breslin, *The Communitarian Constitution*, 138.

öngörmelidir. Breslin bu fikrin komüniteryanlara dahi çekici geldiğini ifade eder.¹⁴²³ Nitekim Walzer’a göre de Anayasacılık düşüncesi dahilinde olmasa bile toplumun ortak değerleri güncellenmelidir.

Nihayetinde Breslin, komüniteryanizm ve anayasacılığın bağdaşamayacağını düşünmektedir. Komüniteryanizm, topluluğun değerlerini “koruma” odaklıdır. Anayasacılık ise Anayasa’yı koruma odaklıdır. Yine, Breslin’e göre anayasacılık düşüncesine hâkim *nesnelleştirme, dışsallık ve ayırt edilebilirlik* kriterleri (Amerikan) komüniteryanizminin siyasi kurgusunda sağlanamamaktadır. Bir siyasi kurgunun ve siyasi sistemin anayasa ile kurulması da elzem olduğuna göre, komüniteryan bir anayasa mevcut olsa yahut kurulabilse bile, bu anayasa, yüksek ihtimalle anayasacılık düşüncesinden nasibini almamış göstermelik bir anayasa olacaktır.¹⁴²⁴

Breslin, komüniteryan anayasacılığın, iktidarın gücünü sınırlamak için anayasadan ziyade topluluğa, “topluluk kurumlarından doğan siyasi güce” dayandığını ifade eder. Komüniteryanizmin politik topluluk anlayışında siyasi gücün yurttaşların karşılıklı etkileşimine dayanır bir şekilde kısıtlanmasından ziyade anayasacılığın formel kısıtlamalarına ihtiyaç duyulduğunu aktarır.¹⁴²⁵

Keza, komüniteryan düşüncede topluluk değerleri üzerinde sıklıkla katılımcı bir yorum faaliyeti kurguladığından oldukça “esnek” (kurucu) değerlerden bahsedilir. Halbuki Anayasa bir anlamda bu kurucu değerlerin sabitleşmesini yahut katılaşmasını öngörmektedir ki nesnelleşme sağlanabilsin.¹⁴²⁶ Misal, Breslin komüniteryan anayasa modeli olarak İsrail Anayasası’na değinir. İsrail Anayasası esasında katı ve yekpare bir metin olmayıp birden fazla metinden oluşmaktadır. İsrail devletinin bu kurucu metinleri 1948 Bağımsızlık Bildirgesi’nin yanında Yahudiliğin kutsal metinlerini içermektedir. Breslin İsrail siyaset örneğinde, topluluk değerleri ile anayasanın çatışması durumunda, topluluk değerlerinin galebe çaldığını ve anayasanın görmezden gelindiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, komüniteryan anlayışın anayasacılığı görmezden gelmesi ile bir çeşit siyasi istikrarsızlığa kapı araladığını ifade etmektedir. Bir başka ifade ile, komüniteryan politik topluluk kendi içinde değerlerin istikrarını da yakalayamaz. Bu

¹⁴²³ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 147.

¹⁴²⁴ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 161.

¹⁴²⁵ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 161.

¹⁴²⁶ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 135.

minvalde Breslin’e göre esasında ve nihayetinde komüniteryanizm modern anayasacılığa benzer bir hareketle karşı kalır.¹⁴²⁷

Komüniteryanlar, siyasetin örgütlenmesine yönelik savundukları modelleri “topluluk” lehine ufak ve göze çarpmayan değişiklikler olarak öne sürmüşlerdir. Buna karşılık Breslin kuşkucu bir şekilde sorar: “*Gerçekten de pek çok çağdaş komüniteryan tarafından öngörüldüğü gibi karma (liberal ve komüniteryan) bir anayasa yapımı mümkün müdür?*”¹⁴²⁸

Breslin, komüniteryanların vurguladığı topluluk odaklı ve katılımcı siyasetin esasında siyasette hâkim olan liberal ve elitist siyasi kavrayışın yeniden ve temelden yapılanması anlamına geldiğini ifade eder. Pek tabii bu yeniden yapılanma, temelde illiberal bir siyasi yapının, liberal bir siyasi yapının yerini alması anlamına gelmektedir. Komüniteryanların, bilhassa güçlü bir anayasacılık ve anayasal harekete dayanmadan bu değişimin gerçekleşmesine yönelik olan inançları ise yazar tarafından “naiflik” olarak nitelendirilir. Nitekim, komüniteryan düşüncenin yoğunlukla odaklandığı nokta “benlik ve benlikler arası ilişkiler”dir. Bu minvalde yerel örgütlenmelere ve topluluğa vurgu haricinde siyasi yapısal organizasyona odaklanan meselelerde zayıftır. Nihayetinde ve özcesi komüniteryan düşünce liberalizmin tamamen karşı kutbuna yerleşemez.¹⁴²⁹ Aslında komüniteryanizmin amacı da liberalizmi alaşağı etmek değildir. Frohnen’e göre esasında komüniteryanizmin temel amacı “liberalizmi kurtarmaktır”.¹⁴³⁰

¹⁴²⁷ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 148-149.

¹⁴²⁸ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 28.

¹⁴²⁹ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 57-58, 79.

¹⁴³⁰ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 58. Bruce P. Frohnen, *The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism*, 22.

