

Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet

Muhammed İkbal İMAMOĞLU*

İstanbul Şehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Özet

Liberal komüniteryanizm, kendi duruşunu, yalnızca liberalizm ve komüniteryanizmin değil, aynı zamanda komüniteryan teorinin diğer şubeleri arasında da var olan uzlaşma ve çatışma noktalarını göz önünde bulundurarak geliştirir. Liberalizm ile komüniteryanizmi uzlaştırmak hedefiyle yola çıkan liberal komüniteryanizm, bu teoriler arasında var olan gerilimlerin nasıl aşılabilmesine dair *ahlak-merkezli* bir yaklaşım tarzı ortaya koyar. Bu süreçte o, bireyin, toplumun ve toplumsal kurumların ahlaki gelişimine engel olan etkenlerin nasıl gün yüzüne çıkartılıp tedavi edilebileceği ve farklı toplumsal kesimler arasında karşılıklı alışveriş ve işbirliği esasına dayalı bir ilişkinin kurulabilmesi için gerekli olan içtimai ve siyasi altyapının nasıl hazırlanabileceği sorularını yaptığı analiz ve tekliflerin merkezine yerleştirir.

Bu makale, liberal komüniteryanizmin insan, toplum ve devlet tasavvurunu ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Liberal komüniteryanizme göre, kişinin kararlarının değerli kabul edilmesi ve bunlara saygı gösterilmesi, bu kararların, kendisinin ve toplumun ahlaki gelişimine

* Makaleyle ilgili eleştiri ve değerlendirmeleri için Ahmet Okumuş, Mutlu Yeniyayla, Ali Adem Yörük ve Abdullah Taha İmamoğlu'na teşekkür ediyorum.

katkıda bulunuyor olması şartına bağlıdır. Böyle bir katkının olabilmesi için ise, kişinin kararını, *insan hayatının temel değerleri* olan özgürlük, akıl, ben-idrakine uygunluk ve sorumluluk değerleri arasında makul bir dengenin nasıl kurulabileceğine dair bir muhasebe sürecinin neticesinde almış olması gerekir.

Liberal-komüniteryan düşüncenin kurucularından olan Philip Selznick'e göre, sağlıklı bir toplum düşüncesinin ortaya çıkabilmesi ve toplumsal bütünlüğün sağlanabilmesi şu şartların gerçekleşmesine bağlıdır: (1) *Aidiyet çevrelerini ve toplumu bir arada tutan temel değerler* (tarihsellik, kimlik, karşılıklı bağlılık, çoğulculuk, irade özgürlüğü, katılım ve bütünlük) arasında *makul bir dengenin* kurulması. (2) Toplumsal hayata ve düşünceye rengini veren, aralarında sürekli bir gerilim ilişkisinin var olduğu ve *eksik katılım-tam katılım*, yerellik-evrensellik, medenilik-sadakat, *geleneksel ahlak-eleştirel ahlak* kutuplarından birisini merkeze alan anlayış tarzlarının birbirleriyle dengelenmesi.

Liberal komüniteryanizme göre devlet, toplumsal yapıya uygun bir siyaset tarzı geliştirebilmek için, toplumda temsil edilen farklı aidiyetler arasındaki dağılımı göz önünde bulundurmalı ve fakat her türlü aidiyeti bizatihi değerli olarak kabul etmelidir. Devletin, eşitlik ilkesini zedelemeyecek şekilde insanların ve toplumsal kesimlerin hayatlarını inanç ve değerleri doğrultusunda sürdürebilmeleri noktasında onlara yardımcı olması gerekir.

İyi niyetli tarafsızlık ilkesi, din ile devletin arasında sağlıklı bir ilişkinin nasıl kurulabileceği konusunda *katı ayrılık ilkesine* nisbetle daha makul çözümler sunar. Fakat bu ilke de din ile devletin birbirleri ile sağladıkları yakınlaşmanın devletin tarafsızlığı ve sekülerliği ilkelerini ihlal etmemesi gerektiğini söyler.

Makalede, liberal-komüniteryanizmin bu bahislere dair yaklaşım tarzının kendine özgü yönleri, komüniteryanizmin devletçi, muhafazakâr ve evrenselci şubeleri ile ve yeri geldikçe de hak-merkezli, mükemmeliyetçi ve siyasal liberalizmle karşılaştırmalar yapmak suretiyle ortaya konulmaktadır. Böylelikle liberal ve komüniteryan teorilerin hem kendi içlerindeki hem de birbirleri arasındaki çatışma ve uzlaşma noktalarından bazılarına işaret edilmektir. Ayrıca Almanya, Amerika ve Fransa'da cereyan eden bazı siyasi ve hukuki tartışmalardan örnekler getirmek suretiyle Batı bağlamında liberal-komüniteryan düşüncenin nerede durduğu da somutlaştırılmaya çalışılmaktadır.

Makalenin sonuç kısmında, günümüzde Türkiye'de liberalizm hakkında yürütülen tartışmaların kısa bir değerlendirmesi

yapıldıktan sonra, liberal-komüniteryan yaklaşım tarzının bu tartışmaları nasıl zenginleştirebileceğine işaret edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Anayasa Kuramı, Toplumsal Bütünlük, Devletin Tarafsızlığı, Din ve Devlet İlişkileri, Muhafazakârlık.

Giriş

1971 YILINDA YAYINLANAN *A Theory of Justice* adlı eserinde John Rawls, adil bir siyasi düzenin ancak insanların tarafsız bir şekilde muhatap alınması ile kurulabileceği ve bunun için de siyasi sistemin işleyiş mantığını belirleyen kurucu ilkelerin, insanlar arasında sosyal farklılaşmalara sebep olan dinî, millî ve kültürel aidiyete dair hususların göz ardı edilmesi suretiyle belirlenmesi gerektiği tezini savundu. Rawls'un özellikle dinî, millî ve kültürel aidiyete dair söylediklerine karşı çıkararak ve bunlarla ilgili olan mevzuların insanoğlunun yaşadığı hayatta tatmin olabilmesi için göz ardı edilemez önemde olduğunu vurgulayarak önce münferit bazı itirazlar şeklinde başlayan eleştiriler, zaman içerisinde "komüniteryanizm"¹ diye adlandırılacak olan müstakil bir teorik çerçeve-

1 Komüniteryan teorisinin üzerine inşa edildiği en temel kavram olan *community* (*Gemeinschaft*) kavramı, bazı yazarlarca Türkçeye "cemaat" olarak tercüme edilmektedir. Kanaatimizce, *community* kavramının *cemaat* kavramı ile karşılanması, komüniteryan teorisinin birer *community* olarak gördüğü, farklı hak ve sorumluluk anlayışları etrafında oluşmuş ve bu sebeple de kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerini farklı boyutlarda ve yoğunlukta yaşamalarına imkân sunan müşterek hayat alanlarının çeşitliliğini görebilmemizi zorlaştırmaktadır. Zira *community* tabiri ile kast edilen, belirli müşterekler etrafında bir araya gelmiş olan insan topluluklarıdır. Bu meyanda olmak üzere aile, akraba ve arkadaş çevresi, dernek, dinî cemaat, siyasi parti, şirket, üniversite, entelektüel gelenek ve akademik disiplin birer *community* sayılabileceği gibi, köy, mahalle, şehir, yöre, ülkenin bütünü, çokuluslu siyasi yapılanmalar ve insanlık âlemi de birer *community* olarak görülebilir. Kişilere ortak bir yaşam alanı sunan bu farklı ilişki zeminlerinin temel karakterini belirleyen ise, bu zeminlerde söz ve hak sahibi olabilmenin belirli inançlara, değerlere, kurallara ve sembollere özel bir önem atfediyor olmak şartına bağlı olmasıdır. Bu nedenle biz, *community* kavramını, daha ziyade dinî cemaatleri çağırıştırıyor olmasından dolayı teorik anlamda kuşatıcılığı zayıf olan *cemaat* kavramı yerine, içerik olarak daha soyut olan ve ortak yaşamın üzerine bina edilebileceği müşterek inanç, değer ve kuralların, dinin yanı sıra, örf ve âdetlere, tarihsel ve toplumsal tecrübeler ile soyut akli mülhazalara atıfla da temellendirilebileceği ihtimalini akla getiren *aidiyet çevresi* kavramıyla karşılaşmanın daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Buna paralel olarak, bir aidiyet çevresinin kendisine merkez olarak almak suretiyle etrafında şekillendiği kültür, dil, din, ırk, milliyet, cinsiyet, sınıf gibi unsurlara da "aidiyet unsurları" (*Gemeinschaftskriterium*) demek gerekecektir. *Aidiyet* ↔

nin oluşmasına zemin hazırladı.² Teorinin bu isim altında kavram-

çevresi kavramı, farklı aidiyet unsurları etrafında oluşmuş bulunan çevrelerden bahsetmek gerektiğinde *cemaat* kavramına nisbetle daha esnek bir kullanım imkânına sahiptir: Dil-merkezli aidiyet çevresi (*linguistic community, Sprachgemeinschaft*), etnik kimlik-merkezli/etnik aidiyet çevresi (*ethnical community, ethnische Gemeinschaft*), siyaset-merkezli/siyasi aidiyet çevresi (*political community, politische Gemeinschaft*), hukuk-merkezli/hukuki aidiyet çevresi (*legal community, Rechtsgemeinschaft*), kültür-merkezli/kültürel aidiyet çevresi (*cultural community, Kulturgemeinschaft*), din-merkezli/dinî aidiyet çevresi (*religious community, religiöse Gemeinschaft*) vs. Kavram, belirli müşterekler etrafında bir araya gelmiş tüm insan topluluklarını kuşatacak şekilde ifade edilmiş soyut bir kavramdır. Bu kavramın somutlaştırılmasının ve onun çatısı altına giren daha özel çevrelerin kast edilmesinin gerektiği durumlarda, yerine göre *millet, camia, cemaat, cemiyet, kesim, grup, çevre, zümre, tâife* ya da *birliktelik* kavramlarından her birisinin *aidiyet çevresi* anlamına gelecek şekilde kullanılması da mümkündür.

Selznick, Almancadaki *Gemeinschaft* kavramının *community* kavramını tüm boyutlarıyla karşılayamayacağını söylemektedir. Ona göre *Gemeinschaft* kavramı, *community* kavramının altına giren farklı *community* türleri içerisinde yalnızca ortak ahlaki hassasiyetleri, müşterek kökenleri, karşılıklı güveni ve manevi yakınlığı ön plana çıkartan, irade özgürlüğünü ve çoğulculuk fikrini ihmal eden bir *community* çeşidinin karşılığı olabilir. *Community* kavramının kuşattığı farklı anlamlara ve kavramın anlaşılmasındaki zorluklara dair bkz. Philip Selznick, *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 365 vd.

Ayrıca teorinin isminin Türkçeye “cemaatçilik” şeklinde tercüme edilmesinin de uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira komüniteryan teorinin bu isim ile anılmaya başlaması, onun yakın dönemde liberalizme yönelttiği ve geniş bir taraftar kitlesi bulan eleştirileri sebebiyledir. Bu nedenle liberal teori ile aralarında bir süreklilik ve karşılıklı atf ilişkisi mevcuttur. Teorinin isminin “cemaatçilik” olarak tercüme edilmesi, bu tarihsel ve teorik arka plana dair çağrışımların gözden kaybedilmesine sebep olabilir. Krş. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois (ed.), *Liberaller ve Cemaatçiler* (çev. Başak Demir v. dğr., Ankara: Dost Kitabevi, 2006); Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004), s. 291 vd. Nitekim Hünler de benzer düşüncelerle teorinin isminin Türkçeye “cemaatçilik” şeklinde çevrilmesini uygun bulmamaktadır. Krş. Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adalet Arasında: Liberal ve Komüniteryan Düşüncelerin Çatışma Alanı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. xiii. Hızır Murat Köse de teorinin ismini “cemaatçilik” şeklinde tercüme etmemekte ve “komüniteryanizm” olarak vermektedir. Bkz. Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş* (çev. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre Yayınları, 2011), s. 42. Fakat teorinin ismi için yine de bir Türkçe karşılık teklif etmek gerekecekse bizce en uygunu “Aidiyetçi Düşünce” demek olacaktır.

2 Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften [Komüniteryanizm. Modern Toplumun Ahlaki Temelleri Üzerine Bir Tartışma]* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1994), s. 7. Komüniteryan düşüncenin gelişim süreci ile ilgili olarak bkz. Paul van Seters, “Law, Society, and the Search for Community”, *Legality and Community. On the Intellectual Legacy of Philip Selznick* içinde, haz. Robert A. Kagan, Martin Krygier, Kenneth Winston (Lanham: Rowman & Littlefield ••

sallaştırılması her ne kadar yakın bir zamanda gerçekleşmiş ise de, onun üzerinde durduğu konuların insanın, toplumun ve devletin tabiatı, bunların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olması gerektiği, bu ilişkilerin yapısına örfi, kültürel, ahlaki ve dinî telakkilerin ne derece tesir ettiği soruları etrafında yoğunlaşıyor olmasından dolayı, geçmişte ortaya atılmış veya gelecekte ortaya atılacak olan herhangi bir teorinin de komüniteryan teorinin şubelerinden birisinin çatısı altında ele alınması pekâlâ mümkün görünmektedir.³ Bu açıdan bakıldığında komüniteryanizm de tıpkı liberalizm gibi kendi içerisinde farklı şubeleri olan kuşatıcı bir teoridir ve modern Batılı devletlerin siyaset ve hukuk gelenekleri bünyesinde meşruiyet teorisi olarak önemli bir yer tutar.⁴

Komüniteryan teoriye göre insanlar, kendilerini din ve dünya görüşlerini seçmekte serbest bırakan, örfi, kültürel, ahlaki ve dinî telakkileri ile uyum içerisinde yaşamalarına imkân sunan eşitlikçi ve özgürlükçü bir siyasal yapı içerisinde bile siyasi ve hukuki düzen tarafından kendilerine “iyi ve doğru bir hayat”ın nasıl olması gerektiğine dair belirli telkinlerin yapılmasına ihtiyaç duyarlar.⁵ İn-

Publishers, Inc., 2002), s. 373-387; Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (2. bsk., Oxford: Wiley-Blackwell, 1996).

3 Bu meyanda olmak üzere Berman, *adalet* mefhumunun bireyin menfaatlerinin mi, yoksa toplumunkilerin mi merkeze alınarak anlaşılması gerektiği tartışmasının çok eski bir tartışma olduğunu ve bu tartışmayı doğru bir şekilde anlayabilmek için hukuk tarihinin sunduğu verilere muhakkak müracaat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre, Avrupa’da *adalet* mefhumu 11. yüzyıla kadar toplumun menfaatleri merkeze alınarak tanımlanırken, 12. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş topluma karşı bireyin de korunması gereken hakları bulunduğu düşüncesi ortaya çıkmaya başlamıştır. Bkz. Harold J. Berman, *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion* (Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), s. 251-276.

4 Winfried Brugger, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes [Liberalizm, Çoğulculuk, Komüniteryanizm. Anayasanın Meşruiyetine Dair Tetkikler]* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1999), s. 15, 19. Krş. Ahmet Okumuş, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 5, 8 (2000): 121.

5 Krş. Bernd Schünemann, “Das ‘Menschenbild des Grundgesetzes’ in der Falle der Postmoderne und seine überfällige Ersetzung durch den ‘homo oecologicus’” [“Postmodern Dönemde ‘Anayasanın İnsan Tasavvuru’ ve Bu Tasavvurun Yerini ‘homo oecologicus’a Terk Etmesi”], *Das Menschenbild im weltweiten Wandel der Grundrechte [Dünyada Temel Haklar Anlayışının Değişmesi Bağlamında İnsan Tasavvuru]* içinde, haz. Bernd Schünemann (Berlin: Duncker und Humblot, 2002), s. 9. İnsan tasavvuru bahsi, Alman bilim camiasında hâlen tartışılan güncel konulardan birisidir. Şu eserde, beşerî ve tabii bilimlerin farklı alanlarında bugün insanın nasıl tasavvur edilmekte

sanlar, özgürlük haklarını kullanacakları zaman karşılıklarına çıkan farklı ihtimaller arasında yollarını ancak sağlam bir kimlik bilincine sahip olurlarsa bulabilirler.⁶ Bu sebeple onların örfi, kültürel, ahlaki ve dinî etkenlerin tesiriyle oluşturmuş oldukları kimliklerinin, siyasi ve hukuki sistem tarafından kendileri ile ilgili kararlar alınırken göz önünde bulundurulması ve eşitlik veya tarafsızlık adına göz ardı edilmemesi gerekir.

Komüniteryan teorisinin farklı şubelerinin bu konular etrafındaki sorulara verdikleri cevaplar, onların insanın, toplumun ve devletin doğasına ve bunlar arasındaki ilişkinin niteliğine dair çıkış noktalarındaki farklılıklara göre çeşitlenmektedir. Bu bağlamda komüniteryan teori, öngördükleri toplumsal ve siyasi sistemin farklı hayat tarzlarına ve dünya görüşlerine açıklıklarına göre, en kapalıdan en açığa doğru⁷ ge-

olduğu geniş bir yelpazede sunulmaya çalışılmaktadır: Frank Martin Brunn (ed.), *Menschenbilder und Wissenschaftskulturen. Studien aus dem Marsilius-Projekt "Menschenbild und Menschenwürde"* [İnsan Tasavvurları ve Bilim Kültürleri. "İnsan Tasavvuru ve İnsan Haysiyeti" Konulu Marsilius-Projesi'nden Seçme Etütler] (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011).

6 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Vom Wandel des Menschenbildes im Recht [Hukukta İnsan Tasavvurunun Değişimine Dair]* (Münster: Rhema, 2001), s. 28. Bu görüşün eleştirisi için bkz. Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung [Devletin Ahlaken Tarafsızlığı. Anayasanın Liberal Bir Yorumu]* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

7 Buradaki derecelendirme, siyaset felsefesinin tarihsel süreç içerisinde doğru-sal bir gelişim çizgisi takip ederek katetmesi gereken aşamalar (ilkelden gelişmişe doğru) olarak anlaşılmalıdır. Zira toplumsal ve siyasi düzene bu şubelerden birisinin kendi rengini veriyor olması, diğer şubeler çerçevesinde değerlendirilebilecek olan düşünce tarzlarının gerçek hayatta temsil edilme-ye devam edegelmeye bir engel teşkil etmez. Ayrıca bu şubeler arasındaki ayrım kategorik bir ayrım değildir; bilakis bunlar arasında organik bir ilişki vardır. Mesela evrenselci-komüniteryan bir anlayışın belirli bir konuda evrensellik adına kültür milliyetçiliği yapmak suretiyle muhafazakâr bir tavır sergilemesi mümkün olduğu gibi, evrensellik adına yerel şartların orantısız bir şekilde göz ardı edilmesine karşı liberal-komüniteryan bir anayasal düzen içerisinde çoğunluğun gösterdiği toplumsal ve siyasi tepkilerin devletçi ya da muhafazakâr-komüniteryan bir mahiyet kazanması ihtimali de vardır. Bu sebeple, toplumsal ve siyasi düzenin kuruluş ve işleyiş mantığını sarsan yeni gelişmelerle karşı karşıya kalındığı durumlarda, insan, toplum ve siyaset algıları komüniteryanizmin şubelerinden herhangi birisinin çatısı altında değerlendirilebilecek olan bir toplumsal kesimin, tavırlarında bütünlüğü ve istikrarı sağlayıncaya kadar farklı şubeler arasında gidip gelmesi mümkündür. Bu bağlamda, Almanya'nın bugünkü önemli siyaset felsefecilerinden olan ve evrenselci komüniteryanizmin temsilcilerinden sayılan Otfried Höffe'nin, "eleştirel düşünce"nin Avrupa'nın kültürel bir değeri olduğunu, bu nedenle de Avrupa Birliği vatandaşı olan Müslümanların ve Avrupa Birliği'ne girmek isteyen Türkiye'nin, kutsal metinlerini "Hermeneutik" in yaklaşım tarzıyla sorgulayan bir ilahiyat anlayışı geliştirmekle mükellef bulduklarını söyleyerek kültür

nel hatlarıyla şu dört ana şubeye ayrılabilir:⁸ (1) Devletçi komüniteryanizm, (2) muhafazakâr komüniteryanizm, (3) liberal komüniteryanizm ve (4) evrenselci komüniteryanizm.⁹ Bunlardan liberal komüniteryanizm, hem liberal ve komüniteryan teorilerin birbirleri arasında, hem de komüniteryan teorinin kendi içerisinde gerilimlere neden olan hususları sürekli göz önünde bulundurmaya ve bu gerilimlerin nasıl aşılabileceğine dair ilkeli bir tavır geliştirmeye çalışıyor olması sebebiyle bu makalenin ana konusunu teşkil edecektir.

Liberal Komüniteryanizm

Liberal komüniteryanizm,¹⁰ sadece bir ahlak ve toplum düşün-

milliyetçisi ve muhafazakâr-komüniteryan bir tavır sergilemesi manidardır. Bkz. Otfried Höffe, "Europäische Wertegemeinschaft?" ["Avrupa Değerler Birliği?"], *Das Magazin der Kulturstiftung des Bundes* 9, (2007): 24. Ayrıca Scott'a göre, kendisini evrensel liberal ilkelerin yurdu ve taşıyıcısı olarak gören Fransa'da Müslüman öğrencilerin okulda başörtüsü takıp takamayacağı sorusu etrafında cereyan eden tartışmalar bariz şekilde liberalizmden uzak, milliyetçi ve devletçi bir karakteri haizdir. Bkz. Joan Wallach Scott, *The Politics of The Veil* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2007), s. 11 vd.

8 Komüniteryanizmin, insan, toplum ve devlet tasavvurlarındaki farklılıklara göre bu şekilde muhtelif şubelere ayrılabilceğini Winfried Brugger dile getirmiştir. Brugger'e göre liberal komüniteryanizm, Alman Anayasası'nın kendisine temel aldığı meşruiyet teorisidir. Bkz. Winfried Brugger, "Communitarianism as the social and legal theory behind the German Constitution", *I-Con. International Journal of Constitutional Law* 2, 3 (2004): 431-460. Bkz. Winfried Brugger, "Anayasa Teorisi Olarak Komüniteryanizm", çev. Osman Can, *e-akademi* 3, (Mayıs 2002), (<http://www.e-akademi.org/makaleler/ocan-2.htm>).

9 Komüniteryanizmin bu şubeleri arasındaki farklılıklara ilerleyen sayfalarda yeri geldikçe değinilecektir.

10 Bu makalede liberal-komüniteryan düşünceyi Philip Selznick'in *The Moral Commonwealth* adlı eserinde geliştirdiği şekliyle tanıtaacağız. Bazı noktalarda onun düşüncelerini başka yazarlara atıfla desteklemeye ve detaylandırmaya çalışsak da, temelde onun düşüncelerine bağlı kalacağız. Selznick'in emekliliğinden yaklaşık 10 sene sonra, 73 yaşındayken yayınladığı, en hacimli ve akademik hayatının en olgun meyvesi olan eseri bu makaleye esas aldığımız eser olmakla birlikte, kendisi daha sonra neşrettiği şu kitaplarında da liberal-komüniteryan düşünceyi işlemeye devam etmiştir: *The Communitarian Persuasion* (Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2002); *A Humanist Science. Values and Ideals in Social Inquiry* (Stanford, California: Stanford University Press, 2008). Ayrıca bkz. Robert A. Kagan, Martin Krygier, Kenneth Winston (ed.), *Legality and Community. On the Intellectual Legacy of Philip Selznick* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002) ve Martin Krygier, *Philip Selznick: Ideals in the World* ➤

cesi değil, aynı zamanda bir siyaset ve hukuk düşüncesi de ortaya koymaktadır. Ahlakı, toplumu, siyaseti ve hukuku kuşatmaya çalışan bu düşüncenin ana hedefi, “olan” ile “olması gereken”i, “olgu” (*fact*) ile “değer”i (*value*), “hayatın gerçekleri” (*realities*) ile “hayatın gayelerini” (*ideals*), teori ile pratiği bir araya getirmek (*a balance view of moral realism and moral idealism*¹¹), insan ve toplum bilimleri ile ekonomi ve hukukun verilerinden mümkün olduğunca istifade ederek *bütüncül ve çok boyutlu* bir yaklaşım tarzı geliştirmektir. Liberal komüniteryanizm, bireyin, toplumun ve toplumsal kurumların ahlaki¹² gelişimlerini sürdürebilmeleri için gerekli olan

(Stanford, California: Stanford University Press, 2012). Bu son eserde, 248-273. sayfalar arasında liberal komüniteryanizm ana hatlarıyla tanıtılmaktadır. Selznick’in düşünce yapısı ve *The Moral Commonwealth* adlı eseri ile ilgili güzel bir değerlendirme yazısı için bkz. Martin Krygier, “Walls and Bridges: A Comment on Philip Selznick’s ‘The Moral Commonwealth’”, *California Law Review* 82, 2 (1994): 473-486.

11 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 38. Selznick’e göre, gayelerin uygulamaya sağlıklı bir şekilde aktarılabilmesi kişilerin karakterleri ile maddi ve manevi bütünlüklerine saygı gösterilmesi şartına bağlıdır. Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. x. Honneth de idealizm ile realizmi uzlaştıran bir tavır geliştirmeye çalışmaktadır. Ona göre bugün siyaset felsefesinin en büyük eksikliği, dikkatini sadece soyut ilkelere yoğunlaştırması, toplum hayatını dikkatli bir şekilde analiz etmeye yönelmemesi ve bu sebeple de “olan” ile “olması gereken” arasındaki irtibatı sağlıklı bir şekilde kuramamasıdır. Bkz. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [Özgürlük Hakkı. Demokratik Bir Ahlak Düzeninin Taslağı] (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011), s. 14.

