

PAPER DETAILS

TITLE: LIBERALİZM-CEMAATÇILIK TARTİSMASINDA HAKKIN İYİYE ÖNCELİGİ MESELESİ

AUTHORS: Mustafa KOÇAK

PAGES: 137-189

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1851719>

LİBERALİZM-CEMAATÇİLİK TARTIŞMASINDA HAKKIN İYİYE ÖNCELİĞİ MESELESİ

Musrafa KOÇAK*

ÖZ

Bu makalede, John Rawls'un 1971'de yayınlanan eseri 'A Theory of Justice' ile başlayan liberal ve cemaatçi adalet anlayışlarının temel tartışma konularından birisi olan hakkın iyiye önceliği meselesine ilişkin karşılıklı tezler incelenecektir. Hakkın iyiye önceliği liberal yazarların ileri sürdüğü bir tezdır. Bu iddia, büyük ölçüde amaçlarına öncel olan seçim kapasitesine sahip serbest bir benlik anlayışında temellendirilir. Bu tez ayrıca hakkın iyiden bağımsız kriterlerinin var olduğu ve bu kriterlerin herhangi bir iyi anlayışından üstün ilkeler içerdiği için farklı iyi anlayışlarına, iyi anlayışlarını uzlaştırabilmek adına, gerektiğinde kısıtlamalar getirebileceği düşüncesine dayanır.

Liberallerin hakkın iyiye önceliği tezine karşı en büyük eleştiriler 1980'lerde cemaatçi olarak adlandırılan düşünürler grubundan gelmiştir. Cemaatçiler farklı noktalardan hareketle liberal benlik vizyonuna ve hakkın iyiye önceliği iddiasına karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Eleştiriler, liberalizmin kökeninde bilgi konusundaki şüphecilik bulunduğu, amaçlarına öncel bir benlik

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, E-Mail: mkocak2@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0645-9299.

Makalenin Gönderim Tarihi : 27.03.2021.

Makalenin Kabul Tarihi : 28.05.2021.

anlayışının gerçek deneyimlerimizle bağdaşmadığı için hatalı olduğu, liberal hak ve adalet anlayışlarında metafizik unsurların yer aldığı, adalet duygusunun ve hakların belirlenmesi ve yorumlanmasının bir toplumsal bağlam gerektirdiği, toplumsal iyilerden soyut bir hak anlayışının mümkün olmadığı, dolayısı ile sayılan bu eleştirilerin bir sonucu olarak hakkın iyiye önceliği tezinin doğru olmadığı noktalarında toplanmaktadır.

Hakkın iyiye önceliği en kapsamlı ve güncel ifadesini Rawls'un eserinde bulduğu için çalışmanın ölçeğinin izin verdiği kadarı ile Rawls'un görüşlerine diğer düşürlerle kıyaslandığında daha fazla yer verilmiştir. Ancak tartışma daha geniş bağlamda liberaller ve cemaatçiler arasında geçtiği için incelemenin ağırlık noktası söz konusu yazarlar yelpazesinin görüşlerine ayrılmıştır. Ayrıca liberal hak anlayışlarına kaynaklık eden deontolojik etik teoriye ve cemaatçi iyi ve hak anlayışına kaynaklık eden teleolojik etik teorilere de incelemenin gerektirdiği ölçüde değinilmiştir.

Makalenin sonuç kısmında seçim kapasitesine sahip liberal bir benlik ve hak anlayışının sonucu olan hakkın iyiye üstünlüğü lehine bir değerlendirmede bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, cemaatçilik, adalet teorileri, teoloji, deontoloji, hakkın iyiye önceliği.

THE ISSUE OF PRIORITY OF THE RIGHT OVER THE GOOD IN THE LIBERALISM-COMMUNITARIANISM DEBATE

ABSTRACT

In this article, the mutual theses on the issue on the priority of right to good, which is one of the main discussion topics of the liberal and communitarian perception of justice, and which began with John Rawls' work named "A Theory of Justice" published in 1971, will be reviewed. The priority of the right to good is a thesis brought forward by liberal writers. This claim is mainly based on a free self-understanding with the capacity to determine which precedes its objects. This thesis is also based on the idea that the right has independent criteria of the good and since these criteria involve principles superior to any good perception, they can impose restrictions when needed to reconcile their divergent perception of the good.

The most considerable criticism of the liberals' priority of right to good thesis developed by the group of thinkers called communitarians in the 1980s. Communitarians have developed arguments against the liberal vision of the self and against the claim that the right has priority over the good, starting from varying points. They have criticized that liberalism is rooted in skepticism about knowledge, that a sense of self that preceded its goals is erroneous since it is incompatible with our actual experiences, that there are metaphysical elements in liberal conceptions of rights and justice, that the sense of justice and determination and interpretation of rights require a social context, and an understanding of rights that is abstract from social good is possible. Consequently, as a result of these criticisms, they defended that the thesis of right over good is not correct.

Since the most comprehensive and up-to-date expression of the priority of the right is addressed in Rawls' work, Rawls' views have been given wide coverage than other thinkers to the extent permitted by the scale of the study. However, as the debate is broadly between liberals and communitarians, the emphasis of the study is on the views of this spectrum of authors.

In the conclusion section of the article, an assessment in favor of the right over the good, which results from a liberal understanding.

Keywords: Liberalism, communitarianism, theories of justice, theology, deontology, priority of the right over the good.

I. GİRİŞ: TARTIŞMANIN ARKA PLANI

Bu makalede çağdaş siyaset felsefesindeki¹ önemli tartışmalardan birisi olan 'hakkın iyiye önceliği' meselesinin ana hatlarını çiziyor ve konunun siyaset ve hukuk felsefesi açısından önemini ele alıyorum. Konu, çağdaş liberalizm ve cemaatçilik (communitarianism) arasındaki tartışma ekseninde ele alınmıştır. Bu tartışmanın arka planını, 'birey'lerin ve bireylerin içinde yaşadıkları ve parçası oldukları 'çeşitli topluluklar'ın

¹ John Gray'in belirttiği gibi, F.A.Hayek, John Rawls, Robert Nozick ve Ronald Dworkin gibi düşünürler açısından siyaset felsefesi, hukuk felsefesinin –adalet ve temel haklarla ilgilenen bir dalıdır. Siyaset felsefesinin temel amacı, ilkesel olarak evrensel olarak uygulanabilir, temel özgürlükleri ve insan haklarını tanımlayan ideal bir anayasadır. Bu çerçeve, farklı yaşam biçimlerinin, kültürlerin, inançların, dillerin birlikte var olabileceği koşulları saptar. Bkz. John Gray, Liberalizmin İki Yüzü, Koray Değirmenci (çev.), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 19.

özel bir öneme sahip olduğu fikirleri belirlemektedir. Çağdaş liberal politik düşünce, faydacılık, pozitivizm ve davranışçılığın, normatif analizin entelektüel olarak imkansız ve politik olarak gereksiz olduğuna ilişkin uzun süren tezlerinin etkisinin azalmasından sonra, normatif politik felsefenin yeniden canlanmasında ana akım olarak ortaya çıktı. Genel olarak siyaset felsefesinin yeniden canlanmasına işaret ettiği kabul edilen liberal metin, John Rawls'un 1971 tarihli 'A Theory of Justice' (Bir Adalet Teorisi) eseridir.² Rawls, 'Bir Adalet Teorisi'nde, liberal sosyal sözleşmecî gelenekten hareketle, uzun süredir Anglo-Sakson siyaset felsefesine hakim olan faydacılık kuramına sistemli ve kabul edilebilir bir alternatif oluşturacak bir adalet teorisi sunmaktadır.³

Rawls'çu liberalizme yönelmiş en büyük meydan okuma ve eleştirel tepki cemaatçilikten gelmektedir. Bu iki düşünce okulu arasındaki tartışma, Anglo-Amerikan akademisinin üst kesimlerinde başlamıştır. Cemaatçilik, her ne kadar bu sıfatla ve cemaatçi hareketle anılmayı reddetseler de başlangıçta, Rawls'çu liberalizmi eleştiren bir grup felsefi eleştirmeni- Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre ve Richard Rorty - bir araya getirmek için bir kolaylık başlığı olarak kullanılmıştır. Cemaatçi etiket bu yazarlara genellikle eleştirmenleri tarafından yapıştırılmıştır.⁴

Diğer yandan cemaatçi düşünce ile ilgili incelemeler sunan makaleler veya metinler, cemaatin/toplumun bir anlamda önemli olduğunu vurgulamak dışında ortak yanları az olan çalışmalardır. Gerçekten de, cemaatçiliğin bir dizi farklı iddiayı benimsediğine sık sık - ve bazen cemaatçilerin kendileri tarafından - vurgulanmıştır. Bazıları, sürdürülebilir bir liberal düzenin, - neredeyse kendi temel ilkelerini dışlayan veya imkansız kılan- bir topluluk duygusuna ihtiyaç duyduğu iddiasıyla; bazıları, hepimizin doğduğumuz toplulukların üyesi ve onlardan oluştuğumuzu reddeden liberal siyaset felsefesinin bireyciliğiyle

² David Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy and Its Significance for International Relations", Review of International Studies, Apr., 2000, Vol. 26, No. 2 (Apr., 2000), s. 233-234.

³ John Rawls, Bir Adalet Teorisi, İkinci Baskı, Vedat Ahsen Çoşar (Çev.), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018, s. 14.

⁴ Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy", s. 234; David Archard, "British Communitarianism", Res Publica 6, 2000, s. 227.

ilgilidir; ve bazıları değerlerimizin yalnızca ait olduğumuz belirli topluluğun değerleri olabileceği fikriyle ilgilidir.⁵ Ayrıca bu çalışmanın konusu olan ‘hakkın iyiye önceliği’ özellikle M. Sandel’in eleştirilerinin yöneldiği temel liberal iddia konumundadır.

Bu liberal teori eleştirmenleri, liberalizme sistematik bir alternatif olarak kapsamlı bir cemaatçi teori önermemişlerdir. Öncelikle Aristoteles ve Hegel’in görüşlerinden yararlanarak, temelde Rawls’un, hükümetin temel görevinin, bireylerin özgürce seçilmiş hayatlar için ihtiyaç duyduğu özgürlükleri ve ekonomik kaynakları güvence altına almak ve adil bir şekilde dağıtmak olduğu varsayımına ve Rawls’un bu teoriyi desteklemek için kullandığı bazı argümanlara itiraz ettiler. Bununla birlikte, liberalizmin toplumu değersizleştiren tezleri ile ilgili bazı eleştirel temel argümanlar, yukarıda adı geçen teorisyenlerin çalışmalarında tekrarlanır.⁶

Söz konusu tartışma, çağdaş siyaset felsefesinde canlı bir şekilde devam etse de, ikinci dalga cemaatçilerden olan Amitai Etzioni’nin belirttiği gibi tartışmanın yeniliğinden şüphe etmek ve terimlerini sorgulamak için iyi nedenler vardır. ‘Cemaatçi’ terimi yalnızca on dokuzuncu yüzyılın ortalarında icat edilmiş olmasına rağmen, doğası gereği cemaatçi olan fikirler, Konfüçyüsçülük’te, Eski ve Yeni Ahit’te, Katolik teolojisinde (örneğin, kilisenin topluluk olarak vurgulanması), İslami Şûra kavramında, Fabian ve sosyalist doktrinde (örneğin, erken komün ve işçi dayanışması hakkındaki yazılarda) ve Edmund Burke’ün yazılarında bulunabilir.⁷

⁵ Archard, “British Communitarianism”, s. 227.

⁶ Daniel Bell, “Communitarianism”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Thu Oct 4, 2001; substantive revision Mon Mar 21, 2016.

⁷ Amitai Etzioni, “Communitarianism revisited”, Journal of Political Ideologies, Vol. 19, No. 3, September 2014, s. 241. Edmund Burke’ün şu ifadeleri -bu makalede görüleceği üzere- liberallere yöneltilen cemaatçi eleştirilerin mantığını özetlemektedir:

“... Ama metafizik soyutlamanın olanca çıplaklığı ve yalnızlığı içinde nesnenin her türlü ilişkiden soyutlanmış basit görünüşüne dayanarak insan ilişkilerine ve beşeri kaygılara ilişkin hiçbir şeyi savunamam, alkışlayamam veya itham edemem. Esasen her siyasi ilkeye farklılaştırıcı rengini ve ayırt edici etkisini veren şey (bazıları bunun hiç farkında olmasa da) *mevcut koşullardır*. Her sivil veya siyasi projeyi insanlık için yararlı ya da zararlı kılan şey yine içinde bulunulan mevcut koşullardır. Soyut bir ifade ile devlet ve de özgürlük iyidir; ama sağduyuyu elden bırakmadan.” Edmund

Modern siyasal düşünce tarihinde de liberalizme yönelik bir dizi cemaatçi eleştiri açıktır. Bunlar arasında Hegel'in liberal bireycilik ve özellikle sosyal sözleşme teorisi eleştirisi; Marx'ın liberalizm ve özellikle liberal insan hakları teorisi eleştirisi; ve T.H. Green ve Leonard Hobhouse gibi teorisyenlerin, faydacılık ve 'bırakınız yapsınlar bireyciliği' gibi liberal doktrinlerin eleştirisi sayılabilir. Dolayısıyla liberalizm ve cemaatçilik arasındaki çağdaş tartışma tamamen yeni ve emsali olmayan bir tartışma değildir.⁸

Bu çalışma kapsamında incelenecek olan 1980'lerin eleştirileri de 1960'lardaki toplumcu hareketler gibi öncelikle liberalizmi telafi edilemeyecek şekilde bireyci olmakla suçlamaktadır. Ancak yeni eleştiri dalgası, yalnızca eskisinin tekrarı değildir. 1960'lı yılların eleştirmenleri Marx'tan esinlenirken, son eleştirmenler Aristoteles ve Hegel'den esinlenmiştir. Adaletin, 'birincil bağı, hem birey, hem de toplum tarafından paylaşılan ortak bir iyi anlayışının olduğu bir toplulukta' kök saldığı yönündeki Aristotelesçi fikir, A. MacIntyre'in, J. Rawls ve R. Nozick'i hak edışı/liyakati ihmal ettikleri eleştirisine; ve C. Taylor'ın, bireyin önceliğini ve toplum üzerindeki haklarını savunmaya çalışan 'atomcu' liberallere yönelik eleştirisine kaynaklık etmektedir. Hegel'in tarihsel olarak koşullanmış bir varlık olarak insan anlayışı, M. Sandel'in, liberalizmin özgür ve rasyonel bir varlık olarak insan görüşünü reddetmesinin nedenidir. 1960'lı yılların eleştirmenleri iyi toplumun amacını, kolektif mülkiyet sahipliği ve eşit siyasi iktidarda görürken, yeni eleştirmenler, iyi toplumunun amacını yerleşik gelenekler ve yerleşik kimliklerin keşfedilmesi ve korunmasında görmektedir.⁹

Burke, Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler, Okan Arslan (Çev.), Ankara, Kadim Yayınları, 2016, s. 26.

⁸ Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy", s. 234.

⁹ Amy Gutman, "Communitarian Critics of Liberalism", Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1985), s. 308-309. Yeni cemaatçi eleştirilerin siyasi sonuçlarının daha muhafazakar olduğuna işaret edilmiştir. Eski eleştirmenlerin çoğu için, kadınların aile içindeki rolü, onların sosyal ve ekonomik baskı altında olduğunun belirtisiydi; Ancak Sandel için aile, bir topluluk modeli ve adaletten daha büyük bir iyiliğin/erdemın kanıtı olarak hizmet etmektedir. Eski eleştirmenler için vatanseverlik, dünya barışının önünde duran mantıksız bir duyguydu; MacIntyre için vatanseverliğin tikel talepleri, adaletin evrenselci

Bununla birlikte çağdaş tartışmanın koşulları dikkatle ele alınmalıdır. Taraflar genellikle ‘liberaller’ ve ‘cemaatçiler’ olarak tanımlanır. Daha detaylı bir araştırma cemaatçi eleştirinin ana hedefinin bütün liberaller değil, daha kesin olarak ‘deontolojik liberaller’ ve ‘atomcu veya bireyci liberaller’ olduğunu gösterir. Diğer yandan cemaatçilerin bazıları bir tür liberal olarak nitelendirilebilir ve çoğu, belki de hepsi, kendilerine atfedilen anti-liberal pozisyonu kabul etmemektedir.¹⁰ Öyleki, R. Dworkin’in ve ağırlıklı olarak Rawls’un ‘neo-Kantçi’ liberalizminin bireyciliğine itiraz eden yazarların kendileri de bu politik ve ideolojik konumdan çok uzakta değildirler. Bazen belki biraz daha solda, bazen belki biraz daha sağda (M. Sandel gibi). Bununla birlikte, cemaatçi yazarlar genel olarak, yasanın, bireysel özgürlüklerin özel alanına daha az müdahale etmesini ve devletin aktif (veya her halükarda, ‘asgariden daha fazla’) yoksulluk ve ayrımcılık gibi sosyal sorunların ele alınmasındaki rolünü olumlayan Amerikan liberalizminin iki temel ilkesini paylaşırlar.¹¹ Dahası, çağdaş liberal siyaset felsefecilerinin hepsi cemaatçiliğe karşı değildir. Özellikle Rawls’un, ‘Bir Adalet Teorisi’nin yayınlanmasından sonraki eserlerinde cemaatçi eleştirilerin etkisi ile cemaatçi iddiaların bir kısmını kabul etme noktasına geldiği söylenebilir.¹² Ancak bu makalenin konusu büyük ölçüde tartışmanın ilk aşamaları ile sınırlandırılmıştır.

Liberalizm ve cemaatçilik arasındaki tartışmanın konuları interdisipliner karakterdedir ve bize zengin bir içerik sunmaktadır. Tüketici olduğunu iddia etmeden, tarihsel süreç ve alt tartışma alanlarının varlığını da dikkate alarak belli başlı konuların şunlar olduğu söylenebilir:

taleplerinden daha az rasyonel değildir. Eski eleştirmenler, tahakkümsüzlük adına çoğunlukçu ahlaktan sapmaları savunma eğilimindeydiler; yeni eleştirmenler, yerel çoğunlukların, toplulukların ‘hayat tarzını ve onu sürdüren değerlerini’ korumak adına saldırgan buldukları faaliyetleri yasaklama çabalarını savunma eğilimindedir. Gutman, “Communitarian Critics of Liberalism”, s. 309.

¹⁰ Morrice, “The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy”, s. 234.

¹¹ Wojciech Sadurski, “When Ideals Clash”: Smith, Calabresi, and the Priority of the Right over the Good”, *Law and Philosophy*, Aug., 1987, Vol. 6, No. 2 (Aug., 1987), s. 260-261.

¹² Morrice, “The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy”, s. 234.

