



**FRIEDRICH NAUMANN
FOUNDATION** For Freedom.
Turkey



KUALIA Analitik
Felsefe

Liberalizm ve Komüniteryenizm

Will Kymlicka

Çevirmen: Fatih Köktemir

Editör: Hasan Ayer

Editör Önsözü

Komüniteryenizm ve liberalizm arasındaki ilişki (eğer varsa) ve bu iki geleneğin birbirlerine olan karşıtlıkları, çağdaş siyaset felsefesinde oldukça önemli bir aşamayı gözler önüne sermektedir. Aristoteles ve Hegel'in düşüncelerinden oldukça beslenen bir gelenek olarak karşımıza çıkan komüniteryan siyaset felsefesi, temel motivasyonunu liberalizme yönelik bir dizi metodolojik, ontolojik ve normatif eleştirilerden devşirmektedir.

Temelde komüniteryan fikir geleneği liberalizmin hayli atomize bir toplum tasavvuruna sahip olduğunu, bireylerin içerisinde kimlik edinim süreçlerini ve bunla bağlantılı olan hayati birçok komünal ilişkiyi tahrip ettiğini, radikal soyutlamalara dayalı bir siyasal etik ve normatif çerçeve çizdiğini iddia etmektedir. Komüniteryan gelenek genel olarak Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer ve modern çokkültürcülük tartışmalarında adından hayli söz ettiren Charles Taylor gibi isimlerle özdeşleşmiştir.

Başta yukarıda adı geçen isimler ve daha niceleri liberal siyaset teorisinin temel varsayımlarındaki hataları göstermek için siyaset felsefesinin kalbinde yatan temel tartışmaları yeniden alevlendirmişlerdir. Bu tartışmaların başında da “benlik” tartışmaları gelmektedir. Komüniteryan gelenek bireylerin ait oldukları kültürel komünitelerde kimlik edinim süreçlerini tamamladıklarını, komünite içerisinde aile ve gelenek tarafınca aktarılan bağlılıkların ve yükümlülüklerin kişiliği (benlik de denebilir) kurduğunu iddia etmektedir. Bu metafizik yahut ontolojik varsayım, komüniteryanizmin merkezi pozisyonunu bizlere göstermektedir.

Bu türden bir ontoloji üzerine kurulu bir tasavvur, siyasal normlar ve siyaset felsefesindeki temel meselelere dair normatif ve metodolojik iddialara kapı aralamaktadır. Örneğin kültürel üyeliğin ve bu üyeliğin bağlı olduğu komünitenin insan hayatında merkezi bir rolü olduğunu iddia etme zemininden hareketle geliştirilen normatif iddia; evrensel insan haklarına dayalı bireyciliğin yeniden sorgulanması, tikel ve yerel aidiyet formlarının çokkültürlü modern liberal demokrasilerde farklı siyasalarla güçlendirilmesi, grup hakları tartışmalarının yeniden türemesine vb. kapı aralamıştır.

Gerek analitik siyaset felsefesinin gerek de modern liberalizmin çağdaş dünyadaki en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul gören Will Kymlicka tarafınca yazılan bu makale,

komüniteryan geleneğin geniş anlamıyla liberalizme, spesifik olarak da Rawls-Dworkin geleneği ile özdeşleşen modern liberalizme benlik tartışmaları bağlamında getirdiği bir dizi ontolojik varsayımı tahkik etmektedir. Makale süresince yazar; Sandel, Taylor, McIntyre gibi komüniteryan benlik tezlerini ve bu tezlerin liberalizme yönelttiği eleştirileri teorik bir süzgeçten geçirerek komüniteryan tezlerdeki temel hataları modern liberalizm bağlamında okura sunmakta. Dahası, liberal kurumların Hegelci perspektiften savunusu yapan Richard Rorty gibi isimlerin Kantçı liberalizme evrenselcilik-tikelcilik dikotomisi üzerinden yönelttiği eleştirileri de ele almaktadır. Kısacası, başından sonuna kadar teorik zemini oldukça güçlü bir biçimde kurulu bu makale, modern liberalizmin güçlü bir savunusu olarak karşımızda durmakta.

Hasan Ayer

Liberalizm ve Komüniteryenizm

Liberalizmin aşırıya kaçan ölçüde “bireyci” veya “atomist” olduğunu ve toplumsal roller ile komünel ilişkilerde “yerleşik” yahut “konumlanmış” olduğumuzu gösteren birçok işareti yok saydığını düşünerek onu reddetmek komüniteryenler, sosyalistler ve feministler arasında yaygındır. Bu teorik kusurların bir sonucu olarak da liberalizm, bireyin onurunu ve otonomisini korumak ve güçlendirmek için yanlış bir teşebbüste bulunarak esasen insanın gelişmesini sağlayan bağlara ve komünitelere zarar vermiştir.