12 Selznick, ahlak anlayışını tüm düşüncesine sirayet ettirmekte ve eser boyunca çapraz atıflarla sürekli işleyerek geliştirmektedir. Bu yüzden onun ahlak anlayışını etraflıca ortaya koyabilmek için münhasıran bu konuya ilişkin bir çalışmanın yapılması gerekmektedir. Burada en azından şu kadarı söylenebilir ki, onun ahlak anlayışı kaynağını doğrudan herhangi bir dinden, dünya görüşünden ya da farazi bir çoğunluğun algılarından almamaktadır. Ona göre, bir siyaset ve toplum felsefesinin, farklı toplumsal kesimleri kuşatabilmesi için, herkesin üzerinde hemfikir olabileceği bir ahlak anlayışı üzerine bina edilmesi gerekir. Bu yüzden Selznick, öncelikli olarak modern Batılı toplumlar için geliştirdiği düşüncesini, daha ziyade Aydınlanma sonrası Batı düşüncesi üzerine felsefe, sosyoloji, hukuk, tarih, siyaset bilimi, ekonomi, teoloji, antropoloji, sanat tarihi ve psikoloji alanlarında yaptığı okumalar neticesinde tesbit ettiği ve genelin kabulüne mazhar olacağını düşündüğü temel ilkelere dayanarak oluşan bir ahlaki ilkelere manzumesi üzerine kurmaktadır. Bu ilkelere bazıları, bireysel ahlaka dair olanlar ile kamusal ve kurumsal ahlaka dair olanlar şeklinde iki sınıfa ayrılarak şöyle sıralanabilir:

Bireysel ahlaka dair olanlar: Kişi, iradesini ve kişiliğini güçlendirmeye, ahlağın kendisini geliştirmeye ve bilinçlendirmeye çalışmalıdır (s. 34, 226); benmerkezli menfaat algılarını, arzu ve ihtiraslarını sınırlandırabilmesi/

şartların neler olduğu, bu gelişim sürecine engel olan etkenlerin nasıl ortaya çıkartılıp tedavi edilebileceği sorularını, yaptığı analizlerin ve tekliflerin merkezine koyuyor olması sebebiyle bir ahlak düşüncesidir. O, aynı zamanda bir toplum düşüncesidir, çünkü bireylerin birbirlerine ve topluma ne ölçüde bağımlı oldukları, bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, toplumun ahlaki açıdan bir bütünlük arz etmesi ve fark-

aşabilmeli ve üzerine sorumluluk almaya hazır olmalıdır (s. 45); vereceği kararların kendi karakterini olumsuz yönde etkilememesine gayret göstermelidir (s. 34, 70); farklı anlayış ve yaşantı tarzlarına karşı hoşgörülü ve açık olmalıdır (s. 36); insanlara ve ait olduğu çevrelere yabancılaşmamalı, onlarla faal ve yapıcı ilişkiler içerisine girmelidir (s. 226).

Kamusal ve kurumsal ahlaka dair olanlar: Toplumsal ve siyasi düzen, kurumlar ve aidiyet çevreleri insan-merkezli olmalıdır (s. 70); herhangi bir aidiyet unsurunu merkeze alan benmerkezli düşünce ve siyaset tarzları makul değildir (s. 95); müşahhas fertler, aidiyet çevreleri ve kurumlar hakkında değerlendirme yaparken, onların somut ihtiyaçları, hassasiyetleri, imkânları, sınırları ve kendilerine özgü toplumsal bağlamları dikkate alınmalıdır (s. 215); özel teşebbüsler ve kamu kurumları kendilerini topluma karşı ahlaken sorumlu hissetmeli, kendi bünyelerinde bir ahlaki bilinç geliştirmek için gayret etmelidir (s. 345); bireylerin temel ihtiyaçları karşılanmalı ve kendilerini geliştirebilmeleri için gerekli olan psikolojik ve kurumsal altyapı hazırlanmalıdır (s. 36, 38); siyaset ve hukuk, insan ve toplum hayatında kırımlara neden olmamalı, sürekliliği sağlamalıdır (s. 226).

Bu ilkeler, keyfi olarak değil, bilakis ya tüm insanlarda ortak olan hisler, ihtiyaçlar ve kabiliyetlerden ya da insan hayatını ve toplum düzenini tehdit eden ve fakat sürekli karşılaşılan sorunları çözmek üzere insanoğlunun tarih boyunca geliştirdiği yöntemlerden soyutlanarak elde edilmiştir (krş. s. 97 vd.).

Soyut ile somut arasında denge arayışı içerisinde olmak insanoğlunun en temel özelliklerindedir ve onun kendisini aşabilmesini ve daha üretken olabilmesini sağlayan ana kaynaklardan birisidir. O nedenle bu soyut ilkelerin, yerel kültürlerin ve müşahhas aidiyet çevrelerinin kendilerine has anlayış tarzları ve uygulamalarıyla yüzleştirilmesi, böylelikle imkânlarının, sınırlarının ve layığıyla hayata geçirilebilmeleri için gerekli olan şartların ve araçların tesbit edilmesi, içerik olarak zenginleştirilmesi gerekir (krş. s. 102 vd.).

Bu ilkeler, somut olayda nasıl davranılması gerektiğini söylemez, ahlaki uyumsuzlukları en başından kesin bir şekilde çözmezler. Aksine zamanın ve mekânın şartlarına, kültürel ortama, kişilerin şahsi bakış açısı, tecrübe ve birikimlerine göre çeşitli şekillerde yorumlanmaya ve uygulamaya aktarılmaya müsaittirler (krş. s. 88).

Bu ilkeler arasında hiyerarşik bir ilişki yoktur. Hangi ilkeye ne derece önem atfedilmesi gerektiği bağlama göre değişir. Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 28. (Yukarıda parantez içerisindeki sayfa numaraları bu esere aittir.) Ayrıca bkz. Philip Selznick, "The Idea of a Communitarian Morality", *California Law Review* 75, 1, Seventy-Fifth Anniversary Issue (1987): 445-463.

lı toplumsal kesimlerin barış içerisinde bir arada yaşayabilmeleri için hangi şartların gerçekleşmesi gerektiği soruları üzerinde dikkatle durmaktadır. Ahlaka ve toplumsal hayata dair olan bu yoğun ilgisinin temelinde ise, demokrasiyi toplumun daha derin katmanlarında ve daha geniş bir sahada üzerinde etkili kılmak ve adaleti sadece şekil değil, esas itibarıyla da tesis etmek niyeti yatmaktadır. Bu sebeple de o, aynı zamanda bir siyaset ve hukuk düşüncesidir.

Liberal komüniteryanizmin kendisini bu şekilde adlandırması, onun liberalizm ile komüniteryanizmi uzlaştırmayı kendisinin ana hedefi olarak görmesi dolayısıyladır. Bu hedefe binaen o, metodolojik olarak şu şekilde hareket etmektedir: Liberal ya da komüniteryan teorisinin hayatın gerçeklerinden koptuğu veya hayatın gayelerini gözden kaybettiği noktalarda, her iki teoriyi karşılıklı olarak birbirlerinin eksik yönlerini tamamlayabilecekleri şekilde uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken o, herhangi bir konuda bu teorilerden birisine hak verdiğinde, hak verdiği bu noktanın aynı teori bünyesinde bazen nasıl yanlış yorumlandığını, bu yanlış yorum sebebiyle diğer teorisinin nasıl bir tepki verdiğini de göstermektedir. Mesela komüniteryan bir hassasiyetle herhangi bir somut olayda toplum menfaatlerinin gözetilmesi gerektiğini söylediğinde, toplum menfaatlerine aşırı oranda vurgu yapılmasının bireysel özgürlükler için hangi tehlikeleri beraberinde getirebileceğini de hatırlatmakta ve bu tehlikelerin önlenmesi için liberalizmin geliştirdiği çözüm yollarından nasıl istifade edilebileceğine işaret etmektedir.

I. İnsan Tasavvuru

Liberal komüniteryanizme göre, kişinin aldığı kararların değerli kabul edilmesi ve bunlara saygı gösterilmesi, bu kararların, kendisinin ve toplumun ahlaken gelişmesine katkıda bulunuyor olması şartına bağlıdır.¹³ Böyle bir katkının olabilmesi için ise, Hegel'in in-

13 Teorisinin insan tasavvurunu tüm boyutlarıyla ortaya koyabilmek için, liberal komüniteryanizmin modernizmin ve liberalizmin insan algısına getirdiği eleştirileri, insanın tabiatına, ahlaki gelişim ve sosyalleşme süreçlerine dair olan düşüncelerini ve insan tabiatı algısı üzerine bina ettiği ahlaki ilkeleri de ele almak gerekirdi. Fakat biz burada, makalenin hacminin fazla genişlemesi için, onun sadece irade özgürlüğü (*autonomy*) meselesinin sağlıklı bir şekilde nasıl anlaşılacağına dair olan görüşlerini vermekle yetindik. Honneth'e göre, irade özgürlüğü meselesi, modern zamandaki adalet teorisinin toplumsal, siyasi ve hukuki düzenin üzerine bina edilmesi gereken

san şuurunun üç temel sacayağı olarak teşhis ettiği *özgürlük, akıl ve özgünlük/ben-idrakine uygunluk (freedom, reason, and authenticity)* ile Freud'un bunlara ilave ettiği *sorumluluk bilinci (responsibility)* arasında *makul bir dengenin*¹⁴ kurulması gereklidir. Zira

ahlaki ilkelerin neler olduğunu tayin ederken kendilerini belirli bir tavır geliştirmek zorunda hissettikleri en temel meseledir. Lakin bu meseleyi tartışmaya başlamadan önce, *insanın hakikati ve tabiatı* meselelerine dair de belirli bir kanaate sahip olunması gerekir. Bkz. Honneth, *Das Recht der Freiheit [Özgürlük Hakkı]*, s. 35-43. Nitekim Selznick'in kitabında da, liberal-komüniteryan insan tasavvurunun etraflıca ortaya konulmaya çalışıldığı "The Moral Person" başlıklı ana bölüm "Human Nature Revisited" altbaşlığıyla başlamaktadır. Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 119.

- 14 "Makul" (*reasonable*) ve "dengeli", yani ikna edici ve aşırılıklardan uzak olmak yönündeki hassasiyeti, liberal-komüniteryan teorinin kendine has bir yaklaşım tarzı geliştirebilmesine imkân veren en önemli özelliğidir. Onun herhangi bir konuda "makul bir denge"nin nasıl kurulabileceğini ortaya koymak için takip ettiği yöntem, öncelikle düşüncesini üzerine bina ettiği akıl/bilgi ve ahlak anlayışı eliyle geliştirdiği kıstaslara müracaat etmek suretiyle somut meselede benimsenmesi muhtemel olan aşırı tavırları teşhis etmek ve bunların kendi zaviyesinden ne derece makul ve ahlaki olduğunu tartışarak birbirleriyle uzlaştırılabilmelerine imkân sunacak kuşatıcı bir teorik çerçeve geliştirmeye çalışmak şeklindedir. Bu nedenle liberal-komüniteryan düşüncenin tam anlamıyla kavranabilmesi için onun akıl/bilgi anlayışına da ayrıca bakılması gerekmektedir. Nitekim Selznick, eserine önce kendi akıl/bilgi anlayışını ortaya koyarak başlamaktadır. Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 3-115. Burada en azından şu kadarı söylenebilir ki, liberal komüniteryanizmin zaviyesinden makul sayılabilecek bir hükme ulaşabilmek için, insanın kararlarına etki eden tüm verilerin önemsenmesi ve dikkate alınması gerekir: Duygu (*Emotion*) (örn. haksızlığa uğramış olmak hissi), tahlil (*Kognition*) (örn. sebep sonuç ilişkilerinin, ilgili menfaatlerin ve muhtemel çözüm yollarının tahlil edilmesi neticesinde oluşan kanaatler), değerlendirme (*Reflexion, Evaluation*) (örn. araç-amaç ilişkilerinin, varılması istenen hedeflerin, olumlu yönde katedilmesi arzu edilen mesafenin değerlendirilmesiyle gelişen fikirler), iletişim (*Kommunikation*) (örn. uzlaşma sağlanması, kendi fikrinin temellendirilmesi süreçlerinde yürütülen müzakereler sonucunda gelinen noktalar). Bu yaklaşım tarzı, varsayımlar ya da soyut mülahazalar neticesinde geliştirmiş olduğu ilkeler üzerinden yorum yaparak neyin makul olduğunu teşhis etmeye çalışan tavra nisbetle daha karmaşık olduğu gibi hayatın gerçekliğine de daha yakın olmak iddiasındadır. Ayrıca somut olayın nasıl yorumlanıp çözülebileceği konusunda tecrübe ve kültür farklılıklarından kaynaklanan değişik yaklaşım tarzlarına hayat hakkı tanıyor olması bakımından da daha çoğulcu, değişim ve yeniliklere daha açıktır. Bundan başka o, herhangi bir yorumun ya da çözümün makul sayılabilmesi için onun makuliyeti hakkında herkesin aynı kanaatte olmasını şart koşmaz; aksine pek çok kimsenin ilgili yorumu/çözümü makul bulmasını yeterli görür. Krş. Winfried Bruger, "Zum Verhältnis von Neutralitätsliberalismus und liberalem Kommunismus. Dargestellt am Streit über das Kreuz in der Schule" [Tarafsız Li- ➤

kişinin özgür iradesini ne yönde kullanmasının kendisi için iyi ve doğru olacağını bilebilmesi, ancak onun kendisini tanıması, ben-idrakinin kendisine telkin ettiği istikameti tayin edebilmesi, bu istikamet doğrultusunda bir karakter oluşturmaya çalışması, bu istikamet belirlenmiş bir yönde oluşmuş bulunmasının kendi sorumluluğu altında olduğunu bilmesi, özgürlük talepleri ile ben-idraki arasında makul bir ilişki kurabilmesi ve ortaya koyduğu iradenin sonuçları ile ilgili olarak üzerine alması gereken sorumluluğun farkında olması hâlinde mümkündür.¹⁵ Özgürlük, akıl, benlik tasavvuru ve sorumluluk bilinci arasındaki bu dengeleri gözetebilmesi için kişinin, kendisinin fiziksel, zihinsel ve ruhsal gelişimine tesir eden çevre ve şartların idrakinde (*self-knowledge*) ve bunların kendisine yönelik beklentilerinin farkında olması gerekir. Bu sebeple liberal komüniteryanizm, kişilerin kendileri için doğru ve yanlışın ne olduğunu diledikleri gibi tayin edip ona göre kaygısızca eylemde bulunabileceklerini söyleyen bir yaklaşım tarzını kesinlikle tasvip etmez.

Kişinin, ben-idrakini oluştururken yapması gereken, kendisini benlik tasavvurunun oluşması sürecinde çevreleyen kurulu ahlaki düzen içerisinde bir yere oturtmaya çalışmasıdır. Bunu yaparken de onun, bu *düzenin meşruiyet kıstaslarını*, iyilik ve doğruluk ölçülerini, bu ölçülere uygun olarak kendisinden beklenenleri objektif veriler (*objective necessity*) olarak kabul etmesi ve bunlar ile *kendi fitratı ve tecrübeleri* arasında bir denge kurmaya çalışması gerekir. Kişinin, kendi geçmişinin, geleceğinin, maddi ve manevi hassasiyetlerinin, fiziksel, zihinsel ve ruhsal gelişimini etkileyen çevrelerin farkında olarak oluşturduğu ben-idrakinin kendisine telkin ettiği istikamet yönünde yaşaması, onun psikolojisi ve ahlaki gelişimi için çok önemlidir. Her bireyin ben-idraki farklı etkenlerin tesiri altında olduğundan dolayı, *her fert nev'i şahsına münhasırdır*, kendine hastır. Fakat kişinin kendine özgü olarak geliştirdiği ben-idraki doğrultusunda yaşamasını teşvik eden etkenler olduğu gibi, bunu engelleyen ve böylece onun *fiziksel, zihinsel veya ruh-*

beralizm ile Liberal Komüniteryanizmin İlişmesine Dair. Okullardaki Haç ile İlgili Tartışmaların Değerlendirmesi], *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates [Okuldaki Haç ile İlgili Tartışmalar. Devletin Din ve Dünya Görüşü Bakımından Tarafsızlığına Dair]* içinde, haz. Winfried Brugger ve Stefan Huster (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1998), s. 134-140.

15 “ [...] accepting responsibility for one’s inner life – and for giving direction to it.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 157.

sal bütünlüğünü (the integrity of the person) tehdit eden etkenler de vardır.¹⁶ İşte bu tehditler dolayısıyla ki birçok insan, özgür iradesini hangi yönde kullanmasının kendisi için gerçekten iyi ve doğru olacağını tayin etmek noktasında zorluk çekmektedir.

Bu zorluk, yalnızca aklen geliştirilmiş soyut ilkeleri kıstas olarak ve fakat kişinin benliğinin oluşumunu etkileyen aidiyet çevrelerini göz ardı ederek aşamaz. Hiçbir ideoloji veya soyut teori bu noktada hak iddia edemez. Zira soyut teoriler ve ideolojiler, kişilerin içerisinde buldukları şartlardan habersiz olarak onlara kendi teorik veya ideolojik çerçeveleriyle çelişkiye düşmeyecek şekilde belirli telkinlerde bulunurlar. Aynı şey, toplumda kabul gören veya genel geçer doğrular olduğuna inanılan belirli düşünce tarzlarını müşahhas bireyin ihtiyaçlarını anlamaya çalışmaksızın ona dayatmaya yönelik tavır ve teşebbüsler için de geçerlidir. Çünkü *ahlaki anlamda özgür bir iradeye* sahip olmak ancak kişinin kendisini/nefsini tanıması suretiyle ulaşabileceği bir hâldir, yoksa sadece dışarıdan gelen telkinlere uymak suretiyle değil.¹⁷ Bu yüzden, kendi hayat serüveni içerisinde oluşturduğu benlik tasavvurunu tehdit etmeyecek tercihlerin neler olduğunu en iyi biçimde yine kişinin kendisinin takdir edebileceğini kabul etmek gerekir. Zira benlik algısını yeniden gözden geçirmesini gerekli kılan durumlarla karşılaştığında kişinin sağlıklı bir karar verebilmesi, onun ancak bir yandan benlik algısının oluşumuna etki eden çevrelerde kabul gören *somut ahlak kurallarının* idrakinde olması, diğer yandan ise bu kurallarla bir yüzleşme süreci içerisinde girmesi neticesinde mümkün olacaktır. Bu *tanıma ve yüzleşme süreci* esnasında olup bitenler ona kendi ben-idrakine dair yeni boyutlar açıp kendisi ile ilgili kanaatlerinin değişmesine veya pekişip olgunlaşmasına sebep olacağından, kişi sürekli olarak *kendi hakikatini (the authentic self) keşfetme*, oluşturma ve geliştirme yolunda ilerleyecektir. Kişinin kendisini keşfetmesi sürecine karşı saygılı olmak ve sürece dışarıdan müdahalede bulunmamak, Kant'ın, insanoğlunun değerini hizmet ettiği herhangi bir amaçtan almadığı, bilakis insan olması bakımından bizzat kendisinin hizmet edilmeye layık bir amaç olduğu ve bu sebeple saygı görmeyi hak ettiği ilkesinin bir başka boyutudur.¹⁸

16 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 70. Selznick, bu yaklaşım tarzını Hegel, Marx, Durkheim, Freud ve varoluşçuluk felsefesinden aldığı ilhamlarla geliştirmektedir.

17 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 157 vd.

18 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 71.

Kişi, kendisini ve çevresini keşfetme sürecine girmekle kendisine dışarıdan objektif bir gözle, başkalarının gözüyle bakabilme-yi öğrenir. Bu sayede o, kendi subjektif anlayışlarını, eğilimlerini ve arzularını, dar kapsamlı, kısa vadeli, geçici hesaplarını aşarak bunların ötesine geçebilmesine yardımcı olacak eleştirel bir nazar geliştirir.¹⁹ Bu eleştirel nazar ona, hem kendisinin hem de diğerlerinin özgürlük talepleri ile toplumsal beklentiler arasında ortaya çıkabilecek muhtemel gerilimleri daha iyi anlamak ve *farklı talepler arasında makul bir dengenin* nasıl kurulabileceği yönünde bir tavır geliştirmek noktasında yardımcı olur. O yüzden bu süreç, kişinin toplumsal kanaatlere itaatle mükellef tutulduğu tek taraflı bir uyum süreci değil, *karşılıklı etkileşime* açık, hem toplum ve hem de fert için bir kendini tanıma sürecidir.

Netice itibarıyla denilebilir ki, liberal komüniteryanizme göre kişinin keyfince, herhangi bir objektif kıstasın rehberliğine müracaat etmeksizin tamamen kendi subjektif tercihleri doğrultusunda oluşturmuş olduğu iradesi tek başına ahlaken değerli sayılmaz. İradenin bir değer kazanabilmesi için, ahlaka uygun surette oluşmuş bulunması (*moral autonomy*) gerekir. Bunun için yerine gelmesi gereken temel şart ise, bu iradenin kişinin *ben-idraki ile uyum içerisinde* olmasıdır. Yani kişi iradesini oluştururken, kendi kişilik ve kimliğine şekil veren, hayatını anlamlı kılan faaliyet ve mükellefiyetlerini göz önünde bulundurmuş olmalıdır.²⁰ Bu faaliyet ve mükellefiyetleri göz ardı eden bir irade beyanına ahlaken bir değer

19 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 163.

20 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 218. Alman Anayasası'nın insan tasavvuru ile ilgili tartışmalar için bkz. Ulrich Becker, *Das "Menschenbild des Grundgesetzes" in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts [Anayasa Mahkemesi Kararlarında "Anayasanın İnsan Tasavvuru"]* (Berlin: Duncker und Humblot, 1996); Peter Häberle, *Das Menschenbild im Verfassungsstaat [Anayasa Devletinde İnsan Tasavvuru]* (4. bsk, Berlin: Duncker und Humblot, 2008). Alman Anayasası ve Anayasa Mahkemesi tarafından benimsenen liberal-komüniteryan insan tasavvurunun medeni hukuk ve ticaret hukuku alanlarına nasıl yansıdığına dair bkz. Karl-Nikolaus Peifer, *Individualität im Zivilrecht. Der Schutz persönlicher, gegenständlicher und wettbewerblicher Individualität im Persönlichkeitsrecht, Immaterialgüterrecht und Recht der Unternehmen [Medeni Hukukta Şahsa Özgünlük. Kişide, Eşyada ve Rekabette Tecessüm Eden Şahsa Özgünlüğün Kişiler Hukuku, Fikrî Mülkiyet Hukuku ve Şirketler Hukuku Alanlarında Korunması]* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001). Amerikan Anayasası'nın insan tasavvuru için bkz. Winfried Brugger, *Grundrechte und Verfassungsgerichtsbarkeit in den Vereinigten Staaten von Amerika [Amerika Birleşik Devletleri'nde Temel Haklar ve Anayasa Yargısı]* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), § 37 III.

atfedilemez.²¹ Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, bu faaliyet ve mükellefiyetlerin de yine ahlaken meşru bir daire içerisinde hareket ediyor olmaları gerektiğidir. Zira her ne kadar her şahsın kendine has özellikleri olsa ve her bireyin ben-idraki kendine özgü koşullar altında gelişmiş bulunsa da, hayat tarzı olarak tutturulan her türlü yolun ahlaken meşru olduğu söylenemez.

II. Toplum Tasavvuru

A. Sağlıklı Bir Toplum Düşüncesinin ve Toplumsal Yapının Ortaya Çıkabilmesi İçin Gerekli Olan Şartlar

1. Toplum Hayatının Temel Değerleri Arasında Dengenin Kurulması

Selznick'e göre, aidiyet çevrelerini ve toplumu bir arada tutan *temel değerler* vardır ve bir toplum düşüncesinin sağlıklı sayılabilmesi için bu değerler arasında *makul bir denge* kurmayı başarmış

21 Bu noktada liberal komüniteryanizmin çağrısı bireyin kendisinedir, yoksa devlete değildir. Yani böyle bir irade beyanını bireyin bizzat kendisinin ahlaki olarak görmemesi gerekir. Her ne kadar toplum içerisinde böyle bir irade beyanından dolayı bireye karşı bazı ahlaki yaptırımların uygulanması muhtemel ise de, devlet bireyin irade beyanının yalnızca dış dünyadaki etkilerine bakmalıdır. Devlet, bir kere bu etkilerin hukukun çizdiği daire içerisinde kaldığını tesbit ettikten sonra artık bunlara yön veren niyetlerin peşine düşmemelidir. Bu yüzden o, kişinin kendisine veya çevresine zarar vermeye yönelik olmadıkça, herhangi bir irade beyanının, sadece bu beyanın sahibinin kendi ben-idraki ile çeliştiğinden dolayı meşru bir özgürlük hakkı kullanımı olmadığına hükmedemez. Aksi yönde bir anlayış, totaliter uygulamalara yol açabileceğinden dolayı doğru değildir. Krş. Böckenförde, "Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts" ["Hukukun Değerler Üzerinden Temellendirilmesinin Eleştirisine Dair"], *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* [Hukuk, Devlet, Özgürlük. Hukuk Felsefesi, Devlet Kuramı ve Anayasa Tarihine Dair Tetkikler] içinde, haz. Ernst-Wolfgang Böckenförde (2. bsk., Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2006), s. 83. Eserin İngilizcesi için bkz. *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law* (çev. J.A. Underwood, New York: Berg, 1991). Bireyin kararına, kendisine ya da topluma yönelik sonuçlarına bakılmaksızın, sadece özgür bir irade ile alınmış olması sebebiyle saygı gösterilmesi gerektiğini söyleyen aşırı bireyci tavır için bkz. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* (çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2000).

olması gerekir.²² Bu değerler şunlardır: Tarihsellik (*historicity*), kimlik (*identity*), karşılıklı bağıllık (*mutuality*), çoğulculuk (*plurality*), irade özgürlüğü (*autonomy*), katılım (*participation*) ve bütünlük (*integration*). Bu değerler birbirleri ile *karmaşık* bir ilişki içerisindedir. Bunlar, asgari ölçülere binaen dar anlamda tanımlanabileceği gibi, idealize edilerek geniş anlamda da tanımlanabilir. Fakat bunların en azından dar anlamdaki tanımlarının toplumla ilgili fikir beyan eden her teori tarafından dikkate alınması gerekir.²³ Bir toplum düşüncesinin olgunluk seviyesi, bu değerlerin dar anlamdaki tanımları arasında makul bir denge kurduktan sonra, onların ideal anlamlarına yaklaşmakta katettiği mesafeye göredir. Bu değerler belirli bir kurumsal yapılanmayı ya da karar alma mekanizmasını telkin etmez. Somut olarak nasıl tezahür/tecessüm etmeleri gerektiği, tartışmaya açıktır ve bu tartışmalarda zamana ve mekâna ait şartlar, kültür, tarih ve gelenekler önemli bir rol oynar.