SONUÇ

Komüniteryan yurttaşlığın dayandığı “topluluğu kucaklama” yahut “benliğin topluluk tarafından inşası” gibi temel hususlar ortak olmakla birlikte komüniteryan düşüncenin esaslarında olduğu gibi yurttaşlık anlayışlarında da tek bir anlayışta buluşmak mümkün değildir. Bu minvalde komüniteryan yurttaşlık modelleri Walzer’dan MacIntyre’a oldukça farklılaşır. Misal, bu önemli farklılıklardan biri MacIntyre’ın kesif bir iyi anlayışı gütmesi, buna karşılık Walzer’ın, liberal uca daha yakın olacak şekilde daha ince bir iyi anlayışına dayanmasıdır. Keza Walzer, siyaseti liberaller gibi “usuli norm”larla anlamaya eğilimlidir. Hatta, Walzer’ın ilk çalışmaları yurttaşlığı iradilikle/gönüllülükle dahi tanımlar. Bu bağlamda MacIntyre, Walzer’a göre (siyasi topluluğun dayandığı) erdemlere daha bağlıdır. Yine de Walzer, salt seçimlere dayanan liberal yurttaşlık eylemlerini “cılız” ve “pasif” bulur. Esasında bilhassa liberal-komüniteryan pozisyona sahip düşünürlerin bu karma konumlarını oluşturan husus, liberal konumlarının getirdiği özgürlük arayışının ancak topluluk aracılığıyla gerçekleştirileceğine inanmalarıdır. Bu inanç, özgürlüğün esasında kolektif eylemle gerçekleştirileceğine de yönelik olabilir.¹⁴³¹

Komüniteryan yurttaşlık anlayışlarına göre liberal demokrasinin kurumlarının ve yurttaşlığının dayandığı cılız iyi anlayışları, kapsamlı iyi anlayışları karşısında güçsüz kalır. Bu bağlamda komüniteryanlara göre politik topluluk kesif bir iyi anlayışına dayandığından bu iyi anlayışına göre politika üretir. Bu bağlamda komüniteryan cumhuriyet mükemmeliyetçidir. Gelgelelim komüniteryan cumhuriyetçilikte, mükemmeliyetçi yaklaşımı liberal anlayışta olduğundan farklı anlamak gerekir. Komüniteryan konumda, katılımcı iktidar ve ortak siyasi eylem anlayışı güdüldüğünden devletin benimsediği ve doğrultusunda eylediği iyi anlayışı yurttaş yabancı yahut dışsal olmayacaktır. Bu minvalde, liberal anlayışta öngörüldüğü gibi salt iktidarın varlığının bireysel otonomiye ihlal etmesi gibi bir durumdan bahsedilemez. Nitekim, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı da cumhuriyetçiler tarafından siyasal yönetime katılma ve özyönetimi sağlama olarak görülür; bireyin başka (dışsal) bir güce tabi kılınmamasını sağlayan ve bireyi özgürleştiren (siyasi) eylemdir. Buna karşılık liberal siyaset *mekanik* bir kavrayışla,

¹⁴³¹ Breslin, *The Communitarian Constitution*, 12,80, 20, 51, 32.

özgürlüğü iktidarın yokluğu olarak gördüğünden iktidar da bireye ve yurttaşa yabancı, dışsal ve zorlayıcıdır.

Liberal benlik *yükümsüz* yahut *duygucu benlik* modern duygucu durumun bir ürünüdür. Bu duygucu durumun sebebi olan (kamusal) ahlakilikte rasyonel bir ölçütün olmaması, kamusal ahlakın özelleşmesi ya da liberal düşüncenin kamusal erdemlerle uyumlu olmaması gibi hususlarla beraber liberal yükümsüz benliğin yurttaşlığın bağlılık ve yükümlülüklerle tanımlanan doğasını kavrayamaması neticesinde liberal yurttaşlık anlayışı ancak bir haklar kümesi ve hukuki statü olarak doğar. Esasında, bireyin yahut yurttaşın haklar kümesi ile korunmasına yönelik ihtiyaç da *mekanik* liberal iktidar kavrayışından kaynaklanır. Bu yaklaşım politik topluluğa bağlılığı siyasi kimliğin bir unsuru olarak gören ve politik topluluğun bir yurttaşlık bedeninden doğduğuna ve yükseldiğine inanan komüniteryan yurttaşlıkta kınanır. Komüniteryan yurttaşlığın kurgusunda yurttaşlık bedeni ile politik topluluğun ilişkisi mekanik liberal iktidar anlayışının kavrayamayacağı karşılıklı ilişkiler ağına sahiptir ve bu ilişkiler ağı boyunca siyasal bilgiler dolaşır ve siyasal yargıları oluşturur. Bu minvalde gerek karar alınımının gerekse siyasi sistemin meşruiyetinin yalnız yahut tek tek bireysel kararlara bırakılması, siyasi sistemlerde kolektif ve cumhuriyetçi karar alımlarının da önünü tıkar.

Komüniteryan anlayışta aynı zamanda liberal yurttaşlığa yönelik olarak, bilhassa insan hakları düşüncesi ile, yurttaşlığın hak olarak anlaşılmasının anlamsız kılındığı eleştirisi getirilmektedir. Nitekim siyasal haklar dışında yurttaşlık haklarına dahil pek çok hak, halihazırda insan hakları düşüncesi ile yurttaş olmayan kimselere de tanınmıştır. O halde, yurttaşlığın gelişen kullanımlarının ve anlamlarının da sadece bir haklar kümesi yahut hukuki statüden ibaret olamayacağı da tahmin edilebilir. Keza, yurttaşlığın haklarla anılmasının önünü açan Marshall'ın yurttaşlık anlayışının toplumsal gelişmelere yanıt veremediği çeşitli kanatlardan sıklıkla dile getirilmiştir. Bilhassa, yurttaşlığın bir aidiyet biçimi ve bağlılık biçimi olarak görülmesi gerektiğini savunan komüniteryan cumhuriyetçiler, yurttaşlığı yurttaşın mensubu olduğu politik topluluktan anlam, değer ve amaç devşiren erdem odaklı bir toplumsal kurum olarak da görürler. Yurttaşlığın bütün bu anlamları, liberal siyasetten ciddi bir farklılaşmayı ve kopuşu gerektirir.