Buradaki planım, liberal kaynakları kullanarak bu eleştirilere yanıt vermektir. Asıl ilgilendiğim liberallerin bu eleştirilere geçmişte ne yanıt verdiği değil, şu anda ne yanıt verebilecekleridir. Yine de, hiç değilse entelektüel borcumu ödemek adına, argümanlarımın J.S. Mill’den Rawls ve Dworkin’e kadarki modern liberallerin siyasal ahlakıyla nasıl ilintili olduğunu göstermeyi umuyorum. “Liberal” terimi birçok farklı alanda birçok farklı teori için kullanılır ancak ben bu terimi oldukça sınırlı bir anlamda kullanıyorum. İlk olarak, siyasal eylemin ve kurumların gerekçelendirilmesini konu alan bir dizi ahlaki argümanı, yani bir siyasal ahlakı ele alıyorum. İkinci olarak ise ilgilendiğim şey 17. yüzyıl liberalizmi değil önceki cümlede bahsettiğim modern liberalizm; bu ikisinin arasındaki ilişkinin ne olduğu meselesini de tamamen açık bırakıyorum. “Yeni liberaller” tarafından başlatılan birtakım gelişmeler gerçekten de klasik liberalizmi tanımlayan şeylerden bir kopuş olabilir. Örneğin, G.A. Cohen bu yeni liberallerin klasik liberalizmi (örn. Locke’un liberalizmi gibi) tanımlayan ilkelerden biri olan “öz-sahiplik” ilkesini reddettiğini, bu nedenle onların “sosyal demokrat”¹ olarak adlandırılması gerektiğini söyler. Benim ilgilendiğim ise onlara takılması gereken doğru ad ne olursa olsun onların siyasal ahlakını savunmak.

Peki siyasal ahlakları nedir? Bu ahlak itiraz edilmeyeceğini umduğum, çıkarlarımıza dair bazı temel iddialarla başlar. Esas çıkarımız iyi bir yaşam sürdürmek, iyi bir yaşamın içerdiği şeylere sahip olmaktır. Bu oldukça banal görünebilir. Ancak önemli sonuçları vardır çünkü iyi bir yaşam sürdürmek, şu anda sürdürdüğümüz yaşamın iyi olduğuna inanmaktan farklıdır; şu anda yaptığımız şeylerin değeri veya önemi hakkında hatalı olabileceğimizi kabul ederiz. Hatalı bir şekilde oldukça önemli olduğunu sandığımız önemsiz ve sığ hedefleri ve projeleri kovalayarak

¹ G.A. Cohen, ‘Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part 2,’ *Social Philosophy and Policy* 3 (1986), 79

yaşamlarımızı boşa harcadığımızın farkına varabiliriz. Birçok büyük romanın konusu budur, inanç krizi. Ancak yaşamlarımızdaki önemli kararları nasıl tasarladığımızı anlamlandırabilmek için bu inanç krizlerinin yalnızca trajik roman kahramanlarının değil bizim de başımıza gelebileceğini varsaymak gerekir. Kararlarımızı bu şekilde tasarlarız çünkü nihayetinde hatalı olabileceğimizi biliriz. Bu, yalnızca hatalı tahminlerde bulunmak veya belirsizlikleri yanlış hesaplamak anlamında değildir. Ne olacağını bildiğimiz durumlarda da tasarılar kurarız ve her şeyin planlandığı gibi gittiği durumlarda dahi kararlarımızdan pişman olabiliriz. Dünyanın en iyi pushpin oyuncusu olma projemde müthiş başarılı olabilir, ardından pushpin'in şiir kadar değerli olmadığını farkedip en başından böyle bir projeye girişmiş olmaktan pişman olabilirim.

O halde tasarlama, önemini sorgulamadığımız bir değeri hangi eylemle maksimize edebileceğimiz sorusundan ibaret değildir. Aynı zamanda o değer gerçekten kovalamaya değer olup olmadığını da sorar ve bundan endişe duyarız. Belirttiğim gibi, projelerimizi ve adanmışlıklarımızı bu şekilde sorgulamak büyük edebi eserlerin konusudur – çocuk masallarından Dostoyevski destanlarına uzanan hikayelerimizde kendimize ve başkalarına yaşama değer katan şeyin ne olduğunu konu alırız. Bu hikayeler ancak değerlere dair inançlarımızın hatalı olabilme varsayımıyla anlamlı hale gelir. Bu yargılara varmamızı sağlayan endişelerimiz de yalnızca esas çıkarımızın şu anda iyi olduğuna inandığımız yaşamda değil gerçekten iyi olan bir yaşamda yattığı varsayımıyla anlamlı hale gelir. Kimilerine göre esas çıkarımız birey yahut cemaat olarak şu anda sahip olduğumuz ortak amaçlarla uyumlu bir yaşam sürmektir. Ancak bu yanlış görünüyor çünkü tasarılarımız yalnızca mevcut amaçlarımızı ve projelerimizi önceden belirlenmiş ölçütler olarak gören ve onları nasıl maksimize edebileceğimize odaklanan tahminler değildir. Aynı zamanda o amaç ve projelerin değerine dair yargılardır ve biz mevcut veya geçmişteki yargılarımızın hatalı olabileceğini kabul ediyoruz.

Bu iddiaların itiraz edilemez olacağını umduğumu söylemiştim. Ancak Rawls bunları reddeder. En öncelikli çıkarımızın yaşama dair rasyonel planlar kurabilme ve onları gözden geçirebilme kapasitemiz olduğunu sıklıkla belirtir. Marx ise en öncelikli çıkarımızın özgürce emek yaratabilme kapasitemiz olduğunu söyler. Ancak Dworkin'in de belirttiği gibi bu, öncelikleri karıştırmaktır. “En öncelikli çıkarımız sahip olduğumuzu farkettiğimiz bir kapasiteyi uygulamaya koymak değildir ... daha ziyade, belirli bir çıkarımız olduğu için onların tanımladığı

şekillerde kapasiteler geliştirir ve kendimizi bu kapasiteler üzerine eğitiriz.” Bu çıkar, mümkün olan en iyi yaşama, iyi bir yaşamın içermesi gereken her şeyi içeren bir yaşama sahip olmaktır.²

Rawls ile Marx’ın tanımladığı kapasiteler de son derece önemlidir – içinde yaşadığımız koşulları gözden geçirmemizi ve değiştirmemizi sağlarlar – ancak bu kapasitelere sahip olma çıkarımız da en öncelikli çıkarımız olan gerçekten iyi olan bir yaşam sürdürme çıkarımızdan kaynaklanır.