Toplumlar, hayatta kalmaları için gerekli olan temelleri destekleyen kurallara ve kurumlara ihtiyaç duyar. Bunlar bünyesinde hâkim olan düşünce yapısı topluma karakterini kazandırır ve kendisini kültür, siyaset ve hukuk sahasında dışa vurur. Bu yüzden, sağlıklı bir toplumsal yapının oluşabilmesi için, toplumsal kurallara ve kurumlara yön veren zihni kabullerin de zikredilen temel değerler arasında kurulmaya çalışılmış makul bir dengenin ürünü olması gerekir.

Bu değerler arasında denge kurulmaya çalışılırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, ne bu değerlerden her birisinin tek başına sağlıklı bir toplumsal yapının ve düşüncenin oluşturulması yükünü omuzlayabilecek şekilde mutlak anlamda bir meşruiyet sağlama gücüne sahip olduğunun (ifrat) ne de herhangi bir değer diğer değerlere nisbetle önemsiz olduğunun (tefrit) düşünülmesidir. Gerçek anlamda komüniteryan bir düşünce, hem ifrata hem de tefrite kaçan yaklaşım tarzlarını reddetmeli ve bu değerlerin *tamamını aynı anda* dengeli bir şekilde gözetmeye çalışmalıdır (*a multi-valued perspective*).²⁴

22 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 361, 370. van Seters'e göre Selznick, hem Handler gibi felsefi hem de Cotterrell gibi sosyolojik gelenekten istifade ettiğinden dolayı onun toplum anlayışı, her iki yazarınkinden de daha kuşatıcı, detaylı ve iddialıdır. Bkz. van Seters, s. 384. Krş. Joel F. Handler, *Law and the Search for Community* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990); Roger Cotterrell, *Law's Community. Legal Theory in Sociological Perspective* (New York: Oxford University Press, 1995).

23 Bu değerlerin dar anlamdaki tanımları için bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 361-364.

24 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 370.

Bu değerler arasında denge aramak ve kurmak meselesi her hangi bir zaman dilimiyle veya mekânla sınırlı değildir. Kurulduğu farz edilen bir dengenin, şartların değişmesi neticesinde meşruiyetinin zedelenmesi ve sorgulanır hâle gelmesi ihtimali her zaman için mevcuttur. Yapılması gereken, getirdiği fikrî ve amelî gerilimler sebebiyle bu arayış sürecinin dışında kalmaya çalışmak değil, sürecin doğallığının farkında olarak sürece etki eden şartları takip etmek ve bu şartların gerekli kıldığı yeni dengenin en makul bir şekilde nasıl kurulabileceğine dair gayret sarf etmektir.²⁵ Bu gayret, bu değerlerin tanımlarının ve birbirleriyle ilişki ve etkileşim tarzlarının zamanla daha zengin bir bakış açısıyla kavranmasına imkân sağlayacaktır.

En makul dengenin nasıl kurulabileceğine dair, tüm toplumlar ve aidiyet çevreleri için geçerli olduğu söylenebilecek kıstaslar yoktur. Ne türden bir dengenin kurulmasının makul olduğu sorusu, zamanın ve mekânın şartları ile toplumun ve aidiyet çevresinin özelliklerine göre *sürekli tartışma konusu* olacak bir sorudur. Bu soruya her bir toplumun ve aidiyet çevresinin vereceği cevap, kendisinin *nasıl bir karakterinin* olmasını istediği yönündeki niyetine göre farklılık gösterecektir.²⁶ Bu nedenle her toplumun ve aidiyet çevresinin bu dengeyi kendi şartlarını göz önünde bulundurarak *kendisi adına* kurmaya çalışması gerekir. Başarılı bir dengenin kurulabilmesi için temel şart, bu değerlerden her birisinin hakkını vermek yönünde ciddi bir gayretin gösterilmesidir. Tüm toplumlar ve aidiyet çevreleri açısından geçerli olabilecek şekilde en azından şunun söylenmesi mümkündür ki, bu değerlerden birisini veya birden fazlasını tamamen veya büyük oranda göz ardı eden bir toplumsal düzenin ve düzen algısının sağlıklı olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Mesela, bu değerlerden insan iradesinin özgürlüğü ilkesine daha fazla önem veren bir toplumun veya aidiyet çevresinin, tarihselliğe ve kimliğe daha fazla önem veren bir topluma veya aidiyet çevresine nisbetle ahlaki açıdan daha gelişmiş olduğu söylenemez.

25 Bu denge arayışı esnasında içerisinde bulunulması gereken ruh hâlini Selznick, “ümit dolu bir endişe” (“*hopeful sadness*”) diye isimlendirmektedir. Yani bir yandan makul bir dengenin kurulabilmesi için iyimser bir şekilde, bunun mümkün olduğuna inanarak gayret edilmeli, fakat diğer yandan kurulmak istenen bu dengenin de yine muhtelif ihtimaller arasından en makulu olmayabileceği, eksik yönlerinin bulunabileceği yönünde sürekli bir endişe taşınmalı, daha başarılı bir dengenin nasıl kurulabileceğine dair düşünmeye ve müzakere etmeye devam edilmelidir. Bkz. Krygier, *Philip Selznick*, s. 271, dn. 81.

26 “There is always room for debate as to the kind of community a group should be.” Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 365.

Tarihsellik ve kimlik değerlerine ağırlık verip bireyleri ve farklı toplumsal kesimleri belirli kalıplara hapsedmek suretiyle çoğulculuk ve irade özgürlüğü değerlerini tamamen göz ardı eden bir toplumsal düzen ve düzen anlayışı gibi, irade özgürlüğünü sınırsız bir şekilde kabul ettiğinden dolayı her türlü keyfiliği makul gören ve bu sebeple katılım ve karşılıklı bağlılık değerlerini arka plana iten, toplumsal uyum/bütünlük fikrini ihmal eden anarşist bir toplumsal yapının ve düşüncenin de sağlıklı olduğundan bahsedilemez.²⁷

2. Toplumsal Hayatın ve Düşüncenin Gerilim Alanları Arasında Dengenin Kurulması

Liberal komüniteryanizme göre toplumsal hayata ve düşünceye rengini veren, aralarında *sürekli bir gerilim* bulunan şu anlayış tarzlarının birbirleriyle olan ilişkisinin niteliğidir: (1) Toplumsal ilişkilerde *eksik katılım* (*segmental participation*) yeterli gören anlayış ile bunu yeterli görmeyip *tam katılım* (*core participation*) gerekli gören anlayış, (2) *yerel* olanı önceleyen anlayış (*particularism*) ile *evrensel* olanı önceleyen anlayış (universalism),²⁸ (3) *sadakat ilkesini* (*the principle of piety*) ön plana çıkartan anlayış ile *medenilik ilkesini* (*the principle of civility*) ön plana çıkartan anlayış ve (4) *geleneksel ahlak* (*conventional morality*) anlayışı ile *eleştirel ahlak* (*critical morality*) anlayışı. Sağlıklı bir toplum düşüncesinin ve toplumsal yapının ortaya çıkabilmesi için, her bir kategoride bulunan anlayış kutupları arasında da makul bir dengenin kurulması gerekmektedir.

27 "A fully realized community will have a rich and *balanced* mixture of all of these seven elements." Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 364. von der Pfordten, irade özgürlüğünü tek başına en yüksek değer olarak gören anlayışı eleştirmektedir. Ona göre irade özgürlüğü, yalnızca akıl sağlığı yerinde olan ve ne yapıp ettiğini bilebilen insanlar için söz konusu edilebilir. Herhangi bir toplumsal, siyasi veya hukuki kararın meşrulaştırılmasında yalnızca akıl sağlığı yerinde olan insanları muhatap almak ise, akıl sağlığı yerinde olmayan, menfaatlerini takip edip dillendirmekten âciz olan insanların, hayvanların, diğer mahlûkatın hak ve menfaatleri ile ilahî emir ve yasakların göz ardı edilmesine sebep olabilir. Bkz. Dietmar von der Pfordten, *Normative Ethik* (Berlin/New York: De Gruyter, 2010), s. 31 vd.

28 Bu iki anlayış arasında makul bir dengenin nasıl kurulabileceğini, ortaya konulacak tavırların birbirleriyle paralellik arz ediyor olmasından dolayı, sadakat ve medenilik ilkeleri ile geleneksel ve eleştirel ahlak anlayışını ele aldığımız başlıklar altında yeri geldikçe göstermeye çalışacağız.

a. Tam Katılım ve Eksik Katılım İlkeleri Arasında Dengenin Kurulması

İnsan ilişkilerinde *eksik katılım*, kişinin muhatabıyla sadece kendisini ilgilendirdiği kadar ilgilenmesi, ona bütün yönleriyle bir insan olarak değil, sadece kendisi açısından ifade ettiği anlama binaen, bu anlamla sınırlı ve orantılı olarak alaka göstermesi, kendisini onun başına geleceklerden sadece kendi amacına ulaşması için gerekli gördüğü kadarıyla sorumlu hissetmesi anlamına gelir. Bu ilişki türü, içerisinde yaşadığımız modern kitle toplumunda cereyan eden insan ilişkilerine hâkim durumdadır.²⁹ O nedenle bugün insan ilişkilerinin niteliği, değeri tehdit altındadır. İlişkiler yüzeyselleşmekte, boyutları bakımından fakirleşmektedir. İnsanların her birisini kendine has kılan yönleri, anlayış tarzları, hayat tecrübeleri, duyguları ve inançları artık yeteri kadar önemsenmemektedir.

Modern kitle toplumunun içerisine düştüğü bu olumsuz gidişattan kurtulabilmesi için, eksik katılımı ve paylaşımı, sınırlı sorumluluk esasını öngören ilişkilerin, aile, akrabalık ve arkadaşlık ilişkileri (*primary relations*) bünyesinde cereyan eden ve insanların ihtiyaçları, inançları, şahsi tecrübeleri, aile ve akrabalık ilişkileri, kültürleri, milliyetleri ve kimlikleri ile bir bütün olarak muhatap alındığı, saygı, sevgi, fedakârlık ve doğallık esasları üzerine kurulu olan, **tam katılım** ilkesine göre yaşanan ilişki tarzlarına mümkün olduğunca yakınlaştırılmaya çalışılması gerekmektedir.³⁰ Bu başarılabilirdiği ölçüde modern toplumda insan ilişkileri soyutluktan ve yüzeysellikten kurtulacak, daha *insan-merkezli* bir hâle gelecektir.

Her ne kadar aile, akrabalık ve arkadaşlık ilişkileri bugün zayıflamış olsa da, bu ilişkilerin ideal nitelikleri kişiliğin muhafazalı bir ortamda gelişebilmesi için sunmuş oldukları imkânlar ve kişilerin ahlaki gelişimine yaptıkları önemli katkılar bakımından değerlerinden birşey kaybetmemiştir. Bunlar, insanı tüm yönleriyle benimseyip onu kendisinden taviz vermeden kabul etmenin nasıl mümkün olabileceği, bir aidiyet çevresine *insani olmak* vasfını kazandıran özelliklerin neler olduğu, insan-merkezli bir ilişkinin nasıl yaşanabileceği ve insana değer vermenin ne demek olduğu gibi konularda hâlâ yol göstermeye devam etmektedir.

29 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 193

30 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 206.

b. Sadakat ve Medenilik İlkeleri Arasında Dengenin Kurulması

Medenilik ilkesi, toplumda farklı anlayış ve hayat tarzlarının barış içerisinde bir arada yaşamalarına imkân sağlayan ve hoşgörü temeli üzerine bina edilmiş olan bir düzenin kurulması gerektiğini söyler. Bu ilke esas alınarak geliştirilen kural ve kaidelerin özelliği, bunların soyut akli mülâhazalar neticesinde “doğru” (*the right*) oldukları sonucuna varılan ahlaka ve adâlete dair hükümler üzerinden temellendiriliyor olmasıdır. Bu hükümler, farklı anlayış ve yaşantı tarzlarını kuşatmak ve ortak bir noktada buluşturmak amacıyla yönelik olduklarından dolayı kişilerin ve olayların kendilerine has şartlarından bağımsız olarak geçerli olmak iddiasındadır. Bu yüzden medenilik ilkesini esas alarak toplumda yerleşik olan anlayış ve uygulamaları değerlendirenlerin genel tavrı çoğunlukla eleştireldir. Onlar bu eleştirilerle yerele ve somuta ait özel şartları aşmak suretiyle genel ve nesnel bir bakış açısı yakalamaya çalışırlar.

Buna karşılık *sadakat ilkesi*, kişilerin, kendilerini ait hissettikleri çevrelere ve benimsedikleri dünya görüşüne karşı sadık kalmaları, hayatlarını ve çevrelerini aidiyet ilişkilerinin ve dünya görüşlerinin icaplarına göre (*the good*) şekillendirmeleri gerektiğini söyler. Sadakat ilkesi esas alınarak geliştirilen kurallar ve kaideler daha tarihsel, geleneksel, yerel/yöresel, şahıs-merkezli ve duygusal bir özellik taşır. Bu ilke ekseninde fikir beyan edileceği zaman, soyut akli ve ahlaki ilkelerden ziyade somut tarihsel tecrübeler, teamüllere, kurulu düzene, tevarüs eden anlayış ve yaşantı tarzlarına atf yapılır.

Selznick’e göre, toplumsal hayatın hangi temeller üzerinde inşa edilmesi gerektiğine dair tartışmalarda, bu iki ilkedен birisine ağırlık veren taraflar *sürekli bir rekabet ilişkisi* içerisinde dirler.³¹ Bu iki ilke arasındaki denge ne kadar makul bir şekilde kurulabilirse, toplumsal hayat ve düşünce de nitelik itibarıyla o kadar sağlıklı olur.³² Bu dengenin mahiyeti, toplumların, toplumsal hayatın muhtelif cephelerinin (eğitim, iktisat, siyaset, hukuk vs.), aidiyet çevrelerinin ve kurumların yapısındaki farklılıklara ve somut olayın özelliklerine göre değişebilir. Kimisinde sadakat, kimisinde ise medenilik ilkesi ağır basabilir.³³

31 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 387.

32 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 392.

33 Krygier, *Philip Selznick*, s. 260.

i. Sadakat İlkesinin Medenilik İlkesi Eliyle Dengelenmesi

Modern zihniyet, “sadakat” fikrini bir otoriteye körükörüne teslim olmak şeklinde anlar. Bu nedenle sadakat ilkesine atıf yaparak insan, toplum ve siyasete dair fikir üretmeyi, uzun vadede baskıcı rejimlerin doğmasına yol açabilecek bir teşebbüs olarak görür. Liberal komüniteryanizme göre ise bu ilke, kişinin kendi varoluş kaynaklarına karşı sorumluluk hissetmesi ve bu sorumlulukla hayatına bir düzen getirmeye çalışması gereğini ifade eder. Ona göre sadakat, kişinin kendisini hayata bağlayan, hayatına yön veren unsurların, insanların ve çevrelerin farkına varması ve bunlarla uyum içerisinde yaşaması gerektiğine kani olması neticesinde ortaya çıkan bir tavrıdır,³⁴ insan hayatının tabii ve ebedî bir parçasıdır; yoksa ona yabancı, dışarıdan dayatılmış ve geçici bir tutum değildir. Sadakat ilkesi, kişiye mütevazı ve vefalı olmak erdemlerini telkin ettiğinden dolayı³⁵ kişisel ve toplumsal gelişimin taşıyıcı bir unsurudur. Sadakat göstermek, ferdin irade özgürlüğünü ve kendisine karşı olan saygısını törpülemez, aksine güçlendirir. Ona, ait olduğu çevrelerin güçlenmesinde pay sahibi olmak imkânını vermekle psikolojik tatmin sağlar.³⁶ Sadakat, insanları kendilerini içerisinde güvende hissedecekleri bir ortam oluşturmaya ve bu ortamın sürekliliği için gereken sorumlulukları üzerlerine almaya davet eder; ki bu da insanoğlu için oldukça önemli bir çağrıdır. Zira kişinin kendisini emniyette hissettiği bir çevre içerisinde hayatını sürdürebilmesi ve bu sayede *varoluşunun kökenlerini idrak* edebilmesi, onun aklını ve huzurunu muhafaza edebilmesi için ihtiyacı olan en önemli şartlardandır.³⁷ Sadakat ilkesi kişiye, kendi menfaatlerinin peşinde koşarken ait olduğu çevrelere mensup olan diğerlerinin menfaatlerini de hesaba katması gerektiğini telkin eder. Bu da toplumsal bağları güçlendirir ve kişilerin topluma yabancılaşmasının önüne geçer.³⁸

34 “Natural piety is an attitude of reverence and respect for human interdependence and for the continuities between humanity and nature. The root experience is a sense of connectedness or common mooring.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 388.

35 “The distinctive virtues of piety are humility and loyalty.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 387.

36 “In that sense, piety is ultimately an affirmation of self; a sign of psychological coherence; a foundation of self-respect.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 388.

37 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 388 vd.

38 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 390.

İnsan ve toplum hayatına yaptığı tüm bu olumlu katkılara rağmen, sadakat ilkesi ekseninde gelişen anlayış ve yaşam tarzlarının, farklılıklara karşı tahammülsüz olmak, kendisine yönelik eleştirileri bastırmaya çalışmak, insani ve toplumsal ilişkileri dost-düşman zıtlığı üzerinden okumak, grupla birlikte hareket etmeyenleri dışlamak gibi ahlaki açıdan bakıldığında birtakım kusurlu yönlerinin bulunması muhtemeldir.³⁹ Bu yüzden sadakat ilkesinin eleştiriye yer verecek bir şekilde yorumlanması gerekir.⁴⁰

Bu minval üzere mesela kişinin ailesi, akraba ve arkadaş çevresi, çalıştığı kurum ya da mensup olduğu cemaat gibi farklı aidiyet çevreleri, dünya görüşünü, üyeleri arasındaki bağları ya da kimlik algısını güçlendirmek gibi sebeplerle kişiden kendilerine farklı düzeylerde sadakat göstermesini bekleyebilir. Bazen bu beklentiler, bireylerin aidiyet hissettikleri diğer çevrelerle olan ilişkilerini zedeleyecek boyutlara ulaşabilir. Bu türden tavizsiz ve hoşgörüsüz beklentiler, kişinin ait olduğu diğer çevrelerle ilişkilerinde ciddi sorunlara yol açabileceğinden dolayı onun kişiliğinde parçalanmalara sebep olabilir. Bu ise onun *çok yönlü ve bütüncül bir benlik algısı* geliştirebilmesine ve toplumsal hayata sağlıklı bir şekilde katılabilmesine engel olur. *Tavizsiz sadakat beklentisi*, buna muhatap olan kişinin aidiyet ilişkisi içerisinde bulunduğu farklı çevrelerin de birbirleri ile alakalı kanaatlerini olumsuz yönde etkileyeceğinden dolayı, toplumsal iletişime ve fikir alışverişine darbe vurur. Ayrıca sadakat hissini belirli bir çevreye veya düşünceye tavizsiz itaat şekline dönüşmesi, körükörüne itaat eden, saldırgan ve muhalefete karşı nefret duyan kapalı yapıların oluşmasına yol açabileceğinden dolayı toplumsal ahlakın zedelenmesine ve çeşitli hastalıklara düçar olmasına sebep olur.⁴¹

Çatışan sadakat beklentilerinin yol açabileceği bu sorunu aşmak için sadakat ilkesinin medenilik ilkesi eliyle dengelenerek⁴² şu şe-

39 "Bounded altruism can be a source of moral blindness. We know well that parochial attitudes breed willful ignorance, intolerance, group egoism, and worse. These evils must be disciplined by a universalist ethic." Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 205 vd.

40 "[...] if there is no critical standpoint - piety becomes morally suspect." Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 389.

41 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 412.

42 Soltan, "medenilik ilkesi eliyle dengelenenmiş bir sadakat anlayışı" anlamına gelecek şekilde "*civic loyalty*" tabirini kullanmaktadır. Bkz. Karol Edward Soltan, "Selznick and Civics", *Legality and Community. On the Intellectual Legacy of Philip Selznick* içinde, haz. Robert A. Kagan, Martin Krygier, Kenneth Winston, s. 358.

kilde yorumlanması gerekir: İnsanoğlu farklı zamanlarda ve yerlerde farklı ilgilerin ve menfaatlerin takipçisi olabileceğinden dolayı, birçok farklı çevre ile aynı anda aidiyet ilişkisi içerisinde bulunabilir ("*multiplex*" relationships).⁴³ Bu yüzden hiçbir aidiyet çevresi onu tek başına tanımlayamaz. Ayrıca insanoğlu hiçbir zaman için tek bir çevreye sonsuza kadar bağlı sayılamaz. İhtiyaçları ve dünyaya bakışı değiştikçe girip çıktığı aidiyet çevreleri de değişebilir. O hiçbir zaman belirli bir çevrenin malı değildir; bilakis sürekli olarak farklı çevreler arasında onları birbirine bağlayan bir *köprü* (*living link of living group*) olarak yaşamaya devam eder.⁴⁴

Toplumsal huzurun tesis edilmesine hizmet edecek olan *medeni bir müzakere zemininin* hazırlanması için yapılması gereken, farklı aidiyet çevreleri arasındaki yetki ve görev dağılımını keskin çizgilerle birbirinden ayırmak değil, aidiyet çevrelerini birbirleri ile irtibatlandırmak ve bunların mensuplarının, zaman zaman birbirleri ile çatışmalar da bu çevreler bünyesinde farklı sorumluluklar altına girmelerinin, farklı aidiyet çevrelerine aynı meselede farklı derecelerde sadakat hissetmelerinin önünü açmak olmalıdır. Zira bireysel ve toplumsal ahlakın seviyesinin yükseltilmesi, kişilerin sadakat hislerinin zayıflatılması, sınırlı sayıda belirli merkezlere yönlendirilmesi ile değil, güçlendirilmesi ve kendilerini ait hissettikleri çevrelere karşı yoğun bir şekilde bağlı hissetmelerinin sağlanması ile mümkün olur.⁴⁵ Bu noktada sağlıklı bir tavır geliştirebilmek için ihtiyacımız olan ise, her bir aidiyet çevresi bünyesinde sadakat ve medenilik ilkeleri arasında makul bir dengenin nasıl kurulabileceğine dair küçük ölçekteki aidiyet çevrelerinden daha büyük ölçektekilere doğru uzanan ve tüm toplumsal faaliyet ve yaşam alanlarını kuşatacak şekilde bir derecelendirmenin yapılabilmesine imkân sunan bir *kademeler/düzeyler* ya da *alanlar/sahalar teorisi* (*a theory of levels, a theory of spheres*) geliştirilmesidir.⁴⁶

43 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 370.

44 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 518 vd.

45 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 475.

46 "The appropriate level of integration varies according to context. Every unit of society requires a different formula of balancing freedom, order, and purpose." Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 537; Brugger, *Anayasa Teorisi Olarak Komüniteryanizm*, pr. 28. Soltan, böyle bir teorisinin geliştirilmesinin ancak felsefeyi, ahlakı, tarihi, psikolojiyi, sosyolojiyi, siyaset bilimini, hukuku ve iktisadı kuşatan, sosyal bilimler alanında kendisinin "*Civics*" olarak adlandırdığı yeni bir disiplinin kurulmasıyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre, henüz teşekkül etmemiş olan bu yeni ••

Neticede, sadakat ilkesine atıf yapılarak tavizsiz itaat taleplerinin meşrulaştırılmasının önüne geçilebilmesi için, bu ilkeyi dengeleyen medenilik ilkesine ihtiyaç vardır.⁴⁷ İki ilke arasındaki bu gerilim, toplumsal ahlakın yüzleşmesi gereken ana açmazdır.⁴⁸

ii. Medenilik İlkesinin Sadakat İlkesi Eliyle Dengelenmesi

Medenilik ilkesi, kişilerin toplumda var olan farklı anlayış ve hayat tarzları ile çatışmaya girmeden bir arada yaşamaya çalışmaları, bunu yaparken de fertlerin ve toplumsal kesimlerin bütünlüğüne ve birbirleri ile olan ilişkilerine saygı göstermeleri gerektiğini söyler. İlkenin amacı, bireyler ve toplumsal kesimler arasında karşılıklı fikir alışverişinin olmasına zemin hazırlamaktır. Sadakat ilkesine ağırlıklı olarak yön veren değer “sevgi” iken, medenilik ilkesine “saygı”dır. Medenilik ilkesi ekseninde duygulardan ve fedakârlık yapmaktan ziyade, karşılıklı saygıya ve adalete çağrı yapılıdır. Bu ilkeyi esas olarak hareket edenler, yerleşik anlayış ve uygulamaları muhafaza etmekten çok, dar ölçekte, toplumda var olan tüm kesimler, geniş ölçekte ise tüm insanlık âlemi tarafından kabul edilebilecek genel ahlaki ilkelerin ortaya konulmasını kendilerine vazife olarak alırlar.

disiplinin ipuçlarını veren bazı eserler şunlardır: Philip Selznick, *Law, Society, and Industrial Justice* (New York: Russell Sage Foundation, 1969) ve *The Moral Commonwealth* (Berkeley: University of California Press, 1994); Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1969) ve *The Principles of Social Order* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1981); Charles Lindblom, *Politics and Markets* (New York: Basic, 1976); Charles W. Anderson, *Pragmatic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); Amitai Etzioni, *The Moral Dimension. Toward A New Economics* (New York: The Free Press, 1988); Stephen L. Elkin ve Karol Edward Soltan (ed.), *A New Constitutionalism. Designing Political Institutions for a Good Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Bkz. Soltan, s. 358. Kanaatimizce Honneth'in *Das Recht der Freiheit [Özgürlük Hakkı]* başlıklı eseri, Soltan'ın geliştirilmesi gerektiğini söylediği disiplinlerarası yaklaşım tarzına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Honneth bu eserinde, bireysel özgürlüklerin farklı boyutlarda yaşanmasına olanak sağlayan özel (arkadaşlık, mahrem hayat, aile), iktisadi (üretim-tüketim piyasası, işçi-işveren ilişkileri) ve siyasi (kamuoyu, devlet ve siyaset) hayat alanlarını ele almakta, bunların sağlıklı bir yapı arz edebilmesi için bünyelerinde “sosyal özgürlük” ve “biz-idraki” fikirlerini nasıl hayata geçirebileceklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca bkz. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983); Rainer Forst, *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* (Berkeley: University of California Press, 2002).