‘Benliğin/Self’in Yapısı Üzerine Tartışma’, ‘Bireyin Onurunu, Otonomisini ve Haklarını Koruma’, ‘Kültürel Üyeliğin Önemi ve Kültürel Kimlik’, ‘Azınlık Kültürlerine Eşit Muamele’, ‘Topluluğun Değeri ve Kolektif Haklar’ ‘Evrenselcilik ve Partikülarizm’, daha geniş bir bağlamda ‘Batı Değerleri ve Asya Değerleri’, ‘Demokratik Toplum Siyaseti’, ‘Modern Demokrasilerde Dinin Yeri’, ‘Siyasi İlkelerin Gerekçelendirilmesi’, ‘Adaletin Diğer Erdemlerle İlişkisi’, ‘Teleolojik ve Deontolojik Etik Teoriler’ ve nihayet ‘Hakkın İyiye Önceliği’.

Bu makalenin konusu olan ‘Hakkın İyiye Önceliği’ iddiası, hakkın iyiden bağımsız bir tanımının yapılabileceği görüşüne dayanmaktadır. Ve bu iddia büyük ölçüde ‘benliğin amaçlarından önce geldiği’ yönündeki ikinci bir iddia ile bağlantı halindedir. Hakkın önceliği, kendi amaçlarına ön gelen ‘verili bir özne’ kavramında temellenir. Eğer, hakkın iyiye önceliği iddiası doğrulanmak isteniyorsa, bu, ancak hedeflerinden bağımsız ve bu hedeflerden önce gelen, teşhis edilebilir bir öznenin var olduğunun başarılı bir biçimde ortaya konulmasına bağlıdır.¹³

Dolayısı ile bu çalışma, söz konusu iki iddia ile yani hakkın iyiye önceliği ve benliğin amaçlarından önce geldiği ile ilgilidir. Liberaller ve cemaatçiler arasındaki yukarıda sayılan ilişkili diğer tartışmalı meselelere ise sadece ana tartışmanın gerektirdiği ve konunun anlaşılmasına katkı sağlayacakları düşünülen yerlerde, aynı şekilde, Daniel Bell’in belirttiği gibi tartışmanın çağdaş çıkış noktasını oluşturan Rawls’un devasa eseri (Bir Adalet Teorisi) ve külliyatına da bu çalışmanın konusunun gerektirdiği ölçüde değinilecektir.

II. BENLİK ÜZERİNE TARTIŞMA

A. MacIntyre, (MacIntyre, After Virtue 1981), M. Sandel (Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, 1982), ve C. Taylor, Rawls ve Nozick gibi çağdaş siyaset felsefecilerinin varsaydıkları liberal benlik (self) kavrayışına karşı güçlü eleştiriler içeren eserler verdiler. Will Kymlicka’nın sözleri ile “Cemaatçi literatürün egemen teması, bir cemaate veya kültüre mensubiyetimizin erdemleri ve önemi konusunda

¹³ Michael Sandel, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, A. Emre Zeybekoğlu (Çev.), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014, s. 26, 29.

liberalizmin duyarsızlığıdır.” Kymlicka devamla, eleştiriler, liberalizmin “bireyin onuru ve otonomisini koruma ve desteklemede yanlış bir yolda olduğu ve insani gelişimi sağlayan birlikleri ve cemaatleri zayıflatığı hissi etrafında dönmektedir” der.¹⁴ Cemaatçi yazarların bu içgörüsü, siyasetin ve hukukun sadece bireylerin özerk seçim güçlerini kullanmaları için gerekli koşulları sağlamakla ve onlara haklar tanımakla ilgilenmemesi gerektiği görüşüne yol açtı, cemaatçi siyaset felsefesine göre aynı zamanda refah ve saygı duygumuz için çok önemli olan sosyal bağlılıkları sürdürmemiz ve teşvik etmemiz gerekmektedir. Ancak bu yorumlar, bizi farklı siyasi sonuçlara götüren ve hakların gerekçelendirilmesindeki öncülleri belirliyen benlik üzerine ontolojik veya metafiziksel tartışma ile bağlantılıdır.¹⁵

Liberal ve cemaatçi benlik anlayışlarının farklı versiyonları vardır ve her yaklaşım için birer genelleştirilmiş benlik anlayışı taslağının hareketle tartışmayı yürütmek mümkündür. Tartışmanın çağdaş başlangıç noktasını oluşturan ‘A Theory of Justice’ın yazarı Rawls’un benlik anlayışı yaygın önemli etkisi nedeniyle liberal yaklaşım için, Rawls’çu benlik anlayışının doğrudan bir eleştirisi sonucunda ortaya konduğu dikkate alınırsa, Sandel’ci cemaatçi benlik anlayışı da cemaatçi yaklaşım için birer benlik teorisi resmetmek için yeterince örneklendirici olabilir.¹⁶ Ancak Sandel, liberal benlik anlayışını eleştirirken ‘aşkın özne’ olarak nitelediği Kantçı benlik anlayışını da liberal benlik anlayışı eleştirisinin kapsamına aldığı için Kant’ın özne/benlik anlayışı ile konuya başlamak doğru olacaktır. Konu bağlamında yukarıda adı geçen diğer düşünürlerin görüşlerine de yeri geldikçe başvurulacaktır.

A. Liberal Benlik Anlayışı

Kant, öne sürdüğü özne/benlik kavramını savunmak için biri epistemolojik, biri pratik olmak üzere iki aşkın argüman sunar. Epistemolojik argüman, kendini tanımaya (self-knowledge) yönelmiştir.

¹⁴ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989, s.1, 9; Horacio Spector, “Communitarianism and Collective Rights”, *Analyse & Kritik* 17 (1995), s. 67-68.

¹⁵ Bell, “Communitarianism”.

¹⁶ Nafiz Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 92, dpn. 2.

Bu argüman, kişinin iç-gözlem yaparak kendi hakkında bilinebilecek her şeyi bilemeyeceği düşüncesinden hareket eder. Zira kendi düşünce ve duygularını incelediğinde öznenin görebildiği yalnızca duyu verileridir ve bu tür bir kendini tanıma sınırlı olmaya mahkumdur. Zira tezahürlerin akışı içinde insan kendisinin nasıl biri olduğunu bildiğini ileri süremez. İç gözlem, bu tezahürlerin altında yatan şeyin bilgisini bize sunamaz, çünkü bu tür bir bilgiye temel olabilecek veri başka bir tezahür içinde çözünüp dağılacaktır. Kant, bu durumda bir adım ilerleyerek şu varsayımı dayanmak zorunda kalacağımızı belirtir: “Kişi, olduğu şekliyle salt tezahürlerden yaratılmış bir özne olarak kendi karakterinin ötesinde, kendi temelini oluşturan başka bir şeyin olduğunu-yani kendi başına oluşmuş olması mümkün bir Ego’sunun olduğunu- varsaymak zorundadır.” Zira hiçbir sabit benlik, sözü edilen içsel tezahürler akışı ile oluşamaz.¹⁷

Kant’a göre ampirik olarak bilemeyeceğimiz, ancak başka bir şeyi bilmenin koşulu olarak varsaymak zorunda olduğumuz bu daha ötedeki şey, benlik/öznedir. Özne, çeşitli algılarımızı birleştiren ve bunları tek bilinçlilikte bir araya getiren deneyime öncel ‘arka planda kalan’ şeydir. Özne, birlik ilkesini sağlar ki bu ilke olmasaydı kendimize ilişkin algılarımız, kimseye ait olmayan algıların, birbiri ile bağlantısı olmayan ve sürekli değişime uğrayan temsillerin rastlantısal akışından daha fazla bir şey olamazdı. Kendimizi tanıma olgusunu ve benliliğin sürekliliğini anlamlı kılacaksa, tüm deneyimleri aşan ve deneyimi kendi içinde mümkün kılan söz konusu birlik ilkesinin geçerli olduğunu varsaymak zorundayız. Aksi takdirde, idrak edilen temsiller kadar çok renkli ve çeşitli bir benliğe sahip olmamız gerekirdi.¹⁸

Kantçı benlik anlayışı, Kant’ın, felsefesinin bir unsuru olarak ortaya çıkan ‘insan nedir’ sorusuna verdiği cevapla bağlantılıdır. Buna göre, insan deneysel evrenin bir parçası olarak bu evrenin fiziksel dış koşulları ile bağlıdır. Fakat insan aynı zamanda ussal karakterli düşünülür dünyanın da bir parçasıdır ve bu yönü daha belirleyicidir. Genişletilmiş bir ifade ile insan bedensel dürtüleri, eğilimleri, psişik güdülerile ‘olgular dünyası’na (Mundus Sensibilis); insani değerleri, ahlak yasalarını bilme yetisi ile kendinden şeyler (numenler), zorunluluk ve

¹⁷ Sandel, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, s. 27.

¹⁸ Sandel, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, s. 27, 32.

tümeller alanı olan ‘ideler dünyası’na (Mundus Intelligibilis) aittir.¹⁹ Kişinin kendisini hem bir özne hem de deneyim nesnesi olarak anlamak zorunda olduğunu keşfetmesi, eylemlerini yöneten yasaların iki farklı şekilde tasavvur edilebileceğini gösterir. Bu keşif, eylemleri doğa yasaları ve sebep-sonuç ilişkisinin determinizmi tarafından belirlendiği için kişinin deneyimin nesnesi aracılığı ile duyulur (sensible) dünyaya ait olduğunu; buna karşılık, deneyimin öznesi aracılığı ile idrak edilebilir ya da duyular-üstü (super-sensible) bir dünyaya ait olduğunu ve bu idrakin sonucu olarak da kişinin doğa yasalarından bağımsız olarak özerk olabileceğini, kendi koyduğu yasa uyarınca eylemde bulunabileceğini kavramasını sağlar. Böylelikle bu keşif, epistemolojik bir argümanın ötesine geçerek, bizi benliğin önceliğini vurgulayan pratik bir argümana götürür. Kişi yalnızca bu ikinci açıklama gereğince kendini özgür addedebilir, zira baştan başa ampirik bir varlık olsaydı özgürlüğe muktedir olamazdı, çünkü böyle bir durumda her eylemi herhangi bir amaca yönelik arzusun koşullamasıyla gerçekleşecekti. O halde, deontolojik etiğin gerektirdiği deneyime öncel ve ondan bağımsız bir benlik kavramı, kendini tanımanın ve özgürlüğün yalnızca olası değil, aynı zamanda zorunlu ve vazgeçilmez bir ön koşuludur.²⁰

Kant’ın bu çözümlemesini açık veya zımni olarak izleyen liberaller, bireyin toplumdan önce ve toplumdan bağımsız bir kimliği ve değeri olduğunu varsayma veya iddia etme eğilimindedir. Sandel bu türden bir liberalizmi deontolojik liberalizm olarak adlandırır²¹ ve kurucusu olarak Kant’ı görür. Kant’çı benlik imajı özgür ve bağımsızdır. Özgür moral özneler, seçmedikleri tarih, gelenek veya miras alınan statülerle bağlı değildirler. Bireyler, seçimlerine takaddüm eden herhangi bir ahlaki bağla sınırlanmış değildirler. Bireyler, özgür, bağımsız, egemen benliklerdir. Bireyler kendilerini sınırlayan yükümlülüklerin tek seçicileridir. Özgür ve bağımsız benlik amaçlarını seçebilirken, özgürlük de otonom olarak eyleyebilme kapasitesidir.²²

¹⁹ Yasemin Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, Beşinci Baskı, İstanbul, Filiz Kitabevi, s. 183-186.

²⁰ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 28.

²¹ Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, s. 19.

²² Michael Sandel, *Liberalism and Communitarian Theories of Government*, 16 Mart 2018 youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=GpCleLtCfL4>. Erişim tarihi 13 Şubat 2021.

Kant'ın izleyicisi olan Rawls, kişinin yaşam planlarını şekillendirme, takip etme ve gözden geçirme konusunda, yani otonom varlıklar olarak seçim yapabilmede büyük bir menfaatleri olduğunu iddia ederek amaçlarını seçebilen ve otonom olarak eyleyebilen benlik kavrayışının yeni bir versiyonunu sunar.²³ Bu benlik kavrayışına göre Rawls kişileri özgür ve eşit ahlaki failer olarak kabul eder. Bu eşitliğin kökeninde kişilerin sahip olduğu iki özellik vardır: Kişiler, bir 'iyi anlayışı kapasitesi'ne ve bir 'adalet duygusu kapasitesi'ne sahiptir. İyi anlayışı kapasitesi, hayatı iyi kılmanın ne olduğu dair bir anlayışa sahip olma, bunu değiştirme ve rasyonel şekilde sürdürme kapasitedir. Adalet duygusu kapasitesi ise diğer insanların meşru -kendi çıkarlarına kısmen benzer- çıkarlarıyla betimlenmiş sınırları gözlemleyen ve bu sınırları farkedenden bir insanın kendi davranışlarını -adil olana göre- yönetme kapasitesidir.²⁴

Kişiye oluşturan özerk bir fail olması ve akıl sahibi olmasıdır. Amaçlar, hedefler, tasarımlar ve bağlılıklar benliğin kurucusu değildir. Kişi ile amaç ve hedefleri arasında bir mesafe vardır. Amaç ve bağlılıklar benliğin kurucu unsuru olmadığı için, kişi onlara belli bir mesafede durup, onlar üzerine düşünmeye, onları gözden geçirip, gerekirse yeniden tanımlamaya ve yenilerini seçmeye daima muktedirdir. Kişiyi tanımlayan seçtiği amaç ve bağlılıklar değil, fakat bu seçimleri yapma kapasitesidir. Bu nedenle, liberal bireyci Neo-Kantçı benlik görüşü, kişi kavramını ortak insanlığımızda, akıl sahibi olmamızda temellendirir.²⁵

Liberal benlik görüşü, kişinin amaçlarına öncel olduğu bir formülasyona sahiptir. Liberal bireyci anlayış benliği, amaçlarından önce ve bağımsız olarak görür. Benlik değerlerle ilişkisinde serbest bir öznedir, öyle ki cemaat tarafından kabul edilen amaçlar, bağlılıklar ve değerler ile arasına bir mesafe koyarak kendi amaçlarını seçebilecek kapasiteye sahiptir. Sandel'in adlandırması ile bu liberal, bireyci, 'yükümsüzdür ben'dir ve bununla Sandel, benlik'in kimliğinin herhangi bir zamandaki amaçlar ve çıkarlara bağlı olmadığını ifade etmek ister. Gerçekten de yükümsüz ben için herşeyin üstünde önemli olan, kişiliği için en esaslı olan şey izlediği amaçlar değildir, zira amaçları seçen, seçme kapasitesine

²³ Sandel, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, s. 26.

²⁴ Harry Brighouse, Adalet, Raşit Çelik (Çev.), Ankara, Epos Yayınları, 2014, s. 50.

²⁵ Tok, Kültür, Kimlik ve Siyaset, s. 93.

sahip otonom benliktir.²⁶ Liberal bireyci yaklaşımda benlik, cemaatsel değerlerden mahrum olduğu için, pratik aklın rolü, amaçlar, değerler ve hayat planlarını seçmektir. Teorik olarak liberalizmin öngördüğü benlik, amaçlarını ve değerlerini, paylaşılan komünal değerlerden tam bir izolasyon ile seçebilir ve bir özne olarak cemaati ayakta tutan/canlandıran değerlerden tamamen bağımsız olabilir ve onlara ihtiyaç duymaz.²⁷

Yükümsüz liberal benlik, öncelikle kişinin sahip olduğu, istediği veya aradığı şeylerle sürdürdüğü ilişkiyi tarif eder. Bu, kişinin sahip olduğu değerler ile olduğu kişi arasında her zaman bir ayrım olduğu anlamına gelir. Herhangi bir özelliği, *benim* amaçlarım, tutkularım, arzularım vb. olarak tanımlamak, her zaman belirli bir mesafede tüm bunların arkasında duran bir özneyi ima etmektir ve ‘benin’ *bu* şeklinin, izlediği amaçlar veya taşıdığı niteliklerin herhangi birinden önce belirlenmiş olması gerekir. Bu mesafenin bir sonucu, benliğin kendisini deneyiminin ulaşamayacağı bir yere koyması, kimliğini bir defada ve kesin olarak güvence altına almasıdır. Bu mesafe, benliğin kurucu amaçları olarak adlandırabilecek şeyin olasılığını ortadan kaldırır. *Üstlendiğim* rollerimin ya da bağlılıklarımın hiçbirini beni, ona gönderme yapmadan kendimi anlayamayacak kadar tamamen tanımlayamaz. Hiçbir proje, ondan uzaklaştığımda, kim olduğumu sorgulayacak kadar önemli olamaz.²⁸

B. Cemaatçi Benlik Anlayışı

1980’lerde A. MacIntyre M. Sandel ve C. Taylor gibi cemaatçi düşünürler, Rawlsçu liberalizmin aşırı derecede bireysel ve soyut bir benlik anlayışına dayandığını savundu. Cemaatçiler Rawls’un benliklerimizin aile, gelenek, ulus veya bir din gibi ancak çok büyük bedellerle bir kenara bırakılabilecek toplumsal bağlarla tanımlanma veya oluşturulma eğiliminde olduğu gerçeğini ihmal ettiğini vurgularlar. Sandel’e göre normalde kendimizi, “bu ailenin, topluluğun veya milletin

²⁶ Tok, Kültür, Kimlik ve Siyaset, s. 93; Michael Sandel, “The Procedural Republic and The Unencumbered Self”, Political Theory, Feb., 1984, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1984), s. 86.

²⁷ Spector, “Communitarianism and Collective Rights”, s. 69.

²⁸ Michael Sandel, “The Procedural Republic and The Unencumbered Self”, s. 86.

üyeleri olarak, bu tarihin taşıyıcıları, bu devrimin oğulları veya kızları olarak, bu cumhuriyetin vatandaşları olarak düşünürüz.”²⁹ Kişinin yetiştirilme süreci sırasında çoğu kez iradesi olmadan oluşan sosyal bağlarda rasyonel seçim hiçbir rol oynamamıştır. Kişi, birçok sosyal bağlılığa karşı özel hisler beslemeyi seçmemiştir ve liberallerin kişinin neden bu bağlılıkları seçtiğini düşündüklerini anlamak zordur.³⁰

Benliğin cemaatçi kavranışı, liberal (bireyci) yaklaşımdan radikal biçimde ayrışır, cemaatçiler için benlik, cemaat içindeki anlamlarla donatılmış belirli amaçlar ile inşa edilmiştir. Başka bir ifade ile parçası olduğu cemaat kültürü tarafından önceden belirlenmiştir. Cemaatçiliğin öngördüğü benlik, amaçları ve değerleri seçmez, fakat cemaatin değerleri ve amaçları onun kimliğini tanımlar. Bu nedenle cemaatçilerin pratik akıl yürütmesi, benliğin yaptığı keşifle bir seçim yapabileceği fikrine yer vermez. Temel soru, ‘hangi amaçları seçmeliyim?’ değil, ‘ben kimim?’ sorusudur.³¹ Cemaatçi benlik, değer yüklü bir varlıktır; varlığı, derinlemesine ve çözülmez bir biçimde cemaatin varlığına bağlıdır.³² Cemaatçi görüş, amaç ve bağlılıklarından ayrı olan ve sadece pratik akla sahip olmasının oluşturduğu liberal benlik fikrini reddetmekte, kişinin amaç ve bağlılıklarına önceliği fikrini yanlış bulmakta ve aksine hedef, amaç ve bağlılıkları kişinin kurucu unsurları olarak görmektedir. Özneler arası ilişkilerin ve cemaatsel bağların benliğin oluşumundaki önemine dikkate alarak, belli özellikleri ya da kurucu amaç ve bağlılıkları olan ve belli bir sosyo-kültürel çevre içerisinde yer alan ‘kesif/muhkem’ bir kişi fikrini benimsemektedir.³³

Liberal varsayımlara ve argümanlara karşı çıkan cemaatçiler, bireylerin içinde yaşadıkları topluluk tarafından oluşturulduğunu ve bireylerin davranışlarını etkileyen değerlerin, hayatlarına bir mana veren tasavvurların topluluklarından türediğini savunurlar. Cemaatçiler, bireylerin kendi toplumlarına gömülü olduklarını ve topluluk bağlarının

²⁹ Sandel, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, s. 211.