Rawls eylemlerimizin değeri hakkında tasarılar kurmayı, Marx da bu tasarılarımızı eyleme dökmeyi vurgular – fakat açıktır ki her ikisi de bir diğeri olmadan anlamsızdır. Her ikisi de bireylerin, mevcut sosyal rolleri ve beklentileri değerli bir yaşamın önceden belirlenmiş ölçütleri olarak almaya zorlanmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla Marx ve Rawls’un burada esas çıkarlarımız olarak sunduğum şeylere katılmayacağını düşünmüyorum. Umuyorum ki, değer hakkında hatalı olan mevcut inançlarımızı gözden geçirmenin esas çıkarımız olduğu iddiası itiraz edilebilir bir iddia değildir.

Her ne kadar değer hakkındaki inançlarımızda hatalı olsak da bu, hatalı olduğumuzu düşünmek için yeterli sebebi olan birinin benim yaşamımı kendi doğru değer yorumuna göre sürdürerek iyileştirebileceği anlamına gelmez. Aksine, kişinin desteklemediği değerlere göre dışarıdan sürdürülen hiçbir yaşam daha iyi hale gelmez. Yaşamım ancak kendi değer inançlarıma göre içeriden, yani ben tarafından sürdürülüyorsa daha iyi hale gelir. Tanrıya dua etmek değerli bir eylem olabilir, ancak bunun için kişinin bu eylemin değerli olduğuna, yani değerli bir nedeni ve gayesi olduğuna inanması gerekir. Birisini gerekli fiziksel hareketleri yapmasını sağlayarak kiliseye gitmeye zorlayabilirsiniz ancak o kişinin yaşamını böylece daha iyi hale getiremezsiniz. Bu hiçbir işe yaramaz; zorla götürülen kişi Tanrıya dua etmenin bir vakit kaybı olduğunu düşünmekte hatalı olsa dahi işe yaramaz. Çünkü değerli bir yaşam, yalnızca içeriden sürdürülen bir yaşam olabilir.

Şimdi, gerçekten iyi olan bir yaşam sürdürmeye dair esas çıkarımızı sağlayabilmek için elimizde iki ön koşul var. Bunlardan ilki, yaşama neyin değer kattığı hakkındaki inançlarımızla uyumlu olarak yaşamımızı içeriden sürdürmemiz; ikincisi ise bu inançları kültürümüzün sağladığı bilgi, örnek ve argümanlar ışığında gözden geçirebilme özgürlüğüne sahip olmamız. Yani bireyler, ortodoks olmayan dinsel ve cinsel pratiklerinden vs. ötürü tutuklanmadan veya

² Ronald Dworkin, 'In Defense of Equality,' *Social Philosophy and Policy* 1 (1983), 26

cezalandırılmadan yaşamlarını değer inançlarına göre sürdürebilme kaynaklarına ve özgürlüklerine sahip olmalıdır – geleneksel liberalizmin sivil ve kişisel özgürlüklere önem vermesi bu yüzdendir; bireyler ayrıca iyi yaşama dair farklı görüşler hakkında farkındalık kazanabilmek ve bu görüşleri zekice inceleyebilmek ve gözden geçirebilmek kabiliyetini kazanabilmek için gerekli olan kültürel koşullara ihtiyaç duyarlar – geleneksel liberalizmin eğitime, ifade özgürlüğüne, basın özgürlüğüne, sanatsal özgürlüğe vs. eşit derecede önem vermesi de bu yüzdendir çünkü yaşamı değerli kılan şeyleri sorgulamak için gerekli olan şeyler, onları sorgulamanın tek yoludur. Örneğin, kolektif kültürel mirasımızın farklı yönlerini keşfetmek gibi.

Esas çıkarımıza dair bu görüş liberal siyaset teorisinin temelini oluşturur. Dworkin’e göre, siyaset teorilerini en iyi şekilde anlamanın yolu onları “soyut bir eşitlikçi düzlük” olarak tasavvur etmektir; bu eşitlikçi düzlüğe göre “cemaatin mensuplarının çıkarları önemlidir ve eşit derecede önemlidir.”³ Dolayısıyla her teori, insanların çıkarlarının en kapsamlı algılandığı haliyle ne olduğuna dair bir yorum ve bu çıkarların eşit derecede önemli olduğu varsayıldığında sonuçlarının ne olacağına dair bir yorum sunmalıdır. Liberalizme göre, esas çıkarımız bu inançlarımızı doğru hale getirmek ve onları uygulamak olduğu için devlet, insanlara eşit bireyler olarak, eşit ilgi ve saygıyı göstererek yaklaşır ve bireylerin kendi inançlarını gözden geçirebilmek ve bu inançları uygulayabilmek için ihtiyaç duyduğu özgürlükleri ve kaynakları sağlar. Böyle bir adalet gereksinimi *önceliklidir* çünkü iyi bir yaşam sürdürme çıkarımız, esas çıkarımızdır.