47 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 390.

48 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 409.

Yerel, örfi ve geleneksel ahlak anlayışları tarafından doğru ile yanlış ayırt etmek için kullanılan kıstasları, bunların tüm toplum ve insanlık âlemi için ne derece geçerli olabilecekleri yönünde eleştiriye tabi tutarlar. Ahlaki meşruiyetin yerel ve dar daireden ziyade evrensel ve geniş dairede tesis edilmesi gerektiğine inanırlar.⁴⁹

Kişinin hayatını sadece medenilik ilkesine tabi olarak düzenlemesi, yani insanlarla ilişkilerini yalnızca karşılıklı saygı ve genel ahlak ilkeleri çerçevesinde yürütmesi sadakat ve sevgi boyutlarının dışarıda bırakılmasına neden olacağından dolayı, sağlıklı bir benlik tasavvurunun gelişmesi için arzu edilen bir şey değildir.⁵⁰ Bu nedenle *saygının sevgi ile, geleneğin eleştiri ile, evrensel olanın yerel olan ile dengelenmeye çalışılması gerekir.*

Tutum ve davranışlarına medenilik ilkesini esas alan bir kimse, muhataplarına karşı kibirli bir tavır takınmanın ve kendi fikirlerini onlarınkinden daha fazla önemsemenin doğru olmadığını far-

49 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 391.

50 Honneth'e göre, toplumsal hayatta doğru ile yanlış ayırt etmek için kullanılagelen kıstasları, *süreklilik olarak* bunların tüm toplum ve insanlık âlemi için ne derece geçerli olabilecekleri yönünde eleştiriye tabi tutmak ve toplumsal ilişkileri yalnızca evrensel geçerlilik iddiasında bulunabilecek olan ahlak ilkeleri etrafında şekillendirmeye çalışmak, modern Batılı toplumlarda bugün görüldüğü üzere birey ve toplum hayatında ciddi hastalıkların (*Pathologien*) ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu hastalıklardan bazıları şunlardır: kişilerin, davranışlarında radikalleşmesi ve esnekliklerini kaybetmesi, kendilerini içerisinde yaşadıkları toplumdan soyutlamaları, insani ilişkilerde iletişim kopuklukları yaşamaları, hayatın gerçeklerini anlamlandırmakta ve kendilerini bunlara uyarlamakta zorluk çekmeleri, toplumsal sorumluluklarını idrak edememeleri, kendilerini ve çevrelerini farklı ve özel kılan yönleri görememeleri, hâlihazırdaki ahlaki sorunlarla gerçekçi bir şekilde nasıl mücadele edebileceklerini kestirememeleri, ahlakı tesis etmek adına fanatik ve terörist faaliyetlere yönelmeleri (*der moralisch motivierte Terrorismus*). Bireysel ölçekte ortaya çıkan bu hastalıkların toplumda yayılmasıyla birlikte bunlar toplumsal hastalıklar hâline gelmekte ve toplumsal ilişkiler ile kurumların tahrip olmasına, kamusal aklın ve ahlakın dengesinin bozulmasına neden olmaktadır. Krş. Honneth, *Das Recht der Freiheit [Özgürlük Hakkı]*, s. 206-218. Sadakat ilkesi eliyle dengelenmemiş bir medenilik ve evrensel ahlak anlayışı ile bu hastalıklar arasındaki ilişkinin başarılı bir şekilde işlendiği romanlara örnek olarak Honneth şu eserleri zikretmektedir: Henry James, *Daisy Miller* (çev. Gülümser Ağırer Çuhadar, İstanbul: İletişim Yayınları, (1878), 2010); *Yürek Burgusu* (çev. Necla Aytür, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, (1898), 2006); Philip Roth, *When She Was Good* (New York: Random House, 1967); Fyodor M. Dostoyevski, *Cinler* (17. bsk., çev. Engin Altay, İstanbul: İletişim Yayınları, (1872), 2009). Bu son romanda özellikle Nikolay Stavrogin etrafında toplanan karakterler tavizsiz bir ahlak anlayışına sahip olduklarından dolayı terörist faaliyetlere kalkışmaktadırlar.

kında olabilirse de, kişilerin benlik algısının oluşmasında kurucu önemi haiz olan din, dil, ırk, milliyet, kimlik ve cinsiyet gibi hassas konularda konuşurken daha dikkatli olması gerektiğini idrak edemeyebilir. Bu farkındalığın oluşabilmesi için, onun medenilik ilkesini sadakat ilkesi ile takviye etmesi gerekir. Ancak bu sayededir ki, medenilik ilkesinin soğuk ve mesafeli tavrı, sadakat ilkesinin sevgi, tevazu ve vefakârlık merkezli tavrı ile daha insani bir görünüm kazanmış olur.⁵¹

Liberal komüniteryanizmin, kişilerin benlik algısının teşekkülünde kurucu önemi haiz olan konular üzerinde konuşurken daha dikkatli olunması gerektiğini tavsiye etmesi ve sadakat ilkesinin bir icabı olarak bu konulardaki hassasiyetin medenilik ilkesini belirli noktalarda sınırlandırmasının makul görülebileceğini söylemesi, liberal medenilik anlayışının komüniteryan bir yaklaşım tarzı ile düzeltilmesi şeklinde anlaşılabilir. Burada liberal komüniteryanizm, liberal teoride eksik kalan *meşruiyetin psikolojik boyutu* meselesine dikkati çekmektedir. Buna göre, gerçek anlamda ahlaken meşru bir düzenin kurulabilmesi için, toplumsal hayata yön veren kararların ve kuralların mantıken tutarlı, herkes için anlaşılabilir ve üzerinde uzlaşılabilir olması tek başına yeterli değildir. Bunların, muhataplarını aklen olduğu gibi psikolojik açıdan da ikna ediyor olması gerekir.

c. Geleneksel ve Eleştirel Ahlak Anlayışları Arasında Dengenin Kurulması

İnsanoğlu, örf ve âdetler etrafında oluşmuş bulunan yerleşik düzene, soyut akli mülâhazalar neticesinde ortaya atılan farklı düzen tekliflerine nisbetle daha fazla itibar eder. Zira yerleşik düzen, şu veya bu şekilde bireysel ve toplumsal ilişkilere bir çerçeve çizer. İnsanlar, muhataplarının bu çerçeve dahilinde hareket edeceklerini öngörebildiklerinden dolayı kendilerini emniyette hissederler. Soyut akıl yürütmeler ya da mevcut düzene getirilen eleştiriler üzerinden teklif edilen yeni düzen fikri henüz somut hayata yön vermekten uzak olduğundan, vaadini ne derece gerçekleştirebileceği büyük oranda belirsizlikler taşır ve tek başına insanlara emniyet telkin etmez. Eleştirel ahlakın bu belirsizliği giderebilmesi için, toplumda var olagelen anlayışları, inanışları, değerleri, uygulamaları, kurumları ve mekanizmaları doğru bir şekilde tanınması

51 "When it is thus open to the claims of piety, civility shows a human face."
Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 392.

ve kendi teklif ettiği düzeni, bunlar eliyle tesis edilmiş bulunan yerleşik düzen ile irtibatlandırarak izah etmesi gerekir.⁵² Eleştirel ahlak anlayışının, hak-merkezli liberal anlayışın (*rights-centered liberalism*) yaptığı gibi, yerleşik düzeni belirli toplumsal kesimlerin veya çoğunluğun bir dayatması, azınlığa karşı önyargıların ürünü şeklinde itham ederek⁵³ göz ardı etmesi doğru değildir.

Yerleşik düzen, geleneksel anlayış ve uygulamalar her ne kadar bazı eksikliklerle malul olsa da bu, onlara karşı saygıyla yaklaşmaya, onları *samimi bir şekilde anlamaya çalışmaya* (*sympathetic understanding*,⁵⁴ *humanistische Hermeneutik*), aksayan yönlerini düzeltmeye, *yapıcı eleştirilere* tâbi tutmaya engel değildir. Amaç, insanların tarihsel ve toplumsal süreklilik ilişkisi içerisinde oldukları, inandıkları ve güvendikleri düzeni yıkmak, bu suretle bireysel ve toplumsal hafızada kesintilere sebep olmak değildir. Yapılması gereken, bir yandan *sürekliliği muhafaza* ederken, diğer yandan da yerleşik düzen içerisinde yaşamaya alışmış olan insanların haysiyetlerini rencide etmeksizin, onların anlam dünyalarına ve yaşantı tarzlarına saygı göstererek, iyi niyetli bir şekilde onları anlamaya ve düzenin aksayan yönlerini yine bu insanların rızalarını alacak şekilde yapıcı eleştirilerle yeniden yorumlayıp yapılandırmaya çalışmaktır. Zira eleştirel ahlak açısından asıl tehlike, onun geleneksel ahlakı küçümsemesi ve göz ardı etmesi hâlinde ortaya çıkar. Çünkü bu hâlde eleştirel ahlak, toplumsal hassasiyetlere karşı sorumsuzca davranacak, keyfiliğe kapı aralayacak, hayattan kopuk, tatbik imkânı olmayan tekliflerde bulunacak, sonuçta kendi meşruiyetini sorunlu bir hâle getirecek ve bu yüzden toplumsal muhalefetle karşılaşacak, teklif ettiği yeni ahlak ve düzen anlayışını başarılı bir şekilde uygulamaya geçiremeyecektir.⁵⁵

Kültüre, geleneğe ve yerleşik düzene ahlaken bir değer atfetmek suretiyle yaklaşıyor olmak, bunların bünyesinde yer alan her türlü anlayış, uygulama ve kurumun da her hâlükârda meşru olarak görülmesini gerektirmez. Zira eleştirel ahlak açısından bakıldığında hiçbir anlayış ve uygulamanın kıymeti ve meşruiyeti kendinden menkul olamaz. Aile, akraba ve arkadaş çevresi gibi haddizatında

52 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 454.

53 Krş. Ronald Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984), s. 335, 412. Eserin Türkçesi için bkz. Ronald Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak* (çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Ankara: Dost Kitabevi, 2007).

54 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 79, 95, 97, 395.

55 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 395.

ahlaken değerli olan ilişkiler dahi bireysel ve toplumsal hayatta bazı olumsuzluklara sebep olabilir. O nedenle de bunların ahlaken değerli oldukları varsayımı, baskıya, kuvvet kullanımına ve sömürüye alet olmadıkları sürece geçerlidir.⁵⁶ Bunların ahlaken bir değer ifade ettiklerini çıkış noktası olarak kabul ettikten sonra (*a presumption of moral worth*) yapılması gereken, bunları yakından tanımaya, anlamaya, bireysel ve toplumsal hayata yaptıkları olumlu katkıları fark etmeye çalışmak olmalıdır. Kültüre, geleneğe ve yerleşik düzene ancak bu şekilde vâkıf olunduktan sonradır ki, bunların aksayan yönleri tesbit edilip, *tarihsel süreklilik ve toplumsal hafıza korumak şartıyla* belirli eleştiriler ve düzeltme teklifleri yapılabilir.

Liberal komüniteryanizm, yerleşik düzenin, yerel tecrübelerin, geleneksel anlayış, uygulama ve kurumların eleştirilmesine, bu eleştirilerde evrensel ahlak ilkelerinin kıstas olarak kullanılmasına karşı değildir.⁵⁷ Fakat ona göre, evrensel ilkelerden yola çıkıyor olsa da, eleştirel yaklaşımın evrensel olan ile yerel olan arasında bir denge kurmaya çalışması gerekir. Bu dengeyi sağlamanın yöntemi de, evrensel ilkeler ışığında gidilmek istenen yolun ilgili toplumun tarihsel tecrübeleri ile irtibatının tesis edilmesi ve bunlara atıfla meşruiyetinin gösterilmesidir.⁵⁸ Buna karşılık, yerel anlayış ve uy-

56 “[...] these are contexts within which virtue can flourish -but only if their positive potential is fulfilled and they are not, instead, crucibles of oppressive constraint, physical abuse, or emotional exploitation.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 396.

57 Uygulamada bu meselenin gündeme geldiği soruların en önemlilerinden birisi, ulusal anayasaların yorumlanmasında yabancı ülkelerin anayasa mahkemelerinin verdikleri kararlara atıf yapmanın ne derece mümkün olduğu sorusudur. Amerikan ve Alman anayasa mahkemeleri ile doktrinlerinin bu konuya dair yaklaşımlarıyla ilgili olarak bkz. Claudia E. Haupt, *Religion-State Relations in the United States and Germany. The Quest for Neutrality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 9-77. Ayrıca bkz. Vicki C. Jackson, *Constitutional Engagement in a Transnational Era* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010) ve Jeremy A. Rabkin, *Law Without Nations? Why Constitutional Government Requires Sovereign States* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

58 Bu noktada Selznick, Hegel’in şu tesbitinin haklılığını vurgulamaktadır: “[...] şayet bir ahlak anlayışı, insanların, kendilerine karşılıklı yardımlaşma ve müşterek aidiyet hisleri oluşturma noktasında ihtiyaçları olan zemini sağladığını düşündükleri ve aşınası oldukları şekliyle süregideceğini varsaydıkları bir dünyayla uyum içerisinde değilse, fazlaca bir öneme de sahip değildir.” Bu nedenle, “[...] eleştirel ahlak, evrensel olan ile yerel olan arasındaki gerilimin farkına varmalıdır. [...] idealler, aidiyet çevresinin/cemiyetin tarihsel tecrübesine dayandırılarak temellendirilmeli ve onun için önem arz eder nitelikte olmalıdır.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 398.

gulamaları yaşatan şahıs ve kurumlar da kendilerini eleştirebilmeli ve kendi tecrübeleri ışığında evrensel ahlakın gelişmesine katkıda bulunmaya çalışmalıdırlar. Bunun için de onların, kendi tarihsel, toplumsal ve kültürel miraslarının/birikimlerinin sunduğu verileri diğer toplumlarıki ile mukayese etmek ve yüzleştirmek suretiyle, kendilerini eleştirebilecekleri ahlaki bir dili ve zemini oluşturmaları gerekir.⁵⁹ Yani asıl olan kendi yerel kültürünün ve geleneksel ahlak anlayışının içerisinde kapalı kalmak değil, kendi kültürünü ve ahlak anlayışını dünya ölçeğinde söz söyleyecek şekilde işlemek ve geliştirmektir. Sonuçta yapılması gereken, yerel olanı, geleneksel anlayış ve uygulamaları reddetmek değil, bunları benimseyenlerin kendilerine eleştirel bir gözle bakabilmelerini sağlamak için, onlara diğer kültürlerdeki anlayış ve uygulamaları tanıyabilecekleri bir ortamı hazırlamaya çalışmaktır. Bu süreç zarfında atılması gereken iki önemli adım vardır: (1) *Kendine dönüş*: Bu aşamada, yerel tecrübeler, yerleşik anlayış ve uygulamalar ile kurumsal yapılar iyi bir şekilde anlaşılmalı, bunların üzerinde durduğu ahlaki zemin ve kaideler ortaya çıkartılmalıdır. Sonrasında, kuralların, kurumların ve uygulamaların meşruiyetlerini kazanabilmeleri için içerisinde hareket etmeleri gereken ahlaki çerçevenin sınırları çizilmelidir. Bu sınırlar, bir kere başarıyla çizildikten sonra artık yapılacak olan eleştirilere ve yeniden yapılandırma teşebbüslerine kaynaklık etmeye başlayacaktır. Fakat bu adımın atılmış olması bireysel ve toplumsal ahlakın istenilen şekilde gelişebilmesi için henüz yeterli değildir. Zira bu aşamada ahlaki çerçeve, yalnızca yerel birikim esas alınarak çizildiğinden dolayı, farklı kültürel anlayış ve uygulamalara hoşgörü ile yaklaşmanın zeminini sunmuyor olabileceği gibi, yerel kültürün devamı açısından önemli olan anlayış, uygulama ve kurumların eleştirilmesine imkân sağlamıyor da olabilir. Bu eksikliklerin telafi edilebilmesi için ikinci bir adımın daha atılması gerekir: (2) *Âleme dönüş*: Bu aşamada esas olan, kendi yerel kültürünü ve ahlak anlayışını evrensel bir pencereden değerlendirmek ve bu suretle evrensel ahlakın gelişmesine katkıda bulunmaya çalışmaktır. Evrensel ahlaka dair bir fikir sahibi olabilmenin yolu ise, insan tabiatına ve tarihe nüfuz etmekten geçer.⁶⁰ Bu aşamada dü-

59 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 399.

60 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 400. Bu noktada, evrensel ahlak ilkelerinin hangi kıstaslar eliyle ve nerelerden devşirilebileceği, bunu yapmanın epistemolojik ve metodolojik açıdan hangi sınırlamalara tabi olduğu, evrensel ahlakın kültür milliyetçisi bir bakış açısından kurtulmasının nasıl mümkün olabileceği gibi ahlak felsefesi ile bilim teorisinin alanına ➔

şülmemesi gereken en önemli hata, kendi kültür dünyamızda oluşturduğumuz ahlak ilkelerinin evrensel bir geçerliliği haiz oldukları zannına kapılmak suretiyle evrensellik perdesi arkasında kültür milliyetçisi bir ahlak anlayışının sözcülüğünü yapmaktır. Zira bu hâlde, yabancı kültürlerin ahlak anlayışlarını değerlendirirken onlara karşı haksızlık yapmak ve evrensel ahlak adına konuşurken milliyetçilik yapmak suretiyle kendiyi çelişkiye düşmek tehlikesi vardır.⁶¹ Bu hatalara düşmemek için alınması gereken tedbir, her kültüre ve her kültürün içerisinde yaşayan örf ve âdetler ile geleksel anlayış ve yaşantı tarzlarına saygı göstermektir.

B. Toplumsal Bütünlüğün Sağlanması

Liberal komüniteryanizme göre toplumsal bütünlük/uyum, devletçi-komüniteryanların iddia ettikleri gibi devlet tarafından vatandaşların herhangi bir düşünce ve yaşantı tarzını benimsemelerinin veya belirli bir toplumsal kesime ait olmalarının şart koşulması yoluyla sağlanamayacağı gibi,⁶² muhafazakâr-komüniteryanların zannettikleri gibi tarihsel ve kültürel sürekliliği sağlayan çoğunluk kesiminin toplumsal ve siyasi süreçlerin gidişatında etkin konumda bulunmasıyla⁶³ da tesis edilemez. Aksine toplumsal bütünlüğün gerçekleşmesi *karmaşık bir süreçtir* ve bu sebeple de bireylerin ve aidiyet çevrelerinin topluma uyum sağlamaları noktasında beklentilerin fazla yüksek tutulmaması gerekir. Gerçi devlet tarafından bireylerin belirli şekilde düşünmeye ve belirli çevreler bünyesinde

giren sorular gündeme gelmektedir. Selznick bu soruları eserinin “Morality and Modernity” başlıklı 1. bölümünde cevaplandırmaya çalışmaktadır. Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 3-116.

61 Scott’a göre, başörtüsü tartışmalarında açıkça görüldüğü gibi, Fransız kamuoyunda hakim olan anlayış, sekülerizmin yalnızca Fransa’da anlaşılan şeklinin evrensel geçerliliği haiz olduğunu iddia etmekle tam da bu hatayı yapmaktadır. Krş. Scott, s. 181.

62 Joseph de Maistre, *Von der Souveränität. Ein Anti-Gesellschaftsvertrag [Egemenliğe Dair. Toplum Sözleşmesine Reddiye]* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, (1794), 2000), s. 8, 37, 40; Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen [Siyasal Kavramı]* (Berlin: Duncker und Humblot, 1963). Bu düşünce geleneğinin eleştirisi için bkz. Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

63 Günter Rohrmoser, *Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik [Durum Ciddi. Liberal Cumhuriyetimiz Krizde]* (Berlin: Ullstein, 1994), s. 29 vd., 107 vd. ve aynı yazarın *Kampf um die Mitte. Der moderne Konservatismus nach dem Scheitern der Ideologien [İtidal Mücadelesi. İdeolojilerin İflası Sonrasında Modern Muhafazakârlık]* (Münih: Olzog, 1999), s. 78.

erimeye zorlanması ya da azınlık kesimlerinin toplumsal çoğunlukla aralarındaki aidiyet ilişkilerinin kuvvetlendirilmesi yönünde bir siyasetin takip edilmesi hâlinde, toplumsal farklılıkların azaltılması ve azınlıklara kimliklerinin unutturulması yolunda bazı mesafeler katedilebilir. Fakat bu sayede toplumun ahlak, adalet ve meşruiyet algısının olumlu yönde gelişeceği şüphelidir. Bu noktada liberal komüniteryanizm, devletçi ve muhafazakâr komüniteryanizm tarafından savunulan, toplumsal bütünlüğün sağlanmasının bireyler üzerinde devletin veya çoğunluğun iradesinin hâkim olması şartına bağlı olduğu fikrini benimsemediği gibi, bu fikre karşı şüpheli ve eleştirel bir tavır da takınır.⁶⁴

Liberal komüniteryanizmin kendi düşüncesine esas aldığı temel kabul, toplumsal ve siyasi istikrarın tesisi için bireylerin veya farklı toplumsal kesimlerin çatışan menfaatlerinin her hâlükârda devlet veya toplumun çoğunluğu tarafından tayin edilen bir noktada buluşturulmasının gerektiği ve bunun da mümkün olduğu fikri değil, bireysel ve toplumsal menfaatler arasındaki çatışmaların pekâlâ ortak bir noktada buluşturulamayacak mahiyette de olabileceğinin kabul edilmesi gerektiğidir. Bu yüzden asıl olan, farklı menfaatlerin buluşturulacağı noktanın kimin tarafından belirleneceği sorusu değil, bireylerin ve toplumsal kesimlerin, çatışan menfaatlerin uzlaştırılması sürecine hangi şartlar altında kendi varlıklarından ve saygınlıklarından taviz vermeksizin katılmalarının mümkün olabileceği sorusudur. Bu sorunun sağlıklı bir şekilde cevaplandırılabilmesi için ise, toplumsal ve siyasi düzenin tesisinde bireylerin ve toplumsal kesimlerin birbirlerine bağımlı oldukları alanlar kadar, birbirlerinden bağımsız olarak hareket etmelerinin makul ve meşru olduğu alanların da teşhis edilmesi gerekir. Son tahlilde hedef, farklı menfaat taleplerini maddi veya psikolojik baskı uygulayarak sindirmek suretiyle yapmacık bir istikrarın sağlanması değil, ortaya çıkan çatışmaların mümkün olduğunca uyumsuzluğa taraf olan herkesin faydasına olan daha geniş ölçekteki ortak menfaat ve gayeler doğrultusunda bir çözüme kavuşturulmaya çalışılmasıdır.⁶⁵ Bunun yapılabilmesi için ise, muhtelif menfaatleri temsil eden toplumsal kesimlerin taleplerinin farkına varılması gerekir. Bu da sadakat ilkesine binaen dillendirilen menfaat ve taleplerin meşru olarak kabul edilip göz önünde bulundurulması, fakatmedenilik ilkesinin çizdiği sınırlar dahilinde yorumlanması suretiyle mümkündür. Zira toplumun ahlaken gelişmesi için ihtiyacı olan

64 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 166.

65 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 369.

en temel şey, sağlam bir adalet ve meşruiyet algısıdır. Bu algının gelişmesi de, daha bütünleştirici bir etkiye sahip olmasından dolayı medenilik ilkesinin sadakat ilkesine nisbetle *öncelikli* bir konumunun olmasına bağlıdır.⁶⁶ Lakin bu öncelik de yine tüm vatandaşların hayatlarının her anında ve alanında medenilik ilkesine uygun olarak yaşamaları, sadakat ilkesinin icaplarını medenilik ilkesinin çizdiği çerçevede dahilinde sınırlandırmaları gerektiği şeklinde anlaşılabilir mutlaklaştırılmamalıdır.