³⁰ Bell, “Communitarianism”.

³¹ Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, s. 53; Spector, “Communitarianism and Collective Rights”, s. 69.

³² Spector, “Communitarianism and Collective Rights”, s. 69.

³³ Tok, Kültür, Kimlik ve Siyaset, s. 93.

yükünü taşıdıklarını iddia ederler.³⁴ A. MacIntyre'ın çokça atfı yapılan argümanı şöyledir: ... hepimiz kendi koşullarımıza belirli bir sosyal kimliğin taşıyıcıları olarak yaklaşıyoruz. Ben birinin oğlu veya kızım, başka birinin kuzeni veya amcasıyım; Ben şu ya da bu şehrin vatandaşıyım, şu ya da bu lonca ya da mesleğin bir üyesiyim; Ben bu klana, o kabileye, bu millete aitim. Dolayısıyla benim için iyi olan, bu rolleri üstlenen biri için iyi olmak zorundadır. Bu haliyle ailemin, şehrimin, kabilemin, milletimin, çeşitli borçların, mirasların, haklı beklenti ve yükümlülüklerin geçmişini miras alıyorum. Bunlar hayatımın verili biçimini, ahlaki başlangıç noktasını oluşturur.³⁵

C. Taylor, 'Atomizm' başlıklı denemesinde, 'insanların toplumun dışında kendi kendine yeterli olduğu' şeklindeki liberal görüşe itiraz eder ve bunun yerine, Aristotelesçi görüşü savunarak şunu söyler: "İnsan sosyal bir hayvandır, aslında politik bir hayvandır, çünkü o tek başına...ve... polis dışında kendi kendine yeterli değildir". Dahası, bu atomik benlik anlayışı, liberal topluma zarar verebilir. Çünkü bu türden bir anlayış, liberalizmin kendisinin, bireylerin özgürlük ve bireysel çeşitlilik gibi belirli değerleri destekleyen bir topluma üye olduğu ve bağlı olduğu bir bağlamı ne ölçüde varsaydığını kavrayamaz.³⁶ Taylor'ın analizinden çıkan sonuç özetle, liberal bir toplumun olasılığını dikkate almadan, bireysel tercih özgürlüğü, farklılığa saygı ve hoşgörü gibi bazı liberal değerlerin varlığını sürebileceği bir geleceği tasavvur edemeyiz. Bireysel liberal değerler, liberal bir toplumda var olabilir. Dolayısı ile liberalizmin bireysel değerleri kadar liberal toplum bağlamına da önem verilmelidir.

Taylor'ın çözümlemesinden hareketle yanıtlanması gereken bir başka soru karşımıza çıkmaktadır. Acaba liberal düşünürler, benliğin herhangi bir sosyal bağlamın dışında, ex-nihilo yaratıldığı ve insanların tüm sosyal bağlamlardan bağımsız olarak var olabileceği (ve gelişebileceği) fikrini gerçekten savunuyorlar mı? Aslında, Taylor'ın

³⁴ Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy", s. 235.

³⁵ Alasdair MacIntyre, Erdem Peşinde, Muttalip Özcan (Çev.), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 324.

³⁶ Charles Taylor, "Atomism", Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language (Philosophical Papers) içinde (187-210), Cambridge University Press, 1985, s. 190'dan aktaran Bell, "Communitarianism".

makalesi liberteryen düşünür Robert Nozick'e yönelikti. Bell'in yorumuna göre, atomik benliğin cemaatçi eleştirisi Rawls'çu liberalizmi için geçerli değildir: Zira Bir Adalet Teorisi'nin III. Bölümünde Rawls, adalete adanmış liberal benliklerin oluşumunu kolaylaştıran psikolojik ve sosyal koşullara çok dikkat etmektedir. Ancak çok az okuyucu, Rawls'un devasa kitabının III. Bölümüne ulaşmıştır ve bu eksik okuma nedeni ile cemaatçiler, liberal atomizm eleştirilerinde epey bir mesafe kat etmişlerdir.³⁷

Benliğin yapısı veya oluşumu ile ilgili tartışma şimdiye kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, benliğin özgür seçimlerde bulunabilme kapasitesine sahip olup olamayacağı ile ilgilidir. Bu nedenle şimdi bu meseleyi daha detaylı incelemeliyiz.

C. Benliğin Seçim Yapabilme Kapasitesi

Benliğin seçim yapabilme kapasitesi liberal ve cemaatçi düşünürler arasındaki tartışmanın kritik konularından birisidir. Tartışma birbirini takip eden tez ve karşı tezlerle ilerlemektedir.

Liberal benlik anlayışı, kişinin seçim kapasitesine sahip olduğu önermesinin bir sonucudur. Bireyin dünyaya yönelen iradesi var olmalıdır ve bu değerlidir. Buna karşılık, cemaatçiler, liberal görüşün, bireylerin dünyada *somutlaşan* failer olma derecesini ihmal ettiğini savunmaktadır. Özerk olarak hedeflenmiş bir yaşam planını gerçekleştirmek için tasarlanmış şekillerde hareket etmek bir yana, hayatımızın geniş alanları aslında arka planda yatan seçilmemiş rutinler ve alışkanlıklar tarafından yönetilir. Çoğu zaman, herhangi bir hedef belirlemeden ya da seçim yapmadan sosyal geçmişimiz tarafından belirlenen şekillerde hareket ederiz. Sadece işler normal, gündelik, seçilmemiş varoluş biçiminden ayrıldığında, kendimizi dış dünyayla ilgilenen özneler olarak hedeflerimizi gerçekleştirmenin çeşitli yollarını formüle etme kapasite ve deneyimine sahip olduğumuzu, bu yollardan birini seçip, eylemlerimizin sonuçlarına ilişkin sorumluluğu kabul ettiğimizi düşünürüz. Bu (yanılgı) neden(iy)le filozoflar, eylemlerimizin çoğunun düşünme süreçlerinden kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Liberaller, özerk olarak ulaşılan bir yaşam planını gerçekleştirmeye çalışan bir özne fikrini öne sürerek bu

³⁷ Bell, "Communitarianism".

yanlış varsayımı benimsediler. Oysa, liberaller, eleştirel düşüncenin, bir kişinin amaçlarına ulaşması için olaylarla sıradan başa çıkma yollarının işleri halletmek için yetersiz kaldığında, kriz anlarında ortaya çıkan ihtimallerden bir tanesi olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır.³⁸

Bazı liberaller bu eleştiriye, hayatımızın geniş alanlarının seçilmemiş alışkanlıklar ve rutinler tarafından yönetildiğini, bilinçli, çabalı, özne modunu seçmenin kuraldan ziyade istisna olabileceğini kabul ederek yanıt vermektedir. Bununla birlikte, liberaller, -liberal benliği korumak için- liberal toplumun temel yapısına hakim olması istenen *liberal bir siyasetin temel gerekçesinin*, bireylerin özerk yaşam sürmeleri için koşulların güvence altına alınması olduğunu, normatif kendi kaderini tayin olasılığına ve arzu edilebilirliğine, yani hayatla ve değer verdiğimiz şeylerle ilgili seçimler yapmanın önemine dayandığını vurgulamaya devam ettiler. Belirli toplumsal uygulamaların çoğu zaman arka planda davranışımıza rehberlik ettiği doğru olsa da, bu uygulamaların, her koşulda ve özellikle de varoluşun olağan olmayan anlarında da değerli olması veya doğrudan onaylanması gerektiği anlamına gelmez. Nihayetinde liberallerin ilgilendiği şey, bireylerin kendi iyi yaşam anlayışlarını geliştirmek ve uygulamak için ihtiyaç duydukları hakların, güçlerin ve fırsatların sağlanmasıdır. Hükümet bir şekilde bu uygulamaları teşvik etmelidir.³⁹

Liberal benliğin bu detaylandırılmış açıklaması, ahlaki bakış açılarının bireysel seçimin ürünü olduğunu veya olması gerektiğini ima ederek kendi başlangıç pozisyonunu korumaya devam etmektedir. Ancak, cemaatçiler bu imaya, kişinin sosyal dünyasının, kişiye sofrada ve telaffuz normları gibi ahlaki olmayan görgüye ait günlük hayatın benimsenmesine ilişkin sosyal uygulamalardan fazlasını sağladığı ve bu sosyal çevrenin/çatının aynı zamanda kişiye ahlaki alanda bir tür yönelim verdiği cevabını verebilir. Kişi kendisini bu verili ahlaki alana, *buyurgan ahlaki ufuklara yerleştirmedikçe*, deneyiminin ahlaki boyutunu anlamlandıramaz. C.Taylor'ın 'daha yüksek, güçlü bir şekilde dikkate alınan iyiler' dediği, bağlı hissetmemiz gereken, gerçek tercihlerimize bakılmaksızın üzerimizde ahlaki yükümlülükler doğuran iyiler, bireyler tarafından icat edilmiş değil, daha çok kişinin sosyal dünyasınca belirlenmiştir. Bu nedenle, kendi ahlaki bakış açısını özgürce oluşturan

³⁸ Bell, "Communitarianism".

³⁹ Bell, "Communitarianism".

liberal bir benlik ideali ya da ‘özel/bireysel’ iyilik anlayışı, gerçek ahlaki deneyimimizi yansıtmaz.⁴⁰ Taylor, özetle insanların sosyal varlıklar olduğuna ve bireylerin rasyonel ve ahlaki kapasitelerini yalnızca toplum bağlamında geliştirebileceklerine dair toplulukçu bir argüman ileri sürmektedir.⁴¹

Taylor’la çelişmeyen ancak hala liberal paradigmaya bağlı kalabilen bir görüş olarak W. Kymlicka’nın görüşleri meseleye başka bir boyut katar. Buna göre, liberalizmin sosyal dünyamızın bir çerçeve sağladığı varsayımını inkar etmesine gerek yoktur. Bu durumda dahi bireyin kendi ahlaki bakış açısını özgürce belirlemiş olduğu kabul edilebilir. Kymlicka, şeylerin, kültürümüz tarafından önem verildiği sürece, iyi bir yaşam sürmenin yolu olarak belirli bir yaşam biçimini paylaşılanlar tarafından kabul edilen bir etkinlik modeline uydukları ölçüde bizim için değerli olduğunu açıkça kabul eder.⁴² Kişinin sosyal dünyasının yapmaya, başarmaya veya var olmaya değer bir dizi şey sağlaması, bu set içinde bile bireysel seçimlerin yapılabilmesine imkan veren hâlâ önemli bir alan olduğu için yine de özerklik üzerindeki liberal vurguyu zayıflatmaz. En iyi yaşam hâlâ bireyin yapmaya, başarmaya veya olmaya değer olanı seçtiği yerdir, ancak bu seçimin kendisinin de seçilmemiş olan belirli bir çerçeve içinde yapılması gerekebilir.⁴³

Ancak Kymlicka’nın kişinin sosyal ve kültürel çevresini bir seçim bağlamı olarak ele alması cemaatçileri pek ikna etmiş değildir. Cemaatçilere göre, belirli bir ahlaki ilkenin veya kültürel cemaatsel bağlılığın, alternatifler arasından bireysel bir özne tarafından tartışıldıktan sonra seçildiği için daha değerli olduğu görüşüne şüphe ile yaklaşılmalıdır. Merkezi projelerimizi ve yaşam planlarımızı seçme konusunda en üst düzeyde ilğimiz bir şekilde ortaya çıkmışsa, ne seçilirse seçilsin, bu durum, seçilmemiş bağlılıklarda ve projelerde temelde yanlış

⁴⁰ Bell, “Communitarianism”; Detaylı inceleme ve tartışma için bkz. Charles Taylor, Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası, Selma Aygöl Baş ve Bilal Baş (Çev.), İkinci Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 19-91.

⁴¹ Morrice, “The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy”, s. 236.

⁴² Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, s. 162-166.

⁴³ Will Kymlicka, Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, Abdullah Yılmaz (Çev.), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 137, 139-141.

bir şeyler olduğunu ima eder ve bu görüş, Sandel gibi cemaatçilere göre gerçek öz anlayışımızı ihlal etmektedir.⁴⁴

Tartışmanın ulaştığı aşama kritik bir noktaya geldiğimiz göstermektedir. Çünkü liberaller burada artık tartışmanın temelindeki sorunu dışa yansıtan şu tezi ileri sürerler; gerçek sorun, seçimin fiili arzu edilirliliği değil, seçim *olasılığıdır*. Cemaatçilerin belirttiği gibi, eleştirel olarak düşünülmesi ve onaylanması gerekmeyen bazı seçilmemiş bağlar olabilir. Ancak *bazı amaçlarımız için bazı bağlılıklarımız/ilişkilerimiz sorunlu olabilir* ve bu yüzden onları sorgulama ve gözden geçirme konusunda temel bir menfaaımız vardır. En önemli sorun, kendi yaşam planlarımızı seçmemektir; kendi kaderini tayin etme değerine dayanan liberalizm, gerektiğinde amaçlarımızı eleştirel bir şekilde değerlendirebilmemizi gerektirir, bu nedenle ‘hiçbir son veya hedef, olası yeniden incelemeden muaf değildir’. Örneğin ezilen bir kadının, iyi bir eş ve anne olmanın ne anlama geldiğine dair geleneksel anlayışları eleştirel bir şekilde düşünebilme konusunda temel bir çıkarı vardır ve planlarını radikal bir şekilde gözden geçirme özgürlüğünü kısıtlamak veya bu kapasiteye sahip olmadığını iddia etmek haksızlık olur.⁴⁵

Bu yanıt bile cemaatçiler için seçimin liberal temellerine derin bir meydan okuma olasılığını hala açık bırakmaktadır; belki bazı bağları yeniden inceleyebiliriz, ancak kimliğimiz için bir kenara bırakılamayacak kadar temel olan başkaları varsa ve bunu yapmaya yönelik herhangi bir girişim ciddi ve belki de onarılamaz psikolojik hasara yol açacaksa liberal seçim sorunu ortaya çıkar. Aslında, liberalizme karşı bu meydan okuma, cemaatçilerin revize edilemeyecek ve reddedilemeyecek kadar kişinin kimliğini oluşturan kapalı veya komünal bağlılığı belirleyebilmelerini gerektirecektir. Bir antropolog, alan gözlemlerine dayanarak, Kanada’nın kuzeyinden bir Inuitin aniden bir Eskimo olmayı bırakmaya karar vermesinin imkansız olduğunu ve tek mantıklı cevabın, kimliğinin bu kurucu özelliğini tanımak ve kabul etmek olduğunu iddia edebilir. Veya bir gey aktivist, eşcinsellerin biyolojik olarak verilmiş cinsel kimliklerini bastırmasının hem imkansız hem de istenmeyen bir şey olduğunu iddia edebilir. Bu argümanlar mantıksız değildir ve hiçbir özel sonun veya

⁴⁴ Bell, “Communitarianism”.; Sandel, Liberalizm ve Adaletin Sınırları, s. 211.

⁴⁵ Bell, “Communitarianism”.

taahhüdün eleştirel düşüncenin ötesinde ve revizyona açık olmaması gerektiği şeklindeki liberal görüşe meydan okur gibi görünmektedir.⁴⁶

Bu son argüman, MacIntyre'in bağlamsalcı Aristotelesçi erdemi savunmasıyla paraleldir: Aristotelesçi her insan, hayatının sosyal olarak belirlenmiş bir telosa sahip olduğu fikrini destekler. Bu yaklaşımda, her bir kişi, kimliğini tam olarak tanımlayan “iyi tanımlanmış ve kesin olarak belirlenmiş bir roller ve statüler sistemi içinde belirli bir rol ve statüye” sahiptir: “Verilen konumundan kendisini çekmeye çalışan bir insan ... kendini yok etmeye deneme girişimi ile meşgul olacaktır.”⁴⁷ Sandel'e göre kurucu bağlılıklara sahip olmayan bir kişiyi hayal etmek, ideal olarak özgür ve rasyonel bir faili düşünmek değil, tamamen karakersiz, ahlaki derinliği olmayan bir kişiyi hayal etmektir. Çünkü karakter sahibi olmak, kişinin çağırmadığı, hükmetmediği, bununla birlikte seçimleri ve davranışları üzerinde sonuçları olan bir tarihte yaşadığını bilmesidir.⁴⁸

Cemaatçilik son tahlilde şunu idda eder gibidir; İnsanın sosyal doğasının incelenmesinde tartışılan şey, sadece insanın fiziksel olarak tek başına hayatta kalamayacağı değil, aynı zamanda bir toplum içinde karakteristik insani kapasitelerini geliştirmeleridir. Cemaatçi iddiaya göre, bir anlamda bireyin rasyonelitesinin gelişmesi veya terimin tam anlamıyla ahlaki bir fail olmasının veya sorumlu özerk bir varlık olmasının gerekli bir koşulu onun toplumda yaşamasıdır.⁴⁹ Birey bu nitelikleri/karakteri toplum dışında kazanamaz. Kendi kendini yorumlayan bir benlik, kendi tarihi -ve bu anlamda kendisi- ile mesafeli olmayı düşünebilir, -ancak mümkün olsa bile- mesafe her zaman güvencesiz, geçicidir ve *bir düşüncenin dayanacağı bir nokta tarihin dışında asla güvence altına alınamaz*. Liberal etik, benliği deneyiminin ulaşamayacağı bir yere, müzakere ve düşünmenin ötesine koyar. Ortak bir yaşamı şekillendirebilecek kapsayıcı öz-anlayışları rededen liberal benlik, bireyi, bir yandan ilgisizlik, diğer yandan geçici ilişkiler arasında sendelenmeye bırakır. Sandel'in deyimi ile bu, yükümsüz benliğin kaderi

⁴⁶ Bell, “Communitarianism”.

⁴⁷ Gutman, “Communitarian Critics of Liberalism”, s. 315.

⁴⁸ Sandel, “The Procedural Republic and The Unencumbered Self”, s. 90.