Modern liberalizmin siyasal ahlakı en yalın haliyle bu şekilde özetlenebilir. Liberalizmin iynin ne olduğuna dair soyut bir bireyciliği ve şüpheciliği içerdiği düşüncesi kabul gören bilgeliğin bir parçası haline geldiğinden insanlar liberalizmi bu şekilde düşünmüyor olabilir. Buna verilecek en basit yanıt, bu iki varsayımın da (soyut bireycilik ve şüphecilik) Mill’in, Rawls’un ya da Dworkin’in teorilerinde yeri olmadığıdır; bu makbul bilgeliğin hiçbir metinden alıntı sunmaksızın nasıl yayıldığı da dikkate şayandır. Yalnızca iki örneğe bakalım. Unger, liberallerin özgürlüğü savunduğunu çünkü seçimlerimizin nihayetinde rasyonel eleştiriden ve gerekçelendirmeden yoksun, keyfi seçimler olduğunu iddia eder. Bu “keyfi seçim ilkesi”

³ Dworkin, 'In Defense,' 24

devletin insanların yaşamlarını nasıl sürdüreceğine müdahale etmesinin gayrimeşruluğunun zeminini oluşturur.⁴ Jaggar, “liberallerin devleti gerekçelendirme biçiminin bireylerin belirli, kesin çıkarlara sahip olduğunu varsaydığını” ve “insan doğasının toplumsallık öncesi olduğunu” iddia eder.⁵ Çıkarlarımızın belirli olduğuna ve toplumsallıktan önce malum olduğuna dair bu “soyut bireyci” inanç, liberallerin sosyal rollerimizi ve ilişkilerimizi gözden geçirebilme veya reddedebilme özgürlüğüne sahip olmamızla ilgilenmesinin temelini oluşturur.⁶

Ancak bu iddiaların her ikisi de liberal pozisyonu yanlış yorumlar. Mill’in özgürlük argümanı amaçlarımızın nihayetinde keyfi olmasına veya toplumsallık öncesinde belirlenmiş olmasına dayanmaz. Aksine, tam olarak temel çıkarlarımız hakkında yanılıyor olabileceğimiz ve bazı amaçlar diğerlerinden daha değerli olduğu için özgürlüğe ihtiyaç vardır. Özgürlük, tam olarak yaşama neyin değer kattığını öğrenebilmek için gereklidir – değer inançlarımızı sorgulayabilmek, gözden geçirebilmek ve düzeltebilmek için. Özgürlüğü istememizin ana sebeplerinden biri budur – iyinin ne olduğunu öğrenmeyi umarız-; Mill, bu isteğimize saygı duyulması gerektiğini çünkü bunun beyhude bir umut olmadığını söyler. Toplumda özgürlüğün önemli olmasının nedeni toplumsal etkileşimden önce bizim için neyin iyi olduğunu bilmemiz veya bizim için neyin iyi olduğunu hiçbir zaman bilemeyecek olmamız değildir, bizim için neyin iyi olduğunu öğrenmemize yardımcı olmasıdır. Eğer bizim için neyin iyi olduğunu öğrenemeyecek olsaydık, Mill’in özgürlük argümanı kısmi olarak çökerdi. Aynısı Rawls, Dworkin, Nozick ve Raz için de geçerli.⁷ Bu teorisyenlerin her birinin ahlaki özgürlük hakkını savunmasının nedeni yaşamlarımızdaki amaçların belirli ya da keyfi olması değil, tam aksine amaçlarımızın hatalı olma olasılığının olması ve onları gözden geçirip, düzeltebilecek olmamızdır. Bu makbul bilgeliğin modern liberalizmin yanlış bir yorumu olmasının yanı sıra, modern liberalizm bu makbul bilgeliğe dayandırılmaz. Eğer “soyut bireycilik” veya “ahlaki şüphecilik” temel öncüllerse, insanların değer inançlarını gözden geçirmelerine izin vermek için hiçbir sebep olmazdı – insanların bağılıklarını özgürce ve rasyonel bir şekilde

⁴ Roberto Unger, *Knowledge and Politics* (New York: Macmillan 1984), 66-7; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totawa, NJ: Rowman and Allenheld 1984), 194

⁵ Jaggar, 42-3

⁶ Jaggar, 86

⁷ J..S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, H. Acton, ed. (London: J.M. Dent and Sons 1972), 114-31; Dworkin, 'In Defense' 24-30; Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1981), 410-11, 436-40, 498-504; John Rawls, *A Theory of Justice* (London: Oxford University Press 1971), 206-10; Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press 1986), 291-305

sorgulayabilmeleri için gerekli olan sosyal koşullardan yoksun bırakılmalarının onları daha kötü bir duruma soktuğunu varsaymak için hiçbir sebep olmazdı.

Bu, liberal siyasetin savunusudur. Ancak komüniteryenlere göre bu savunu başarısızdır. Şimdi, savununun neden başarısız olduğuna dair 5 farklı komüniteryen argümanı inceleyeceğim. Bu beş argüman şöyle özetlenebilir: liberal benlik görüşü 1. boştur; 2. öz-algılarımızı ihlal eder; 3. komünal pratiklere yerleşik olduğumuzu göz ardı eder; 4. bireysel yargılarımızın toplumsal onay görmesi gerekliliğini göz ardı eder; 5. imkansız bir evrenselliğe veya objektifliğe sahipmiş gibi davranır.