Bütünlük, toplumsal hayatın her sahasında aynı oranda gerçekleştirilebilmesi mümkün olan bir şey de değildir. Çünkü toplumsal hayatın her sahası, özgürlük, eşitlik, kamu düzeni, gayeler ve değerler arasında *farklı dengelerin* kurulmasını icap ettirir.⁶⁷ Bu dengeler ise bir kez kurulduktan sonra sürekli olarak sabit kalacak değildir; bilakis zamanın ve şartların değişmesi ile değişebilir. O nedenle de toplumsal bütünlüğün tesisi, *sonu gelmez bir uğraşı alanıdır*. Fakat tabiidir ki, toplumsal bütünlüğün değişken bir yapıya sahip olması, onun ne derece başarılı olarak tesis edilebildiğinin de ölçülemez olduğu anlamına gelmez. Bu ölçümü yapabilmek için elimizde sürekli olarak buldurmamız gereken kıstas, kurulan düzenin bu düzenden etkilenen *kişilerin huzur ve refahını (well-being)* sağlamak noktasında ne derece başarılı olduğudur.

III. Devlet Tasavvuru

A. Devletin Tarafsızlığı İlkesine Dair

1. Devletin Bir İyi Tasavvuru Olmalıdır

Liberal komüniteryanizme göre devlet, kendi eylem ve düzenlemelerinde, somut olaydaki bireyin durumunu dikkate almak niyetinde olmak şartıyla, genel olarak insan ve toplum için neyin “iyi” olduğuna dair bir tasavvurdan yola çıkabilir.

66 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 404, 428. Burada hemen ilave edilmelidir ki, liberal komüniteryanizme göre insanlar arasındaki ilişkileri medenileştirmek, birinci derecede devletin değil, toplumsal mekanizmaların vazifesidir. Bkz. Winfried Brugger, “Schutz oder Verbot aggressiver Rede? Argumente aus liberaler und kommunitaristischer Sicht” [“Saldırgan Konuşmalar Serbest mi, Yoksa Yasak mı Olmalı? Liberal ve Komüniteryan Yaklaşımlar”], *Der Staat* 42, (2003): 89.

67 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 537.

Devletin iyi tasavvurunun üzerine bina edilebileceği değerler, *proceduralist* anlayışı benimseyenlerin iddia ettikleri gibi, sadece insanların siyasi ve hukuki karar alma süreçlerine eşit şartlar altında katılıp, kararların alınmasında etkin bir rol oynamalarına imkân sağlayan altyapının, hakların ve kurumların oluşturulmasına ve korunmasına yönelik olan *siyasi değerlerden* ibaret sayılamaz.⁶⁸ Bilakis devlet, toplumun hayatiyetini devam ettirmesini sağlayan *toplumsal değerleri* de kendi iyi tasavvurunu oluştururken dayanak noktası olarak alabilir ve bu değerlerin korunması yönünde *tarafli* bir tutum sergileyebilir.

Farklı kesimlere ulaşabilmek için devletin toplumda var olan tüm değer yargılarını kuşatabilecek şekilde *kucaklayıcı bir iyi tasavvuru* geliştirmesi gerekir. Bu noktada liberal komüniteryanizm, farklı toplumsal kesimlerin değer yargılarının ancak bunlar arasındaki asgari müştereklerin tesbit edilmesi ile ortak bir zeminde bir araya getirilebileceğini, devletin bu asgari müştereklerin çizdiği sınırları aşan bir iyi tasavvurunu benimsemesi hâlinde bunun ayrımcı uygulamalara zemin hazırlayacağını savunan *minimalist* anlayışı (*moral minimalism*) kabul etmez. Çünkü ona göre, yalnızca asgari müşterekleri kıstas almak suretiyle bireysel ve toplumsal ahlakın gelişmesinin sağlanması mümkün değildir. Ahlaki gelişimin sağlanabilmesi için, asgari müştereklerin çizdiği sınırların illaki daha iyiye doğru genişletilmeye çalışılması gerekir.⁶⁹ Devletin asgari müştereklerin ötesine geçen uygulamalarını ayrımcı olmakla itham eden bir yaklaşım tarzı, devleti bireysel ve toplumsal ahlakın seviyesini yükseltmek imkânından mahrum bırakır. Bu nedenle devletin meşru bir şekilde faaliyet gösterebileceği alan, sadece insanların can ve mal güvenliğinin sağlanmasına, toplumsal düzenin insan hayatını tehdit edecek bir şekilde bozulmasının engellenmesine, temel sağlık hizmetlerini herkese ulaştıracak altyapının oluşturulmasına, asgari bir refah seviyesinin tesis edilmesine yönelik tedbirlerin (*conditions of survival*) alınmasıyla sınırlanabilir.

68 Liberal komüniteryanizmin çoğulculuk ve demokrasi anlayışına göre, devlet, kendi fikir ve menfaatlerini etkili bir şekilde temsil etmek üzere teşkilatlanamamış olan ya da toplumsal çoğunluk tarafından karar alma süreçlerine katılımları sınırlanmış kesimlerin durumlarının iyileştirilmesi için gerekli olan tedbirleri almalıdır. Örneğin anayasa mahkemesi, insiyatifi ele alarak doğrudan bu kesimlerin haklarının korunmasına karar verebilmelidir. Bkz. Winfried Brugger, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. [Liberalizm, Çoğulculuk, Komüniteryanizm]*, s. 210 vd.

69 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 537 vd.

Bilakis devletin, bu türden tedbirlerin yanı sıra, bireysel ve toplumsal ahlakın gelişmesine yönelik tedbirleri (*conditions of flourishing*) de alması gerekir.⁷⁰ Yani devlet bireylere ve topluma belirli ahlaki gayeleri de vermeye çalışmalıdır. Liberallerin dile getirdiği, ahlaki idealler belirlenirken esas alınabilecek objektif kıstasların bulunmadığı, devletin karar ve eylemlerini ahlaki ideallere atıfla meşrulaştırmaya çalışmasının subjektif hükümlere, keyfi ve ayrımcı uygulamalara kapı aralayacağı itirazı, bireysel ve toplumsal ahlakın gelişmesine olumlu bir katkı sağlamaktan uzaktır. Zira bu anlayış, devleti *ortak iyiye* dair herhangi bir teklifte bulunmayan, toplumun ahlaki gidişatıyla ilgili olarak kendisini sorumluluk altında hissetmeyen, sadece farklı iyi tasavvurlarına sahip gruplar arasındaki rekabetin temel hak ve özgürlüklerin ihlal edilmediği bir zeminde cereyan etmesini sağlayan tarafsız bir hakem konumuna indirger. Devletin, birey için neyin iyi olduğunu herkesin kendi tercihine, toplumsal hayat için neyin iyi olduğunu ise farklı grupların/kesimlerin arasında cereyan eden rekabetin sonucunda ortaya çıkan, fakat istikrarlı bir şekilde varlığını devam ettirebileceğinin garantisi olmayan ortak iyiye dair sağlanmış bulunan uzlaşmaya terk etmesi hâlinde belki yine de toplum huzur içerisinde bir arada yaşayabilir; ama hiçbir zaman ahlaken yüce hedeflere ve olgun bir ruh seviyesine ulaşamaz.⁷¹ Ayrıca müşterek iyi tasavvurunu belirlerken, liberallerin söylediğinin aksine, devletin müracaat edebileceği *objektif kıstaslardan* bahsetmek de pekâlâ mümkündür. Fakat bu noktada liberallerin haklı kaygılarını göz önünde bulundurmamak suretiyle söylenebilecek olan şudur ki, devlet toplumda var olan herhangi bir kesimin ahlak anlayışını, dünya görüşünü, dinini veya ideolojisini objektif bir kaynak olarak kendi iyi tasavvuruna esas alamaz. Devletin kendi iyi tasavvurunu oluştururken müracaat

70 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 38.

71 “achieving noble objectives or a cultivated spirit”, krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 538. Kamu yararının ancak bireyler ve gruplar arasında cereyan eden rekabetin sonuçlarına göre teşhis edilebileceğini savunan utiliteryan ve ekonomik-liberal anlayışın, karmaşık bir yapıya sahip olan insanî ilişkileri yalnızca arz-talep mekanizması üzerinden okuyor ve toplumun kültürel hayatının taşıyıcılığını yapan ve nesilden nesile aktararak bugüne kadar gelmiş olan arkadaşlık, aile, mesleki, siyasi ve dinî teşekküller gibi kurumların kamu yararının içeriğinin somutlaştırılmasına yaptıkları katkıyı göz ardı ediyor olmasından dolayı indirgemeci ve gerçek hayattan kopuk bir yaklaşım tarzı olduğuna dair bkz. Brugger, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus [Liberalizm, Çoğulculuk, Komüniteryanizm]*, s. 197-219 (“Radikaler und geläuteter Pluralismus” [“Radikal ve Dengeli Çoğulculuk”]).

edebileceği temel kaynak, *tarihsel birikime ve tecrübelerle bakıldığı*nda bireylerin ve toplumun menfaatine olduğuna dair üzerinde toplumsal mutabakatın sağlanmış olduğu ahlaki hükümler olmalıdır. Ancak devlet, bu hükümlerin de zaman içerisinde değişip dönüşebileceklerinin farkında olmalı, toplumsal değişimi yakından takip etmek suretiyle hayatın gerçeklerinden kopmamaya ve basıkcı, dışlayıcı bir rejime dönüşmemek için kendi iyi tasavvurunu değer yargılarındaki değişimlerle uyumlu olacak şekilde zaman içerisinde gözden geçirmeye ve uyarlamaya çalışmalıdır.⁷²

2. “İyi” ile “Doğru” Birbirinden Keskin Hatlarla Ayrılmamalıdır

Siyasal liberalizme (*political liberalism*) göre, devletin kendisini belirli bir iyi tasavvurunun gösterdiği doğrultuda bireylere ve kurumlara telkinlerde bulunmakla vazifeli kabul etmesi durumunda, onun bu telkinlerinin içerisine birçok felsefi, ahlaki, dinî öğretiler ve ideolojiler (*comprehensive doctrines*) sızabilecektir. Bu yüzden devletin görevi, değer yargılarından bağımsız, herkes için kabul edilebilir olan *soyut ve tarafsız bir çerçeve (a neutral framework)* çizmek olmalıdır. Devletin bu şekilde tarafsızlığını koruyabilmesi için “iyi” olan (*the good*) ve “doğru” olan (*the right*)⁷³ arasında bir

72 Brugger’e göre, kültür ve bilim eliyle muhafaza edilerek aktarılmış olan ahlaki hükümlerin, değer yargılarındaki değişim sebebiyle objektif geçerliliklerinin kalmadığı iddiasının isbatı karmaşık bir meseledir; bu hükümlerin ilgili oldukları her bir hayat alanının (aile, din, ticaret, bilim, siyaset vs.) etrafında şekillendiği ilkelere ve bunların bünyesinde cereyan eden iletişim ve karar alma süreçlerinin niteliğine dair kapsamlı bir bilgi birikimini ve yaklaşım tarzını gerektirir. Brugger, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus [Liberalizm, Çoğulculuk, Komüniteryanizm]*, s. 214.

73 *The right* kavramı Türkçeye genellikle “adil” şeklinde tercüme edilmektedir. Kavram, Almancada farklı yazarlar tarafından *das Rechte* (“münasip olan”), *das Richtige* (“doğru olan”) veya *das Gerechte* (“adil olan”) kavramlarından birisiyle karşılanmaktadır. Bu nedenle *the right* kavramının Almancada da üzerinde ittifak sağlanmış tek bir karşılığının olduğu söylenemez. Biz burada, *adil* kavramının ahlaki çağrışımlarının *doğru* kavramına nisbetle daha fazla olmasından dolayı, *the right* kavramını “doğru (olan)” şeklinde tercüme etmeyi daha uygun buluyoruz. Fakat şunu söylemek gerekir ki, bu ayrım, adalet ve ahlak arasındaki ilişkinin niteliğinin ne olduğu, ahlaktan bağımsız bir adalet tasavvuru oluşturmanın, ahlakın ve adaletin yerel/yöresel bağlamlarından soyutlanarak evrensel bir şekilde tanımlanabilmesinin ne derece mümkün olduğu gibi siyaset ve hukuk felsefesinin kadim soruları ile “evrensel doğru”yu bulmak iddiasıyla yola çıkan aklın, içerisinde şekillendiği aidiyet çevrelerinde benimsenen “doğru” olana dair kıstasları tarafsız bir eleştiriye ne derece tâbi tutabileceği, bu eleştirisini yaparken kullanacağı kıstasları metodolojik olarak nerelerden ve nasıl devşirebileceği gibi ahlak ↗

ayrım yapması gerekir.⁷⁴ Bu ayrıma göre, insanların nasıl bir hayat sürdürecekları, hangi erdemleri hayatlarında kendileri için birer kıstas olarak alacakları ve mutluluğu nerede bulabilecekleri ile ilgili sorular, “iyi” tasavvuru ile ilgili sorulardır ve devletin bu konularda söz söylemeye yetkisi yoktur. Buna karşın “doğru” tasavvuru ise, toplumsal düzenin hangi soyut ilkeler üzerine bina edilebileceği ile ilgilidir (*a regulatory idea*). “Doğru” olanın teşhisi için, değer yargılarından bağımsız, soyut akli mülahazalara dayanan ahlaka ve adalete dair ilkeler kıstas olarak alınmalıdır. İnsanların kendi iyi tasavvurlarına uygun olarak yaşarken hareket edebilecekleri alanın çerçevesini bu türden ilkeler çizmelidir. Bu ilkeler kabilinden olmak üzere mesela şunlar zikredilebilir: Başkasının hakkına tecavüz etmedikçe herkes serbesttir; herkes verdiği sözü tutmalı, birbirine karşı dürüst olmalıdır; insanların iradelerine, ihtiyaçlarına ve hasasiyetlerine karşı saygı gösterilmelidir; herkes kendisini etkileyecek kararların alındığı süreçlere katılma imkânına sahip olmalıdır; toplumsal, siyasi ve hukuki karar alma süreçleri ve mekanizmaları manipüle edilmemelidir vs. Siyasal-liberal anlayışa göre, neyin “iyi” olduğuna dair toplumda çok farklı tasavvurlar vardır ve bunların ortak bir noktada birbirleriyle buluşturulabilmesi pek mümkün değildir (*incommensurable pluralism*). Fakat neyin “doğru” olduğuyla ilgili ilkelerin toplumun genelinin kabulüne mazhar olması ihtimali daha yüksektir. Çünkü bunlar ahlaka ve adalete dair soyut akıl yürütmeler neticesinde tesbit edilmiştir.⁷⁵

Liberal komüniteryanizme göre, sağlık, eğitim, çevre, şehircilik gibi birçok konuda siyasi ve hukuki kararlar alınırken, kimlik algı-

felsefesi ve bilim teorisi alanlarına giren sorularla yakından ilgili olduğundan dolayı, tartışmaları yalnızca kavramsal ya da analitik bir zıtlık (*analytic contrast*) ilişkisinden ibaret görmek, meselenin geniş boyutlarının ve bu kavramlar arasında var olan çapraz ilişkilerin farkına varılmasına engel olacaktır.

74 İyi tasavvuru ile doğru tasavvuru arasında nasıl bir ilişkinin olduğu/olması gerektiği sorusu, siyasal liberalizm ile komüniteryanizm arasındaki en önemli tartışma konularından bir tanesidir. Siyasal liberal yaklaşım tarzına göre, “doğru olan” “iyi olan” a nisbetle daha öncelikli bir konumu haizdir. Bkz. John Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy & Public Affairs* 17, 4 (Autumn 1988): 251-276. “İyi olan”ın “doğru olan” a nisbetle daha öncelikli bir konumunun olduğunu savunan komüniteryan yaklaşım tarzı için ise bkz. Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

75 Siyasal liberalizmin bu iddiasını Selznick şu şekilde ifade etmektedir: “The right is what all rational beings should agree to, just because they are rational; the good is inherently subject to diversity and contest.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 381.

sı, biz-idraki, müşterek iyi tasavvuru ve bunlar etrafında şekillenen kurumsal siyaset tarzları gibi etkenler, karar alma mekanizmalarının demokratik katılım ilkesine uygun olarak ve herhangi bir gayrimeşru müdahaleye/manipülasyona maruz kalmaksızın işlemesi gerektiği ilkelerine nisbetle sürece daha fazla tesir etmektedir. Nitekim her ne kadar siyasal liberalizm taraftarları, “iyi” ile “doğru” olanın arasının kesin bir şekilde birbirinden ayrılması gerektiğini söylüyorlarsa da, birçok konuda beyan ettikleri fikirlere bakıldığında aslında onların kendilerinin de bu ayrıma fazla dikkat etmedikleri görülür. Çünkü gerçekten de sadece soyut akli mülahazalara binaen doğruluğu kabul edilmiş olan ahlaka ve adalete dair ilkelere pek çok alanda yeterli olmamakta, bilakis bireyin ve toplumun huzur ve refahı için hangi değerlere uygun yaşanılması gerektiğine yönelik belirli bir “iyi” tasavvuru tarafından desteklenmeye ihtiyaç duymaktadır.⁷⁶

Bundan başka, bireylerin hangi temel haklara sahip olmaları, bu hakların ne yönde kullanılmasının kanun tarafından koruma altına alınması gerektiği ve ne zaman bir hak ihlalinden bahsedilebileceği sorularının, *insana ve topluma dair ortak bir iyi tasavvuru* olmaksızın cevaplandırılabilmesi mümkün değildir. Çünkü bu sorular teknik ya da tartışmasız sorular değildir. Yalnızca soyut ilkelere atf yapılmak suretiyle tam anlamıyla cevaplandırılmazlar. Örneğin, eşitlik fikrini hayata geçirmek için toplumda eşitsizliklere sebep olan şartları değiştirmek gerekir. Bunun hakkıyla yapılabilmesi için ise, eşitlik fikrinin öncelikle bir toplumsal hedef hâline getirilmesi, buna yönelik toplumsal siyasetlerin geliştirilmesi ve bu siyasetlerin de idari teşkilat, piyasa ve aile hayatı gibi hayatın birçok alanında uygulamaya konulması gerekir. Bu çok yönlü uygulamalar ise nihayetinde toplumda var olan belirli değer yargıları, iyi tasavvurları ve adalet anlayışlarıyla bir şekilde etkileşim içine girer.⁷⁷

Siyasal liberaller, topluma faydası olacağını düşündükleri her şeyin genelin kabulüne mazhar olacağı görüşündedirler. Örneğin devletin kamu sağlığı ve eğitim alanlarında para harcamasının, devletin tarafsızlığı ilkesine aykırı olmadığı kanaatindedirler. Bunlarla ilgili düzenlemeler yapmanın, kimsenin serbest iradesini ve vicdanını rahatsız etmeyeceğini söylerler. Bu iddialarında da kısmen haklıdır. Fakat ne zaman ki kamu sağlığı ve eğitimin anlamaları ve uygulanma alanları geniş bir çerçevede ele alınacak olursa,

76 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 381 vd.

77 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 383.

o zaman bu konularda belirli bir iyi tasavvuruna ve somut bir ahlak anlayışına dayanmaksızın karar vermenin mümkün olmadığı fark edilir. Mesela herkese okuma-yazma öğretmek, belirli bazı temel becerileri kazandırmak belki ahlaki açıdan tarafsız bir eğitimin ilkeleri olabilir. Fakat bireylerde vatandaşlık şuurunu ve toplumsal sorumluluk bilincini geliştirmek, onları felsefi ve estetik açıdan belirli bir seviyeye erdirmek hiçbir zaman için değer yargılarından bağımsız bir yaklaşım tarzı ile temellendirilemez. Aynı şey imar, çevre koruma ve savunma politikaları için de geçerlidir.⁷⁸

Neticede liberal komüniteryanizm açısından bakıldığında, ne hukuk ile siyasetin, ne hukuk ile ahlakın ve ne de “iyi” ile “doğru” tasavvurlarının katı bir şekilde birbirlerinden ayrılmaları gerekir. Aksine bunların karşılıklı olarak birbirlerinden nasıl istifade edebilecekleri üzerinde dikkatle durulmalıdır. Çünkü neyin iyi ve doğru olduğuna dair algılarımız, her pratik uygulama ve toplumsal müessesese gibi, kültürün ve toplumsal yapının çizdiği geniş çerçevede oluşur ve şekillenir. O nedenle bunlar arasındaki süreklilik ilişkisinin, birbirlerini karşılıklı olarak nasıl beslediklerinin, birbirlerine hangi noktalarda ve ne oranda bağımlı olduklarının, hangi konularda ne tür sorumlulukların ortaya çıkmasına sebep olduklarının göz önünde bulundurulması gerekir.⁷⁹

3. Aidiyet Unsurları Korunmalıdır

Liberal komüniteryanizme göre, dil, din, ırk, cinsiyet, kültür ve milliyet farklılıkları her ne kadar ayrımcı uygulamalara sebep oluyorsa da, haddizatında kötü olan, bu yüzden de vazgeçilmesi veya -evrenselci-komüniteryan anlayışın söylediği gibi⁸⁰- toplumsal hayattaki işlevleri azaltılması gereken aidiyet unsurları değillerdir. Kötü olan, insanları bu aidiyet unsurlarındaki farklılıklar sebebiyle daha az değerli görerek aralarında ayrımcılık yapmaktır. O nedenle de ayrımcılığı yasaklayan bir anayasanın, aynı zamanda içerisin-

78 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 383 vd.

79 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 29.

80 Dieter Oberndörfer, *Der Wahn des Nationalen. Die Alternative der offenen Republik [Millî Olmak Hezeyanı. Bir Alternatif Olarak Açık Cumhuriyet]* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1994), s. 15; Thomas Mohrs, *Weltbürgerlicher Kommunitarismus. Zeitgeistkonträre Anregungen zu einer konkreten Utopie [Dünya Vatandaşlığı ve Komüniteryanizm. Somut Bir Ütopyaya Dair Zamanın Ruhuna Aykırı Çağrılar]* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), s. 109.

den neşet ettiği toplumun diline, dinine, millî kültür ve tarihine karşı da tarafsız bir tavır takınması gerekmez. Sadece tarafsızlık veya eşitlik ilkelerine atf yapmak, somut olayda toplumsal gerçeklerin hakkıyla göz önünde bulundurulmasına engel olacağından dolayı, ayrımcılığa sebep olan uygulamaların çözümünde etkili bir siyaset tarzının geliştirilebilmesi için yeterli değildir.⁸¹ Toplumsal gerçeklerin farkında olmak için, toplumda var olan muhtelif aidiyet unsurlarının farkında olmak gerekir. Bu sebeple de devletin görevi, kendisini aidiyet unsurlarından soyutlamak değil, bunlardaki farklılıklar sebebiyle ayrımcılık yapmanın ahlaka aykırı olduğunun idrak edileceği şekilde bireysel ve toplumsal ahlakın gelişmesi yönünde tedbirler almaktır.⁸²

Liberal komüniteryanizm, insanlar arasında farklılaşmalara sebep olan aidiyet unsurlarının önemini görmezden gelerek, eşitliği tesis etmek adına toplumu homojenleştirmeye çalışan radikal eşitlikçi yaklaşım tarzlarını tasvip etmez. Ona göre eşitliği sağlamanın yolu, eşitsizliğe sebep olan etkenleri ortadan kaldırmak değil, aksi-

81 Muhafazakâr-komüniteryan yazarlardan Di Fabio'ya göre, eşitlik ilkesi- ne ve ayrımcılık yasağına dair konularda Avrupa Birliği düzenlemeleri, milletlerarası sözleşmeler ve uluslararası mahkemeler de benzer bir tavır sergilemekte, yerel kültürlere ve ulus devletlerin kendi şartlarına atf yapmaktan mümkün merteye kaçınmak suretiyle eşitlik ilkesi ile ayrımcılık yasağının herhangi bir tartışmaya mahal vermeden katı bir şekilde uygulanmasını sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu tavır, ulus devletlerin kendi içlerinde toplumsal uyumu sağlamak noktasında geliştirmiş olageldikleri farklı siyaset tarzlarını göz ardı etmekte, devletin toplumu bir arada tutma amacına yönelik olarak iyi niyetli tarafsızlık ilkesi uyarınca sergileyeceği teşvikkâr tutumların gayrimeşru ilan edilmesine sebep olmakta ve nihayetinde toplumsal parçalanmayla mücadele esnasında ulus devletlerin elini zayıflatmaktadır. Bu olumsuz gidişatın önüne geçmenin yolu, ulus devletlere kendi toplumsal bütünlüklerini sağlamak noktasında serbestçe tasarruf edebilecekleri alanların tanınması ve bu sayede onlara kendi tarihsel birikimlerini, geleneklerini ve kendilerine has çözüm yöntemlerini ortaya koyabilme fırsatının verilmesidir. Krş. Udo Di Fabio, *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit? [Vicdan, İnanç, Din. Din Özgürlüğünün (Çehresi) mi Değişiyor?]* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2012), s. 32. Liberal komüniteryanizmin temsilcilerinden olan Brugger'e göre ise, "saldırgan konuşmalar" örneği üzerinden bakıldığında, bugün Batı dünyasında, birey-merkezli Amerikan tarzı liberalizm ile, birey ile toplumun menfaatleri arasında denge kurmaya çalışan ve Almanya, Avrupa Birliği ve Uluslararası Hukuk tarafından toplum, siyaset ve hukuk felsefesi olarak esas alınan liberal komüniteryanizm arasında bir rekabet vardır. Krş. Brugger, "Schutz oder Verbot aggressiver Rede?" ["Saldırgan Konuşmalar Serbest mi, Yoksa Yasak mı Olmalı?"], s. 80, 90, 99, 101.