⁴⁹ Morrice, “The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy”, s. 236.

ve özgürleştirici vaadidir, ancak böylesine ahlaki derinliği olmayan soyut bir insan önemli bir ahlaki tercih yapamaz.⁵⁰

Ancak Gutman'ın belirttiği gibi özellikle liberal toplumlar mantıksal olarak şunu takip etmiyor: “Ben birinin oğlu veya kızı, başka birinin kuzeni veya amcasıyım; Ben şu ya da bu şehrin vatandaşıyım, şu ya da bu lonca ya da mesleğin bir üyesiyim; Ben bu klana aitim, bu kabile, bu ulus, dolayısıyla benim için iyi olan, bu rolleri üstlenen biri için iyi olmalıdır.” Liberal toplumların bunu takip etmemesinin bir nedeni, bu rollerin hiçbirisinin kendisi ile birlikte sosyal olarak verilen *tek bir iyi rolünü* taşınamamasıdır. Rollerin toplumsal anlamını araştırarak iyiyi keşfetmeyi amaçlayan Aristotelesçi yöntemin, çoğu rolün tek bir iyiye bağlı olmadığı modern toplumlarda pek faydası yoktur. Bazı sosyal rollere bağlı tek bir iyilik olsa bile, rollerimizi, genellikle onlara bağlı olan iyilik nedeniyle seçtiğimizi eklemeyen, rollerimizin iyilerimizi belirlediğini tam olarak söyleyemeyiz.⁵¹

Öyle görünüyor ki, meselenin çözümü, Bell'in “Neyse ki, liberal toplumlardaki çoğu insan kendilerini gerçekten atomik benlikler olarak görmüyor”⁵² cümlesinde gizlidir.

D. Kymlicka'nın Uzlaşıcılığı

Bu alanda yapılan katkılardan biri Kymlicka'nın liberal-cemaatçi düalizmini çözmeye yönelik teşebbüsüdür. Kymlicka öncelikle, liberaller benliğin amaçlarından önce geldiğini ileri sürdükleri zaman, benliğin amaçlarından tamamen bağımsız olarak düşünülebileceğini kastetmediklerini, fakat *hali hazırda* amaçlarından bağımsız olarak düşünülebileceğini kastettiklerini iddia eder. Bu, hiçbir amaç, sonuç veya hedefin yeniden gözden geçirilmekten muaf olamayacağı anlamında, benliğin amaçlarından önce geldiğini ifade eder.⁵³ Bu nedenle liberaller, tamamen yükümsüz bir benlik olabileceği şeklindeki makul olmayan - metafizik- bir tezi kabul etmiş değillerdir. Liberal vizyonda benlik bir tabula rasa değildir, fakat katı değiştirilemez amaçları olan bir varlık da

⁵⁰ Sandel, “The Procedural Republic and The Unencumbered Self”, s. 91.

⁵¹ Gutman, “Communitarian Critics of Liberalism”, s. 316.

⁵² Bell, “Communitarianism”.

⁵³ Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, s. 52; Spector, “Communitarianism and Collective Rights”, s. 70.

değildir. Görüldüğü gibi, liberalizm cemaatçi benlik anlayışı ile zorunlu olarak bağdaşmaz değildir. İkinci olarak, Kymlicka, pratik düşünme deneyiminin sonucu olarak, benliğin amaçları tarafından yapılandırıldığını savunan Sandel gibi cemaatçilerin benliğin yeniden inşa edilebileceği veya değişebileceğini kabul ettiklerini ortaya koyar. Ahlaki kanaatleri veya dini inançları değiştirme, yeniden yapılandırmanın örnekleridir. Dolayısı ile şu tespit gerçeğe daha yakın durmaktadır; yaşamı boyunca kişi, kimliğini yeniden yapılandırmaktan çok, amaçlarını değiştirmeye meyillidir.⁵⁴

Rawls gibi liberaller, benliğin, benimseyebileceği amaçlardan bağımsız olarak sabitlendiğini savunmaktadır. Rawls için, benliğin amaçları olumsuzdur/değişkendir, ancak benliğin sınırları sabittir ve benliğin yeniden kurulması mümkün değildir. Sandel için, benliğin amaçları kurucu niteliktedir, ancak benliğin sınırları -amaçlarındaki değişime paralel olarak- akışkandır, yani benlik bir değişikliğe uğrayabilir veya 'yeniden kurulabilir'; Kymlicka'ya göre bu analizden sonra artık terminolojik farklılığın ötesinde, derin bir görüş farklılığı olduğu söylenemez. Rawls da Sandel de bir kişinin -benliğin sınırları nerede kurulursa kurulsun- amaçlarını belirleyebileceğini ve amaçlarını yeniden inceleyebileceğini kabul eder ve bu, kendi kendini keşfetme veya değerlendirici akıl yürütme olarak adlandırılan aktif pratik akıl yürütme fakültesince gerçekleştirilir.⁵⁵

Bir başka yoruma göre ise Kymlicka'nın cemaatçi ve liberal metafizik bakış açılarını uzlaştırma çabası aslında yanlış yönlendirilmelerden kaynaklandığı için yetersizdir. Çünkü Kymlicka'yı yönlendiren iki bakış açısı da kendi içinde yanlış olan pozisyonlara sahiptir. Hem metafizik cemaatçilik hem de metafizik bireycilik, belirli insan modelleri veya paradigmaları için yeterli tanımlamalar olabilir, ancak genel olarak insan doğasına uygulandıklarında oldukça yanıltıcı çıkarımlardır.⁵⁶

Gerçekte cemaatçilerin metafizik antropoloji tezlerinin kaynağı, çağdaş demokrasilerdeki 'dünya vatandaşı' gibi insan tiplerini öne çıkaran liberal yazılardaki köksüz ve kozmopolit birey imgesine karşı

⁵⁴ Spector, "Communitarianism and Collective Rights", s. 70.

⁵⁵ Spector, "Communitarianism and Collective Rights", s. 70.

⁵⁶ Spector, "Communitarianism and Collective Rights", s. 70.

duyulan tepkidir. Ancak bilgi teknolojisinin ‘bireyler, gruplar, bölgeler vb. arasındaki niteliksel farklılıkları tek tip, isimsiz ve tek biçimciliğe dönüştüren bir evrensellik yarattığı’ iddia edilen büyük mali ve endüstriyel başkentlerde bile, ne tamamen atomize insan varlığı, ne de geleneklere ve değerlere bağlı büyük insan grupları bulmak zordur. Dolayısı ile benliğin ampirik olarak modernite içindeki yeterli bir tanımı, modern toplumlarda, çok farklı kişiliklere ve anlayışlara sahip insanların, az çok bütünleşmiş ve uyumlu topluluklara ait olarak yan yana yaşadıklarını dikkate almalıdır. Günümüz toplumlarında ortak değerlerle veya amaçlarla aynı derecede özdeşleşime sahip olmak mümkün görünmemektedir. Ayrıca, pek çok insan, siyasi, dini, profesyonel, ticari, sportif, sosyal, sanatsal, entelektüel vb. farklı türlerdeki ilgi alanlarına, sorunlara veya ideallere dayalı olarak iki veya daha fazla topluluğa veya gruba aittir⁵⁷ veya *aitmiş gibidir*.

III. HAKKIN İYİYE ÖNCELİĞİ

Kymlicka’nın belirttiği gibi çoğu çağdaş liberal teori ‘deontolojik’dir, yani iyiyi haktan öncelikli gören ‘teleolojik’ olan faydacı seleflerinin aksine, iyiye göre hakka öncelik vermektedir. Çağdaş siyasi söylem dağarcığında bu ayrım Rawls’un ‘Bir Adalet Teorisi’ eseri ile öne çıktı. Rawls iyiye karşı hakka öncelik vermesinin teorisinin en büyük erdemlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Ancak eleştirmenler, bunun (deontolojik) liberalizmin temel kusuru olduğunu ileri sürmektedir. Eleştiriler yalnızca Rawls’un esas olarak karşı çıktığı eski tarz faydacılardan değil, aynı zamanda sosyalistler, muhafazakarlar, cemaatçiler ve feministlerden de gelmektedir. Karşı tezler, iyiye karşı hakka öncelik vermenin, insan çıkarları ve insan toplulukları hakkındaki çekici olmayan ve hatta tutarsız varsayımları yansıttığına dayanmaktadır. Hakkın mı yoksa iyinin mi öncelikli olduğu sorusu çağdaş siyaset felsefesi teorileri içinde merkezi bir bölünme noktası olarak görülmektedir.⁵⁸

⁵⁷ Spector, “Communitarianism and Collective Rights”, s. 70-71.

⁵⁸ Will Kymlicka, “Rawls on Teleology and Deontology”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No. 3 (Summer, 1988), s. 173.

A. Hakkın İyiye Önceliğinin Gerekçelendirilmesi

Rawls'un teleoloji ve deontoloji arasında yaptığı ayrımla birlikte⁵⁹, hakkın iyiye önceliğini kabul eden bir yaklaşımın ahlaki düşünceye doğru yaklaşım olduğu iddiası çağdaş ahlak teorisinin temel tartışması haline gelmiştir.⁶⁰ Etik ile ilgili iki ana kavram, doğru/hak ve iyi kavramlardır: o halde, bir etik teorisinin yapısı büyük ölçüde, bu temel kavramları nasıl tanımladığı ve birbirine bağladığı ile belirlenir.⁶¹ İyinin amacı, neyin değerli ve peşinden gitmeye değer olduğunu - eylemin amaçlarını - tanımlamaktır, oysa hakkın amacı, eylemin diğer faillere nasıl ve ne ölçüde haklı gösterilmesi gerektiğini - eylem üzerindeki kısıtlamaları - tanımlamaktır. Etiğin görevi bize yaşamda yönelim vermekse, iyi istikametimizin ve nihai hedefimizin ne olması gerektiği ile doğru/hak ise değerli olana ulaşmak için meşru seçeneklerin neler olduğu ve bu yolda saygı duymamız gereken izin ve yasakların neler olduğu ile ilgilidir.⁶² Çalışmanın bu bölümünde önce teleolojik ve deontolojik teorilerin hak ve iyi ilişkisini nasıl kurduklarına, sonra deontolojik bir liberal hak teorisi geliştiren Rawls'un hakkın önceliğini nasıl gerekçelendirdiğine ve son olarak da liberal benlik ve hak anlayışlarının nasıl birleştiklerine değinilecektir.

1. Teleolojik Teoriler

Teleolojik teoriler, bir rasyonel, muhtemelen doğal iyi olduğunu savunurlar ve tüm teleolojik teorilerin yapı olarak özdeş olduğu belirtilmelidir, ancak iyinin içeriğini nasıl tanımladıklarına göre (fayda,

⁵⁹ Ahlak teorileri, hakkı ve iyiyi nasıl tanımladıkları ve iki kavram arasındaki ilişkileri nasıl kavradıkları açısından temelde farklılık gösterir. Ahlaki teoriler için en genel ayrım noktası, teleolojik ve deontolojik yaklaşımlar arasındadır ve diğer tüm ayrımlar, bu ayrımı takip eder: Deontolojik, teleolojik ve sonuçsalci teorilerden ve bunların alt kombinasyonlarından söz edilebilir. Ancak bu çalışmada, bu incelemenin sınırlı alanı içinde kalınarak çözümleme yapılacaktır.

⁶⁰ Miriam Ronzoni, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions", *Ethical Theory and Moral Practice*, August 2010, Vol. 13, No. 4 (August 2010), s. 453.

⁶¹ Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, s. 53.

⁶² Ronzoni, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions", s. 456.

zevk, mutluluk, mükemmellik, güzellik vb.) özünde farklılık gösterebilir. Faydacılık, hedonizm, eudaimonism ve mükemmeliyetçilik teleolojik teorilerdir.⁶³

Teleologlar, örneğin, mutluluğun iyi olduğu yargısının bağımsız bir statüye sahip olduğuna ve bu yargının ahlaki bir bakış açısıyla mutluluğun nasıl elde edildiği veya mutluluk hakkında özellikle ahlaki açıdan değerli olanın ne olduğuna ilişkin her türlü düşünceden sezgisel olarak ayırt edilebileceği görüşüne bağlıdırlar. Mutluluğun iyiliği ahlaki türde değildir - örneğin estetik ya da hazcı olabilir. Öyleyse, teleolojik teorilerde iyi olan hakdan tamamen bağımsızdır ve hangi durumların değerli olduğunu değerlendirmek söz konusu olduğunda yalnızca iyiler hesaba katılır. Ancak bu, bir görüşü teleolojik olarak tanımlamak için yeterli değildir. İyinin haktan bağımsız olarak tanımlanması, teleolojik görüşlerin önemli bir özelliğidir, ancak onları diğer görüşlerden ayırt etmez. Teleolojik yaklaşımlar ayrıca, *neyin doğru/hak olduğunu değerlendirecek bağımsız bir araç olmadığı* görüşüne bağlıdır - yani, davranışımızın ne zaman ve hangi koşullar altında başkalarınca haklı görülmesini sağlayacak bağımsız kriterler yoktur. Öyleyse sadece iyi, haktan tamamen bağımsız değildir; hakkın kendisi de, tamamen türev bir şekilde, iyiyi maksimize eden bir şey olarak tanımlanacak ve tamamen iyiye bağlı olacaktır. İyinin ilgili ahlaki failer arasında nasıl dağıtıldığı veya hangi gerekçelere dayandığı sorun değildir. Teleolojik teoriler için, doğru ile iyi arasındaki çatışmalar asla ortaya çıkmaz. Hakkın bağımsız bir tanımını mümkün kılan bir temel olmadığı için sonraki sorunlar mevcut değildir. Bu nedenle, teleolojik teoriler, iyiyi haktan tamamen bağımsız, sonra da hakkı, fayda, mutluluk, zevk, mükemmellik, uyum, dayanışma veya güzellik olarak iyiye bağımlı tanımlar.⁶⁴

Teleolojik teorilerde kabul edilebilir ve kabul edilemez amaçların ve özelliklerin ne olduğunu *önceden bilmenin* hiçbir yolu yoktur. Çeşitli dini gruplara veya ırksal azınlıklara karşı sömürü, zulüm, ayrımcılık ve baskı yapılmasının arzu edilip edilmeyeceği, tamamen o dönemde insanların arzularının içeriğine ve ağırlığına bağlı olan olgusal bir sorudur. Fayda ilkesinde görüleceği üzere teleolojik teorilerin asli

⁶³ Ronzoni, “Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions”, s. 470.

⁶⁴ Ronzoni, “Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions”, s. 456-457.

içeriğinde olan hiçbir şey, bireysel ve kolektif iyiliği oluşturan amaçları sınırlamaz. Daha sonra ortaya çıkan aşırılıklar üzerindeki kısıtlamalar ve geri çekilmeler yalnızca toplam faydayı maksimize etmek için ihtiyaç duyulan düzeltmelerdir. Faydacı hak ilkesi, en başından beri hiçbir izin verilemez amaç kavramı tanımlamamıştır.⁶⁵ Bunun nedeni, teleolojik teorilerin iyiyi bağımsız ve öncelikli bir kavram olarak ele almaları ve hakkı bu iyiyi maksimize eden ve dolayısıyla ona tabi olan olarak tanımlamalarıdır. Oysa deontolojik hak teorilerinin perspektifini yansıtan hakkın önceliği bu sıralamayı tersine çevirir: iyinin, ahlaklı kişilerin rasyonel amaçlarına ve hakların deontolojik ilkelerinin gereklerine tabi olduğunu söyler; ve daha sonra, bu öncül ahlaki ilkelere atıfta bulunarak ahlaki kişilerin rasyonel iyisini kısmen tanımlar.⁶⁶

2. Deontolojik Teorilerde Hakkın İyiye Önceliğinin Yeri

Çağdaş etik yaklaşımların çoğu pratik muhakemenin temelde arzularımız çıkarlarımız ve amaçlarımız üzerinde düşünmeyi, önceliklerini sıralamayı ve tutarlı hale getirmeyi ve ardından en rasyonel (etkili, muhtemel, kapsayıcı, zevkli) araçlarla karar vermeyi içerdiğini kabul eder. Buna ‘olağan tartışma’ denilebilir. Olağan tartışma esas itibarıyla bireyin iç aleminde gerçekleşir. Diğer yandan hemen hemen her ahlaki anlayış kendisine içkin ahlaki ilkelerin ve sunduğu gerekçelerin diğer mülahazalara göre öncelikli olması gerektiğini savunur. Örneğin faydacılar, genel fayda nedenlerinin herhangi bir bireyin veya grubun arzulağı amaçlarını gerçekleştirmek için yapabileceklerini geçersiz kıldığını savunurlar. Ancak deontolojik etikten türeyen hakkın önceliği, sadece hakkın iyiden üstünlüğüne ilişkin biçimsel bir iddia değildir; hakkın önceliği pratik bir müzakere kuralı olduğu için rolü çok daha temeldir. Hakkın önceliği, rasyonel seçim veya fayda maksimizasyonu ilkelerinin rehberliğindeki ‘olağan tartışma’nın tek başına ahlaki muhakemenin içeriğinde ve yapısında kavrayamacağı bir şeyin var olduğunu ima eder. Hakkın önceliği, *hakkın ilkelerine dahil olan*

⁶⁵ Samuel Freeman, “Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right”, *Philosophy & Public Affairs*, Autumn, 1994, Vol. 23, No. 4 (Autumn, 1994), s. 340.; Ayrıca bkz. Ahmet Gürbüz, *Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi*, İkinci Baskı, İstanbul, Beta Basım Yayım, 2012, s.169 vd.