İlk olarak, “boş” argümanına bakalım. Taylor’a göre toplumsal durumumuzun bütün limitlerini sorgulayabilme özgürlüğüne sahip olmak, bireyin aleyhinedir çünkü

“eksiksiz özgürlük, hiçbir şeyin yapmaya değer olmadığı, hiçbir şeyin önemli olmadığı bir boşluk olur. Bütün dış engelleri ve darbeleri bertaraf ederek özgürlüğe ulaşan benlik karakersizdir ve dolayısıyla tanımlanmış bir gayesi yoktur; bu, her ne kadar “rasyonalite” veya “yaratıcılık” gibi görünürde pozitif terimlerin arkasına saklanırsa saklansın böyledir.”⁸

Taylor’a göre gerçek özgürlük “konumlanmış” olmalıdır. “Verili olanı tamamen aşmaktan” veya konumumuzun bütün ön varsayımlarını rasyonel öz-belirlenimimize tabi kılmaktan bahsetmek nihayetinde boştur çünkü özgür bir şekilde özümüzü belirleyebilme isteği belirsizdir, “bize amaçlar belirleyen ve böylece rasyonelitye bir şekil veren ve yaratıcılığa ilham olan bir konumun dışında eylemlerimizin içini dolduramaz.”⁹ Konumun bizim için ‘belirlediği’ amaçları kabul etmeliyiz – aksi takdirde, öz-belirlenim çabası Nietzsche’nin nihilizmine, yani tüm komünal ve kültürel değerlerin nihayetinde keyfi olmasından ötürü reddine yol açar:

“Yaşamın hükmedici idealleri, Hristiyan ve hümanist olmaları fark etmeksizin iradenin üzerinde zincir olmaları dolayısıyla terkedilir. Geriye yalnızca güç iradesi kalır.”¹⁰

⁸ Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press 1979), 157

⁹ A.g.e.

¹⁰ Taylor, 159

Macintyre da Nietzsche'nin nihilizmini özgür bireyciliğin mutlak öz-belirlenim görüşünün, yani komünal değerleri "hükmedici idealler" olarak reddeden görüşün mantıksal sonucu olarak görür.¹¹

Fakat bu argüman da özgürlüğün liberalizmdeki rolünü yanlış yorumlar. Taylor'a göre liberaller bize, projelerimizi kurabilme ve gözden geçirebilmenin kendi içinde değerli bir şey olduğunu, kendi başına arzulanması gereken bir şey olduğunu öğretir; Taylor, bu öğretiyi haklı olarak reddeder. Bunun yerine, arzulanması gereken bir projenin, yerine getirilmesi gereken bir görevin olması gerektiğini söyler. Ancak liberalizmin özgürlük kaygısı bu projelerin ve görevlerin yerini almaz. Aksine, liberalizmin özgürlük savunusu tam olarak bu görevlerin ve projelerin önemine dayanır. Liberaller, özgürlük dünyadaki en önemli şeydir dolayısıyla özgürlüğe kendisi için sahip olmalıyız demez. Daha ziyade, yaşamlarımızdaki en önemli şeyler projelerimiz ve görevlerimizdir; onlar bu kadar önemli olduğu için onları özgürce gözden geçirebilme ve eğer onların değerli olmadığı sonucuna varırsak, reddedebilme özgürlüğüne sahip olmalıyız. Projelerimiz yaşamlarımızdaki en önemli şeylerdir ancak yaşamlarımız içeriden, değer inançlarımıza göre sürdürülmesi gerektiği için yaşama dair planlar kurabilme, onları gözden geçirebilme ve uygulayabilme özgürlüğüne sahip olmalıyız. O halde, seçim özgürlüğü kendi başına arzulan bir şey değil, kendi başına değerli olan projeleri ve görevleri kovalayabilmek için bir ön koşuldur.¹²

¹¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth 1981), ch. 9

¹² Elbette bazı liberaller böyle bir seçim özgürlüğünün kendi başına değerli olduğunu, kendi başına arzulan bir şey olduğunu düşünür. Isaiah Berlin (Four Essays on Liberty [London: Oxford University Press 1969], 192) bu pozisyonu Mill'e atfeder. Mill, özgürce seçme kapasitemizi uygulamamızı, çünkü bunun bizim "özgün yeteneğimiz" olduğunu söyler (Mill, 116). Fakat hemen ardından, bu kapasitemizi kullanmamızın kendi başına önemli olmadığını, bu kapasite olmadan "neyin en iyisi olduğunu ayırt etme yahut isteme" (a.g.e) yönünde hiçbir pratiği edinmeyeceğimiz için önemli olduğunu söyler. Robert Ladenson ('Mill's Conception of Individuality,' *Social Theory and Practice* 4 [1977], 171) Mill'in "en büyük önemi seçme kapasitesinin uygulamasına (veya varlığına) değil özgür seçimi uygulamanın sonuçları olduğuna inandığı durum ve koşullara atfettiğini" ima eden birkaç alıntı paylaşır. Seçim özgürlüğünün kendi içinde değerli olduğunu iddia etmek geniş bir liberal haklar dizisini savunmanın doğrudan ve etkili bir yolu gibi görünebilir. Ancak bu iddianın implikasyonları, yaşamlarımızda değeri anlama biçimimizle en azından iki şekilde ters düşer:

- (1) Seçim özgürlüğünün kendi içinde değerli olduğunu iddia etmek bu seçme kapasitemizi ne kadar çok kullanırsak o kadar özgür olduğumuz, dolayısıyla yaşamlarımızın da o kadar değerli olduğunu ima eder. Ancak bu yanlış ve sapkın bir görüştür. Her sabah uyanıp o gün nasıl biri olmaya karar vermemiz gerektiği gibi varoluşçuluk benzeri bir düşünceye yol açabilir. Bu sapkın bir düşüncedir çünkü çoğumuz için değerli yaşam, bağlılıklar ve ilişkilerle dolu bir yaşamdır. Bernard Williams'ın uzun uzadıya savunduğu gibi bunlar, yaşamlarımıza derinlik ve karakter kazandırır. Onları bağlılıklar yapan da tam olarak onları her gün sorgulamamamızdır. Yirmi evlilik yapmayı seçen birinin, bu seçimi bir kez yapan ve bu ilk seçimini sorgulamak yahut gözden geçirmek için hiçbir sebebi olmayan birinden daha değerli bir