Komüniteryanizm esasında Amerikan düşüncesinden doğan bir düşünce akımı olmasına rağmen, evrensel siyasi sorunlara da işaret etmektedir. Keza, liberal siyasetin yaklaşımı

da kürede yaygındır ve liberal siyasetin getirdiği sorunlar da pek çok toplumun kamu felsefesinde aşmaya çalıştığı sıkıntılar olarak görülebilir. Bu bağlamda modern siyasi hayatının haklar ile kurumlar etrafında organize olduğu ve yurttaş etkileşiminin sıfırlandığı ifade edilmektedir. Bu durumun, kürede oldukça yaygın olduğu iddia edilebilir. Bu hal, yurttaşların mensup oldukları toplum yahut iyi hayat üzerine yönelik tartışmalar yapmasını engeller. Nitekim yurttaşların yaptıkları yegâne faaliyet haklar zinciri üzerine düşünüp durmaktır. Daha doğrusu toplumsal kurumlar bireysel haklar etrafında örgütlenir ve siyasi tartışma yalnızca haklar zinciri üzerinden ilerler. Komüniteryan cumhuriyetçilik ise müzakereci yaklaşımı ile bir politik toplulukta zor sorular dahil her bir siyasi sorunun yurttaşlar tarafından karşılıklı etkileşim ile tartışılması ve çözümü taraftarıdır. Komüniteryan cumhuriyetçiliğin kurgusundaki kamusal alan ve yurttaşlık ağı bu imkânı yurttaşlara sağlayabilir.

Komüniteryan yurttaşlık, liberal yurttaşlık ve cumhuriyetçi yurttaşlık ayrışmasına alternatif bir yaklaşımdır. Esasında komüniteryan yurttaşlık anlayışı iki yurttaşlık yaklaşımından da ayrılan özelliklere sahip olmasına rağmen cumhuriyetçi yurttaşlığa oldukça yakınsar ve cumhuriyetçi yurttaşlığın güçlü ve zayıf yönleri komüniteryan yurttaşlık için de öne sürülebilir. Bu bağlamda bilhassa Breslin'in komüniteryan politik topluluğa ve cumhuriyetçiliğe karşı ilettiği cumhuriyetin kaprislerine karşı bir güvence ihtiyacı olarak anayasanın öne sürülmesi isabetlidir. Nitekim, cumhuriyetlerin de bir siyasi ölçüye ihtiyacı olacaktır. Gelgelelim komüniteryan cumhuriyetçilikte, katılımcı iktidar kurgusuna dayanıldığından iktidara dışsal bir siyasi ölçünün kurulması pek de mümkün görünmemektedir. Keza komüniteryan cumhuriyetçiliğin kavrayışında siyasi eylem dışsalılıktan ve nesnellikten uzak ve yurttaşlık ağlarının etkileşiminden doğan siyasi yargılara dayanır. Bu yurttaşlık ağlarında, karşıt görüşlerin ne ölçüde doğacağı ve barınacağı da bir sorundur. Nitekim, komüniteryan yurttaşlığın bir yanıyla yerelliğe ve yerel topluluklara dayandığını unutmamak gerekir. Keza, komüniteryan cumhuriyetçiliğe yönelik en temel ve en sık yöneltilen eleştirilerden biri de komüniteryanizmin topluluklara yönelik vurgusunun karşıt görüşlere karşı hoşgörüsüzlüğü de getireceğidir. Gerçekten de yerel toplulukların dahilinde muhalif düşünceye yahut genel olarak görüşlerin yarışmasına pek de rastlanmaz. Esasında yerel topluluklar görüş birliği ile tanınır. Bu minvalde komüniteryan cumhuriyetlerin yerel toplulukların ötesinde

görüşlerin yarışmasını temin edecek objektif bir siyasi ölçüyü ve mekanizmayı kurgulaması gerekmektedir.

Nihayetinde, komüniteryanizmi tamamen illiberal bir düşünce akımı olarak görmek yerine liberalizmin dahilinde bir düzeltici imkân olarak görmek daha uygun olacaktır. Komüniteryan düşüncenin her ne kadar liberalizme karşı bir kutup olarak ortaya çıktığı öne sürülse de pek çok yazar tarafından liberalizmin bir düzeltmesi olarak alınması gerektiği öne sürülür. Nitekim ve halihazırda komüniteryan düşünce akımı ne liberal siyaset anlayışına alternatif güçte siyasi bir yapılanma ne de liberal anayasacılığa alternatif bir anayasacılık akımı sunar. Buna karşılık liberal siyasetin getirebileceği bürokratik katılaşmaya ve bireyciliğe karşı cumhuriyetçi bir düzeltmeye gidilmesi taraftarıdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar ve Makaleler

- Ağaoğulları, Mehmet Ali *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği* (Ankara: İmge Kitabevi, 2020).
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. (Ankara: İmge Kitabevi, 1991).
- Ahmet, Karadağ. “Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimleri Fakültesi Dergisi* 58, sy. 3 (2003): 171-195.
- Aktaş, Sururi, “Komüniteryan Etik”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 sy. 1-4 (2002): 3-16.
- Algan, Bülent. *Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Hakların Korunması*. (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007).
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çeviren: İskender Savaş. (İstanbul: Metis Yayınları, 2011).
- Angle, Paul M. *Created Equal? The Complete Lincoln- Douglas Debates of 1858* (Chicago: The University of Chicago Press: 1958).
- Arendt, Hannah, *On Revolution*, (New York: The Viking Press, 1969).
- Arendt, Hannah, *the Human Condition*, (the University of Chicago Press, 1998).
- Aristoteles. *Nikamakhos’a Etik*. Çeviren: Saffet Babür. (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2023).
- Armstrong, Chris. *Rethinking Equality: The Challenge of Equal Citizenship. Reappraising the Political* (Manchester: Manchester University Press, 2010).
- Arnold, Samuel. “Putting Liberty in its Place: Rawlsian Liberalism without the Liberalism”. *European Journal of Philosophy* 26, sy.1 (Mart 2018): 213-237.
- Aronovitch, Hilliard. “From Communitarianism to Republicanism: On Sandel and His Critics”. *Canadian Journal of Philosophy* 30, sy. 4 (Aralık 2000): 621-47.
- Assister, Alison “Citizenship Revisited” *Women, Citizenship and Difference* Editörler: Nira Yuval Davis ve Pnina Werbner (Birleşik Krallık: Zed Books, 1999): 41-53.
- Balı, Ali Şafak, “A Pluralist Theory of Justice: Walzer's Spheres of Justice”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1-2 (Haziran, 1999): 353-378.