⁶⁶ Freeman, “Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right”, s. 347.

içerikten kaynaklanan ve diğer mülahazaları kısıtlayan asli sınırlara atıfta bulunur.⁶⁷

Böylece, hakkın önceliği, bir hak ve adalet duygusuyla motive olan ahlaki failerin pratik muhakemesinde hak ilkelerinin *yerini* tanımlar. Hakkın önceliği, ilk başta belirli bir içerikten kaynaklanan ilkelerin, ahlaki failerin amaçlarını formüle ederken ve iyilikleri için rasyonel olarak ne yapmaları gerektiğine karar verirken, bireysel ve toplu olarak izleyecekleri arzuları ve çıkarları nasıl sınırladığına dair bir iddiadır. Bu iddiaya göre, ahlaki failer, rasyonel planlarını hazırlarken, adalet duygularını diğer arzu ve çıkarlarına göre dengelememeli, ona ve hakka özel veya ek bir ağırlık vermelidir. Pratik akıl yürütmenin -olağan tartışmayı aşan- tamamlayıcı bir aşamasında, çıkarlar, arayışlar ve iyiye ilişkin anlayışlar hak ve adalet ilkelerince kontrol edilir. Akıl yürütmenin bu aşamasında, bu ahlaki hak ilkeleri ile doğrudan çatışan belirli iyi anlayışları, örneğin ırkçı veya başkalarına hükmetme veya aşağılama arzusunu içeren vb. görüşleri, dışlanır veya hak ilkelerinin etkililiğini zayıflatacak örneğin, sınırsız servet, güç ve statü sahibi olma arzusu gibi diğer güdü, amaç ve talepleri ciddi şekilde sınırlanır. Bu türden iyi anlayışlarına, bunlar, ne kadar yoğun hissedilir veya önemi ne olursa olsun, ya hiçbir ahlaki değer verilmez veya etkinlikleri sınırlanır.⁶⁸

Hakkın önceliği, siyasi alandaki amaçlar için meşru bir şekilde takip edilebilecek arzular, menfaatler ve yaşam planları için kabul edilebilir iyilik anlayışları kavramını tanımlamaya da olanak tanır. Yalnızca iynin kabul edilebilir anlayışları, siyasi prosedürlerdeki meşru iddialar için bir temel oluşturur. Bazı siyasi iddiaların meşru olduğu diğerlerinin ise olmadığı önceden belirlenmiş hak ve adalet ilkelerini varsayar. Çoğunluk kuralına getirilen anayasal kısıtlamalar hakkın önceliğini sergiler. Demokratik usullere dayanarak çoğunluklar örneğin Hristiyan dininin veya iyilik anlayışlarının herhangi bir yönünü teşvik ederek başkalarının temel haklarına ve fırsatlarına zarar verecek şekilde anayasal hakları ihlal edemez. Çoğunluğun arzu ve inançlarının katıksız

⁶⁷ Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", s. 335-336; Ronzoni, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions", s. 464-466.

⁶⁸ Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", s. 335, 337, 344.; Ronzoni, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions", s. 464-466.

yoğunluğunun bağımsız bir ahlaki ağırlığı yoktur; çoğunluk tercihleri ancak kendilerine öncel adalet ilkelerine uygunsa meşru yasalar ve sosyal politikalar için bir temel oluştururlar. Bu arzular, hak ilkelerinin bireysel ve genel iyiye göre önceliği nedeniyle, ne kadar yoğun veya yaygın olursa olsun siyasi bağlamlarda sınırlandırılır.⁶⁹ Adil bir toplumda kazanılmış temel özgürlükler ve adalet tarafından korunan haklar siyasal pazarlıklara veya sosyal çıkar hesaplarına konu edilemez.⁷⁰

Deontolojik-hakkın önceliği, teleolojik-mükemmeliyetçilik ile karşılaştırılarak daha da netleştirilebilir. Rawls, hakkın önceliğini anti-mükemmeliyetçilik anlamında da kullanır.⁷¹ Bilgi, yaratıcılık ve estetik tefekkür gibi mükemmellik arayışları hak ilkelerinin kısıtlamalarına uygun olarak takip edildiği sürece bireyler için kabul edilebilir amaçlardır. Bu mükemmeliyetçi ilkelerin takip edilmesinin herkes için iyi olan içsel değerleri ifade ettiği varsayımında dahi mükemmeliyetçi ilkeler meşru siyasi iddialar ve beklentiler için bir temel sağlamazlar; siyasi bağlamlarda başkalarının özgürlüğünü sınırlandırmayı, kusursuz olduğuna inanılan bir iyiye (örneğin bir dini inancı) baskın kılmayı, hatta gelir ve servetin zorla yeniden dağıtımını haklı göstermeleri için mükemmeliyetçi ilkelere başvurulamaz. Zira meşru yetkilerimiz/haklarımız iyi yaşamın herhangi bir özel görüşünün desteklenmesine bağlı değildir. Bunun nedeni, hakkın iyiye göre önceliğidir.⁷²

Mükemmeliyetçilik bağlamında hakkın önceliği Rawls'un deontoloji etik ile ilgili şu varsayımlarından türetilir: Birincisi, bireyler için takip edilmesi rasyonel olan çok sayıda içsel iyi ve yaşam tarzı vardır. İçsel iyilerin ve yaşam tarzlarının çeşitliliği göz önüne alındığında, *adalet, bir rasyonel iyiliği maksimize eden şeyle tanımlanamaz*. İkincisi, bir kişinin rasyonel iyiliği ne olursa olsun, iyiye dair bir kavrayışını müzakere etme, gözden geçirme ve takip etme *özgürlüğüne sahip olması, her bireyin iyiliğinin bir parçasıdır*; bunlar, iyi bir yaşam sürmesinin ön koşuludur. Üçüncü olarak, herhangi birinin rasyonel iyiliğini

⁶⁹ Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", s. 338-340.

⁷⁰ Rawls, Bir Adalet Teorisi, s. 57.

⁷¹ Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, s. 35.

⁷² Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", s. 338-340.

gerçekleştirmesi *amaçlarının ve arayışlarının adaletin kurumsal gereklilikleri ile tutarlı olmasına bağlıdır.*⁷³

Oysa Rawls'un tanımladığı şekliyle teleolojik mükemmeliyetçiliğe bağlı pratik muhakeme ne herhangi bir anlamda 'serbest hareketi' öngörür, ne de mükemmeliyetçi pratik muhakemenin hak ilkeleri, insanların içinde müzakere edecekleri ve iyiliklerinin peşinden gidecekleri 'sınırlar' sağlamak için tasarlanmıştır. Bunun nedeni, mükemmellik ilkesinin insanların nihai iyiliğini benzersiz bir şekilde tanımlaması ve her birey için neyin her zaman rasyonel, dolayısıyla yapılmasının doğru olduğunu tanımlamasıdır. Aristoteles'teki gibi tefekkür, Aquinas ve Loyola'daki Tanrı'nın Vizyonu veya her neyse mükemmel iyiliği maksimize etmek rasyondur, dolayısıyla doğrudur.⁷⁴

Mükemmeliyetçilik, hedeflerimizi ve ne yapmamız gerektiğini belirlemek için (daha sonra inceleyeceğimiz) önce rasyonel, sonra bu amaç ve hedeflerimizden beslenen iyi anlayışlarımızın diğerlerinin iyi anlayışları ile nasıl uzlaştırılacağını gösteren makul ilkelerin belirlendiği iki ayrı (rasyonel ve makul) müzakere boyutunu tasavvur etmek yerine, müzakere için tek bir kademe/standart olduğunu söyler: her bir kişi, kendi koşullarına göre rasyonel iyisini gerçekleştirmek için en etkili araçları seçecektir. Mükemmeliyetçiliğe göre, kişinin iyiliğini belirleyen rasyonel ilkeler ile *makul hak ilkeleri* bir ve aynıdır. Bu nedenle, mükemmellik ilkesi, tüm müzakere alanını tamamen kaplar. Sonuç olarak mükemmellik ilkesi katı yorumlandığında, pratik aklın özerkliğine, içsel iyilerin çokluğuna, amaçlarımız ve arayışlarımız hakkındaki özgürce müzakereye, rasyonel kararlarımızın makul hak ilkeleri ile düzenlenmesine ve izlenmesine yer vermez, tüm bunlar için yer kalmaz.⁷⁵

3. Rawls'un Deontolojik Teorisinde Hakkın İyiye Önceliği

Deontolojik liberalizm, evrensel uygulanabilirliğini sağlamak için siyasi ilkeler ve haklar için nesnel veya tarafsız bir temel arar. Kant'a göre koşullu çıkar ve amaçlarımızdan soyutlanmamız gerekir ve kategorik ahlak yasalarına göre eylemde bulunmalıyız. Rawls, Kant'ın

⁷³ Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", s. 342.

⁷⁴ Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", s. 341-342.

⁷⁵ Freeman, "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right", s. 342.

izinden giderek ödevleri ve hakları tanımlayan adalet ilkelerinin çeşitli iyi yaşam anlayışlarından bağımsız olması gerektiği düşüncesine ulaşır. Rawls’a göre adalet üzerine düşünürken özel amaçlarımız, bağılıklarımız ve iyi anlayışımızdan sıyrılmalıyız.⁷⁶ Rawls, “Doğamızı ortaya çıkaran öncelikle amaçlarımız değil, daha ziyade bu hedeflerin oluşturulacağı arka plan koşullarını düzenlemek için kabul edeceğimiz ilkelerdir ... Bu nedenle, teleolojik doktrinlerin önerdiği iyilik ve hak arasındaki ilişkiyi tersine çevirmeliyiz ve hakkı üstün görmeliyiz” demektedir.⁷⁷ Rawls, her makul insanın iyi anlayışından bağımsız olarak kabul etmek zorunda olduğu ya da ne olursa olsun reddedemeyeceği adalet ilkelerini formüle etmeye çalışır. Sonuç, hakların ve adaletin diğer iyilerin tümünden daha öncelikli olduğu liberal bir hak felsefesidir.⁷⁸

Rawls’un teorisi olan ‘hakkaniyet olarak adalet’, hakkın iyiden tamamen bağımsız olduğu bir yaklaşıma sahiptir, Rawls, hakkı, iyiliği maksimize eden bir şey olarak tanımlamayı reddeder. Hakkaniyet olarak adalet, çoğulcu bir perspektifin, nihayetinde neyin değerli ve iyi olduğuna dair insani iyi kavrayışları arasında olabildiğince tarafsız bir konuma bağlılığının bir sonucu olarak hakka öncelik veren deontolojik bir teoridir.⁷⁹ Rawls, hakkaniyet olarak adaletin deontolojik doğası ve hakkın iyiyeye önceliğine ilişkin tezlerini Bir Adalet Teorisi’ndeki bazı alt teoriler ve varsayımlarla ispatlamaya çalışır.

a. Orijinal Konum

Rawls, Bir Adalet Teorisi’nde, bilgisizlik perdesinin gerisindeki orijinal konumdaki soyut bireyleri, tüm rasyonel bireyler tarafından kabul edilebilecek tarafsız adalet ilkelerinin rasyonel seçicileri olarak tanımlar.⁸⁰ Rawls bir iyi anlayışı kapasitesi ve adalet duygusu kapasitesine sahip olduklarını kabul ettiği eşit ve özgür ahlaki faileri kabul edilebilir iyi anlayışlarının ve uymayı taahhüt edebilecekleri adalet ilkelerinin neler

⁷⁶ Michael Sandel, *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, Mehmet Kocaoğlu (Çev.), İkinci Baskı, İstanbul, Big Bang Yayınları, 2013. s. 278.

⁷⁷ Sandel, “The Procedural Republic and The Unencumbered Self”, s. 86.

⁷⁸ John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, s. 124.

⁷⁹ Ronzoni, “Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions”, s. 453, 462-463.

⁸⁰ Morrice, “The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy”, s. 237.

olduğunu tespit edebilmeleri için bir başlangıç noktasında konumlandırır. Eşitliğin orijinal konumu sosyal sözleşmenin geleneksel teorisindeki tabii hale tekabül eder. Orijinal konum gerçek bir tarihsel olgu değildir. Kültürün ilkel şartlarının daha azı olarak kabul edilmelidir. Orijinal konum bizi belirli bir adalet (hakkaniyet olarak adalet) kavramına ulaştıracak olan farazi bir haldir.⁸¹

Orijinal konum tarafsızlığı sağlayacak olan bilgisizlik perdesinin gerisinde şu şekilde işlemektedir: Bizi zengin ya da fakir, güçlü ya da zayıf, şanslı ya da talihsiz kişiler olup olmadığımız, hatta çıkarlarımızı, hedeflerimizi veya iyiye dair düşüncelerimizi bile bilmeden önceki kişiler olarak toplumumuzu düzenleme ve yönetmede en başta seçeceğimiz ilkeleri hayal etmeye davet eder. Orijinal konumda seçeceğimiz ilkeler, adalet ilkeleridir. Dahası, bunlar belirli bir amacı önceden varsaymayan (tarafsız) ilkelerdir.⁸² Orijinal konumdaki kişiler, kapsamlı bir iyilik anlayışına sahip değildirler, ancak sağduyu sahibi ve adalet duygusuna sahip kişilerdir. Adalet dışındaki ahlaki olgular bu aşamada devre dışı bırakılmıştır. Rawls kişilerin orijinal konumda herhangi bir iyi bilgisine sahip olmamalarını, hakkın iyiye önceliğini ileri sürebilmek için kurgulamıştır. Orijinal konumdaki bireylerin spesifik bir iyi anlayışından yoksun bırakılmaları onları Rawls'un istediği liberal birey tasarımına uygun eşit ve özgür bireyler kılar. Bu eşitlik ve özgürlük, orijinal konumdan sonraki toplumsal yaşamlarında bireylerin otonomilerini sağlayan bir koşuldur.⁸³

Sandel'e göre orijinal konum, Kant'ın aşkın argümanının sağlayamayacağı şeyi sunmaya çalışır. Yani, hak için iyiden önce gelen, ancak hala dünyada yerleşik bir temel.⁸⁴ Rawls bireyi bu dünyada düşündüğünden orijinal konumdan çıkacak ilkeler Kantçı anlamda kategorik olmayacaktır.⁸⁵ Zira orijinal konumdaki kişiler aşağıda inceleyeceğimiz iyinin ince teorisinin ve birincil sosyal iyilerin bilgisine sahiptir.

⁸¹ Rawls, Bir Adalet Teorisi, s. 40-41.

⁸² Sandel, "The Procedural Republic and The Unencumbered Self", s. 87.

⁸³ Zeynep Özlem Üskül, Bireyselliğe Tarihsel Bakış, İstanbul, Büke Yayıncılık, 2002, s. 144-145.

⁸⁴ Sandel, "The Procedural Republic and The Unencumbered Self", s. 86.

⁸⁵ Üskül, Bireyselliğe Tarihsel Bakış, s. 152-153.

b. İyinin İnce Teorisi ve Birincil/Temel Sosyal İyiler

Hakkaniyet olarak adalet, (orijinal konum gibi ayrıcalıklı bir seçim durumunda hangi ilkelerin seçileceğini sorarak) hakkın ilkelerini iyiden tamamen bağımsız bir şekilde savunduğu için deontolojik bir teoridir. Teori, bireylerin sahip olduğu temel yetkilerin ve sosyal işbirliğinin faydalarının ve yüklerinin doğru dağılımının ne olduğunu belirleyen adalet ilkelerini detaylandırır. Neyin yük ve fayda olarak sayılacağına ve orijinal konumdaki bireylerin sahip olması gereken temel yetkileri hangi temelde seçebileceklerine bir miktar içerik vermek için, hakkaniyet olarak adalet ‘iyinin ince teorisine’ dayanır.⁸⁶ İyinin ince teorisi, ‘bir kişinin rasyonel yaşam planı ne olursa olsun bir kullanım değerine sahip’ çok amaçlı anlamlar/araçlar olarak anlaşılan bir ‘birincil iyiler’ dizisi sunar.⁸⁷

Rawls’un ‘iyinin ince teorisine’ göre, kişinin iyiliği, ideal ‘müzakereci rasyonalite’ koşulları altında seçeceği rasyonel yaşam planına göre tanımlanır ve Rawls özgür ve eşit ahlaki kişilerin rasyonel planlarında *kısmi bir benzerlik* varsayar: iyi kavramları ne olursa olsun, hepsinin sosyal işbirliğine girmelerini sağlayan ahlaki güçleri geliştirmek ve uygulamak için ‘en üst düzeyde’ bir çıkarı, buna karşılık gelen arzuları ve sosyal işbirliğinin adil koşullarını anlama, uygulama ve rasyonel bir yaşam planını formüle etme, gözden geçirme ve takip etme kapasiteleri vardır. Rawls, kişilerin rasyonel planlarının gerekli bir bileşeni olarak ‘birincil sosyal iyileri’ savunur.⁸⁸

Birincil sosyal iyiler arasında özgürlükler, haklar, fırsatlar, gelir ve zenginlik ve öz saygının sosyal temelleri bulunur. İyinin ince teorisine

⁸⁶ Rawls, Bir Adalet Teorisi, s. 423-428.

⁸⁷ Rawls, Bir Adalet Teorisi, s. 91-92.; Birincil/temel iyiler üç kategoriye ayrılmaktadır:

a. Doğal temel iyileri (natural primary goods): Sağlık, zeka, yetenekler, uzuvlar, beş duyu özelliği vb. Rawls’a göre bunlar dağıtım (adalete) açık değildir.

b. Toplumsal temel iyiler (social primary goods): temel özgürlükler, fırsatlar, hareket özgürlüğü, güç ve imtiyazlar, gelir ve servet, öz saygının toplumsal temeli. Bunlar dağıtım açıktır.

c. Öz-saygı (self-respect): Dağıtım kısmen bağlıdır. Bkz. Brighouse, Adalet, s. 62-63.

⁸⁸ Freeman, “Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Rights”, s. 344.

göre, bu tür birincil iyiler, herhangi bir rasyonel yaşam planı açısından arzu edilir. İnsanlar başka neye değer verirse versin, bu iyilerin her birinden daha azına değil daha fazlasına sahip olmaya değer vermeye bağlıdırlar. Birincil iyilerin varsayılması yaklaşımı, insanların temel çıkarlarına ilişkin asgari bir yaklaşıma sahip olmak ve dolayısıyla *hak ilkelerine içerik vermek için gereklidir*. İyinin ince teorisi, rasyonel bir yaşam planı açısından bir kişinin iyiliğinin sınırlarının formel olarak tanımlandığı, ancak maddi /özel olarak tanımlanmadığı bir yaklaşım sunar. İnce teoride rasyonalite, maddi/özel olarak tanımlanmaz, daha çok, bir kişinin yaşam planını müzakereci rasyonalite şartları altında seçmesini ifade eder. Çok amaçlı araç olarak birincil iyilerin peşinde koşmak, herhangi bir rasyonel yaşam planının parçasıdır; bununla birlikte, ‘benimsemenin rasyonel olduğu planlar kişiden kişiye değişir’. İnce teori bize, iyinin özel bir perspektiften hangi biçimsel yapıya sahip olması gerektiğini söyler, ancak bize teorinin ne esas/maddi içeriğinin ne olması gerektiğini ne de hangi nihai (ahlaki veya ahlaki olmayan) değerlerin teoriyi oluşturduğunu söylemez. Bununla birlikte, bu bir kez başarıldığında, hakkaniyet olarak adalet, diğer daha kapsamlı iyilik teorilerine göre (örneğin mükemmeliyetçiliğe göre) tarafsız kalma amacını gerçekleştirir.⁸⁹

Hakkaniyet olarak adaletin iddiası, belirli bir iyilik anlayışına bağlı kalmadan buyurgan bir ahlaki teoriyi kesin olarak sunmaktır. Bu nedenle, hakkaniyet olarak adalet hakkın bağımsız bir açıklamasına sahiptir ve *iyinin ince teorisi dışında iyiye dair hiçbir açıklaması yoktur* - ince teori kapsamındaki iyiye dair (kısa) birincil sosyal iyiler açıklaması, hakkın ilkelerine bir miktar içerik vermek için zaruridir.⁹⁰

c. İyinin İnce Teorisi ve Hak Alanı

Ancak eğer durum böyleyse, Ronzoni’nin belirttiği gibi her biri ince teoriyle uyumlu, ancak birbiriyle uyumlu olmak zorunda olmayan çeşitli olası iyi kavramlarıyla baş başa kalıyoruz. Aralarında nasıl hüküm vereceğiz? Hakkın önceliği, bir deus ex machina gibi (tepeden inme

⁸⁹ Ronzoni, “Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions”, s. 467.