O halde, hiç kimse asıl meselemizin ve amacımızın görevlerimiz ve projelerimiz olması gerektiğine itiraz etmez – bu yalnızca tartışmada kullanılan bir yanıltmacadır. Asıl tartışma bu görevlere ihtiyacımız olup olmadığıyla ilgili değil, bu görevlerin bizim için toplum tarafından belirlenip belirlenmemesi gerektiğiyle ilgilidir. Komüniteryen pozisyonun merkezi budur ve birçok farklı soru yöneltir. Eğer bazı amaçlar ve gayeler “verili” olmak zorunda ise “hükmedici idealler” olarak görülmesi gereken komünel değerler ve pratiklerden mi gelmelidirler? Eğer özgürlük gerçekten “konumlanmış” olmak zorunda ise birey de belirli bir komünel rolde veya pratikte “konumlanmış” olarak mı anlaşılmalıdır? Bu denklemi kurmanın, komüniteryenizmin en merkezi safsatalarından biri olduğunu düşünüyorum. Özgürlüğün değerine dair liberal yorumda ön kabul olarak alınan “gayeler” komünal amaçların hükmedici idealler olarak kabul edilmesinden meydana gelebilir fakat ayrıca önceki nesillerden bize aktarılan, kabul yahut ret edebileceğimiz olanaklar sunan kültürel yapıya, yani anlayışlar ve alternatifler kalıbına dair kişisel yargılarımızdan özgür bir biçimde de meydana gelebilir. Hiçbir şey bizim için “belirlenmez”, hiçbir şey bizim onun değerine dair yargımızdan önce hükmedici değildir.

yaşam sürdürdüğünü varsaymayız. Özgürce yapılmış daha fazla evlilik seçimini içeren bir yaşam, diğer her şey denk kabul edilse dahi daha az evlilik seçimini içeren bir yaşamdan daha iyi değildir.

- (2) Seçim özgürlüğünün kendi içinde değerli olduğunu söylemek, eylemlerimiz ile başarmaya çalıştığımız değer bu eylemlerin kendileri değil, özgürlüğün kendisi olduğunu ima eder. Bu ima Carol Gould (Marx's Social Ontology [Cambridge, MA: MIT Press 1978]) tarafından desteklenir. Gould, bir eylemin asıl amacının belirli bir projenin içerdiği gayeleri gerçekleştirmek olduğunu ve “kişinin görünürde, harici amaçlar olarak varsayılan bu gayeleri gerçekleştirmek için eylemde bulunduğunu” kabul eder. Ancak ardından gerçekten özgür olan bir eylemin nihai amacının özgürlüğün kendisi olduğunu söyler – “böylece özgürlük yalnızca değer yaratan eylemin kendisi değil, uğruna bütün bu diğer değerlerin peşinden koşulduğu ve bu değerleri değerli kılan şeydir” (Gould, 118).

Fakat bu yanıltır. İlk olarak, Taylor’ın da haklı olarak belirttiği gibi, insanlara özgürce eylemde bulunmalarını söylemek spesifik olarak hangi özgür eylemlerin uygulamaya değer olduğunu söylemez. Bu, onlara belirli bir rehber sunuyor olsaydı dahi motivasyonlarımıza dair yanlış bir görüş sunar. Örneğin, eğer bir kitap yazıyorsam motivasyonum özgür olmak değildir, söylemeye değer bir şeyler söylemektir. Eğer özgür olmak için bir şeyler söylemek dışında söylemek istediğim spesifik bir şey olmasaydı o halde kitap yazmam tatmin edici olmazdı. Yazdığım şeyler ve onları yazma biçimim nihayetinde tatmin edici olmayan, keyfi ve kayıtsız seçimlerin sonucu olurdu. Eğer yazı yazmak kendi içinde değerli olacak ise yazdığım şeyleri önemsemem, yazı yazmanın kendi başına yapmaya değer olduğuna inanmam gerekir. İnsanların projelerinde gördükleri çıkarı ve değeri anlayacaksa bu projelerin içerdiği amaçlara bakmamız gerekir. Bu durumda ben yazı yazmayı özgürlüğüm için yapmam. Aksine, yazı yazmayı yazı yazmak için yaparım çünkü söylemeye değer bir şeyler vardır. Özgürlük değerlidir çünkü onları söylememe imkân tanır.

Bireysel özgürlüklerin en iyi liberal savunusunun ille de en doğrudan savunusu olması gerekmez. En iyi savunuyu, insanların üzerine düşündüklerinde kendi yaşamlarının değeri olarak gördükleri şey ile en iyi şekilde uyumlu olan savunudur. Özgürlüğün değerine bu şekilde baktığımızda da seçim özgürlüğünün her ne kadar değerli bir yaşam için esas olsa da böyle bir yaşamda esas olarak kovalanan değer olmadığını görürüz.