82 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 488.

ne bunların farkında olarak ona göre siyaset geliştirmektir. Devlet, gerçi toplumda temsil edilen farklı aidiyetler arasındaki dağılımı göz önünde bulundurmalı ve bunu siyasetine yansıtmalıdır. Ama onun bu siyasetinin temel saiki, toplumsal yapıya uygun bir siyaset tarzı geliştirmek olmalıdır; yoksa çoğunluğu veya belirli bazı toplumsal kesimleri himayesi altına almak suretiyle toplumda ahlaki bir hiyerarşi oluşturmak veya bazı kişi ya da grupların ahlaken daha değerli, toplumsal olarak daha ayrıcalıklı bir konumlarının olduğunu vurgulamak değil.⁸³ Eşitlik ilkesine en büyük zararı veren, insanlar arasında değerleri bakımından ayırım yapmaktır.⁸⁴ Bu yüzden devletin her türlü aidiyeti bizatihi değerli olarak kabul etmesi, eşitlik ilkesini zedelemeyecek ve toplumu tektipleşmeye sevk etmeyecek şekilde farklı aidiyetleri olan insanların ve toplumsal kesimlerin hayatlarını inanç ve değerleri doğrultusunda sürdürülebilmeleri noktasında onlara yardımcı olması gerekir.

Milliyet, kimlik, dil, din, ırk, kültür, değerler gibi aidiyet unsurları toplumu var eden ontolojik açıdan kurucu unsurlar değillerdir. Bunların tanımları, içerikleri, toplumsal hayatta oynadıkları roller sabit değildir; *dinamik ve değişkendir*. Şartların değişmesiyle içerikleri ve önem dereceleri değişebilir.⁸⁵

Çoğunluğun kimliğini tanımlayan aidiyet unsurlarının önemini azınlıklarınki ile eşitlemek için bunların toplumsal etkisini azaltmaya, hukuki ve siyasi hayata kattıkları renkleri nötrleştirmeye çalışmak liberal komüniteryanizme göre sağlıklı bir tavidir. Böyle bir *arındırma siyaseti* ancak çoğunluk kültürünün, dininin, milliyetinin vs. azınlıkların temel hak ve özgürlüklerini kullanmalarına engel olacak derecede toplumsal hayata katılmalarını ve huzur içinde yaşamalarını engelliyor olması hâlinde makul görülebilir. Lakin burada da yine *dengeli bir geçiş sürecinin* takip edilmesi gerekmektedir. Şöyle ki: Çoğunluğun kimliğini tanımlayan ve azınlıkların temel haklarının ihlal edilmesine sebep olan aidiyet unsurlarının hukuki ve siyasi hayat üzerindeki yön verici etkileri, zaman içerisinde bunlar yüzünden belirli hak ihlallerinin meydana gelmesine dair rahatsızlıkların artarak dillendirilmeye başlaması hâlinde

83 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 493.

84 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 489.

85 Krş. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert [Sekiilerleşmiş Devlet. Karakteri, Meşruiyeti ve 21. Yüzyıldaki Sorunları]* (Münih: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006), s. 26 vd., 30.

kademeli olarak azaltılmalıdır. Yoksa evrenselci komüniteryanizmin iddia ettiği gibi, bünyesinde herhangi bir azınlığı barındırmayan veya barındırsa bile çoğunluğun kimliğini tanımlayan aidiyet unsurlarının azınlıkların temel haklarını kullanmalarına engel olmadığı bir devletin de kendisini yalnızca evrensel ahlak ve adalet ilkelerinin kıstas olarak aldığı, toplumda hâkim olan aidiyet unsurlarına herhangi bir özel önemin atfedilmediği bir “açık devlet”⁸⁶ dönüştürmek gibi bir mükellefiyeti yoktur.⁸⁷ Fakat yine de, her devletin çoğunluğun muhalefetine rağmen şu *asgari seviyeyi* yakalamakla yükümlü olduğundan bahsedilebilir: Meslek seçimi, temel eğitim, aile kurma, inançlarına uygun bir hayat sürme ve oy kullanma gibi kişinin toplumsal hayata faal bir şekilde katılabilemesi ve kendisini toplumun saygıdeğer bir ferdi olarak hissedebilmesi için temel önemi haiz olan konularda (*fundamental interests*) herkese eşit davranılmalıdır. Bu konularda kişilerin eşit hak ve fırsatlara sahip olmalarına engel olan önyargılar ve toplumsal uygulamalar her hâlükârda ortadan kaldırılmalıdır.⁸⁸

4. Ahlaki Gelişim İçin Gerekli Olan Toplumsal Yapılar Korunmalıdır

Toplumsal kurumlar, belirli değerlerin hayata yön vermesine aracılık ederler. Kurumların bu değerleri yaşatmaya çalışmaktan başka, hayatîyetlerini devam ettirebilmeleri için gerekli olan maddi şartları da yerine getirmeleri gerekir.⁸⁹ Eğer bu şartlardan bazıları yerine getirilemez ise, kurumun faaliyetleri kesintiye uğrayabileceği gibi, sona da erebilir. Bu yüzden kurumların hayata yansıtmaya,

86 Burada “açık devlet” tabirini, Oberndörfer’in evrenselci-komüniteryan devlet anlayışını ifade etmek için kullandığı *açık cumhuriyet* kavramıyla aynı anlamda kullanıyorum. Bkz. yuk. dn. 82.

87 Her ne kadar 1995 yılında Alman Anayasa Mahkemesi, haçın kültürel anlamına nisbetle dinî anlamının daha ağır basıyor olması sebebiyle devlet okullarında sınıflarda asılı bulunmasının devletin tarafsızlığı ilkesiyle bağdaşmadığına karar vermişse de, kararın gerekçesinde Hristiyanlığın Alman toplumunun kültürel açıdan şekillenmesinde önemli bir etkisinin olduğunu ve devletin bu etkiyi göz ardı etmesinin, kendisini kültüründe ve tarihinde derin izler bırakmış olan aidiyet unsurlarından, toplumu bir arada tutan değerlerden soyutlamasının doğru olmayacağını kabul etmiştir. Bkz. *Classroom Crucifix Case*, Federal Constitutional Court (eds.), *Decisions of the Bundesverfassungsgericht – Federal Constitutional Court – Federal Republic of Germany*, Volume: 4: The Law of Freedom of Faith and the Law of the Churches 1960-2003 (Baden-Baden: Nomos, 2007), s. 286.

88 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 493.

89 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 244.

yaşatmaya çalıştıkları *değerler/gayeler ile toplumsal hayatın ve piyasa şartlarının gereklilikleri/gerçekleri arasında sürekli bir gerilim ilişkisi* vardır. Bu gerilimin varlığı, bireysel ve toplumsal ahlakın gelişmesinin önündeki en büyük engellerden birisidir. Değerler ile hayatın gerçekleri arasında kurulması gereken dengenin değerlerin aleyhine olmak üzere bozulması halinde –ki bu ihtimal, değerlerin soyut ve uzun vadeli, hayatın gerçeklerinin ise somut ve kısa vadeli menfaat vaatlerinde bulunuyor olmalarından dolayı gayet güçlüdür- yolsuzluk, rüşvet, sadakatsizlik gibi ahlaki sıkıntılar ortaya çıkmaya başlar. Bu nedenle, toplumun *ahlak-merkezli bir müşterek hayat alanı* olabilmesi için, toplumsal kurumların ve devletin, hayatın gerçekleri ile değerler arasındaki bu gerilimin farkında olmaları ve bu gerilim sebebiyle değerlerin tahrip olmaması, ahlaki çöküntünün yaşanmaması için gerekli tedbirleri almaları gerekir.⁹⁰ Bu çerçevede olmak üzere devlet, maddi veya kurumsal imkânsızlıklar yüzünden benimsedikleri değerlere uygun yaşamakta zorlanan kurumlara bu imkânsızlıkları aşmaları noktasında yardımcı olmalıdır. Bu nedenle de, inançlarına ve değerlerine uygun olarak yaşayabilmek için devletin teşvik ve desteğine ihtiyaç duyan kurumların devletten olan talep ve beklentilerinin, devlet tarafından, bunların yerine getirilmesinin “masraflı” olacağı veya eldeki maddi imkânların (bütçe, bina, personel vs.) buna yeterli olmadığı şeklinde bir gerekçe ile geri çevrilmesi doğru değildir. Devlet, insanların ve toplumsal yapılanmaların inanç ve değerlerine uygun olarak yaşayabilmeleri için gerekli olan şartları hazırlamakla yükümlüdür. Onun bu yükümlüklerini yerine getirmesine, devletin tarafsızlığı ilkesinin ihlal edildiği gerekçesi ile karşı çıkılamaz.⁹¹

B. Azınlık-Çoğunluk İlişkilerine Karşı Devletin Tutumu

Liberal komüniteryanizme göre, çoğunluk kültürünü azınlık kültürlerinin karşısında sürekli bir tehdit unsuru olarak gören ve bu yüzden çoğunluk kültürünün tahakküm etme potansiyelini zayıflatmak adına azınlıkların mensup oldukları aidiyet çevrelerinin güçlendirilmesi gerektiğini söyleyen yaklaşım tarzı, farklı aidiyet-

90 “Moral failure largely stems from this competition between indefinite, elusive, but possibly higher goods and more definite or more immediate satisfactions. A major function of the moral order is to preserve inherently precarious values against ruinous competition from the cheap, the easy, the cost-effective, and the urgent.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 244, 248.

91 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 248.

lere sahip birey ve kurumları sürekli bir iktidar mücadelesi içerisinde algılıyor olmasından dolayı bireylerin sağlıklı bir benlik ve vatandaşlık bilinci geliştirebilmelerine engel olur ve bu yüzden de toplumsal bütünlüğün sağlanmasını tehdit eder. Zira bireyler, farklı menfaalarını takip etmek için aynı anda farklı aidiyet çevrelerinin, toplumsal kurumların üyesi olabilirler. Hiçbir aidiyet çevresi tek başına bireyi tanımlayamayacağı gibi, birey hiçbir zaman için bir aidiyet çevresine sonsuza kadar bağlı da sayılamaz. İhtiyaçları ve dünyaya bakışı değiştiğinde girip çıktığı çevreler de değişir. Bu nedenle de hiçbir bireyin tüm yönleriyle, hayatının her anında ve alanında çoğunluğun veya azınlığın sabit bir üyesi olduğundan bahsedilemez. O, herhangi bir toplumsal azınlığa mensup olmasına rağmen pekâlâ belirli bazı menfaatlerini takip etmek, ihtiyaçlarını tatmin etmek için çoğunluğun dilini konuşan, dine inanana, milliyetine sahip insanlar tarafından kurulmuş bir birlikteliğin üyesi olabilir. Aynı şey, toplumsal çoğunluğa mensup bireyler için de geçerlidir. Onlar da yeri geldiğinde pekâlâ azınlığın aidiyet unsurları etrafında teşekkül etmiş bir çevreye dahil olabilirler. O nedenle de, toplumsal siyaset üretilirken *esas muhatap*, devletçi- ve muhafazakâr-komüniteryan anlayışlarda olduğu gibi *gruplar değil*, liberalizmin söylediği gibi *bireyler* olmalıdır.⁹² Haddizatında ilk elden korunması gereken, belirli toplumsal yapılanmalar ya da dengeler değil, sürekli hareket, değişim ve gelişim hâlinde bulunan bireylerin maddi ve manevi bütünlüğü ile huzur ve refahıdır.⁹³ Bunun bir gereği olarak devlet, bir yandan toplumsal kurumlara karşı olumlu, teşvik edici bir tavır takınırken, diğer yandan da bunların kendi içlerinde üyelerine karşı baskıcı olabilecekleri ihtimalini de göz önünde bulundurmalı ve bu kurumların mensuplarını ezmelerine engel olmaya çalışmalıdır. Zira muhafazakâr komüniteryanizmin söylediğinin aksine devlet, toplumsal kurum ve birlikteliklerin her türlü şartlar altında mensuplarının menfaatlerini gözeteceklerine ve bu yönde üzerlerine sorumluluk alacaklarına dair kesin bir kanaatten yola çıkamaz. O yüzden devletin, bu yapılanmaların da kendi içlerinde demokratikleşmelerini sağlayacak yönde gerekli tedbirleri alması gerekir.⁹⁴

Bundan başka devlet, kültürel aidiyete ahlaken bir önem atfettiğinden dolayı, toplumda var olan azınlık kültürlerinin güçlenmele-

92 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 518 vd.

93 “the integrity and well-being of individual persons as organic unities”, krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 519.

94 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 519.

rine ya da en azından onların, çoğunluğun baskısı altında çözülmemelerine yardımcı olmalıdır. Azınlık kültürlerinin devlet tarafından korunmalarının gerekip gerekmediğine dair hükmü verirken devlet, mükemmeliyetçi liberalizmin (*perfectionist liberalism*)⁹⁵ savunduğu şekilde, bu kültürün mensubu olan kişilerin, bu kültürü kendi rızaları ile benimseyip benimsemediklerine bakamaz. Kişiler bu kültürel gruplara pekâlâ aile veya akraba ortamında aldıkları eğitim sebebiyle, *vasat bir yetiştirme süreci (routine socialisation)* neticesinde dahil olmuş ve o kültürel ortamı fazla sorgulamadan kanıksamış olabilirler. Devletin bu konuda asıl bakması gereken, yalnızca yaşayan veya yaşatılmaya çalışılan bir kültürel hayatın var olup olmadığıdır.

Devlet, siyasetini grupları değil, bu gruplar içerisinde kişilik kazanan ve ahlaki değerleri içselleştiren bireyleri merkeze alarak geliştirmek durumunda olduğundan dolayı, kültürel grupların kendi mensupları üzerinde baskı kurmak suretiyle onların gruptan ayrılma imkânını ortadan kaldırmalarına müsaade edemez. Zira ancak bireylerin farklı kültürel gruplar, toplumsal kurumlar arasında *serbest dolaşım* imkânlarının olması iledir ki, toplum tüm grupların üstünde duran (*the comprehensive community*), onları bir arada tutan ve yaşatan bir yapı (*unity of unities*) görünümü kazanır ve toplum içerisinde yaşamak bireye huzur ve refah getirir. Bunun mümkün olması ise bir yandan bireylerin ve grupların kültür temelli ihtiyaçlarının (din ve vicdan özgürlüğü, toplantı özgürlüğü, anadilde eğitim hakkı, dinî cemaatlerin mülk edinme hakkı vs.) tatmin edilmesine, ama diğer yandan da kişilerin herhangi bir grup içerisine dahil olmaya veya o grup içerisinde kalmaya zorlanmamasına bağlıdır.⁹⁶ Bu konuda liberal komüniteryanizm, bir yandan vasat bir yetiştirme süreci sonucunda bireylerin belirli kültürel gruplar içerisinde yer almalarını, bu grupların meşru muhataplar olarak sayılıp devlet tarafından desteklenmesi için yeterli göreyerek muhafazakâr bir tavır takınırken, diğer yandan bireylerin bu gruplardan serbestçe ayrılma hakkına sahip olması, aidiyet çevreleri içerisinde bu hakkı ortadan kaldıracak şekilde bireylere baskı yapılmaması gerektiğini söylemekle de liberal bir duruş sergilemektedir.

95 Krş. William A. Galston, "Defending Liberalism", *The American Political Science Review* 76, 3 (1982): 621-629; William A. Galston, "Liberal Virtues", *The American Political Science Review* 82, 4 (1988): 1277-1290; F. Gerald Gaus, "The Diversity of Comprehensive Liberalisms", *Handbook of Political Theory* içinde, haz. F. Gerald Gaus, Chandran Kukathas (London: Sage, 2004), s. 100-114; Mulhall/Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 309-347.

96 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 521.

Burada liberal komüniteryanizm ile genel liberal tavır arasında şu önemli fark ortaya çıkmaktadır: Liberalizm, bireylerin ancak kendi ailelerine, geleneklerine ve yetiştikleri kültürel ortama karşı eleştirel bir tavır geliştirmekle gerçek anlamda kendi aklı ve iradesi ile hayatına yön verir bir hâle gelebileceklerini söylerken, liberal komüniteryanizm, bireylerin vasat bir yetişme süreci neticesinde dâhil oldukları aidiyet çevreleri içerisinde, bunlara karşı herhangi bir eleştirel tutum benimsemeksizin hayatlarını sürdürüyor olmalarını da makul kabul etmektedir. Bu sebeple de o, liberallerin sadece bireyler için kabul ettiği “insanın değerini hizmet ettiği herhangi bir amaçtan değil, bizatihi kendisinden aldığı” ilkesini, bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları yapılanmalar açısından da kabul etmektedir. Yani liberalizm, aidiyet çevrelerini ve unsurlarını, bireylerin gerçek anlamda özgür bir iradeye sahip olabilmeleri için eleştirmeleri gereken nesnelere, bireye bu yönde hizmet etmesi gereken araçlar konumuna indirirken, liberal komüniteryanizm, kişiliğin gelişimine sağladıkları katkı sebebiyle bunları da birer amaç olarak görmektedir.

C. Din ve Devlet İlişkileri

Liberal komüniteryanizme göre, din ile devletin arası çok keskin sınırlarla birbirinden ayrılmalıdır. Çünkü toplum hayatının önemli bazı alanlarında din ile devletin birlikte hareket etmemesi düşünülemez. Fakat din ile devletin birbirleri ile sağladıkları yakınlığın da bazı sınırları olmalıdır. Kural olarak din ile devlet arasındaki yaklaşmanın *devletin tarafsızlığı ve sekülerliği ilkelerini* ihlal etmemesi gerekir. Bu ilkelerin ihlal edilip edilmediğini tayin edebilmek için ise şu dört kıstasın her zaman göz önünde bulundurulması lazımdır: (1) Din ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan bir resmî faaliyetin meşruiyet kaynağı ve yöneldiği amaç birinci derecede dinî değil, *seküler* olmalıdır. (2) Faaliyetin ana amacı ve neticesi, belirli bir dinin toplumda mevcut olan diğer dinlere nisbetle daha özel bir surette teşvik veya tazyik edilmesine yönelik olmamalıdır. (3) Faaliyet ile din arasında çok kuvvetli bir ilişki bulunmamalıdır. (4) Devlet, dinî inancın mahiyetiyle ilgili konularda hüküm vermemelidir.⁹⁷ Bu kıstaslar, devletin dinin menfaatlerini

97 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 420. Bu kıstaslardan ilk üç tanesi, Amerikan Anayasa Mahkemesi tarafından 1971 yılında *Lemon v. Kurtzman* davasında verilen kararda tesbit edilmiştir. Somut olayda herhangi bir uygulamanın bu üç ilkeye ne derece uygun olduğunun sorgulanma- ➔

gözetmesi için ona yeteri kadar geniş bir hareket alanı bırakmaktadır. Örneğin bir eğitim modeli, sağlık hizmeti, imar planı veya belirli günlerin resmî tatil ilan edilmesi pekâlâ seküler bir amaca istinad ediyor olabileceği gibi, bu amacın yanında bazı dinî kurumların yapılına veya dinî faaliyetlerin yapılmasına yönelik uygun bir ortam hazırlıyor da olabilir. O nedenle de devletin seküler olması, onun yaptığı faaliyetlerin, düzenlemelerin, uygulamaların tüm boyutlarıyla seküler amaçlara yönelmiş olmasını gerektirmez. Bunların pekâlâ dinî cemaatlere ve faaliyetlere yönelik asıl amaca nispetle tali nitelikte olan olumlu etkileri, faydaları bulunabilir. Sekülerlik, bu anlamda din ile devlet arasında makul ve dengeli ilişkilerin kurulmasını yasaklamaz.⁹⁸ Seküler devlet anlayışı, bir yandan din ile devlet arasında kurumsal düzeyde ve faaliyet sahalarında işbirliği olmasına, devletin dini belirli konularda desteklemesine olanak sağlarken, diğer yandan da kamu yararı açısından zararlı oldukları noktalarda -örneğin, ibadet amaçlı olarak uyuşturucu kullanılması hâlinde- dinî faaliyetlerin sınırlandırılmasına imkân sunar.⁹⁹ Ayrıca sekülerizm, din ile devlet arasındaki ilişkilerin mahiyetinin herhangi bir ideolojiye atıf yapılmak suretiyle ve dinî özgürlüklerin sınırlandırılmasına sebep olacak şekilde belirlenmesine de karşı çıkar.

Din ve vicdan özgürlüğünü tanıyan bir devletin, bu özgürlüğün icaplarına uygun bir şekilde yaşanabilmesi için gerekli olan altyapıyı da hazırlaması gerekir. O nedenle de böyle bir devlet, dine karşı tamamen ilgisiz kalmaz. Aksine devletin, insanlara belirli ahlaki değerlere uygun olarak yaşamaları ve kötülüklerle mücadele etmeleri gerektiğini hatırlatan kültürel ve sembolik unsurlara sahip çıkması gerekir. Bu yüzden de tıpkı aile gibi, din eksenli hareket eden birçok toplumsal kurum da ahlaki açıdan bizatihi değerlidir.¹⁰⁰

Devletin, toplumda geniş kitleler tarafından temsil edilen ve başarılı bir şekilde kurumsallaşmış olan dinlere karşı teşvikkâr yakla-

sı, Amerikan Kamu Hukuku literatüründe “*Lemon test*” olarak adlandırılmaktadır. Bkz. *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602, 612-3 (1971); Haupt, s. 155 vd. Haupt, “*Lemon test*” ile ilgili olarak şu eserlere bakılmasını tavsiye etmektedir: Kent Greenawalt, *Religion and the Constitution, Cilt: 2: Establishment and Fairness* (Princeton: Princeton University Press, 2008), s. 45 vd.; Ira C. Lupu, “The Lingering Death of Separationalism”, *George Washington Law Review* 1994 (62), s. 236.

98 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 421.

99 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 422.

100 “Like the family [...], most religious institutions [...] have at least prima facie moral worth.” Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 421.

şımları, bu dinlere mensup olmayan veya herhangi bir dine inanmayanlarca devlet tarafından kendilerine haksızlık yapıldığı şeklinde anlaşılabilir. Fakat buna rağmen tarafsızlık ilkesini katı bir şekilde yorumlayarak devletin her türlü dine karşı eşit mesafede durması gerektiğini söylemek yine de makul değildir. Zira devletin, toplumsal birlik ve beraberliğin tesisine tek başına büyük bir katkı sağlayan dinlere karşı teşvikkâr bir tavır sergilemesi, bu dinlerin sembol ve söylemlerini kullanması, bu dinlerin bayram günlerini resmî tatil günü olarak ilan etmesi, bunları azınlık grupların muhalefeti sebebiyle görmezlikten gelmesine nisbetle daha isabetli bir tutumdur.¹⁰¹

Devletin çoğunluk dinine karşı nasıl bir tavır içerisinde olması gerektiği yönünde temelde iki farklı yaklaşım vardır. Evrenselci komüniteryanizm ve ana hatlarıyla liberalizm tarafından temsil edilen *muhaliif anlayışa göre*, devletin çoğunluk dinin sembollerini ve söylemlerini benimsemesi, onun bayram günlerinde çevreyi süslemesi, o toplumda yaşayan azınlıklarda ve dindar olmayanlarda, kendilerinin sanki o toplumun birer mensubu sayılmadıkları ve bu yüzden dışlandıkları gibi bir izlenim uyandırır.¹⁰² Bu nedenle de anayasada, kanunlarda ve resmî dairelerde yer edinmiş bulunan çoğunluk dinine ait sembollerle söylemlerin içeriklerinin dinî unsurlardan arındırılmak suretiyle seküler bir şekilde yorumlanması ve böylece dışlayıcı bir izlenim uyandırıyor olmaktan uzaklaştırılması gerekir. Devletin, çoğunluk dinine toplumda var olan diğer dinlere nisbetle daha fazla sahip çıkması gerektiğini söyleyen *muhafazakâr-komüniteryanlara göre* ise, anayasada, kanunlarda ve kamu dairelerinde dinî motiflerin bulunması, devletin, toplumda dinin oynadığı önemli rolün farkında olduğunu göstermesi bakımından mühimdir. Bu tavır, ille de “dışlayıcılık” olarak anlaşılmalıdır. Nitekim azınlıklar zaten kendilerini çoğunluk toplumunda bir nebze de olsa “yabancı” olarak hissederek, ki bu da doğaldır. Sırf onlar kendilerini yabancı hissetmesinler diye çoğunluk dinini kamusal alandan uzaklaştırmak, onun azınlıklardan gelebilecek saldırılara karşı yalnız bırakılmasına sebep olacağından dolayı, bu sefer de hâkim dine (*mainstream religion*) mensup olanlara karşı yapılmış bir haksızlık olur. Bu yüzden, çoğunluk dini dışında kalan

101 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 422. Krş. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat [Sekülerleşmiş Devlet]*, s. 27; Brugger, “Zum Verhältnis von Neutralitätsliberalismus und liberalem Kommunitarismus” [“Tarafsız Liberalizm ile Liberal Komüniteryanizmin İlişmesine Dair”], s. 148 vd.