⁹⁰ Ronzoni, “Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions”, s. 468.

şekilde) işlemediği ve çeşitli iyi anlayışlarının bir arada var olmasına izin verdiği için farklı amaçlara yönelmiş eylemlere rehberlik etme özelliğine sahiptir. Nihayetinde neyin değerli olduğu hakkında söylenecek son söz yoksa, farklı iyi anlayışlarını sınırlayan hak öncelikli olmalıdır. Nihai iyiye ilişkin anlaşmazlığın felsefi olarak kaçınılmaz olduğu kabul edilirse, normatif kuramsallaştırmanın kapsamının, iyi yaşamın ne olduğu ve insanların hangi temel değerleri desteklemesi gerektiği mülahazalarının bağımsız yapılabildiği hak alanıyla sınırlandırılması gerektiği fikrine bağlı kalınmalıdır.

Hak alanı, hedeflere (hangi değerleri amaçlamamız gerektiği) değil, kısıtlamalara (davranışımız başkalarına nasıl haklı gösterilebilir) odaklanan bir ahlak alanını tanımlar. Eylemlerin dış sınırlarını ilgilendiren ahlak alanıdır.⁹¹ Hakkaniyet olarak adalet, başlangıç durumundaki özneler arası gerekçelendirilebilirliğin yapılandırmacı aracı ve birincil iyilerin bir açıklaması yoluyla, bu tür kısıtlamaların sağlam bir açıklamasına sahip olmayı amaçlamaktadır. Eylemin dış sınırları hakkında emredici ilkeleri detaylandırabileceğimizi, fakat eylemin (kişiye daha yakın) amaçlarını detaylandıramayacağımızı kabul etmeliyiz. Her birimiz, davranışlarımızı birbirimize gerekçelendirebildiğimiz ölçüde değerli olduğuna inandığımız şeyleri bu tür sınırlamalar dahilinde takip edebiliriz. Hak önceliklidir çünkü hakkında kesin bir şekilde emredici ilkeleri detaylandırabileceğimiz tek (rasyonel) ahlaki alandır.⁹²

Bu durumda, hak ile uyumlu olan tüm iyilik kavrayışlarına izin verilebilir, fakat yalnızca bunlara izin verilir. Çünkü kişiler kendi iyilik anlayışlarını adalet ilkelerine uydurmayı veya en azından onları doğrudan ihlal eden iddiaları öne çıkarmamayı zımnen kabul ederler. Rawls'un deyimi ile “başkalarını *daha az özgür konumlarda* görmekten hoşlandığını fark eden bir kişi, bu zevkle ilgili hiçbir (*haklı*) iddiası olmadığını anlar. Başkalarının mahrumiyetlerinden aldığı zevk kendi başına yanıltır: Başlangıç durumunda mutabık kaldığı bir ilkenin ihlal edilmesini gerektiren bir tatmindir.”⁹³

⁹¹ Hakkın bu anlayışı Kant'ın temel adalet ilkesini yansıtan: “öyle hareket et ki, iradenin özgürce kullanılması, evrensel bir yasaya göre herkesin özgürlüğü ile uyumlu olsun” maksimini çağrıştırmaktadır.

⁹² Ronzoni, “Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions”, s. 468.

⁹³ Rawls, Bir Adalet Teorisi, s. 60.

O halde hak iyiye üstündür, çünkü tam olarak neyin iyi olduğuna karar veremiyoruz. Hangi hedeflerin doğru veya en değerli olduğunu ya da herhangi bir gerçek nihai değer olup olmadığını söyleyemezsek, o zaman yapabileceğimiz tek şey, hak tarafından dayatılan kısıtlamalarla uyumlu oldukları sürece, çok sayıda iyi anlayışının bir arada var olmasına izin vermek ve insanların (ahlaki veya ahlaki olmayan) neyin peşinden gideceğini seçmekte özgür olduklarını kabul etmektir.⁹⁴

Tüm bu çözümlemeden çıkan sonuç, hakkın içeriğinin iyiye ilişkin farklı anlayışları uyumlaştırma gerekliliğini yansıtmaktadır. Öyleyse dolaylı olarak, bir iyi anlayışının önemli ölçüde *farklı iyi anlayışları arayışıyla uyumu, onun izin verilebilirliğinin* değerlendirilmesinin bir parçası olacaktır. Kabul edilemez iyi anlayışları, diğer ahlaki ajanların kendi iyi anlayışlarını takip etmeleri için failliğe, haysiyete, özgürlüğe ve araçlara sahip olmasına izin vermeyecek anlayışlar olacaktır. Çok sayıda olası ve muhtemelen değerli iyilik anlayışı olduğu ve aralarında kesin bir şekilde karar veremeyeceğimiz için, *odağımızı iyiden, mutlak yapılması ve yapılmaması gerekenlerin açıklamasına kaydırmalıyız* ki, herbirimiz kendi anlayışını takip ederken hakkın önceliğine saygı duyabilelim.⁹⁵ Görüldüğü gibi Rawls, siyaset felsefesi tarihinde yaygın bir yönelim olan hayatta iyi olanın ne olduğuna dair kapsamlı bir görüşün doğruluğunu varsaymak ve bu görüşün sosyal ve siyasi hayata dair çıkarımlarının nasıl olacağını tasarlama eğiliminde değildir. Ona göre kabul edilebilir bir hak anlayışı ve adalet teorisi, insanlar arasında geniş ölçüde ihtilafli olan ahlaki temellere dayanmamalıdır.⁹⁶

d. İki Kademeli Pratik Müzakere: Rasyonel İyi ve Makul Hak

Rawls, Bir Adalet Teorisi'nde rasyonel ve makul arasında bir ayrım yapar. Kişiler hem rasyonel hem de makul bireylerdir. Rasyonellik her bireyin kendi çıkar ve iyi anlayışını izlemesidir. Makul olan ise toplumsal işbirliğini sağlayan adil ilişkilerin kurulması ile ilgilidir ve bizi

⁹⁴ Ronzoni, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions", s. 468.

⁹⁵ Ronzoni, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions", s. 469.

⁹⁶ Brighouse, Adalet, s. 46.

adalet kavramına götürür. Rawls’a göre makul olan ile rasyonel olan bir aradadır ve birbirlerini tamamlar. Ancak makul olan rasyoneli ön koşul varsayar, çünkü kişileri harekete geçiren iyi anlayışları olmadan toplumsal işbirliğine, adalet ve hak kavramlarına yönelik bir arayış olmaz. Fakat makul olan rasyonel olandan türetilmez. Makul olan ise rasyoneli koşullandırır, çünkü ilkeleri aranabilecek nihai (rasyonel) amaçları sınırlandırır. Bu durumda adalet ilkelerinin seçimini sağlayan akli yeti makul olanla ilişkilidir. Bu iyi düzenlenmiş bir toplumda adalet ilkelerinin, temel özgürlüklerin ve hakkın iyi anlayışlarına öncel olmasını ifade eder.⁹⁷

Rawls, rasyonel olanı makul olandan ve ilk durumdaki otonomiye sözleşme sonrası ortaya çıkacak otonomiden ayrınca, bu ayrımların ahlaki kişinin birliğini ifade eden benlik üzerinde neden olabileceği dikotomi tehlikesini gidermek için, rasyonel olarak otonom olan ahlaki kişinin parçalı bir bütün olmadığını belirtmiştir. Böyle bir kişinin kendi iyisini gerçekleştirmek için oluşturduğu rasyonel yaşam planının aynı zamanda benliğin birliğini temsil ettiğini belirtmektedir. Rawls’a göre “Ahlaki kişi, iki kapasite ile karakterize edilir: bir iyi anlayışı kapasitesi, diğeri adalet duygusu kapasitesi. Yaşama geçirildiğinde, birincisi rasyonel bir yaşam planı ile, ikincisi belirli hak ilkelerine dayanarak eyleme ilişkin düzenleyici bir arzu ile ifade edilir. Böylece ahlaki kişi, seçmiş olduğu amaçlara sahip olan bir öznedir ve onun temel tercihi, koşulların izin verdiği ölçüde, özgür ve eşit bir rasyonel varlık olarak kendi doğasını tam anlamı ile ifade eden bir yaşam tarzını tasarlayabilmesini sağlayan - hakkaniyet olarak adaletin- koşullar(ı) lehindedir. Şu halde kişinin birliği, onun planını tutarlılığında ortaya çıkar; bu birlik kişinin kendi hak ve adalet duygusu ile tutarlı olan bir biçimde, onun rasyonel seçim ilkelerini takip etmeye ilişkin olarak sahip olduğu daha yüksek düzeydeki bir arzuda temelini bulur.”⁹⁸

e. Rawls’çu Liberal Benlik ve Hak Anlayışları Nasıl Birleşiyor

Rawls’un tarif ettiği liberal benlik ve hak anlayışlarının nasıl birleştiği konusunda en anlaşılır açıklamalardan birini M. Sandel yapmıştır, ben de burada onun açıklamalarını izleyeceğim.

⁹⁷ Üskül, Bireyselliğe Tarihsel Bakış, s. 146-147.

⁹⁸ Üskül, Bireyselliğe Tarihsel Bakış, s. 148.

Rawls'a göre adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir. Bu iddiaya bağlı ilkeler nasıl bir kişi olmamız gerektiğinin belirli bir tasvirini önceden varsayar. Bu, benliğin, amaçlardan ve hedeflerden önce ve onlardan bağımsız olan benliğin tasviridir. Unutulmamalı ki benlik için, kişiliğimiz için her şeyden önce en önemli olan, seçtiğimiz amaçlar değil, fakat onları seçme kapasitemizdir.⁹⁹ Daha önce belirtildiği gibi benlik kendi amaçlarına öncel olduğu için, hak da iyiden önce gelir. Zira insani kişilik herhangi zamanda sahip olabileceği amaçlara ve ilgi alanlarına zorunlu olarak bağlı olmadığından, kişi özgür ve bağımsız, seçim yapabilen bir faildir. Benliğin bu niteliği, ahlaki olarak onun seçim yapabilme kapasitesini amaçlarına, dolayısı ile seçim yapabilme özgürlüğünü ve bu özgürlükten kaynaklanan haklarını herhangi bir iyi anlayışından üstün kılar.

Bu bağımsız ben anlayışı, olası bir topluluk türü konusunda birtakım sonuçlar doğurur. Serbest benlikler olarak anlaşıldığında, kişi başkalarıyla gönüllü birlikteliklere katılmakta elbette özgürdür ve bu yüzden işbirlikçi anlamda bir topluluk oluşturma yeteneğine sahiptir. Serbest benliğin reddettiği şey, seçiminden önce gelen ahlaki bağlar üzerine kurulmuş herhangi bir topluluğa üye olma olasılığıdır. Bu anlayışta benlik, kendisinin tehlikede olabileceği kuşatıcı herhangi bir topluluğa bağlı olmak istemez. İşbirliğine -ve rızaya- dayalı topluluktan farklı olarak böyle inşa edici bir topluluk üyelerinin çıkarlarının yanı sıra *kimliğini de hesaba katar* ve böylece onları serbest benliğin bilebileceğinden -ve kabul edebileceğinden daha kapsamlı bir üyeliğe dahil eder.¹⁰⁰

O halde, adaletin ve hakkın birincil olması için kişinin insan koşullarıyla belirli bir şekilde ilişkili belirli türden varlıklar olmalıdır. Kant versiyonunda aşkın bir özne olarak veya Rawls versiyonunda serbest benlikler olarak, kişi içinde bulunduğu duruma her zaman belirli bir mesafededir. Sadece bu yolla, kişiler kendilerini özneler ve yalnızca takip ettikleri amaçların araçları değil, failleri olarak görebilir.¹⁰¹

Serbest benlik ve ilham verdiği etik, birlikte ele alındığında, özgürleştirici bir vizyona sahiptir. Doğanın zorunluluklarından ve

⁹⁹ Sandel, "The Procedural Republic and The Unencumbered Self", s. 86.

¹⁰⁰ Sandel, "The Procedural Republic and The Unencumbered Self", s. 87.

¹⁰¹ Sandel, "The Procedural Republic and The Unencumbered Self", s. 87.

toplumsal rollerin kısıtlamasından kurtulmuş olan insan öznesi, egemen olarak kurulur, ahlaki anlamın tek yazarı olarak belirir. Saf pratik aklın katılımcıları olarak veya orijinal konumun tarafları olarak, önceden verilmiş bir değer düzeniyle sınırlandırılmamış adalet ilkeleri inşa etmekte özgürdür. Ve mevcut, tekil benlikler olarak; bir değerler düzenine, gelenek veya miras alınan bir statüye bağlı olmaksızın amaçlarını ve hedeflerini seçmekte özgürdür. Adaletsiz olmadıkları sürece, iyiye ilişkin anlayışlar, her ne olursa olsun, sadece seçilmiş olmalar nedeniyle değer kazanırlar. Rawls'un ifadesiyle, "geçerli iddiaların bizatihi öz kaynaklarıyız." Sandel'e göre bu heyecan verici bir vaattir ve sunduğu liberalizm, Aydınlanma'nın kendi kendini tanımlayan özne arayışının belki de en eksiksiz ifadesidir.¹⁰²

B. LIBERAL HAK ANLAYIŞINA YÖNELİK CEMAATÇİ ELEŞTİRİ

Liberal hak anlayışına yönelik cemaatçi eleştiri, birkaç noktadan hareket eder. Bunlardan biri, epistemolojiden, diğeri Kant'ın ve özellikle Rawls'un evrensel hak iddialarının zayıflığından ve diğeri ise daha önce incelediğimiz liberal benliğin yapısı ve bütünlüğüne ilişkin iddiaların çürütülmesi teşebbüsünden kaynaklanır.

İlk türden eleştiri Henry Tam tarafından ileri sürülmüştür. H. Tam bireyciliği belirli bir epistemolojik konuma, yani iyiye dair şüpheciliğe bağlamaktadır. Nitekim, bireyciliğin 'şüpheci köklere' sahip olduğunu ve şüpheciliğin 'bireyselliğin temelini oluşturduğunu' belirtir. Tam'in argümanı kısaca şu şekildedir: Şüpheci, 'Nasıl yaşamalıyız?' sorusunun cevabını kimsenin haklı olarak bildiğini iddia edemeyeceğini ve kesin bir cevap veremeyeceğini düşünür. Bu nedenle, herkesin kendi -tesadüfi- iyilik anlayışını takip etmesine izin verilmelidir ve devletin, ortak yarara ilişkin olanların ötesinde bir iyiyi geliştirme yetkisi yoktur. Bireysellik, bireylerin kendi iyilik anlayışlarının peşinde koşmalarına (izin verilmesi) ile daha da derinleşir. Dolayısıyla, şüphecilik, iyi anlayışları karşısında tarafsızlık iddiasına, minimalist devlete, pazar bencilliğine ve 'anarşik güç dağılımına' yol açar.¹⁰³ Tam'in eleştirisinden çıkan sonuç; liberalizmin, iyi kavrayışı hakkındaki bilginizin şüpheli

¹⁰² Sandel, "The Procedural Republic and The Unencumbered Self", s. 87.

¹⁰³ Archard, "British Communitarianism", s. 231-232.

olması nedeniyle, kişilerin kendi iyi anlayışlarını takip edebilecekleri tercih özgürlüğüne dayalı hakları üstün ilkeler olarak kabul ettiğini ve bunun da minimalist bir kamu yönetimi anlayışını doğurmasıdır.

Cemaatçilerin ikinci itirazına konu olan liberal teorinin evrensel hak iddiaları ise birkaç yoldan geçersizleştirilmeye çalışılmıştır. Ana hedef, Rawls'un, özel erdemi, tüm sosyal ve zamansal bakış açılarından azade insanlık durumuna 'sonsuzluk perspektifinden bakmamıza izin veren' 'orijinal konumdur'. Rawls, adalet teorisini, kurgusunun sağladığını düşündüğü imkanlarla evrensel doğru olarak sunarken, cemaatçiler adalet standartlarının dolayısı ile hakların belirli toplumların yaşam biçimlerinde ve geleneklerinde bulunması gerektiğini ve bu nedenle bağlamdan bağlama değişebileceğini ileri sürmektedirler. A. MacIntyre ve C. Taylor, ahlaki ve politik, dolayısı ile hakka ilişkin değerlendirmenin, kişilerin dünyayı deneyimlediği yorumlayıcı çerçeveye bağlı olacağını belirtmektedirler. Dolayısıyla ahlaki ve siyasi uygulamalar ve kurumların değerlendirilmesi girişimine inançların yorumlayıcı boyutlarından soyutlanarak başlanmasının bir anlam ifade etmediğini savunmaktadırlar.¹⁰⁴

Cemaatçiler için siyaset felsefesinin görevi, var olmayan nesnel veya tarafsız evrensel ilkelerin geçerliliğini tesis etmek değil, topluluğun paylaşılan değerlerini ve anlamlarını açık hale getirmektir. Dolayısıyla siyaset felsefesi de *kanıttan çok yorumla ilgilenmelidir*. Michael Walzer, yorumdan yola çıkan bu cemaatçi siyaset felsefesi mefhumunu açıklar. Walzer'a göre -liberal yaklaşımları ima ederek- felsefi girişime başlamanın bir yolunun - belki de orijinal yolunun - mağaradan çıkmak, şehri terk etmek, dağa tırmanmak ve (sıradan erkekler ve kadınlar için asla şekillendirilemez olan) nesnel ve evrensel bir bakış açısı geliştirmek olduğunu ve daha sonra da, günlük yaşamın, toplumsal meselelerin ve çözüm olarak sunulan adalet ilkelerinin farklı bir şekle bürünmesi için uzaktan anlatılması olduğuna işaret eder. Ama Walzer, mağarada, şehirde, yerde durmak istediğini belirterek felsefe yapmanın bir başka yolunun olduğunu, bunun da, paylaştığımız anlamlar dünyasını kendi vatandaşlarımıza yorumlamak olduğunu dile getirir. Walzer pesimistçe adalet, eşitlik (ve evrensel haklar) felsefi kavramlar olarak düşünülebilir,

¹⁰⁴ Bell, "Communitarianism".

ancak adil veya eşitlikçi bir toplum olamaz der.¹⁰⁵ Walzer, etkili sosyal eleştirinin belirli zamanlarda ve yerlerde yaşayan gerçek insanların alışkanlıklarından ve geleneklerinden kaynaklanması ve bunlarla etkileşime girmesi gerektiğini belirtir. Walzer'a göre belirlenmiş insan iyileri ve değerleri kümesini elde etmeyi amaçlayan biçimsel bir evrenselleştirilebilirlik prosedürü hakkında sorunlu hiçbir şey olmasa bile, soyut terimlerle ifade edilmiş böyle bir prosedürel hak ve adalet anlayışının, belirli iyilerin/menfaatlerin dağılımı hakkında düşünmede çok az faydası olacaktır. Zira, örneğin hangi dağılımlar ve kimler için eşitlik talep edileceği gibi soruların cevabı bir bağlam ve yorumla anlam kazanabilir. Kısacası, sadece belirli sosyal bağlamlardan soyutlayarak neyin adil olduğunu soran ve insanları adil olanı yapmaya ikna etmek için tarih dışı evrenselci yöntemi benimseyen liberaller, felsefi tutarsızlığa ve siyasi ilgisizliğe mahkumdur.¹⁰⁶

Walzer'a benzer bir argüman ve Aristotelesçi 'telos' kavramından hareket eden Sandel, öncelikle adaletin teleolojik olduğunu belirtir ve hakları tanımlamanın ilgili olduğu sosyal pratiğin telosunu (amaç, hedef veya doğası) çözümlemizi gerektirdiğini belirtir. İkinci olarak bir eylemin telosu hakkındaki mukakeme veya müzakere, hangi değerlerin onurlandırılması gerektiği hakkında akıl yürütmek ve tartışmaktır. Modern liberal adalet teorileri adalet ve haklara ilişkin soruları onur, erdem ve hak edişten (uyum ve dayanışmadan) ayırmaya çalışır. Liberal adalet teorileri tercih özgürlüğünü adaletin ve tarafsızlığın bir şartı ve hakların kaynağı olarak gördüğü için onur, erdem ve hak ediş meselelerini dışarda bırakarak insanlara kendi amaçlarını seçme ve takip etme imkanı verir. Ancak Sandel'e göre Aristoteles'in belirttiği gibi adalet hakkındaki tartışmada, onur, erdem ve iyi hayatın doğası hakkındaki sorulardan kaçamayız.¹⁰⁷ Diğer yandan bu tartışmalar dil ile yapılır. Dil neyin adil ve adaletsiz olduğunu ifade etmek, doğruyu yanlıştan ayırt etmek içindir. Adalet ve adaletsizlik, iyi ve kötü, doğru ve yanlış ve iyi hayatın doğası hakkındaki bilgi ancak bir dille ve bir toplumsal bağlamda anlam kazanabilir. İzole, evrenselci bakış açısı dil ve ahlaki muhakeme

¹⁰⁵ Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy", s. 237.