Elbette bu yargıya varırken bir şeyleri “verili” olarak almalıyız – özgür, rasyonel bir varlıktan yahut özgür, yaratıcı bir varlıktan başka bir şey olmayan birinin bir yaşam tarzını bir diğerine tercih etmek için hiçbir sebebi olmazdı.¹³ Ancak anlamlı yargılara varabilmek için “verili olanın” içini doldurduğumuz şey yalnızca bireyler arasında farklılık göstermeyip, bireyin kendi yaşamı içerisinde de değişiklik gösterebilir. Yaşamımızın bir noktasında belirli bir dinsel yaşama olan bağlılığımıza dayanarak neyin değerli olduğuna dair seçimler yapsak da daha sonra bu bağlılığımızı sorgulayabilir ve neyin değerli olduğunu, örneğin, ailemize olan bağlılığımıza dayanarak seçebiliriz. O halde mesele bir şeyleri verili olarak alıp almamamız gerektiği ile ilgili değil, bireyin “verili olanın” içini doldurup dolduramayacağı veya aksine verili olanın bizim için cemaatin değerlerine göre belirlenip belirlenmemesi gerektiğidir. Taylor’ın “mutlak özgürlük” karşıtı argümanı, verili olanın komünal değerlerin hükmedici idealleri olması gerektiği iddiasını destekleyecek bir şey sunamıyor. Bu komünal değerlerin bireysel değerlendirmeye ve muhtemel redde tabi olması gerektiği düşüncesi hiçbir şekilde boş veya bireyin aleyhine değildir.

Gayelerimizi bu şekilde, yani cemaat tarafından belirlenmeyen şekilde koysak dahi yine de komünal amaçları hükmedici olarak görmeliyiz diyerek komüniteryen itirazı zayıflatabiliriz. Komünal amaçlar böyle görülmelidir çünkü liberal görüş, benliğe dair yanlış bir yoruma dayanmaktadır. Gördüğümüz üzere bu liberal görüşe göre benlik amaçlarından öncedir zira iyi yaşamın doğasına dair en kesin kanılarımızı dahi sorgulayıp, yeniden düzenleyebiliyoruz. Ancak Sandel benliğin amaçlardan önce olmadığını, aksine amaçları tarafından kurulduğunu savunur – “ben”i “amaçlarımdan” ayıramayız. Benliğimiz en azından kısmen kendimiz seçmediğimiz, daha ziyade ortak bir toplumsal bağlamdaki yerleşikliğimiz sayesinde keşfettiğimiz amaçlar tarafından kurulur. Bu kurucu amaçlara sahip olduğumuz için, yaşamlarımız projelerimizi seçme ve gözden geçirme koşullarına sahip olunca değil bu ortak kurucu amaçların bilincine varma koşullarına sahip olduğumuzda iyileşir.

Sandel bu iddia için iki argümanı vardır ki bunları birbirinden ayırmak gerekir: öz-algı argümanı ve yerleşik benlik argümanı. Öz-algı argümanı şöyledir: Rawlsu “yüksüz benlik” görüşü en derin öz-algımız anlamında “en derin öz-anlayışımızla” örtüşmez.

¹³ Taylor, 157; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press 1982), 161-5

Bu itiraza göre, eğer benlik amaçlarından önceyse, o halde incelememiz esnasında belirli amaçlarımızın arkasında yüksüz bir benlik görebilmeliyiz. Ancak Nozick ve Sandel, kendimizi esasen yüksüz olarak algılamadığımızı kaydeder – Rawls’u “amaçlardan önce verili olan, faillik ve mülkiyetin salt bir öznesi olan, nihayetinde cılız olan” benlik anlayışı “kendimize dair daha aşına olduğumuz, ‘belirli özelliklerle dolu’ benlik kavramıyla radikal biçimde çatışır.”¹⁴ Eğer biz, Rawls’u benlikler isek,

*“herhangi bir karakteristiği benim amacım, hırsım, isteğim vs. olarak tespit etmek daima bunların belirli bir mesafede arkasında duran bir özne “ben”e işaret etmektir.”*¹⁵

Amaçlarımızın belirli bir mesafe arkasında duran, nihayetinde cılız da olsa bir şekli olan bir şey, yani bir benlik olmak zorundadır – Rawls ile hemfikir olmak için kendimi boşlukta mülksüz, vücutsuz, ruh benzeri bir nesne, ya da Rorty’nin deyişiyle amaçlarımızın “arkasında” yatan bir “alt katman” olarak görmeliyim.¹⁶ Bunun aksine Sandel en derin öz-algılarımızın bazı motivasyonları içerdiğini ve bunun da amaçların benliği kurduğunu gösterdiğini söyler.

Fakat buradaki algı meselesi en iyi ihtimalle yanıltıcıdır. Liberal görüş için merkezi olan şey kendimizi amaçlarından önce bir benlik olarak görmemiz değil, *hiçbir amacın veya hedefin muhtemel bir sorguya çekilmeden muaf olamayacağı* anlamında kendimizi amaçlarımızdan önce görmemizdir. Bu anlamda benliğimiz amaçlarımızdan önce algılanır, yani benliğimizi daima mevcut amaçları olmaksızın tasavvur edebiliriz. Ancak bu, her türlü amaçtan tamamen arındırılmış bir benliği algılayabilmemizi gerektirmez – ahlaki muhakeme süreci her zaman bir “yükü” potansiyel benliği bir diğer “yükü” potansiyel benlik ile karşılaştırmayı kapsar. Bu tür bir muhakemeye giriştiğimizde benlik ile birlikte verili olarak gelen bazı amaçlar olmak zorundadır fakat herhangi bir belirli amacın benlik ile birlikte verili olarak gelmesi gerekmez. Daha önce de dediğim gibi, benlik ile birlikte verili olarak gelen şeyler yaşam süresi boyunca değişebilir ve bazen değişir. Dolayısıyla, Sandel’in kurması gereken bir iddia daha vardır; tamamen yüksüz bir benlik algılayamayacağımız gibi benliğimizi spesifik bir amaç yahut

¹⁴ Sandel, 94, 100, Robert Nozick’ten alıntı

¹⁵ Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* *Political Theory* 12 (1984), 86

¹⁶ Richard Rorty, ‘Postmodernist Bourgeois Liberalism’ in R. Hollinger, ed., *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1985), 217

motivasyon olmaksızın da algılayamayız. Ancak bu, başka bir argümanı gerektirir ki bu argümana ben yerleşik benlik argümanı diyorum.