- Barber, Benjamin R. "Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement, and Politics in Rawls" *American Political Science Review* 69, sy. 2 (Haziran 1975): 663-674.
- Barber, Benjamin R. *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).
- Barber, Benjamin. *Güçlü Demokrasi* Çeviren: Mehmet Beşikçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).
- Barber, Benjamin. *Strong Democracy* (California: University of California Press, 2003).
- Barker, Derek Wai Ming. *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*. (Albany: State University of New York Press, 2009).
- Barnhart, Michael G. "An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches", *The Review of Politics*, 66, sy. 2 (2004): 257-284.
- Barry, Norman "Marksizmin Gerilemesi ve Komüniteryanizmin Yükselişi" Çeviren: Mustafa Erdoğan Birey, *Cemaat, Piyasa: Liberal Bir Perspektif*. Yayına Hazırlayan: Aliye Mavili Aktaş. (Ankara: Liberte Yayınları, 2000).
- Barry, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi* Çeviren: Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin (Ankara: Liberte Yayınları, 2018).
- Bauman, Zygmunt, *Akışkan Modernite* Çeviren: Sinan Okan Çavuş, (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2023).
- Bauman, Zygmunt, *Kuşatılmış Toplum* Çeviren: Akın Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018).
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, Çeviren: Nurdan Soysal (İstanbul: Say Yayınları, 2017).
- Baur, Michael. "Reversing Rawls: Criteriology, Contractualism and the Primacy of the Practical", *Philosophy & Social Criticism* 28, sy. 3 (Mayıs 2002): 251-296.
- Beiner, Ronald. "Community versus Citizenship: MacIntyre's Revolt against the Modern State". *Critical Review* 14, sy. 4 (Ocak 2000): 459-479.
- Beiser, Frederick C. *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm* Çeviren: Aslı Önal (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021).
- Bellah, Robert "Reading and Misreading "Habits of the Heart"", *Sociology of Religion*, 68, sy. 2 (Yaz 2007): 189-193.
- Bellah, Robert N. "Community Properly Understood: A Defense of 'Democratic Communitarianism'", *Responsive Community* 6 (1995): 49-54.

- Bellah, Robert N. "Individualism and Commitment in American Life", *American Social Character*, Editör: Rupert Wilkinson. (Routledge, 2019): 283-293.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief* (California: University of California Press, 1991).
- Bellah, Robert N., González, Ana Marta, Gorski, Philip Harper, Kyle Joas Hans, Robbins, Joel Rosa, Hartmut Strathern. Alan *Challenging Modernity*. Editörler: Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, ve Steven M. Tipton. *Challenging Modernity* (New York: Columbia University Press, 2024).
- Bellah, Robert N., Madsen, Richard, Sullivan, William M., Swidler, Ann, Tipton Steven M. *Habits of the Heart* (California: University of California Press, 1996).
- Benhabib Seyla, *Another Cosmopolitanism*, (New York: Oxford University Press, 2006).
- Benhabib, Seyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesi'ne Katkılar*. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).
- Bennett, John W. "Communes and Communitarianism". *Theory and Society* 2, sy.1 (1975): 63-94.
- Bilgin, Mehmet Fevzi "Çevirmenin Sunuşu" *Siyasal Liberalizm* John Rawls Çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları, 2019): ix-xxiv.
- Black, Antony. *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge University Press, 1992).
- Blankenhorn, David "Conclusion: The Possibility of Sivil Society", *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship in American Society*, Editörler: Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn (Madison Books, 1995).
- Blois, Lukas de "The Ideal Statesman: A Commonplace in Plutarch's Political Treatises, His Solon, and His Lycurgus" *The Unity of Plutarch's Work: Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'* Editör: Anastasios Nikolaidis (Berlin: Walter de Gruyter, 2008).
- Bora, Tanıl "Kibbutz" <https://birikimdergisi.com/haftalik/11524/kibbutz> (18 Ekim 2023) (Son Erişim Tarihi: 28.11.2024).
- Bosniak, Linda. *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, (New Jersey: Princeton University Press, 2008).
- Breen, Keith. "Alasdair MacIntyre and the Hope for a Politics of Virtuous Acknowledged Dependence". *Contemporary Political Theory* 1, sy. 2 (Haziran 2002): 181-201.
- Breen, Keith. "The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre". *The European Legacy* 10, sy.5 (Ağustos 2005): 485-501.