¹⁰⁶ Bell, "Communitarianism".

¹⁰⁷ Sandel, Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, s. 220-221.

için gerekli olan insani kapasitenin gelişimi ve kullanılması için yetersizdir.¹⁰⁸

Sandel mutluluğu amaçlayan ahlaki hayat, erdem etiği ve adalet arasındaki ilişkiyi ise şöyle kurar; Erdemli insan doğru şeylerde hazzı ve acıyı kabullenen biridir. Bu anlamda mutluluk bir ruh hali değildir, bir var olma biçimidir, erdemle uyumlu bir ruhun eylemidir. Ve erdemli hayat bir siyasal toplumda yaşanılır ve öğrenilir, erdem bir alışkanlıklar ve pratikler getirir. Adil olmak bundan farklı değildir, adil olmak ilkelerin ve yasaların yorumunda bir adil olma alışkanlığını gerektirir. Bu sosyal deneyim olmadan tüm bunlar işlevsel olamaz. Zira pratik akıl tikelliklerin farkında olarak yeni durumlara adaptasyonu sağlar. Erdem ve adalet üzerine muhakeme bu nedenle şimdi ve buradaya aittir. Fakat basit hesaplamadan farklı ve fazla bir şeydir. Mevcut koşullar altında elde edilebilecek en yüksek iyiliği tanımlamaya çalışmak ile ilgilidir.¹⁰⁹ Sandel, özetle, ahlaki, dolayısı ile adalete ilişkin doğru muhakemenin toplumsal bir bağlam, dile bağlı bir yorum ve pratik alışkanlık gerektirdiğini belirtir.

Cemaatçi yazarların paylaştığı daha genel düzeyde diğer eleştiri konuları da vardır. Bunların başında liberalizmin etiğe bir temel sağlamaması ve etik gelişmeye bir zemin hazırlamamasıdır. Liberalizm paternalist kaygılarla etiğin alanına girmemeye ve nötr bir tutum takınmaya çalışmaktadır. Oysa liberalizm, özgürlük, eşitlik, hoşgörü, gibi bir takım değerlere - dolayısı ile bir iyi anlayışına-yaslanmaktadır. Ayrıca, cemaatçilere göre, liberalizm kendini gerçekleştirmeye gereğinden fazla gömülerek, bireyciliği ve ona bağlı olduğu ileri sürülen değerleri fazlaca öne çıkararak en temel sorunları gözden kaybetmiş veya olguların çarpık bir tasvirini yapmıştır. Cemaatçiler otonom tercih özgürlüğünün olanakları konusunda şüphecidir. Onlara göre, seçimlerimiz içinde yaşadığımız toplumdan bağımsız şekilde yapılamaz. Bu seçimleri, içinde yaşadığımız aile, topluluk, ulus ve her düzeydeki toplumsal bağlar belirler. Sonuç olarak iyi kavrayışları, tercihleri ve hakların içeriğini belirler. Paylaşılan iyi anlayışlarından bağımsız bir hak tanımı mümkün olmadığından iyi anlayışları haklardan önce gelir¹¹⁰.

¹⁰⁸ Sandel, Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, s. 230.

¹⁰⁹ Sandel, Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, s. 231-233.

¹¹⁰ Üskül, Bireyselliğe Tarihsel Bakış, s. 228-229.

Rawls, daha sonra ana hatları yukarıda belirtilen eleştirileri dikkate alarak evrenselci varsayımları teorisinden çıkarmaya çalıştı.¹¹¹ Cemaatçiliğe verdiği tavizlerin açık olduğu ve adalet teorisinin kapsamlı değil, sınırlı bir siyasi anlayış olarak görülmesi gerektiğini belirttiği *Siyasal Liberalizm*'de (1993), tarafsız bir siyasi kişi anlayışı geliştirmiştir. Rawls kendi tasvir ettiği bir birey anlayışından hareketle kamusal alanın tesisinin güçlüğünü farketmiştir. Böylece Rawls orijinal konumdan siyasi duruma geçerken aynı zamanda ahlaki kişiden siyasi kişiye, yapay, apolitik, ahlaki bireyden siyasi bireye geçmektedir. Siyasi birey anlayışı ile Rawls kendi birey anlayışına son şeklini vermektedir. Rawls'un siyasi kişi kavramının çıkış noktası, orijinal konumun temelinde özel bir metafizik kişi anlayışının bulunması gerektiği yönündeki eleştirilerdir, ancak Rawls, bu eleştirinin bir hatayı içerdiğini belirtmektedir. Rawls'a göre iyi düzenlenmiş bir toplumdaki yurttaşların, kendilerini ve toplumun diğer üyelerini, bir iyi anlayışına sahip kişiler olarak görmeleri aslında özgürlüklerinin teminatıdır. Ancak bu, belli bir zamanda kabul ettikleri iyi anlayışı ile bağlı kalmaları sonucunu doğurmaz. Yurttaşlar, ve özgür insanlar olarak makul ve rasyonel argümanlara dayanarak görüşlerini değiştirme ve gözden geçirme olanağına sahiptirler. Ancak kişinin kamusal kimliği bu değişiklikten etkilenmemektedir. Örneğin din değiştiren bir kişi hala aynı kamusal yasalara tabidir. Diğer yandan kişilerin özel bir ahlaki kimlikleri de vardır, yaşamın kamusal olmayan alanında bazı değerleri taşırlar. Kişiler, kendi nihai amaçlarını çıkarlarını ve ilgilerini varolan siyasi anlayışın öngördüğünden daha farklı kavrayabilirler. Bu yüzden Rawls'a göre kişiler ahlaki kimliklerinin bu iki yönünü birbiri ile bağdaştırmak durumundadır. Ona göre kamusal alanla özel alanın sınırlarının iyi

¹¹¹ Brian Barry gibi liberal teorisyenler, liberal adalet ve haklar teorisinin kendisini evrensel olarak geçerli bir ideal olarak sunabileceğini ve sunması gerektiğini savunarak, cemaatçi düşüncelere tavizler verilmemesi gerektiği konusunda daha sert bir tutum izlemişlerdiler. Brian Barry, 'Justice as Impartiality' adlı kitabını, teorisinin evrenselliğini cesurca onaylayarak açar: 'Liberal eşitlikçi ilkeler lehine evrensel olarak geçerli bir iddia ileri sürme olasılığına inanmaya devam ediyorum' (Barry, Justice as Impartiality, 1995, s. 3). Barry, bir adalet teorisinin maddi ahlaki mülâhazalara dayandırılması gerektiğini kabul etmekte, ancak normatif vizyonunu, liberal Batı toplumlarının değerleri ve uygulamalarıyla sınırlı görmektedir. Batılı olmayan siyasi geleneklerden değerli bir şey öğrenmeye açık bir şekilde ilgisizdir. Bell, "Communitarianism".

çizilmesi gerekmektedir. Özel alanda sahip olunan iyiler, kamusal alana ancak adalet ilkelerine uygun oldukları takdirde girebilirler. Böylece, yurttaşların sahip olduğu iki kimlik herhangi bir gerilim yaratmaz. Özel ve kamusal alan arasındaki ilişki ise iyi bir demokrasinin sahip olması gereken bir uzlaşma biçimidir. Tarafsız vatandaş olarak kişiyi kavramasının liberal-demokratik siyasi kültürün en iyi açıklamasını sağladığını ve siyasi amacının yalnızca insanların fikir birliği sağlamaya istekli olduğu siyasi topluluklarda uzlaşma kurallarını ortaya koymak olduğunu ve kendi adalet anlayışının kapsamlı ahlaki ve dini doktrinler arasında tarafsız kaldığını savunmuştur. Bununla birlikte, Bell'in belirttiği gibi 'Bir Adalet Teorisi'nde ortaya konan liberal adalet ve haklar vizyonun, mevcut siyasi alternatifler arasında seçim yapabilselerdi tüm rasyonel bireylerin isteyeceği olası en iyi siyasi ideal olduğu tezi Rawls'un düşüncesine hakimdir.¹¹².

IV. SONUÇ

Hakkın iyiye karşı önceliği liberal bir hak anlayışının ifadesi olarak J.Rawls'un Bir Adalet Teorisinde dile getirilen bir iddiadır. Bu iddia, bireylerin özerkliği en üstün değer gören Kant'çı yaklaşımın bir güncellemesi niteliği taşımaktadır. Bireyin otonomisinin değeri Kant'ta aşkın öznede temellenirken, hakkın önceliği Rawls'ta 'serbest/özerk benlik'te temellenmektedir.

Liberal benlik kavrayışına göre, kişiyi oluşturan özerk bir fail olması ve akıl sahibi olmasıdır. Amaçlar, tasarılar ve bağlılıklar benliğin kurucusu değildir. Özgür moral özneler, seçmedikleri tarih, gelenek veya miras alınan statülerle bağlı değildirler. Bireyler, seçimlerine takaddüm eden herhangi bir ahlaki bağla sınırlanmış değildirler. Bireyler kendilerini

¹¹² Bell, "Communitarianism"; Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy", s. 237; Üskül, Bireyselliğe Tarihsel Bakış, s.149-150. Rawls, Halkların Yasasında (Rawls, 1999), liberal toplumların uluslararası alanda hoş görmek zorunda olduğu 'saygın, iyi düzenlenmiş bir toplum' vizyonunun taslağını çıkararak, liberalizmin her zaman ve her yerde ihraç edilememe olasılığını kabul eder. Ancak böyle bir toplum demokratik olmak zorunda değilse de diğer topluluklara karşı saldırgan olmamalı, içeride 'ortak bir iyi adalet anlayışına' ve 'makul bir danışma hiyerarşisine' sahip olmalı ve temel insani haklara saygı göstermelidir.

sınırlayan yükümlülüklerin tek seçicileridir. Özgür ve bağımsız benlik amaçlarını seçebilirken, özgürlük de otonom olarak seçme ve eyleyebilme kapasitesidir. Liberal bireyci Neo-Kantçı benlik görüşü, kişi kavramını ortak insanlığımızda, akıl sahibi olmamızda temellendirir.

Liberal benlik ve seçim özgürlüğü, hak ve iyi arasındaki bağlantıyı da çözümlemektedir. Buna göre iynin amacı, neyin değerli ve peşinden gitmeye değer olduğunu tanımlamaktır, oysa hakkın amacı, eylemin diğer faillere nasıl ve ne ölçüde haklı gösterilmesi gerektiğini - eylem üzerindeki kısıtlamaları- tanımlamaktır. İyi istikametimizin ve nihai hedefimizin ne olması gerektiği ile hak ise değerli olana ulaşmak için meşru seçeneklerin neler olduğu ve bu yolda saygı duymamız gereken izin ve yasakların neler olduğu ile ilgilidir. İyi anlayışlarının kaçınılmaz çoğulluğu karşısında bu çeşitliliği uzlaştıracak makul alan hak alanı olarak belirlemektedir. Çünkü hakkında kesin bir şekilde emredici ilkeleri detaylandırabileceğimiz tek (rasyonel) ahlaki alan, hak alanıdır.¹¹³ Hak alanının rasyonelleştirilebilmeye uygun bu yapısı hakkı farklı iyi anlayışlarına öncel kılarak, çeşitli iyi anlayışlarının bir arada yaşamasına imkan verir. Detaylarını çalışmada gösterdiğimiz gibi Rawls hakkın önceliğini, benliğin sahip olduğu kapasiteler, orijinal konum, iynin ince teorisi, birincil iyiler ve iki kademeli pratik müzakere ile göstermeye çalışır.

Söz konusu liberal benlik ve hak anlayışına yönelik eleştirel cemaatçi yaklaşımın tezlerine çalışmada detayları ile değinildi. Cemaatçi görüş, amaç ve bağlılıklarından ayrı olan ve sadece pratik akla sahipliğin oluşturduğu liberal benlik fikrini reddetmektedir. Cemaatçiler liberallerin benliklerimizin aile, gelenek, ulus veya bir din gibi toplumsal bağlarla tanımlanma veya oluşturulma eğiliminde olduğu gerçeğini ihmal ettiğini vurgularlar. Cemaatçi kavrayışta benlik, cemaat içindeki anlamlarla

¹¹³ Hobbes ve Descartes'tan Locke, Rousseau ve Kant'a dek Aydınlatma düşünürleri, aklın uygun bir eğitim tarafından yönetildiğinde belli hakikatleri (truth) keşfedebilecek olan insan zihninin doğal bir eğilimi olduğunu düşünmektedirler. Dahası, bu hakikatlerin açık seçik olmasının ve ayırt edilebilirliğinin ya da bunların duyularımız üzerinde yarattığı etkinin canlılığının, birbirine benzer düşünün rasyonel zihinler arasında özneler arası mutabakatı sağlama almaya yeterli olacağını varsaymaktadırlar. Şeyla Benhabib, Modernizm Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları, Mehmet Küçük (Çev.). İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 20.

donatılmış belirli amaçlar ile inşa edilmiştir. Benlik, amaçları ve değerleri seçmez, fakat cemaatin değerleri ve amaçları onun kimliğini tanımlar. Cemaatçilik, öznelararaları ilişkilerin ve cemaatsel bağların benliğin oluşumundaki önemine dikkate alarak, ‘muhkem’ bir kişi fikrini benimsemektedir. Cemaatçiliğin benimsediğı bu muhkem veya gömülü kişi anlayışı cemaatçilerin liberal hak anlayışına yönelik detaylarını çalışmada gösterdiğimiz eleştirilerlerinin de kaynağı olmaktadır.

Kısacası, liberaller, liberal hakları ve siyaseti meşrulaştırmak ve hakkın iyiye önceliğı için bir özerk benlik felsefesine dayanmaları gerektiğini, cemaatçiler ise bu temellere meydan okumanın liberal haklar ve siyaseti geçersizleştirmek için yeterli olduğunu düşünmektedir.

Liberallerin ve cemaatçilerin konu hakkındaki görüşlerini kısaca hatırlattıktan sonra cemaatçiliğin olguya ilişkin haklı tespitlerine rağmen, normatif yetersizliğine ve barındırdığı risklere karşı liberal hak anlayışının ve hakkın iyiye önceliğı lehine bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir:

1. Öncelikle, cemaatçiliğin liberal değerlerin varlıklarını etkili bir şekilde sürdürmelerinin liberal bir toplumsal kültür gerektirdiğı şeklinde özetlenebilecek iddiasının haklılığı belirtilmelidir. Aynı şekilde dilin yorumlayıcı etkisi ve adaletin, erdem, pratikler ve alışkanlıklarla olan ilişkisinin vurgulanması da önemli ve dikkate alınması gereken uyarılardır. Ancak tüm bunlar, ilkelerin temellendirilmesinden çok ilkelerin etkinliğinin sağlanması ile ilgilidir.

2. Kant’çı ve Rawls’çu benlik anlayışları liberal düşünceye mesafeli olanları yeterince ikna edemeyebilir, ancak cemaatçi benlik anlayışı da yeterince ikna edici değildir. Bu noktada Kymlicka’nın belirttiğı benlik anlayışı ve benliğin seçim kapasitesine sahip olduğu tezi deneyimlerimize ve iç-gözlemimize daha yakındır. Diğer yandan özellikle Sandel’in kavramsallaştırması ile yükümsüz ben cemaatçi benlik anlayışını yanlışlamaktadır. Cemaatçi perspektif yükümsüz benin çağdaş dünyada *nasıl ortaya çıkabildiğini ve cemaatçi değerlendirmeye göre nasıl olur da bir model olabildiğini* açıklayamamaktadır. Eğer liberal benlik vizyonu tutarsız ve ilgisizliğe mahkumsa cemaatçiliğin eleştirdiğı yükümsüz ben ortaya çıkmamalıydı. Unutulmamalı ki cemaatçilik sadece liberal benlik ve hak anlayışlarının kuramsal köklerine değil, liberalizmin toplumda yarattığı aşırı bireycilik ve atomize bireyleri de eleştirmektedir. Kuramsal temellerinin zayıf olduğu ileri sürülen bir yaklaşımın bu denli etkinlik kazanmasından duyulan cemaatçi kaygı bizi şu sonuca

götürecektir; cemaatçilik liberal benlik anlayışından önce, kendi benlik anlayışını gözden geçirmelidir.