102 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 422.

diğer din ve inanç mensuplarını tazyik etmek gibi başka bir amaç güdülmedikçe, dinî motiflerin kamusal alandaki kullanımı tek başına dışlayıcı bir uygulama olarak görülemez.¹⁰³

Liberal komüniteryanizme göre, bu fikirlerden ilki medenilik ilkesi ile evrensel ahlak anlayışına öncelik vermekte ve devleti “açık devlet” hâline getirmek amacına yönelik olarak yerel şartları göz ardı etmektedir. İkinci görüş ise, sadakat ilkesine, yani yerel şartlara bağlı kalmaya öncelik vermektedir. Kamusal alanda hâkim dinin sembol ve söylemlerinin kullanılması ile ortaya çıkabilecek tehlikelere karşı yeteri kadar bir hassasiyet geliştirmemekte ve toplumda çoğunluk dinine mensup olanların hareket alanlarını duruma göre azınlıkların aleyhine olacak şekilde genişletmeleri ihtimaline göz yummaktadır.¹⁰⁴ O nedenle de bu iki tavrıdan hiçbirisi tek başına ele alındığında din ve devlet ilişkilerine dair sağlıklı bir yaklaşım tarzı sunmaz. Bu nedenle medenilik/evrensellik ve sadakat/yerellik ilkeleri arasında denge kurmaya çalışan üçüncü bir çözüm yolunun geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

Bu konuda medenilik ve sadakat ilkeleri arasında başarılı bir dengenin kurulabilmesi için öncelikle şu iki noktanın göz önünde bulundurulması gerekir: (1) *Dinin toplumsal işlevi*. Buna göre, dinin insanları birbirine bağlayan ve ahlakileştiren yönü nazara alındığında, *herhangi* bir din ile toplumun çoğunluğu tarafından yaşanıyor olması dolayısıyla toplumsal hayata kendi rengini veren *hâkim* din arasında bir fark yoktur. (2) *Dinin içeriği*. Meseleye içerik açısından bakıldığında ise, hangi dinin “üstün din” olduğuna yönelik tartışmalar, toplumsal düzen ve huzur için gerçekten bir tehlike arz eder. Nitekim din ve vicdan özgürlüğü, kişileri istedikleri dini kabul etmekte serbest bırakır. İnsanlar bu özgürlüklerini, hiçbir dine inanmamak yönünde de kullanabilirler. Onların din diye inandıkları şeyin, klasik anlamdaki din tanımına uyması, yani bir Tanrı ya da ahiret inancını içermesi de gerekmez.¹⁰⁵ Bu noktada din kavramı, ne muhafazakâr-komüniteryanların çoğunlukla yaptığı gibi klasik anlamda tanımlanmak zorundadır,¹⁰⁶ ne de devletçi

103 Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 423.

104 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 424.

105 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 424.

106 Bu noktada Amerikan Anayasa Mahkemesi hâkimlerinden Yargıç Antonin Scalia'nın *McCreary Country* davasında ortaya koyduğu tavır, muhafazakâr-komüniteryan tavra örnek olarak gösterilebilir. Ona göre, bir Tanrı ve ahiret inancı olan dinler, böyle bir inanca sahip olmayan dinlere

komüniteryanizmde olduğu gibi kişilerin hâkim dine inanmaktan vazgeçip başka bir dini tercih etmeleri devlet tarafından siyasi bir tehdit olarak algılanabilir.

Din ile devlet arasında ne türden bir ilişki olması gerektiğine yönelik sağlıklı bir yaklaşım tarzı geliştirebilmek için ayrıca dine dair şu şekilde üçlü bir ayırımı yapılması gereklidir: (1) Çoğunluk tarafından *yaşanan din* (*gelebte Religion*). (2) Bir zamanlar toplumun çoğunluğu tarafından yaşanmış olmasına rağmen artık canlılığını kaybetmiş olan belirli bir dinin, yaşanmakta olduğu zamanlarda toplumda semboller, söylemler, düşünce ve davranış kalıpları ile kurumsal yapılanmalar şeklinde bıraktığı, fakat zamanla dinî içeriklerinden soyutlanarak seküler bir kimlik kazanmış olan kalıntılarından oluşan *kültürel din* (*Zivilreligion, Kulturreligion*¹⁰⁷). (3) Rousseau tarafından "*Contrat social*" adlı eserinde geliştirilmiş olan ve toplumsal hayatın hangi değerler üzerinde durması gerektiğini tesbit üzere oluşturulmuş bir ideoloji anlamına gelen *vatandaşlık dini* (*bürgerliche Religion, religion civile*).¹⁰⁸

Hiçbir devlet, sadece insanları tehdit etmekle ve belirli yaptırımlar uygulamakla meşruiyet kazanamaz. Devletin, kendisine meşruiyetini sağlamakta destek olacak ve insanları gönüllü olarak kendisine itaat etmeye ikna edecek yardımcılara ihtiyacı vardır. Ayrıca devletin insanlara belirli hak ve özgürlükleri tanınması da toplumu bir arada tutabilmesi için tek başına yeterli değildir. Bilakis o, toplumu bir arada tutacak olan *ortak bir "biz-idraki"*nin varlığına muhtaçtır. Bu biz-idrakinin oluşumuna kültürel, zihinsel ve manevi açıdan etki eden en önemli unsurlardan bir tanesi ise dindir. O nedenle toplumda herhangi bir dinin çoğunluk tarafından yaşanıyor olması, devlet açısından ortak bir biz-idrakinin tesisi noktasında çok önemlidir. Ortak dinî tecrübenin varlığı, toplumu kaynaştırır ve insanlar arasındaki ilişkileri sağlamlaştırır. Zira seküler devletin elinde, dinin yaptığı şekilde insanların duygu, düşünce ve davranışlarına etki etmesine olanak sağlayan imkânlar yoktur.¹⁰⁹

nisbetle devlet tarafından desteklenmeye daha layık oldukları gibi, İncil temelli Hristiyan monoteizmi de geçmişten bugüne olduğu gibi bundan sonra da Amerikan Anayasası'nın özel bir önem atfettiği din olmaya devam edecektir. Bkz. 545 US 844 (2005); Haupt, s. 186 vd.

107 *Kulturreligion* kavramı için bkz. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung [Aydınlanma Sonrasında Din]* (Graz: Verlag Styria, 1986), s. 297.

108 Bu ayırım için bkz. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat [Sekülerleşmiş Devlet]*, s. 27 vd.

109 Krş. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, s. 25.

Her ne kadar seküler devlet, *yaşanan dinin* toplumda ortak bir biz-idrakinin oluşmasında sağladığı katkıya muhtaç ise de, bugünkü *yaşanan dinin* gelecekte de yaşanmaya devam edecek olmasına yönelik tedbirler almak suretiyle bu dinin kalıcılığını güvence altına almaya çalışamayacağı gibi, *yaşanan dini* müşterek hayatın bağlayıcı temel unsuru olarak ilan da edemez. Fakat bir din, toplumun çoğunluğu tarafından yaşanmaya devam ettiği müddetçe, devletin her hâlükârda bu dini desteklemesi, saldırılara ve yıpratıcı eleştirilere karşı koruması gerekir. Bu tavır onun farklı din ve dünya görüşlerine karşı tarafsız olması gerektiği ilkesini ihlal etmiş sayılmaz. Bunun karşılığında *yaşanan dinin* ve bu dinin mensuplarının da din ve vicdan özgürlüğüne, devletin sekülerliği ve tarafsızlığı ilkelerine karşı saygılı olmaları, yani kendi dinlerine ayrıcalıklı bir şekilde yaklaşılması ve kendi dinleri ile uyuşmadığı noktalarda diğer dinlerin mensuplarının din ve vicdan özgürlüklerinin sınırlandırılması yönünde devletten taleplerde bulunmamaları gerekir.¹¹⁰

Devletin *yaşanan dine* karşı olan teşvikkâr yaklaşımı, bu dinin toplumda bilfiil ne derece yaşandığı ile doğru orantılı olmalıdır. Eğer zaman içerisinde bu din toplumun çoğunluğu tarafından yaşanmamaya başlarsa, devletin de bu gelişmeye paralel olarak bu dine karşı olan desteğini azaltması ve ortak biz-idrakinin oluşturulması noktasında bu dine eskiden olduğu kadar bel bağlamaması gerekir.¹¹¹ Yani hâlihazırdaki *yaşanan din*, devletin ve toplumun ontolojik anlamda kurucu bir unsuru olarak algılanmamalı ve devletten değişen tüm şartlara rağmen bu dinin çoğunluk tarafından yaşanmaya devam etmesini sağlamaya yönelik tedbirler alması beklenmemelidir.

Kültürel dinin, bir zamanların *yaşanan dini* tarafından toplumda oluşturulmuş olan ortak biz-idrakinin devam etmesine katkı sağlayabilmesi de, *yaşanan dinin* toplumda belirli bir oranda hâlen yaşanıyor olmasına bağlıdır. Zira *kültürel dinin* yapmaya çalıştığı, *yaşanan din* tarafından şekillendirilmiş bulunan biz-idrakinin, *yaşanan dinin* sembol, söylem ve kurumlarına seküler bir düzlemde atf yapmak suretiyle sürekliliğini sağlamaktır. Fakat eğer *yaşanan din*, toplumsal hayatın gidişatında artık söz sahibi olamayacak derece etkisini kaybetmişse, o zaman onun sembol, söylem ve kurumlarına yapılan atıflar da içerik olarak boşalacak ve kamuoyu nezdinde ortak biz-idrakini güçlendirecek veya ayakta tutacak çağrışımlar ya-

110 Krş. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, s. 25, 26.

111 Krş. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, s. 27.

pamayacak hâle gelecektir.¹¹² Bu hâlde devletin, ortak biz-idrakinin devamını sağlamak noktasında *kültürel dinin* sembol, söylem ve kurumlarına atıfta bulunmaya devam etmesi, onun karar ve eylemlerine meşruiyet kazandırabilmesi için artık yeterli olmayacaktır.¹¹³

Devletin herhangi bir dini veya ideolojiyi, toplumsal hayatın üzerine bina edilmesi gereken değerleri tesbit ederken tek kaynak olarak ele alması, bu dini/ideolojiyi benimsemeyenlerin iyi/sadık birer vatandaş olamayacağını ima etmesi ya da bu dini/ideolojiyi herkes için bağlayıcılığı olan bir *vatandaşlık dini* olarak ilan etmesi ise hiçbir şekilde sekülerlik ilkesi ile bağdaşmaz. Çünkü bu anlayış,

112 Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, s. 28.

113 Amerika'da, kuruluşundan 1950'li yıllara kadar *civil religion* kavramıyla Protestanlık kastedilmişken, 1950'li yıllardan itibaren kavramın anlam çerçevesi, toplumsal ve siyasi nüfuzlarının artması sebebiyle Katoliklik ve Yahudiliği de kapsayacak şekilde genişletilmiş ve kavram "Yahudi-Hristiyan" geleneğini içine alacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram, Amerikan toplumunda özellikle şu inançların yerleşmesini ve ortak kanaat haline gelmesini sağlamak amacıyla bir meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır: Amerika Birleşik Devletleri kutsal bir kaynaktan doğmuştur ve ilahi takdire göre hareket etmektedir; tüm Amerikalıların paylaştıkları aşkın bir ahlak anlayışı vardır; Amerikan demokrasisi, insanlık tarihinin en son meyvesi ve bireysel özgürlüklerin en iyi korunduğu siyasi düzendir; tek Tanrı, Amerika'ya özel bir ilgi gösterir. Bkz. Frederick Mark Gedicks, Roger Hendrix, "Uncivil Religion: Judeo-Cristianity and the Ten Commandments", *West Virginia Law Review* 110, (2007-2008): 280 vd. Amerikan toplumunun demografik yapısının değişmesi neticesinde Yahudi-Hristiyan geleneğine atıf yapmanın artık toplumu belirli bir değerler manzumesi etrafında bir araya getirebilecek gücünün kalmadığını görülmeye başlanmasıyla birlikte, 70'li yıllardan itibaren o güne kadar *civil religion* kavramı kullanılarak meşrulaştırılmış olagelen uygulamalar yavaş yavaş anayasaya aykırı ilan edilmeye başlanmıştır. Bkz. Haupt, s. 189-194. *Civil religion* tartışmaları, Amerika'dan sonra on yıl kadarlık bir gecikmeyle 1970'li yıllardan itibaren Almanya'da da başlamıştır. Fakat Almanya'da, 1980'li yılların ortalarına kadar akademik camiada *civil religion* kavramının kullanılmasına ihtiyaç olmadığı, çünkü Hristiyanlığın toplumun çoğunluğu tarafından yaşanmakta olduğu ve toplumu kendi değerleri etrafında birleştirebildiği kanaati hakimiyetini devam ettirmiştir. Bu nedenle de kültürel dinin görünümleri olan, siyasi nutukların Tanrı'nın adıyla bitirilmesi, mahkemelerde duruşma salonlarında, okullarda sınıfların duvarında haç asılı olması gibi uygulamalar 90'lı yılların ortalarına kadar devam edegelmiştir. Bkz. Haupt, s. 194-199. Almanya'da *kültürel din* kavramı etrafındaki tartışmalar için bkz. Heinz Kleger, Alois Müller, *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa [Vatandaşın Dini. Amerika ve Avrupa'da Kültürel Din]* (2. bsk., München: Lit Verlag, 2004); Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik [Federal Cumhuriyet'te Kültürel Din]* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994).

kendisini bu din/ideoloji ile bağı hissetmeyen toplumsal kesimlere karşı devlet tarafından önyargılı ve hoşgörüsüz bir biçimde yaklaşılmasını, dolayısıyla bunların toplumdan dışlanmasını beraberinde getirir. Aynı tehlike, liberal ve seküler bir anayasanın bizatihi kendisinin böyle bir *vatandaşlık dininin* ilkelerini beyan eden bir metin olarak anlaşılması hâlinde de söz konusudur. Çünkü bu yaklaşım tarzı da devletin, insanların şeklen hukuka uygun olarak yaşamasını yeterli görmeyip, onların anayasanın temelinde yattığı varsayılan dünya görüşünü içselleştirmeleri yönünde tedbirler almasına ve bu sebeple de din ve vicdan özgürlüğü ile düşünce özgürlüğünü ihlal etmesine yol açabilir. Nitekim fanatizm, dinî veya ideolojik sebeplerle yapılabileceği gibi, anayasada mündemiç bulunan değerlerin ülkede yaşayan yerli ve yabancı herkes tarafından içselleştirilmesi gerektiğini söylemek suretiyle liberallik ve anayasal vatanseverlik (*constitutional patriotism*¹¹⁴) adına da yapılabilir.¹¹⁵

114 Kavramın “anayasaya bağlılık” ya da “anayasal vatandaşlık” yerine “anayasal vatanseverlik” şeklinde tercüme edilmesi, bu kavramın, liberal-demokratik anayasal düzenin koruyuculuğu adına yapılan ve “*constitutional patriotism*” fikri üzerinden meşrulaştırılan kimi uygulamaların kolaylıkla “*constitutional nationalism*”e (“anayasa milliyetçiliği”) kapı aralayabileceğini, yani çoğulculuk karşıtı, ayrımcı ve baskıcı bir görünüm kazanabileceğini, dolayısıyla bu türden uygulamaların deşifre edilmesi yönünde sürekli tetikte bulunulması gerektiğini ihtar ediyor olması bakımından daha uygun görünmektedir. Nitekim kavramı ilk defa 1970 yılında Almanya’da teklif eden Dolf Sternberger, onu, İkinci Dünya Savaşı sonrasında toprak bütünlüğünün parçalanmış olması sebebiyle millî aidiyet bilincine dayanak noktası olabilmek gücünü yitirmiş olan “ulus devlet”in yerine “anayasa”yı, nasyonal sosyalist ideolojiye dair yoğun çağrışımlar içeriyor olması yüzünden artık sabıkalı ve kullanılamaz hâle gelmiş olan “milliyetçilik” kavramı yerine de “vatanseverlik”i koyarak inşa etmiştir. Ayrıca Sternberger’e göre bu yeni kavram, devlete iç tehditlerle totalitarizm şüphesi uyandırmadan mücadele edebilmek imkânını da sunmaktadır. Kavram, 1980’li yılların ortalarından sonra Jürgen Habermas tarafından ele alınıp içeriğinin yeniden yorumlanmasıyla da, çoğulcu ve liberal bir anlama kavuşmuştur. Krş. Jan-Werner Müller, *Verfassungspatriotismus* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010), s. 31-42. Eserin İngilizcesi için bkz. Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

115 Böckenförde, *Der säkularisierte Staat [Sekülerleşmiş Devlet]*, s. 29 vd. Bünyesinde barındırdığı liberalizm, demokrasi ve çoğulculuk karşıtı, milliyetçi ve devletçi eğilimlerin nasyonel sosyalist düşüncenin ortaya çıkmasına elverişli bir zemin hazırlamış olmasından dolayı İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya’da ciddi bir itibar kaybına uğramış olan muhafazakâr düşünce, yeni dönemde kendisine hayat alanı açabilmek için liberal-demokratik kurumların savunuculuğuna soyunmuştur. Krş. Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit: die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik [Vatandaşlık Felsefesi. Federal Cumhuriyet’in Li-*

Netice olarak *işlevsel yaklaşım* tarzı bize, *yaşanan dinin* ya da *kültürel dinin* sembollerinin, söylemlerinin ve kurumlarının devlet tarafından benimsenip desteklenmesinde teolojik veya felsefi tartışmalara girilmesine gerek olmadığını söyler. Zira bu iki kategoriden birisi içerisinde değerlendirilebilecek olan bir dinin, toplumun bir arada tutulmasına, ortak bir biz-idrakinin oluşmasına, yerleşmesine ve geleceğe taşınmasına hizmet ediyor, ahlaki değerlerin yaşatılması için gerekli altyapıyı ve ortamı hazırlıyor, insan ve toplum hayatında belirli kötülüklerle mücadele ediyor ve kültürel ve tarihsel tecrübelerin yeni nesillere aktarılmasına aracılık ediyor olması, başlangıçta zikredilen dört şartın ihlal edilmemesi koşuluyla devlet tarafından bu dine karşı toplumda var olan diğer dinlere nisbetle daha özel bir yaklaşım tarzının geliştirilmesi için yeterli birer sebeptir.¹¹⁶ *Kültürel dinin*, toplumsal yapı içerisinde kültürel açıdan taşıyıcı ve belirli değerlere yönlendirici bir gücünün olması sebebiyle, devletin bu dinin sembol ve söylemlerini kamusal alanda kullanmak suretiyle kendisine dolaylı da olsa dinî bir meşruiyet

beral-Muhafazakâr (Düşünce Açısından) Temellendirilmesi (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), s. 133 vd.; Klaus von Beyme, *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000 [Almanya'da Siyasal Teorilerin Tarihi 1300-2000]* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), s. 466. Muhafazakâr düşüncenin evrimi henüz tamamlanmamış gibi görünmektedir. Zira küreselleşmeyle birlikte ulusal kimliğin tekrar tanımlanması ihtiyacının hissedildiği yakın dönemde pek çok Avrupa ülkesinde gündeme gelen çokkültürlülük tartışmalarında ve azınlıklara yönelik olarak geliştirilen siyaset tarzlarında, içerisinden neşet ettiği geleneğin çoğulculuk karşıtı, milliyetçi ve devletçi reflekslerinin muhafazakâr düşünce bünyesinde, fakat bu sefer liberalizmin savunuculuğu (*repressive/illiberal liberalism, liberal nationalism*) adına tekrar nüksettiğine şahit olunmaktadır. Krş. Müller, *Verfassungspatriotismus*, s. 96, 106-114. *Anayasal vatanseverlik* kavramının, liberal-demokratik değerleri benimsemedikleri iddiasıyla belirli toplumsal kesimlerin dışlanmasına neden olan ayrımcı uygulamalara kapı aralayabileceği yönünde bir eleştiri için bkz. Clarissa Rile Hayward, "Democracy's Identity Problem: Is Constitutional Patriotism the Answer?", *Constellations* 14/2, (2007): s. 182-196. Honneth'e göre, anayasal vatanseverlik fikrinin toplumsal bütünlüğü sağlamak için sunduğu imkânlar, ulus devlet milliyetçiliğinin sunduklarına nisbetle daha zayıftır. Zira ulus devlet milliyetçiliğinin aksine o, vatandaşları müşterek tarihsel tecrübeler etrafında kader birliği yapmış bir cemiyetin/aidiyet çevresinin (*Schicksalsgemeinschaft*) üyeleri olarak değil, -soyut bir şekilde- yalnızca anayasa tarafından kendilerine haklar tanınmış olan eşit ve özgür bireyler olarak tanımlamaktadır. Krş. Honneth, *Das Recht der Freiheit [Özgürlük Hakkı]*, s. 612.

116 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 425.

sağlamaya çalışması, sekülerlik ve tarafsızlık ilkeleri ile çelişen bir tavır olarak görülemez.¹¹⁷ Din ve vicdan özgürlüğü ile eşitlik ilkesi, hiçbir zaman toplumun din tarafından şekillendirilmiş kültürel unsurlarının ve yaşantı tarzlarının görmezden gelinmesi veya toplumun çoğunluğu tarafından *yaşanan dinin* azınlık dinleri ile eşit değerde kabul edilmesi gerektiği şeklinde yorumlanamaz.¹¹⁸

Dinî öğretiler, Tanrı ve ahiret inancı gibi genelde tartışmaya kapalı olan, tabiatın ve toplumsal tecrübelerin ötesinde yer alan inanç ilkelerinden bahsederler. İnananları kendilerine bağlı tutabilmek için de, kendilerinin “imtiyazlı hakikat”in (*privileged truth*) bilgisine sahip olduklarını iddia ederler. Ama bu iddiaların toplumun tüm kesimlerini ilgilendiren ortak iyinin tesbiti ile ilgili tartışmalarda dillendirilmesi uygun değildir. O yüzden ilhamını dinî öğretilerden alan gerekçeler, kamusal alanda yapılan tartışmalarda ancak toplumda herkes tarafından anlaşılacak ve kabul edilebilecek ahlaki bir dile uyarlanmak ve genelin menfaati açısından getireceği faydalar açıklanmak suretiyle kullanılabilir.¹¹⁹ Bu şartları yerine getirmesi koşuluyla, kaynağını dinî öğretilerden alan ve kamusal alanda idarenin eylemlerine meşru bir referans kaynağı oluşturabileceği iddiasıyla ortaya atılan gerekçelerin kamusal ahlakı ve siyaseti etkilemesine, çoğulculuk ve sekülerlik adına, bunların sırf dinî kaynaklı olması sebebiyle karşı çıkılmaz.¹²⁰

Din, felsefi bir düşünce gibi değildir. Temelinde aklı aşan, sırlı bir hakikat vardır ve kendisine inanmayanlar tarafından tamamen

117 Böckenförde, *Der säkularisierte Staat [Sekülerleşmiş Devlet]*, s. 27 vd.

118 Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, s. 34.

119 “To be part of public debate, religious ideas must be adapted to the accessible language of morality and public policy.” Bkz. *The Moral Commonwealth*, s. 425.

120 Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 425 dn. 76. Bu düşüncenin “anayasal vatanseverlik” fikri ile uyum içerisinde olduğuna dair bkz. Müller, *Verfassungspatriotismus*, s. 95. Kaynağını dinî öğretilerden alan gerekçelerin hangi şartlara tâbi olmak koşuluyla siyasi ve hukuki karar alma mekanizmalarında yapılan tartışmalarda kullanılabileceğini ve alınan kararlara meşruiyet sağlayabileceğini farklı liberal yazarların teklif ettikleri çözüm yolları üzerinden inceleyen güzel bir çalışma için bkz. Stefan Grotefeld, *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft [Liberal Devlette Dinî Kanaatler. Protestan Ahlakı ve Kamusal Aklın Talepleri]* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006). Bu konu ile ilgili olarak Selznick şu esere bakılmasını tavsiye etmektedir: Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1988).

anlaşılabilir. Bu yüzden medenilik ilkesini sadakat ilkesi eliyle dengelemek ve kamusal alanda dillendirilen din kaynaklı görüşleri, bu görüşlerin yalnızca kamusal ahlaka ve menfaatlere yapacağı iddia edilen katkılar açısından eleştirmek gerekir; yoksa dinî inancın esası ile ilgili olan noktalarda değil. Çünkü inanç esasları ile kişilerin kimlik ve benlik algıları arasında çok derin ve güçlü bağlar vardır ve bu yüzden bunların eleştirilmesi, onların ahlaki ve manevi sağlığı açısından ciddi bir tehdit arz eder.¹²¹

Devlet, ibadet ve inanç ile ilgili konulara karışmadığı müddetçe, dinlere karşı *iyi niyetli tarafsızlık ilkesine (benevolent/open neutrality)*¹²² binaen siyaset geliştirebilir. Kişilerin ibadet ve inançlarını

121 Bu noktada Selznick, seküler ideolojiler ile dinî inançlar arasında bir ayrımın yapılması gerektiğini söylemektedir. Bu ayrıma göre, bir inanış eğer dinî temelli ise, medenilik ilkesi onun tecavüzlere karşı korunması gerektiğini (*respectful insulation*) söyler. Fakat eğer seküler temelli ise, bu inanç kamusal alanda esas/içerik bakımından da eleştirilebilir ve icabında siyasi mülahazalarla sınırlandırılabilir. Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 426 vd.