- Breslin, Beau, *The Communitarian Constitution*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004).
- Brett, Annabel “The Development of The Idea of Citizens’ *Rights States and Citizens: History, Theory, Prospects* Editörler: Quentin Skinner ve Bo Stråth. (United Kingdom: Cambridge University Press, 2003): 97-112.
- Brubaker, Rogers. “Almanya’da Devlet Devlet Sistemi ve Vatandaşlık” *Fransa ve Almanya’da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*. Çeviren: Vahide Pekel (Ankara: Dost Kitabevi: 2009): 75-99.
- Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).
- Brugger, Winfried “Communitarianism as the Social and Legal Theory behind the German Constitution”. *International Journal of Constitutional Law* 2, sy. 3 (Temmuz 2004): 431-460.
- Burchell David “Civic Personae: MacIntyre, Cicero and Moral Personality”, *History of Political Thought* 19 sy.1 (Bahar 1998): 101-118.
- Burchell, David “Ancient Citizenship and Its Inheritors”, *Handbook of Citizenship Studies*, Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 89-104.
- Ceylan, Can “İslam’da Sivil Din Ne Anlama Gelir?” *Liberal Düşünce Dergisi* sy.78 (Nisan 2015): 61-73.
- Clayton Edward, “Alasdair MacIntyre on Aristotle and the Polis”, *New England Journal of Political Science* 2 sy. 1 (Eylül 2006), 3-50.
- Cohen, Joshua *Rousseau: A Free Community of Equals* (Oxford University Press, 2010).
- Conover, Pamela Johnston “Citizen Identities and Conceptions of the Self”, *Journal of Political Philosophy* 3, sy. 2 (Haziran 1995):133-165.
- Çetinkıran Balcı, Elif. “İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant’ın Özgürlük Görüşü”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35, sy. 1 (Haziran 2018): 20-32.
- Çiçek, Ömer ve Kıvrak, Ensar “Kültürel Sivil Dinden Politik Sivil Dine Amerikan Sivil Dininin Dönüşümü” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 23 sy. 2 (Eylül 2023): 623-649.
- Çörekçiöğlu, Hakan “Giriş: Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku” *Kant Felsefesinin Politik Evreni* Derleyen: Hakan Çörekçiöğlu. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021): 7-23.

- Dagger, Richard “Communitarianism and Republicanism” *Handbook of Political Theory*, Hazırlayanlar: Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas, (Birleşik Krallık: SAGE Publications, 2004): 167-179.
- Dagger, Richard “Republican Citizenship” *Handbook of Citizenship Studies*, Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner. (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 145-158.
- Davy Ulrike, “How Human Rights Shape Social Citizenship: On Citizenship and the Understanding of Economic and Social Rights”, *Washington University Global Studies Law Review*, 13 sy. 2 (2014): 201-263.
- Delaney, Cornelius F. “Rawlsian Constructivism: A Version of Liberalism”, *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, Editör: Delaney, Cornelius F. (Rowman & Littlefield, 1994): 137-150.
- Delanty, Gerard. “Communitarianism and Citizenship”, *Handbook of Citizenship Studies*, Editörler: Engin F. Isin ve. Bryan S Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 159-174.
- Delanty, Gerard. *Topluluk Çeviren*: F. Bilge Atay (İstanbul: Everest Yayınları, 2015).
- Dworkin, Ronald, “The Original Position”, *The University of Chicago Law Review* 40, sy. 3 (Bahar, 1973): 500-533.
- Dworkin, Ronald. “Liberal Community”. *California Law Review* 77, sy. 3 (Mayıs 1989): 479-504.
- Erincik, Selçuk. “Michael Sandel’in Yükümsüz Ben Eleştirileri ve Deontolojik Liberal Adaletin Sınırları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 sy. 19 (Haziran 2011): 171-191.
- Finkelstein, Paul “Scott V. Sandford: The Court's Most Dreadful Case and How It Changed History”, *Chicago Kent Law Review* 82, sy.1 (Aralık 2006): 3-48.
- Frazer, Elizabeth ve Lacey, Nicola. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993).
- Frazer, Elizabeth. *Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. (New York: Oxford University Press, 1999).
- Frohen, Bruce, *The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism* (Kansas: University Press of Kansas, 1996).
- Galston, William A. “Liberal Virtues and the Formation of Civic Character,” *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship* Editörler: Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn, (Lanham, Md: Madison Books, 1995): 35-60.
- George, Robert “The Unorthodox Liberalism of Joseph Raz” *The Review of Politics* 53 sy. 4 (Güz 1991): 652-671.

- Giddens, Anthony. *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori: Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar*. Çeviren: Tuncay Birkan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2014).
- Glendon, Mary Ann “Introduction: Forgotten Questions” *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship* Editörler: Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn (Amerika Birleşik Devletleri: Madison Books, 1995): 1-17.
- Greenawalt, Kent. “Some Problems with Public Reason in John Rawls’s Political Liberalism”. *Rawls and Law*, Editör: Thom Brooks (Routledge, 2017): 247-261.
- Gutmann, Amy, “Justice Across Spheres” *Pluralism, Justice, and Equality* Editörler: David Miller ve Michael Walzer (New York: Oxford University Press, 2002): 99-119.
- Gülgeç, Yahya Berkol *Otorite, Hukuk ve Liberalizm: Joseph Raz’ın Felsefesine Giriş* (İstanbul: Zoe Kitap, 2023).
- Hanasz, Waldemar. “Toward Global Republican Citizenship?” *Justice and Global Politics*, Editörler: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr, ve Jeffrey Paul (Cambridge University Press, 2006): 282-302.
- Heater, Derek Benjamin. *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. Çeviren: Meral Delikara Üst (Ankara: İmge Kitabevi, 2007).
- Hill, Greg. “Citizenship and Ontology in the Liberal State”. *The Review of Politics* 55, sy. 1 (Kış 1993): 67-84.
- Hobbes, Thomas *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kuvveti*. Çeviren: Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).
- Huang, Yong “Charles Taylor’s Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism”, *Philosophy & Social Criticism* 24, sy. 4 (Temmuz 1998): 79-106.
- Isin, Engin F. “City, Democracy and Citizenship: Historical Images, Contemporary Practices” *Handbook of Citizenship Studies* Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 305-316.
- Isin, Engin ve Turner, Bryan S. “Citizenship Studies: An Introduction”, *Handbook of Citizenship Studies* Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 1-10
- Işık, Alper “Sieyès Hala Yaşıyor mu?”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22, sy. 1 (Mart, 2017): 183-199.
- Işıқтаç, Yasemin. *Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2018).
- İmamoğlu, Muhammed İkbâl “Liberal Komüniteryanizmin Temel İlkeleri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 72, sy. 1 (2014): 571-590.