Aslında Walzer'in belirttiği gibi, liberal benlik, *presosyal* bir benlik değil, *postsosyal* bir benliktir. Doğal olarak, liberal benlik, toplumsal olarak belirli kimlikler, yaşam biçimleri ve gelenekler karşısında postsosyal değildir. Ama, tüm kimlikler, yaşam biçimleri ve özel gelenekler karşısında *refleksif bir mesafede durabilme anlamında postsosyaldır*.¹¹⁴

3. Bireysel seçim kapasitesi ve onun gerçekte nasıl kullanıldığı ile ilgili eleştirilere gelince, öncelikle, gerek cemaatçi tasavvurun gerekse de liberal vizyonun seçim için her zaman bir bağlam gerektirdiğini söylemek gerekir. Dolayısı ile liberalizmin özgürlük, eşitlik, farklılığa saygı ve hoşgörü gibi temel değerlerinin bu değerleri destekleyen bir toplumu gerektirdiği şeklindeki cemaatçi eleştirilerde haklılık payı vardır. Ancak ilkenin normatif temellendirilmesi ile ilkenin fiili uygulama sınırları arasındaki ayırım dikkate alınmalıdır. Liberal vizyon burada bir ilke belirlemektedir. Oysa fiili olarak seçimde bulunmak *mümkün* olasılıklar arasından yapılır. Kültürel olarak liberal değerlere meyilli bir toplumda bu seçeneklerin, -liberalizmin modernitenin de yardımı ile yarattığı homojenleştirici etkiye rağmen- var olduğu veya oluşturulabilme imkanlarının daha fazla olduğu kabul edilir, çünkü bunun mümkün olduğuna dair bir akli kabul vardır. Ancak özellikle Aristotelesçi erdem anlayışından beslenen cemaatçi modelde bireylerin bu türden seçenek arayışları pek mümkün görülmez. Dolayısı ile cemaatçi erdem anlayışı modern toplumlarda bile toplumsal statülerin sabitlenmesi riskini içinde barındırır. Bu da bireylerin özgür seçimlerde bulunabilmesi için liberal vizyonun gerektirdiğinden daha fazla çaba harcamaları anlamına gelir. Liberal benlik için bu bir çeşit tarihin (gerekli olmadığı halde) tekrerrü anlamına gelir.

4. Cemaatçiliğin liberalizme yönelttiği aşırı bireycilik eleştirisine verilebilecek cevap benlik ve seçim kapasitesi üzerine yaptığım

¹¹⁴ Albrecht Wellmer, “Demokratik Bir Kültürün Koşulları. Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine”, Mehmet Zafer Üskül (Çev.), Berten ve Diğerleri (Der.), Liberaller ve Cemaatçiler içinde (305-323), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 309.

yorumlarda örtük olarak verilmiştir. Yine de açmak gerekirse, liberal bir toplumda bile bireysel seçimlerin toplumsal ve nesnel sınırları vardır ve olmaya devam edecektir. Her zaman bir bağlamın varlığına rağmen iyihak arasındaki ilişkilerin analizinde evrensel akli bir yasa arayışı ne yanlıştır, ne de akli olmayan sonuçlara götürür.¹¹⁵ Cemaatçilik bu yolu baştan kapatma eğilimindedir. Bireylerin seçimlerinin sonuçlarında yanılma ihtimali küçümsenmeyecek bir olasılık olsa da bu, seçim kapasitesine sahip olmayı kendi öz anlayışının bir parçası olarak gören bireyler için ödenebilecek bir bedeldir. Liberalizm bahsettiğimiz türden sınırlar ile seçim özgürlüğü arasındaki uyumu sağlama görevini ve iradesini hangi dengeleri ne ölçüde gözeterek kullanacağını bireye bırakmaktadır.

Rawls'un teorisinde bireylerin sahip olduğu iki temel kapasitesinin iyi anlayışları ve adalet duygusu kapasiteleri olduğuna değinmiştik. Adalet duygusu, adaleti arayışını ortaya çıkaran koşullarla bağlantılıdır ve adalet erdemi mevcut koşullardan soyutlanarak bir ilkeyi oluşturmamıza imkan verir. Bir bağlam olsa bile soyutlama işlemi sırasında seçim özgürlüğüne öncelik vermek mümkün olduğu gibi yanlış da değildir. Bu bir toplumsal bağlamda bile rasyonel uzlaşmanın minimum standardı için gereklidir. Mevcut koşullar karşısında önce geri

¹¹⁵ Danchin'in belirttiği gibi Kant'ın felsefesi, iki devrimci özelliğe sahiptir: öncelikle, daha eski olan Katolik doğal hukuk teorisi geleneğine karşıdır, o doğal değildir: ahlaki yükümlülüğün temeli doğada, insan doğasında, (ruhani veya geleneksel) harici bir otoritede veya ahlaki failin herhangi somut koşullarında aranmamalıdır ve ikinci olarak, Tanrıyı ahlaki hukuk koyucu olarak gören Protestan teolojinin aksine yeni bir ahlaki yükümlülük kaynağı ilan etmektedir. Bu yükümlülük, sadece saf akla içsel olan a priori metafizik kavramlarda bulunabilir. Böylece, ahlaki yargı, failin, kategorik imperatifin akli disiplini altında otonom olarak dünyaya yüklemek üzere failin kendisine verilmektedir. İlk hareket, belirli bir rasyonalite ışığında aydınlanmayı, kişinin, kendisi için düşünmesi hakkı ve moral yükümlülük için heteronom kaynaklardan, özellikle dini kaynaklardan, özgür olmayı tanımlarken, ikinci hareket, özgürlüğü aklın dikte ettiği ödevleri kabul etme olarak tanımlar; bir kişi her daim evrensel bir yasa olmasını isteyebileceği şekilde hareket etmelidir. Bkz. Peter G. Danchin, "Religious Freedom in the Panopticon of Enlightenment Rationality", Edited by: Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, and Peter G. Danchin, *Politics of Religious Freedom* içinde (240-252), Chicago and London, The University of Chicago Press, 2015.

çekilerek -bilgisizlik perdesinde olduğu gibi- sonra makul müzakereye girişme, üzerinde anlaşılacak ilkelerin sahihliğine imkan vermesi açısından daha büyük bir potansiyeli barındırır.

Cemaatçiliğin özne için bu türden ucu açık bir seçim özgürlüğünün ve makul müzakerenin mümkün olmadığını ileri sürmesi ve kamu siyasetine ve hukuka engelleyici bir rol biçmesi seçim özgürlüğü ve liberal hakları ihlal etmesi potansiyeli taşıdığına işaret etmektedir.

Zira cemaatçiler hakkında ayırt edici olabilecek şey, cemaatçilerin bireylerin yerleşik komünal yaşamları sürdürme konusunda hayati bir çıkara sahip olduklarını iddia etmeye daha meyilli olmalarıdır. Bu eğilim, komünal bağlılıkları sürdürme ve teşvik etme ihtiyacının önemine dair siyasi imayı içermektedir. Bu tezin kendisi tek başına, cemaatçi zaviyeden bakıldığında, bazı toplumsal bağlarımızın sorunlu olabileceği ve değiştirilmesi gerekebileceği, dolayısıyla devletin kendi yaşam planlarımızı şekillendirmek, sürdürmek ve revize etmek için irademizi koruması gerektiğine dair liberal görüşe meydan okumak anlamına gelmeyebilir. Ancak toplumla ilgili çıkarlarımız, özgürce seçilmiş yaşamları sürdürme konusundaki diğer hayati çıkarlarımızla zaman zaman çatışabilir ve cemaatçi görüş, çatışma durumlarında ikincisinin otomatik olarak ilkinin geçersizleştirilemeyeceği yönündedir. Özgürlük ve topluluk arasındaki gerilimde, cemaatçiler çizgiyi ikinciye doğru daha fazla çekme eğilimindedir.¹¹⁶ Kuşku halinde, cemaatçiler, önceliği ortak yaşam biçimlerinin değerlerine ve bütünlüğüne vereceklerdir.¹¹⁷

5. Liberal yaklaşımların belirttiği gibi önemli olan, siyasi ve hukuksal düzenin öznenin seçim yapma olasılığını korumasıdır. Bu da kökenindeki ispat veya ikna sorunu ne olursa olsun liberal hak anlayışını meşru ve üstün kılar. Aksi yorum cemaatçilik lehine hangi garantiler verilirse verilirsin bireysel hakların tanınmaması ve ihlal edilmesini sonuçlayacaktır. Cemaatçilerin liberal hakların inkar edilmesinin asla gündemlerinin bir parçası olmadığını söylemeleri içinde bir iyimserliği barındırmaktadır.

¹¹⁶ Bell, "Communitarianism".

¹¹⁷ Wellmer, "Demokratik Bir Kültürün Koşulları. Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine", s. 308.

Seçimin değerine dayanan aktüel liberal bir sosyal örgütlenme biçiminin imkanının zayıflığı açıklığa çıkmış olsa bile, cemaatçilerin de kabul edebileceği üzere -felsefi temellerinin gücü konusunda ikna olamasalar da- modern dünyada hakları önemsemek için hala birçok, görece pragmatik neden vardır; liberal haklar, bireysel özgürlüğün serpilmesine imkan vermesinin yanında genellikle güvenliğe, siyasi istikrara, hoşgörüyü ve ekonomik modernleşmeye katkıda bulunur.

6. Şüphencilik eleştirisine gelince, Rawls'çu liberallerin başlangıç noktası olarak varsaydığı şey, iyi hakkındaki çoğulculuk gerçeğidir, yoksa kişinin kendi iyi anlayışının doğruluğuna duyduğu inanca ilişkin şüphe etmesi gerektiği yönünde bir önerme değildir. Charles Larmore'un belirttiği gibi asıl isabetli soru, farklı iyi formları arasında bir kademelendirme kurup kuramayacağımız ve eğer kurabileceksek bunlardan hangisinin değişik formlarda makul anlaşmazlığa yol açabileceği sorunudur. Yoksa iyi yaşamın doğası konusunda bir makul anlaşmazlığın varlığını kabul etmek bir şüphencilik biçimi değildir.¹¹⁸ Liberaller ayrıca, başka bir gerçeğe, yani bu konularda herhangi bir fikir birliğinin ancak ahlaki açıdan kabul edilemez ve pratik olarak çok büyük bedeller ödetmedikçe etkisiz bir devlet zorlamasıyla sağlanabileceğine inanmaktadırlar. Yine de birlikte yaşamamız ve işbirliği yapmamız gerektiğine göre ve çok sayıda olası ve muhtemelen değerli iyilik anlayışı olduğu ve aralarında kesin bir şekilde karar veremeyeceğimiz için, odağımızı, Mill'ci zarar prensibine¹¹⁹ yakın bir görüş olan, iyiden, mutlak

¹¹⁸ Charles Larmore, "Siyasal Liberalizm Üzerine", Çağa Tanyar (Çev.), Berten ve Diğerleri (Der.), Liberaller ve Cemaatçiler içinde (121-144), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 122.

¹¹⁹ Zarar ilkesi, John S. Mill'in 'Özgürlük Üstüne'de ifade ettiği 'çok basit ilke'nin (çok basit ilke, herhangi birinin hareket serbestliğine müdahalede bulunmaya yetki veren biricik gayenin kişinin kendini koruması olduğunu ifade eder) negatif bileşenini oluşturur. Negatif öge, özgürlüğün ve hakların hangi hallerde sınırlanmasının meşru kabul edileceği ile ilgilidir. Zarar ilkesinin amacı, maksimum özgürlüğü ve özgürlük ve haklara minimum müdahaleyi/sınırlamaya sağlamaktır. Zarar ilkesi, kendisine dayanılarak müdahalenin meşru kılınabileceği açık ve herkes tarafından paylaşılabilir bir ilkedir. Kendisini içeren durumlar dışında, bireylerin eylemlerine müdahalede bulunulmasını imkansızlaştırmak istemektedir. Buna göre, başkalarına zarar vermedikçe, kişinin hayatını istediği gibi yaşama, onu dilediği gibi biçimlendirme özgürlüğüne müdahalede bulunulamaz. Melih Yürüşen, Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü, İstanbul,

yapılması ve yapılmaması gerekenlerin açıklamasına kaydırmalıyız ki, herbirimiz kendi anlayışını takip ederken hakkın önceliğine saygı duyabilelim. Ancak bu ne egoist bir insan doğası anlayışına ne epistemolojik şüpheciliğe, ne de anarşik eğilimlere dayanır. Daha çok iyi yaşamın ne olduğu konusundaki çelişik fikirler karşısında bir tarafsızlık arayışını ifade eder.

7. Son olarak tartışmanın temelini oluşturan hak ve iyi arasındaki ilişkide önceliğin saptanmasının, verili bir toplumsal erdem anlayışı ile bireysel seçim kapasitesi ve özgürlüğü arasındaki öncelik ilişkisinden kaynaklandığı belirtilmelidir. Liberaller önceliği özgürlüğe verirken, cemaatçiler önceliği verili bir toplumsal erdem anlayışına verirler. Normatif iddiaların bir ilk temeli olması gerekiyorsa özgürlüğün ilk temel olarak alınmasında bir tutarsızlık yoktur. Bu yaklaşım, iyi anlayışlarının çoğulculuğuna imkan verdiği gibi, değişimin, isterseniz ilerleme veya aydınlanma da diyebilirsiniz, tarihsel zeminini açıkladığı gibi kaçınılmaz olan değişimleri de kolaylaştırır.

Liberal özgürlükte temellenen hakkın önceliği vizyonu, başka bir incelemenin konusu olabilecek hakların sorumluluklarla olan ilişkisini ve liberalizmin kendi içindeki evrimini gözardı etmez. Negatif-pozitif özgürlük ve müdahalesizlik olarak özgürlük-tahakkümsüzlük olarak özgürlük gibi ayrımlar, özgürlüğün sürekli ve dinamik ve hakların da aktüel yorumuna imkan verir.

8. Hak ve iyi arasındaki tartışma bağlamında liberal bireycilikten kaynaklanan -aşırı bireycilik, köksüzlük, ailenin önemi, inanç gruplarının rolü, ortak kültürel değerler vb.- cemaatçi kaygıların giderilmesi yükümlülüğü ise büyük ölçüde sivil topluma bırakılmalı ve sivil toplum bunun *bir yolunu* bulmalıdır. Son tahlilde cemaatçi argümanlar, normatif ilkelerin temellendirilmesinde kullanılmaktan ziyade hukukla olan bağı zayıflatılmış bir politik söylem veya tavsiye olabilir.

Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 240-241.; Rawls'un Isaiah Berlin'in "İki Özgürlük Kavramı" denemesinde ortaya koyduğu liberal varsayımı devam ettirdiği belirtilmektedir: toplumsal yaşamın asgari gereklilikleri ile uyumlu azami bir karışmama derecesi/ilkesinin gerekliliği. Bkz. Quentin Skinner, "Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine", Sedef Koç (Çev.), Berten ve Diğerleri (Der.), Liberaller ve Cemaatçiler içinde (173-186), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.186.

KAYNAKÇA

- ARCHARD, David: British Communitarianism, *Res Publica* 6: 200, s. 227–235.
- BELL, Daniel: Communitarianism, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Thu Oct 4, 2001; substantive revision Mon Mar 21, 2016.
- BENHABIB Şeyla: Modernizm Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları, Mehmet Küçük (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- BRIGHOUSE, Harry: Adalet, Raşit Çelik (Çev.), Epos Yayınları, Ankara 2014.
- BURKE, Edmund: Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler, Okan Arslan (Çev.), Kadim Yayınları, Ankara 2016.
- DANCHIN Peter G.: “Religious Freedom in the Panopticon of Enlightenment Rationality”, Edited by: Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, and Peter G. Danchin, *Politics of Religious Freedom*, Chicago and London, The University of Chicago Press, Chicago and London 2015, s. 240-252.
- ETZIONI, Amitai: “Communitarianism revisited”, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 19, No. 3, September 2014, s. 241-260.
- FREEMAN, Samuel: Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right, *Philosophy & Public Affairs*, Autumn, 1994, Vol. 23, No. 4 (Autumn, 1994), s. 313-349.
- GRAY, John: Liberalizmin İki Yüzü, Koray Değirmenci (Çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2003.
- GUTMAN, Amy: Communitarian Critics of Liberalism, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1985), s. 308-322.
- GÜRBÜZ, Ahmet: Hukuk Felsefesi Açısından Yararcılık Teorisinin Eleştirisi, İkinci Baskı, Beta Basım Yayım, İstanbul 2012.
- İŞIKTAÇ, Yasemin: Hukuk Felsefesi, Beşinci Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul 2018.

- KYMLICKA, Will: Rawls on Teleology and Deontology, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No. 3 (Summer, 1988), s. 173-190.
- KYMLICKA, Will: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989.
- KYMLICKA Will: Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, Abdullah Yılmaz (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- LARMORE Charles: Siyasal Liberalizm Üzerine, Çağa Tanyar (Çev.), Berten ve Diğerleri (Der.), *Liberaller ve Cemaatçılar*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 121-144.
- MACINTYRE, Alasdair: Erdem Peşinde, Muttalip Özcan (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- MORRICE, David: The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy and Its Significance for International Relations, *Review of International Studies*, Apr., 2000, Vol. 26, No. 2 (Apr., 2000), s. 233-251.
- RAWLS, John: Bir Adalet Teorisi, İkinci Baskı, Vedat Ahsen Çoşar (Çev.), Phoenix Yayınevi, Ankara 2018.
- RONZONI, Miriam: Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On Some Unappreciated Distinctions, *Ethical Theory and Moral Practice*, August 2010, Vol. 13, No. 4 (August 2010), s. 453-472.
- SANDEL, Michael: The Procedural Republic and The Unencumbered Self, *Political Theory*, Feb., 1984, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1984), s. 81-96.
- SANDEL, Michael: Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?, Mehmet Kocaoğlu (Çev.), İkinci Baskı, Big Bang Yayınları, İstanbul 2013.
- SANDEL, Michael: Liberalizm ve Adaletin Sınırları, A. Emre Zeybekoğlu (Çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.
- SANDEL, Michael: Liberalism and Communitarian Theories of Government, 16 Mart 2018 youtube,

<https://www.youtube.com/watch?v=GpCleLtCfL4>. Erişim tarihi 13 Şubat 2021.

SADURSKI, Wojciech: “When Ideals Clash”: Smith, Calabresi, and the Priority of the Right over the Good, *Law and Philosophy*, Aug., 1987, Vol. 6, No. 2 (Aug., 1987), s. 259-280.

SKINNER Quentin: Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine, Sedef Koç (Çev.), Berten ve Diğerleri (Der.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 173-186.

SPECTOR, Horacio: *Communitarianism and Collective Rights*, *Analyse & Kritik* 17 (1995), s. 67-92.

TAYLOR, Charles: Benliğin Kaynakları Modern Kimliğin İnşası, Selma Aygül Baş ve Bilal Baş (Çev.), İkinci Baskı, Küre Yayınları, İstanbul 2018.

TOK, Nafiz: *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

ÜSKÜL, Zeynep Özlem: *Bireyselliğe Tarihsel Bakış*, Büke Yayıncılık, İstanbul 2002.

WELLMER Albrecht: “Demokratik Bir Kültürün Koşulları. Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine”, Mehmet Zafer Üskül (Çev.), Berten ve Diğerleri (Der.), *Liberaller ve Cemaatçiler*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, S.305-323.

YÜRÜŞEN Melih: *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.