122 Scott, bu kavramla aynı anlama gelecek şekilde “demokratik laiklik” (*a democratic model of laïcité*) kavramını teklif etmektedir. Ona göre, daha ziyade Anglo-Amerikan kültür dünyasında benimsenen “demokratik laiklik” anlayışı ile Fransa tarafından benimsenen “cumhuriyetçi laiklik” (*a republican model of laïcité*) ya da “mutlakîyetçi sekülerizm” (*absolutist secularism*) anlayışı arasında bir rekabet vardır. Dinin kamusal alandan mümkün olduğunca uzak tutulması gerektiğini savunan “cumhuriyetçi laiklik” anlayışı, din ve sekülerizm arasındaki ayrımı mutlak bir zıtlık ilişkisi olarak algıladığından dolayı demokrasinin geleceği için tehlikeli bir engel teşkil etmektedir. Devletin, dinin insan ve toplum hayatındaki önemini farkında olması ve bu yüzden ona toplumsal ve siyasi kurum ve süreçlerin yapılandırılmasına katkıda bulunma imkânını sağlaması gerektiğini savunan “demokratik laiklik” anlayışı ise, sosyo-kültürel çatışmaların daha kolay aşılmasına ve geleceğin başarılı bir şekilde inşa edilebilmesine katkı sağlamaktadır. Bkz. Scott, S. 121, 123, 181. Lupu’ya göre Amerika, 1947-80 yılları arasında benimsemiş olduğu, dinin etkilerinden tamamen arındırılmış bir kamusal alan (*a religion-sanitary public square*) oluşturmayı hedefleyen “ayrılık modeli”nden 80’li yıllardan itibaren vazgeçmeye ve “iyi niyetli tarafsızlık ilkesi”ni benimsemeye başlamıştır. Bu gelişmenin en önemli sebebi, bu yıllardan itibaren toplumda çeşitliliğin ve devletten daha fazla destek bekleyen azınlık dinlerinin artması nedeniyle “ayrılık modeli”ni savunan ve kendi içinde nisbeten homojen olan elit bir yapı görünümünü arz eden “fazla dindar olmayan beyaz Anglo-Sakson Protestanlar”ın (“*white Anglo-Saxon Protestants of low-level religious intensity*”) toplumsal ve siyasi ağırlıklarının azalmaya başlamış olmasıdır. Bu kesimin ayrılık modelini savunmuş olmasının ana nedeni, Katolik Kilisesi’nin eğitim faaliyetleriyle ilgili olarak devletten istediği maddi yardımların önünü kesmek ve kendi değer yargıları etrafında şekillenmiş ➔

İlgilendiren konularda ise din ve vicdan özgürlüğü, müdahaleleri gayrimeşru kılar.¹²³ Bunu söylemekle liberal komüniteryanizm, devletin tarafsızlığı ilkesini ikili bir ayırım yaparak ele almaktadır. Bu ayırma göre, devletin dinin içeriğine dair değerlendirmelerde bulunmadan, yalnızca *toplumsal işlevlerini* göz önüne alarak ona karşı olumlu ve işbirliğine yönelik bir siyaset geliştirmesi tarafsızlık ilkesinin ihlali sayılamaz. Tarafsızlık ilkesi katı bir şekilde din ile devlet arasında her türlü yakınlaşmayı yasaklayacak biçimde yorumlanmamalıdır. Fakat eğer devlet, yaptığı siyasetle dinlerin *içeriğine müdahalede* bulunmayı amaçlıyorsa, o zaman bu noktada tarafsızlık ilkesi katı bir şekilde yorumlanmalı ve bu amaca hizmet eden her türlü muamele gayrimeşru ilan edilmelidir. Bu sebeple liberal komüniteryanizmin yaklaşım tarzı, bir yandan tarafsızlık ilkesini katı bir şekilde yorumlamak suretiyle dinin toplumsal işlevlerine bakılarak geliştirilen siyasetleri de gayrimeşru olarak kabul eden siyasal liberalizminkinden,¹²⁴ diğer yandan ise dinin toplu-

bir Amerikan kültürünü yerleştirmek yönündeki niyetleridir. Bkz. Lupu, s. 231. Hâlbuki hâlihazırda Amerika dinî bir uyanışa sahne olmaktadır. Evanjelik hareket ile sekülerizmin değerlerinin bugün sorgulanmaya başlamış olması, bunların dinî çoğulculuk ile toplumsal bütünlük fikirlerini makul bir şekilde uzlaştırmaya çalışmak yönünde gereken esnekliği gösterememiş olmaları dolayısıyladır. Bu nedenle artık “ayrılık modeli”nin hakim olduğu dönem kapanmakta ve yeni bir paradigma olarak “iyi niyetli tarafsızlık” anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bkz. Haupt, s. 157 vd. Almanca *iyi niyetli* tarafsızlık ilkesi şu kavramlardan birisi kullanılarak ifade edilmektedir: “*wohltuende*” (iyi niyetli), “*offene*” (açık), “*übergreifende*” (kuşatıcı), “*positive*” (olumlu/uyumlu) Neutralität. Almanya’da din ve devlet arasındaki ilişkilerin nasıl bir modele göre düzenlenmesi gerektiğine dair tartışmaların kısa tarihçesi için bkz. Haupt, s. 159-166. Alman Anayasa Mahkemesi, Alman Anayasası’nın Fransa tarzı bir laiklik anlayışını değil, her dini inancın eşit derecede teşvik edilmesi gerektiğini söyleyen kuşatıcı bir tarafsızlık anlayışını benimsediğini çeşitli kararlarında ısrarla vurgulamaktadır. Krş. Ute Sacksofsky, “Die Kopftuch-Entscheidung - von der religiösen zur föderalen Vielfalt” [“Başörtüsü Kararı-Dinî ve Federal Çeşitliliğe Dair”], *Neue Juristische Wochenschrift* 46, (2003): 3298; *BVerfG, NJW (Neue Juristische Wochenschrift)*, (2003): 3111 (3113).

123 Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 426.

124 Krş. Stefan Huster, “Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Das Kreuz in der Schule aus liberaler Sicht” [“Devletin Din ve Dünya Görüşü Bakımından Tarafsızlığı. Okullardaki Haçın Liberal Bakış Açısından Değerlendirmesi”], *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates [Okullardaki Haç Etrafındaki Tartışma. Devletin Din ve Dünya Görüşü Hususunda Tarafsızlığına Dair]* içinde, haz. Winfried Brugger, Stefan Huster (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1998).

mu birbirine bağlayan ve ahlakileştiren yönü nazara alındığında, *yaşanan din* ve *kültürel din* ile *herhangi* bir din arasında fark görmüyor olması sebebiyle muhafazakâr komüniteryanizminkinden ayrılmaktadır.

Sonuç

Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana siyasi karar ve uygulamaların gerek meşrulaştırılması, gerekse de meşruiyetlerinin sorgulanması için müracaat edilegelen teoriler, daha ziyade Türkiye'nin yerel, bölgesel ve küresel siyasi konjonktüre bağlı olarak içinde bulunulan zaman diliminde yakınlaştığı muhtelif kültür havzalarında revaçta olan meşruiyet teorileri olagelmıştır. Soğuk Savaş sonrası dönemde, kapalı toplum ideolojilerinin iflas etmesi ve ulus devletlerin sınırlarının farklı kültürlerle ve küresel aktörlere giderek daha fazla açılır hâle gelmesiyle birlikte, diğer ulus devletler gibi Türkiye de kendisini uluslararası camiada mütekabiliyeti olan bir meşruiyet söylemi benimsemek mecburiyetinde hissetmiştir. Günümüzde bu mecburiyetin baskısı altında Türkiye'de akademik camianın genel eğilimi, Fukuyama'nın *Tarihin Sonu ve Son İnsan* adlı kitabında insanlık tarihinden süzûlebilecek tek mümkün meşruiyet teorisi olarak takdim ettiği ve bugün modern Batılı toplumlarda bir ahlak ve siyaset düşüncesi olarak egemen durumda olan liberalizmin söylemini benimsemek yönündedir. Fakat bu noktada gözümüze takılan birtakım hususlar vardır:

(1) Liberalizmin günümüzün egemen meşruiyet söylemi hâline gelmesinde, onun başlangıcından bugüne içinden geçtiği farklı tarihsel dönemlerde karşılaştığı felsefi, toplumsal ve siyasi muhalefetin söylemini kendi değerlerinin özünden taviz vermeksizin başarıyla bünyesine katabilmiş olması önemli bir rol oynamaktadır.¹²⁵

125 Liberalizmin bu serüveni için bkz. Anthony C. Grayling, *Toward the Light of Liberty: The Struggles for Freedom and Rights That Made the Modern Western World* (New York: Walker Publishing Company, 2007). Almanya'da, İkinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesiyle birlikte yitirdiği itibarını yeniden kazanmak niyetiyle yola çıkan muhafazakâr düşüncenin, kendisini yenilemeye çalışırken düşüncesinin ana unsurlarını ve eksenlerini gözden kaybettiğine, bu yüzden de 70'li yıllardan sonra bir süreliğine tekrar parlamış olsa da 90'lı yıllardan itibaren yine gözden düştüğüne dair bkz. Jan-Werner Müller, "From National Identity to National Interest: The Rise (and Fall) of Germany's New Right", *German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic* içinde, ↗

Bu süreçte o, muhalefetle uzlaşabilmek ya da yeni karşılaşılan sorunlara makul çözümler üretebilmek için, benimsediği değerlerden hangilerinin, anlam kaybına uğramadan ne derece esnetilebileceği noktasında kendi bünyesi içerisinde de ciddi çekişmelerin ortaya çıktığına şahit olmuştur. Yani liberalizm, bugünkü egemen konumuna, dış-muhalefet ve iç-çekişmeden edindiği veri ve tecrübelerle beslenerek, kendisini olgunlaştırmayı başararak gelebilmiştir. Bu hâliyle o, durağan değil, -kendisine karakterini kazandıran temel ön kabullerinden ve değer yargılarından vazgeçmeksizin- değişebilen bir düşüncedir.¹²⁶ Liberalizmin bu esnek ve değişken yapısının an-

haz. Jan-Werner Müller (New York: Palgrave Macmillan, 2003), s. 196 vd. Burada yöntem açısından bir noktaya dikkati çekmek faydalı olacaktır: Liberal ve muhafazakâr düşünce, Fransız İhtilali'nden bu yana birbirleriyle mücadele hâlinindedir. Bu mücadele, Soğuk Savaş döneminde ortak hasım olarak kabul edip kendisine karşı güç birliği yaptıkları komünizmin çöküşünden sonra Batı siyaset düşüncesini daha yoğun bir şekilde meşgul etmeye başlamıştır. Bkz. Haupt, s. 42-52 (*The "culture wars"*). Bu mücadelede taraflar, gerek kendilerinin, gerekse de birbirlerinin tarihlerini sürekli olarak yeniden yorumlamak suretiyle bir yandan kendi benlik algılarını pekiştirmeye, diğer yandan da karşı tarafın benlik tasavvurunu ve tartışmaya taraf olmayanlar nezdindeki algılanış tarzını dönüştürmeye çalışmaktadırlar. Bkz. Holmes, s. 187-189 ("Antiliberals as Historians of Liberal Thought"). Bu nedenle, liberal ve muhafazakâr düşüncelerin başarı ya da başarısızlık hikâyelerinin sağlıklı bir değerlendirmesini yapabilmek için en uygun yöntem, bu hikâyeleri her iki tarafın nazarından çapraz sorguya tâbi tutarak okumak olacaktır. Bu bağlamda, Almanya'da İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde liberal düşüncenin bayraktarlığını yapan Frankfurt Okulu (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas) ile muhafazakâr düşünceyi liberalleştirerek yeni döneme taşımaya çalışan Münster Okulu (Joachim Ritter'in öğrencilerinden özellikle Hermann Lübbe, Robert Spaemann ve Ernst-Wolfgang Böckenförde) arasındaki mücadele ve bunların birbirlerini dönüştürmeleri süreci için bkz. Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit: die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik [Vatandaşlık Felsefesi. Federal Cumhuriyet'in Liberal-Muhafazakâr (Düşünce Açısından) Temellendirilmesi]*. Muhafazakâr Alman devlet düşüncesinin liberalleşmesi süreci için bkz. Michael Stolleis, "Staatslehre zwischen etatistischer Tradition und pluralistischer Öffnung" ["Devletçi Gelenek ile Çoğulcu Açılım Arasında (Alman) Devlet Kuramı"], *Öffentliches Recht im offenen Staat. Festschrift für Rainer Wahl zum 70. Geburtstag [Açık Devlette Kamu Hukuku. Rainer Wahl için 70. Yaş Günü Armağanı]*, haz. Ivo Appel, Georg Hermes, Christoph Schönberger (Berlin: Duncker und Humblot, 2011), s. 239-259.

126 Meşruiyet teorilerinin, muhalefetin hassasiyet gösterdiği konuları bünyelerine dahil etmek suretiyle kendilerini yeni şartlara nasıl uyarladıklarına dair bkz. Martin Krygier, "Conservative-Liberal-Socialism Revisited", *The Good Society* 11/1 (2002): 6-15.

laşlamaması, bünyesinde eritmeyi başardığı muhalefetten geriye kalan mozaik taşlarını nasıl bir harçla ve teknikle ana liberal gövdeye tutturduğunun fark edilememesi, onun kendi başına yeterli olan, muhalefete gereksinim duymayacak kadar tutarlı hareket eden ve vaatlerini yerine getirebilen, tüm mensuplarınca aynı şekilde anlaşılabilen bir teori olarak düşünölmeye başlanması hâlinde, o da mutlak doğrunun kendi tekelinde olduğunu iddia eden bir toplum mühendisliği ideolojisine dönüşebilecektir. Nitekim birbirleriyle dengelenmemeleri hâlinde hem liberalizm -hak-merkezli ve mükemmeliyetçi liberalizm örneklerinde bu yönde bir eğilimin nüvelerine rastlanabilir- hem de komüniteryanizm -devletçi ve yer yer de muhafazakâr komüniteryanizm örneklerinde göröldüğü gibi- açısından böyle bir ihtimalin varlığından bahsetmek mümkündür.¹²⁷ Bugün Türkiye’de liberalizmin bu şekilde geniş ve sorgulayıcı bir bakış açısıyla değerlendirildiğine pek şahit olamamaktayız. Bu yüzden gidişat sanki, liberalizmin kendi temel felsefesiyle çelişecek bir şekilde onun mutlaklaştırılması ve bir toplum mühendisliği ideolojisi olarak görölmeye başlanması istikameti yönünde seyretmektedir.

(2) Türkiye’de liberalizm, liberal teorinin yalnızca birkaç farklı yorumu (daha ziyade liberteryan, siyasal liberal ve neo-liberal yorumları) üzerinden tanınmaktadır. Akla, ahlaka, insana, topluma, devlete, ekonomiye, siyasete ve hukuka dair farklı yaklaşım tarzları benimseyerek geniş bir liberal teoriler yelpazesinin oluşmasına neden olan muhtelif liberalizm yorumları arasında eleştirel bir gözle karşılaştırmalar yapan, bunlar arasında gerilime neden olan noktaları ve bu gerilimin somut olayda teklif edilen çözüm yollarına nasıl yansıdığını ortaya koyan çalışmalara henüz rastlanmamaktadır. Hâl böyle olunca, yakın dönemde yaşadığımız ve dünya ölçeğinde ahlak, siyaset ve hukuk alanında ciddi tartışmalara neden olan karikatür krizi gibi olaylarda, liberal düşüncenin muhtelif yorumlarının egemen olduğu Batılı ölkelerde bu olaylara karşı takınılan farklı tavırlar Türkiye’de teorik bir zemine oturtularak anlamlandırılama-

127 Bu noktada Honneth bir adım daha öteye gitmekte ve liberalizmin amacından sapmasından yalnızca onu yorumlayanların değil, bizatihi liberal düşüncenin kendisinin de sorumlu olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, liberalizmin kendisine esas aldığı temel haklar ve evrensel ahlak-merkezli özgürlük anlayışı o kadar muğlak ve yanlış yorumlanmaya müsaittir ki, bugüne kadar Batı toplumlarında büyük kitleler tarafından yanlış anlaşılabilmiş ve bireysel ve toplumsal ölçekte ciddi hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bkz. Honneth, *Das Recht der Freiheit [Özgürlük Hakkı]*, s. 129-218.

maktadır. Bunun neticesinde, resmî kanallardan bu tür konulara dair yapılan değerlendirmeler, liberal vicdanda makes bulamadığı gibi, Batı kamuoyu tarafından, modern zamanda makul kabul edilen meşruiyet dairesinin de dışında telakki edilmektedir.

(3) Türkiye henüz kendi tarihine, toplumsal tecrübelerine ve düşünce mirasına müracaat etmek suretiyle liberal teorinin temel paradigmalarıyla, farklı yorumlarıyla, ortaya çıkmasına ve bugünün egemen meşruiyet söylemi hâline gelmesine neden olan tarihsel ve siyasi şartlarla ve sebep olduğu toplumsal sorunlarla yeteri kadar yüzleşmemiştir. Böyle bir yüzleşme, Türkiye'nin modern zamanda kendi medeniyetinin ben-idrakine uygun ve insanlık âlemine hitap edebilen bir meşruiyet söylemi geliştirebilmesi için elzem olduğu hâlde, bu iddiayla ortaya çıkan özgün çalışmaların sayısı maalesef yok denecek kadar azdır. Bu noktada liberal komüniteryanizm bize önemli bir ufuk açmaktadır. Zira o, bazı çokkültürcü ya da milliyetçi meşruiyet teorilerinin liberalizmin modern toplumun ahlak, siyaset ve hukuk algısına yaptığı olumlu katkıları tamamen görmezden gelmeleri sebebiyle marjinal bir duruma düşmelerine neden olan köktenci ve reddiyeci tavrı benimsememektedir. Liberal komüniteryanizm bize, liberalizmle yüzleşirken marjinal bir tavır takınmaktan nasıl korunulabileceğine, küresel ahlak ve siyaset düşüncesinde yeni pencereler açabilmek için hangi kanalların nasıl bir metodoloji takip edilerek kullanılabilmesine dair başarılı bir akademik tavrın ipuçlarını vermektedir. Lakin bu noktada akıldan çıkartılmaması gerekir ki, tüm denge arayışına, ideolojik ya da dogmatik bir yaklaşım tarzından kendisini korumaya çalışmasına, insana ve topluma karşı doğru anlamak niyetiyle samimi bir şekilde yaklaşıyor olmasına, buyurucu ve yargılayıcı bir tavrı benimsememesine, ahlaki insan ve toplum hayatının, kurumların, siyasetin ve devletin merkezine koymasına rağmen, o da netice itibarıyla Batı medeniyet havzasının bir mahsulüdür. Bu nedenle, kendi düşüncesini üzerine inşa ettiği akla, ahlaka, insana, topluma, kültüre, geleceğe, dine, siyasete ve hukuka dair ön kabulleri farklı bir medeniyet havzasından neşet etmiş olan bir ahlak ve siyaset algısının gözünden eleştirilmesi pekâlâ mümkündür.¹²⁸ Bu ihtimalin varlı-

128 Nitekim Selznick, böyle bir eleştirinin Budizm üzerinden gelebilecek olmasını kuvvetle muhtemel gördüğünden dolayı, eserinde müstakil bir başlık altında Budizm'in insan tasavvuruyla yüzleşmektedir. Bu yüzleşme neticesinde onun vardığı kanaat, Budizm'in insan anlayışı ile kendisininin aslında birbirleriyle uyumlu olduğu yönündedir. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 223 vd.

ğını zaten liberal komüniteryanizmin kendisi de kabul etmekte ve evrensel geçerliliği haiz olduğunu düşünerek tesbit ettiği bireysel, kurumsal ve kamusal ahlaka dair ilkelerin insanların huzur ve refahının sağlanmasına ne derece hizmet edebileceğini her toplumun, bu ilkeleri kendi birikimi ve yerel şartları ile karşılaştırmak suretiyle kendisi açısından sorgulaması gerektiğini söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Selznick tarafından geliştirildiği şekliyle liberal komüniteryanizm, herhangi bir toplum mühendisliği ideolojisi ya da pragmatik saiklerle hareket eden sıradan bir telifçi düşünce değildir. Aksine o, Batı düşüncesinin sunduğu imkânlar nisbetinde bir hakikat arayışının ürünüdür;¹²⁹ kendisini riayet etmekle mükellef tuttuğu ilkeleri, hayata geçirmeye çalıştığı değerleri ve gayeleri bulunan, ahlaki kaygularla geliştirilmiş sorumluluk sahibi bir tavrıdır. İnsana, her türlü sorununu kendisine müracaat ederek çözebileceği bir reçete sunmayı vaat etmediği gibi, her topluma huzur ve refahı aynı oranda getirecek bir toplumsal, siyasi ya da hukuki düzeni tek başına kurabileceğini de iddia etmez. Tam tersine o, insanın karar ve eylemlerinin, toplumsal uygulamaların ve kurumların, çeşitli tesirler altında kalarak ve karmaşık süreçlerden geçerek şekillendiğinin, her birisinin kendine özgü yönlerinin olduğunun, bunların ancak içeriden bir gözle, bu hayatı ve süreçleri yaşayan kimselerle girilecek iyimser, samimi, hoşgörülü, ilkeli ve yoğun

129 Selznick, eserine kendisini bir arayış içerisine girmeye sevk eden sebepleri anlatarak başlamaktadır. Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. ix vd. Ayrıca bkz. Krygier, *Walls and Bridges*, s. 474-484 ve *Philip Selznick*, s. 2-11. Selznick'i şahsen de yakından tanımış olan Krygier'a göre o, herhangi bir alan üzerinde bilimsel araştırma yaparken yalnızca o sahada bilgisini arttırmayı değil, aynı zamanda bu araştırmaları vesilesiyle düşüncelerine bir istikamet kazandırmayı, ahlaki ve entellektüel açıdan karakterini güçlendirmeyi ve meselelere yaklaşım tarzını hassaslaştırmayı amaçlamıştır. Onun üzerinde çalıştığı ve farklı disiplinlere dairmiş gibi görünen tüm konular, aslında bir üst boyuttan bakıldığında birbirleriyle irtibat hâlinindedir. Zira her birisinin odaklandığı temel sorular ortaktır: Değerlerin insan ve toplum hayatına yön verebilmesi hangi şartlar altında mümkündür? Bunun önündeki engeller nelerdir? Hayata canlılık kazandıran ve onu ifsat eden etkenler nelerdir? Değerler birbirleriyle nasıl bir ilişki ve etkileşim içerisindedir? Bireylerin, aidiyet çevrelerinin, kurumların ve toplumların ahlaken durumlarını iyileştirmelerinin şartları ve bu şartların oluşumunu tehdit eden faktörler nelerdir? Bu sorular etrafında geliştirdiği yaklaşım tarzıyla o, müdahil olduğu her alanda önemli isimlerden birisi hâline gelmiştir. Selznick'in en önemli çalışma alanları şunlar olmuştur: Genel Sosyoloji, Kurumlar Sosyolojisi, Yönetim Teorisi, Siyaset Bilimi, Endüstriyel Sosyoloji, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi, Siyaset Kuramı ve Toplum Felsefesi. Krş. Krygier, *Philip Selznick*, s. 1, 275-277.

bir fikir alışverişi süreci neticesinde doğru bir şekilde anlaşılabilirliğinin farkındadır. Bu nedenle liberal komüniteryanizmin çağrısı, –liberalizmin kazanımlarını göz ardı etmeksizin- Türkiye'nin her hâlükârda kendi tarihinden, toplumsal tecrübelerinden ve düşünce mirasından beslenen bir meşruiyet düşüncesi geliştirmesi, ya da en azından bu kaynaklara müracaat ederek liberal-komüniteryan düşüncenin sağlamlasını yapması gerektiği yönünde olacaktır.¹³⁰

Abstract

Self, Society and State in Liberal Communitarianism

Liberal communitarianism develops its position by reflecting upon the points of conflict and consensus, not only between liberalism and communitarianism, but also between different variations of the communitarian theory. Aiming to reconcile liberalism and communitarianism, liberal communitarianism tries to articulate a *morality-centered* approach to overcome the tensions between these two theories. It thus deals with the questions of how to examine and treat the obstacles for the moral development of the individual, society and different institutions; and how to prepare the ground for constructing a social and political order based on mutual interaction and cooperation.

This article aims to examine the liberal-communitarian conception of self, society and state in general.

From a liberal-communitarian perspective, individual choices gain moral worth and are respectable only if they contrib-

130 Soyut felsefi akıl yürütmelerden ibaret olmayan, bilakis tarihsel ve sosyolojik verilerden de beslenen bir meşruiyet düşüncesinin nasıl bir yöntem takip edilerek geliştirilebileceğine dair örnek olmak üzere şu eserlere bakılabilir. Rainer Forst, *Tolerance in Conflict: Past and Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Honneth, *Das Recht der Freiheit [Özgürlük Hakkı]*. Honneth, kendisine bu yöntemi takip ederek bir meşruiyet anlayışı geliştirmesini ilham eden çalışmalar olarak şu eserleri zikretmektedir: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Emile Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral [Örfün ve Hukukun Fiziki. Ahlak Sosyolojisi Dersleri]* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999); Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde. Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001); Avishai Margalit, *The Decent Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

ute to the *moral flourishing* of the individual and society. Yet such a contribution is bound to the fulfillment of a precondition: The individual choice has to be the result of a reflection on how the *key values of human life* (freedom, reason, authenticity and responsibility) can be balanced with each other.

According to *Philip Selznick*, one of the founders of the liberal-communitarian thinking, developing a sound social theory and achieving social integration depends on the level of theoretical and practical success in the following tasks: (1) Creating a *reasonable balance* among the *key values of social life* (historicity, identity, mutuality, plurality, autonomy, participation and integration), which hold the communities and the society intact. (2) Balancing the conflicting viewpoints that give social life and thought its true nature, and which are driven by either one of the contrasting poles of *segmental* vs. *core* participation, *particularism* vs. *universalism*, *civility* vs. *piety*, and *critical* vs. *conventional* morality.

In liberal communitarianism, in order to develop a policy in harmony with social structures, the state should pay close attention to the proportions of the various communities established around different elements of identity (such as language, religion, ethnicity etc.) within the society, but at the same time it should not neglect to accept each one of them as valuable in itself. The state thus should support these communities for sustaining their lives in accordance with their beliefs and values without violating the principle of equality.

The principle of benevolent neutrality is more appropriate than the idea of a strict wall of separation for providing a framework for a sound relationship between religion and state. However, the cooperation of religion and state has in any case to take place within the boundaries drawn by the principles of state neutrality and secularity.

In this article, the unique aspects of the liberal-communitarian position on these topics will be introduced by comparing them with the statist, conservative, and universalist variations of the communitarian theory and -where helpful- with the rights-centered, perfectionist and political variations of liberalism, thereby demonstrating certain points of conflict and consensus both within and between liberalism and communitarianism. Furthermore, the article tries to clarify the position of liberal communitarianism within the

Western context by bringing out examples from political and legal discourses in Germany, the United States and France.

In the concluding section, after a brief evaluation of the contemporary discussions on liberalism in Turkey, the paper will attempt to explore the question of how such discussions could be enriched with the aid of a liberal-communitarian perspective.

Keywords: Constitutional Theory, Social Integration, State Neutrality, Religion-State Relations, Conservatism.