- İmamoğlu, Muhammed İkbâl. “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi* 18 sy. 14 (2013): 97-160.
- Janoski, Thomas ve Brian, Gran “Political Citizenship: Foundations of Rights”, *Handbook of Citizenship Studies*. Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 13-52.
- Jennings, Bruce “Representation and Participation in the Democratic Governance of Science and Technology”, *Governing Science and Technology in a Democracy* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1986): 223-243.
- Joas Hans, “Robert Bellah: In Memoriam”, *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1 sy.1 (2014): 100-109.
- Johnston, Paul, “The Resurgence of Labor as Citizenship Movement in the New Labor Relations Environment”, *Critical Sociology* 26 sy. 1-2 (Kış, 2001) 139-160.
- Kanatlı, Mehmet. “John Rawls’un Hakkaniyet Olarak Adalet İlkelerinde Özgürlük ve Eşitlik Sorunu Üzerine” *Akademik İncelemeler Dergisi* 15, sy. 2 (Ekim 2020): 679-712.
- Karademir, Aret. “Michael Walzer ve Komüniteryen Bireycilik”. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* sy. 27 (Ekim 2016), 111-126.
- Kartal, Filiz, “Cumhuriyetçi Yurttaşlık” *Cumhuriyetçilik ve Cumhuriyetler* Derleyen: Selman Saç (Ankara: Nika Yayınevi, 2023): 167-178.
- Kartal, Filiz. “Liberal and Republican Conceptualizations of Citizenship: A Theoretical Inquiry”, *Turkish Public Administration Annual* 28 (2002), 101-130.
- Keyman, E. Fuat. *Liberalizm, Devlet, Hegomanya*. (İstanbul: Everest Yayınları, 2002).
- Klosko, George. “Political Constructivism in Rawls’s Political Liberalism”. *American Political Science Review* 91, sy. 3 (Eylül 1997): 635-646.
- Klosko, George. “Rawls’s ‘Political’ Philosophy and American Democracy”, *American Political Science Review* 87, sy. 2 (Haziran 1993): 348-359.
- Knight, Carl, “Reflective Equilibrium”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Editörler: Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (Kış 2013) <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/reflective-equilibrium/>.
- Knight, Kelvin, *Aristotelian Philosophy: From Aristotle to MacIntyre* (Birleşik Krallık: Polity Press, 2007).
- Kukathas, Chandran. “Against the Communitarian Republic”. *The Australian Quarterly* 68, sy. 1 (Güz 1996): 67-76.
- Kukathas, Chandran. “Liberalism, Communitarianism, and Political Community”. *Social Philosophy and Policy* 13, sy. 1 (1996): 80-104.

- Kymlicka, Will “Liberal Neutrality and Individuality”, *Ethics* 99, sy. 4 (Temmuz 1989): 883-905.
- Kymlicka, Will ve Wayne, Norman. “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”. *Ethics* 104, sy. 2 (Ocak 1994): 352-381.
- Kymlicka, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren: Ebru Kılıç. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004).
- Kymlicka, Will. “Liberalism and Communitarianism”. *Canadian Journal of Philosophy* 18, sy. 2 (Haziran 1988): 181-203.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*. (New York: Oxford University Press, 1989).
- Larmore, Charles. “Political Liberalism”. *Political Theory* 18, sy. 3 (Ağustos 1990): 339-360.
- Larmore, Charles. “The Moral Basis of Political Liberalism”. *The Journal of Philosophy* 96, sy. 12 (Aralık 1999): 599-625.
- Lucky, John R. “Flag Protection: A Brief History and Summary of Recent Supreme Court Decisions and Proposed Constitutional Amendments” *Congressional Research Service Report for Congress* (Ocak, 2007): 1-6.
- Lund, William “Politics, Citizens, and the Good Life: Assessing Two Versions of Liberalism”, *Political Research Quarterly*, 49, sy. 3 (Eylül 1996): 479-504.
- Lybeck, Eric “Habits of the Heart Revisited: American Individualism Before and After The Communitarian Moment”, *The Anthem Companion to Robert Bellah* Editör: Matteo Bortolini (Londra: Anthem Press, 2019): 147-162.
- MacIntyre, Alasdair “An Interview with Giovanna Borradori” *the MacIntyre Reader* Editör: Kelvin Knight (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 1998): 255-266.
- MacIntyre, Alasdair “Toleration and the Goods of Conflict” *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*, Editör: Susan Mendus. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Çeviren: Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).
- Marshall, Thomas H. *Citizenship and Social Class and Other Essays*. (Cambridge at the University Press, 1950).
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014).

- Miller, David "Community and Citizenship", *Communitarianism and Individualism*, Editörler: Shlomo Avineri ve Avner De-Shalit. (New York: Oxford University Press, 1992): 85-100.
- Miller, David "Complex Equality" *Pluralism, Justice, and Equality*. Editörler: David Miller ve Michael Walzer. (Oxford: Oxford University Press, 2009): 197-225.
- Miller, David "Introduction", *Pluralism, Justice, and Equality*. Editörler: David Miller ve Michael Walzer (Oxford: Oxford University Press, 2009): 1-16.
- Mollaer, Fırat. *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said'in İzinde*. (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).
- Mouffe, Chantal, *Siyasetin Dönüşü*. Çevirenler: Ali Çolak ve Fahri Bakırcı. (Ankara: Epos Yayınları, 2010).
- Mulhall, Stephen ve Swift, Adam. *Liberals and Communitarians*. (Oxford: Blackwell, 1992)
- Mullenix, Linda S. "The Limits of 'Complex Equality'". *Harvard Law Review* 97, sy 7 (Mayıs 1984): 1801-1811.
- Nash, Kate. "Between Citizenship and Human Rights". *Sociology* 43, sy. 6 (Aralık 2009): 1067-1083.
- Oldfield, Adrian. *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*. (New York: Routledge, 1990).
- Özkırmı Umut ve Kaya, Ayhan "Fransa ve Almanya'da Yurttaşlık ve Ulusallık" *Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, Rogers Brubaker, Çeviren: Vahide Pekel (Ankara: Dost Kitabevi, 2009): 9-15.
- Özkök Gülriz, *John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).
- Parsons, Talcott, *the Social System* (Londra: Routledge, 2005).
- Pettit, Philip *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, (New York: Oxford University Press, 2002).
- Pickett, Brent L. "Communitarian Citizenship and Civil Disobedience". *Politics & Policy* 29, sy. 2 (Haziran 2001): 265-289.
- Przeworski, Adam. "Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions". *British Journal of Political Science* 39, sy. 2 (Nisan 2009): 291-321.
- Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında* Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2016).

- Rawls, John “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, sy. 3 (Yaz 1985), 223-251.
- Rawls, John “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” *New York University Law Review* 64, sy. 2 (Mayıs 1989): 233-255.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005).
- Rawls, John. *Hakkaniyet Olarak Adalet* Çeviren: Osman Baş. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021).
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm* Çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları, 2019).
- Raz, Joseph, *Morality of Freedom* (New York: Oxford University Press, 1986).
- Raz, Joseph. “The Claims of Reflective Equilibrium” *Inquiry* 25, sy. 3 (Ocak 1982): 307-330.
- Roberto, Alejandro, “Rawls’ Communitarianism” *Canadian Journal of Philosophy*, 23 sy. 1, (Mart 1993): 75-99.
- Roche, Maurice “Social Citizenship: Grounds of Social Change”, *Handbook of Citizenship Studies* Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 69-86.
- Rogers, M. Smith, “Modern Citizenship”, *Handbook of Citizenship Studies* Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 105-116.
- Rorty, Richard “The Priority of Democracy to Philosophy”, *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge University Press, 1990), 175-196.
- Rosales, Rodolfo “The Connection between Culture, Community, and Citizenship”, *Making Citizenship Work: Culture and Community* Editör: Rodolfo Rosales (New York: Routledge, 2023): 3-30.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren: Vedat Günyol. (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013).
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi: Antik Çağ*. Çeviren: Muammer Sencer (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972).
- Sandel, Michael “The Procedural Republic and Unencumbered Self”, *Communitarianism and Individualism*. Editörler: Shlomo Avineri ve Avner De-Shalit, (Oxford: Oxford University Press, 1992): 12-28.
- Sandel, Michael *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1998).
- Sandel, Michael, "Political Liberalism". *Harvard Law Review* 107, sy. 7 (Mayıs 1994): 1765-1794.
- Sandel, Michael, *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, 1984).
- Sandel, Michael, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, Çeviren: A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2014).
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Demokrasi Arzusu: Diyalojik Demokrasi Meseleleri*. (İstanbul: Dün, Bugün, Yarın Yayınları, 2020).
- Schuck, Peter "Liberal Citizenship", *Handbook of Citizenship Studies*, Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 131-144.
- Schwarzenbach, Sibyl A. "Rawls, Hegel, and Communitarianism" *Political Theory* 19 sy. 4 (Kasım 1991): 539-571.
- Selznick, Philip. "The Idea of a Communitarian Morality". *California Law Review* 75, sy. 1 (Ocak 1987): 445-463.
- Selznick, Philip. *The Communitarian Persuasion* (Baltimore, Md.: Woodrow Wilson Center Press, 2002).
- Sennett, Richard, *Karakterin Aşınması* Çeviren: Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008).
- Sezer, Devrim ve Başkır, Ünsal Doğan. "Amerikan Federalistleri, Hannah Arendt ve Cumhuriyetçilik: Temsili Demokrasiye Karşı Konsey Sistemi?", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, sy.19 (Ekim 2022), 420-457.
- Sieyès, Emmanuel "Tiers-État Nedir?" Çeviren: Süheyp Derbil *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8 sy. 1-2 (1951): 126-207.
- Simon, Thomas W. "The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal Communitarian Failing", *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, Editör: Cornelius F. Delaney (Rowman & Littlefield, 1994): 103-135.
- Skinner, Quentin "The Paradoxes of Political Liberty" *Liberty* Editör: David Miller. (New York: Oxford University Press, 1991): 183-205.
- Skinner, Quentin, "Two Concepts of Citizenship", *Tijdschrift Voor Filosofie*, 55 sy. 3 (Eylül 1993), 403-419.

- Smith, Rogers “Modern Citizenship” *Handbook of Citizenship Studies* Editörler: Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 105-116.
- Stahl, Kenneth A. *Local Citizenship in a Global Age* (New York: Cambridge University Press, 2020).
- Stauffer, Robert E. “Bellah's Civil Religion” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14 sy. 4 (Aralık 1975): 390-395.
- Tam, Henry. *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. (Londra: Macmillan Education UK, 1998).
- Tanrıverdi, Ahmet Turgut Tanrıverdi, Gülşah Yalçın, Sibel Öner Torun, Serap “Yehova Şahitleri'nin Kan ve Organ Nakline Bakış Açısı”, *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 4 sy.2 (Ağustos 2014): 1-7.
- Taylor, Charles “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate” *Liberalism and the Moral Life* Editör: Nancy L. Rosenblum (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989): 159-182.
- Taylor, Charles “What is Wrong with Negative Liberty” *Philosophical Papers 2*. (New York: Cambridge University Press, 1999): 211-229.
- Taylor, Charles *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).
- Taylor, Charles, “Atomism”, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. (New York: Cambridge University Press, 1999): 187-210.
- Taylor, Charles, *Hegel ve Modern Toplum* Çeviren: Kadir Gülen (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021).
- Taylor, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller* Çeviren: Hamide Koyukan (İstanbul: Metis, 2006).
- Taylor, Charles, *Seküler Çağ*. Çeviren: Dost Körpe, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014).
- Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası* Çevirenler: Selam Aygül Baş ve Bilal Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2012).
- Tepe, Berfin Kart, *Erdem Etiği: Aristotelesçi Kökenlerinden Günümüze* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Derneği Yayınları, 2022).
- Thigpen, Robert B. ve Downing, Lyle A. “Liberalism and the Communitarian Critique”. *American Journal of Political Science* 31, sy. 3 (Ağustos 1987): 637-655.

- Thompson, Michael “Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau’s General Will”. *International Journal of Philosophical Studies* 25, sy. 2 (Mart 2017): 266-285.
- Thrasher, John ve Vallier, Kevin. “The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability”. *European Journal of Philosophy* 23, sy. 4 (Aralık 2015): 933-954.
- Tilly, Charles. “The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere”. *International Review of Social History* 40, sy. 3 (Aralık 1995): 223-236.
- Tocquevelli, Alexis de. *Democracy in America* İngilizce’ye Çeviren: Henry Reeve (Birleşik Krallık: Forgotten Books, 2014).
- Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet: Deneysel Kültür Biçimleri Olarak Komünizm ve Sosyalizm İncelemesi*, Çeviren: Emre Güler. (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2018).
- Turner, Bryan S. “Citizenship Studies: A General Theory”. *Citizenship Studies*, sy. 1 (Şubat 1997): 5-18.
- Turner, Bryan S. “T.H. Marshall Social Rights and English National Identity: Thinking Citizenship Series”. *Citizenship Studies* 13, sy. 1 (Şubat 2009): 65-73.
- Turner, Bryan S. “The Erosion of Citizenship” *British Journal of Sociology*, 52 sy. 2 (Haziran 2001): 189–209.
- Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. The Lewis Henry Morgan Lectures 1966*. (New York: Aldine de Gruyter, 1995).
- Uslu, Cennet. “Liberal Tarafsızlık ve Modus Vivendi”. *Turkish Studies* 9 sy. 2 (Kış 2014): 1539-1556.
- Üskül, Zeynep Özlem. *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*. (İstanbul: Büke Kitapları, 2003).
- Viroli, Maurizio. *Republicanism*. İngilizce’ye Çeviren: Antony Shugaar (New York: Hill and Wang, 2002).
- Voltaire. *Hoşgörü Üzerine İncelemeler*. Çeviren: Erkan Ataçay (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017).
- Walzer, Michael “Moral Education, Democratic Citizenship and Religious Authority” *Journal of Law, Religion and State* 1 sy. 1 (Ocak 2012), 5–15.
- Walzer, Michael “Response”, *Pluralism, Justice, and Equality*, Editörler: David Miller ve Michael Walzer (New York: Oxford University Press, 2003), 281-297.
- Walzer, Michael “The Communitarian Critique of Liberalism”. *Political Theory* 18, sy. 1 (Şubat 1990): 6-23.
- Walzer, Michael, *The Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983).

- Walzer, Michael. "The Civil Society Argument", *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* Editör: Chantal Mouffe (Londra: Verso Books, 1992): 89-107.
- Walzer, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).
- Walzer, Michael. *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism* (New Haven: Yale University Press, 2004).
- Weithman, Paul J. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Weithman, Paul. "Political Republicanism and Perfectionist Republicanism". *The Review of Politics* 66, sy. 2 (Bahar 2004): 285-312.
- Wenar, Leif, "John Rawls", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>>. (Son Erişim Tarihi: 21.01.2025).
- Wenar, Leif. "Political Liberalism: An Internal Critique". *Ethics* 106, sy. 1 (Ekim 1995): 32-62.
- Wilson, James Q. "Liberalism, Modernism, and the Good Life" *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character, and Citizenship* Editörler: Mary Ann Glendon ve David Blankenhorn, (Lanham, Md: Madison Books, 1995).
- Wilson, James Q. *Political Organizations*. (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1995).
- Wolin, Sheldon "Books in Review: On Rawls's Political Liberalism". *Political Theory* 24, sy. 1 (Şubat 1996): 97-119.
- Woodiwiss, Anthony "Economic Citizenship: Variations and the Threat of Globalisation", *Handbook of Citizenship Studies*, Editörler: Engin F. Isin ve Bryan Turner (Londra, Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2002): 53-68.
- Yack, Bernard. "Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy". *The Review of Politics* 47, sy. 1 (Ocak 1985): 92-112.
- Yong Huang. "Charles Taylor's Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism". *Philosophy & Social Criticism* 24, sy. 4 (Temmuz 1998): 79-106.
- Yükselbaba, Ülker. *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden İletişimsel Kamusalılığa Geçiş*, (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012).

Elektronik Kaynaklar

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>>.

<https://birikimdergisi.com/haftalik/11524/kibbutz>.

<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:11992M/TXT>.

<https://moglen.law.columbia.edu/twiki/bin/view/AmLegalHist/BillNahillWikiProject>.

https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Lycurgus*.html.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/reflective-equilibrium/>.

<https://sgp.fas.org/crs/misc/95-709.pdf>.

<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/60/393/>.

<https://www.mass.gov/guides/john-adams-the-massachusetts-constitution>.

<https://www.mass.gov/guides/john-adams-the-massachusetts-constitution>.

<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199916108.001.0001/acref9780199916108-e-0874>.

<https://www.rsc.org.uk/>.

<https://www.uscourts.gov/about-federal-courts/educational-resources/educational-activities/first-amendment-activities/texas-v-johnson/facts-and-case-summary-texas-v-johnson>.

Mahkeme Kararları

Dred Scott v. Sandford, 60 U.S. 393 (1856)

Virginia Minor v. Happersett 88 US 162 (1874)

Texas v. Johnson 491 U.S. 397 (1989)

Commonwealth v. Hunt 45 Mass. (4 Met.) 111 (1842)