Bu üçüncü argüman, ahlaki akıl yürütmeyi öz-keşif olarak gören komüniteryen görüş ile ahlaki akıl yürütmeyi yargı olarak gören liberal görüşü kıyaslar. Sandel’e ve Macintyre’a göre esas soru “ne olacağım? Nasıl bir yaşam sürdüreceğim?” değil “ben neyim?” sorusudur. Benlik, amaçlarına “seçimle” değil “keşifle” “ulaşır”.

“halihazırda verili olanı seçerek değil (bu anlamsız olurdu) kendi benliği üzerine düşünerek ve onu kuran şeylerin doğasını soruşturarak, yasalar ve ödevler tespit ederek ve kendi gayelerini kendisi bularak”¹⁷ ulaşır.

Örneğin Sandel, Rawls’un cemaat yorumunu eleştirir zira

“Rawls, cemaat için iyi olanın benliğin amaçları ve değerleriyle temas ettiği ölçüde içkin olabilmesine izin verirken, motivasyonların ötesine geçip motivasyonların öznesine ulaşacak kadar mutlak olmasına izin vermez.”¹⁸

Daha yeterli bir yoruma göre komünal amaçlar ve değerler cemaatin mensupları tarafından yalnızca tatbik edilmez, ayrıca onların kimliğini de tanımlar – komünal bir amacın ortak arayışı “kendi seçtikleri bir ilişki değil (gönüllü bağlılık anlamında), keşfettikleri bir bağdır; bu onların kimliğinin niteliklerinden sadece biri değildir, kurucu bir parçasıdır.”¹⁹ Bu mensuplar için iyi olan, bir öz-keşif süreci sonucunda bulunur; mensuplar, “buldukları” çeşitli bağların bilincine varır ve iddialarını tanır.

Fakat burada en derin öz-anlayışlarımızı ihlal eden Sandel’dir çünkü zaten hiç kimse bu öz-keşfin, kişinin yaşamını nasıl sürdüreceğine dair yargılarının yerini aldığını veya önüne geçtiğini düşünmez. Kendimizi mevcut bağlarımızdan dolayı kısıtlanmış, miras aldığımız (veya daha önce seçtiğimiz) amaçların değerini yargılamaktan aciz olarak görmeyiz. Kendimizi bir sosyal pratiğin veya geleneğe ne kadar derin şekilde bağlı bilsak da bu pratiğin gerçekten değerli olup olmadığını sorgulama kabiliyetine sahip olduğumuzu hissederiz – Sandel’in yorumuna göre bu

¹⁷ Sandel, *Limits of Justice*, 58

¹⁸ A.g.e., 149

¹⁹ A.g.e., 150

tür bir sorgulama anlamsızdır. (Nihayetinde benim için iyi olan, kendimi içinde bulduğum bu bağların ve pratiklerin daha geniş şekilde bilincine varmak ise bu bağlar ve pratikler benim için nasıl değersiz olabilir?) Ahlaki akıl yürütmenin (keşfettiğimiz bağların değeri üzerine yargılar ile değil de) böyle bir öz-keşif süreci ile sonuçlandığı düşüncesi son derece yüzeyseldir.

Sandel bazı noktalarda meselenin sadece öz-keşif olmadığını kabul eder. Benliğin sınırlarının amaçlar tarafından kurulmuş olsa da yine de esnek olduğunu ve yeni amaçları kapsayan, mevcut amaçları da dışlayan şekilde yeniden çizilebileceğini söyler. Kendi deyimiyle “özne, kendi kimliğinin kurulumuna müdahil olacak yetkiye sahiptir” – “benliğin sınırları açıktır, öznenin kimliği failliğinin öncülü değildir sonucudur.”²⁰ Özne, nihayetinde “kimliğine dışarıdan rastgele temas eden muhtemel gaye ve amaçlar”dan hangilerini kovalayıp, hangilerini koalamayacağını seçebilir.²¹ Amaçları tarafından kurulan benlik “tekrardan kurulabilir” – hiçbir öz-keşif de yeterli değildir. Fakat bu noktada bu iki görüş arasındaki ayrımın tamamen ortadan kalkıp kalkmadığı net değildir.

Belirgin farklılıklar vardır – Sandel benliğin amaçları tarafından kurulduğunu ve benliğin sınırlarının esnek olduğunu iddia ederken Rawls benliğin amaçlarından önce olduğunu ve sınırlarının da önceden belirlendiğini söyler. Fakat bu iki farklı görüş daha temel bir kimliği gizler – ikisi de *kişinin* amaçlarından önce olduğunu kabul eder. Kişinin içerisinde “benliğin” sınırlarını nerede çezecekleri konusunda çatışmalar ancak bu soru, anlamlı bir soruysa dahi zihin felsefesinin bir sorusudur ve siyaset felsefesiyle doğrudan ilgili değildir. Sandel kişinin kendi amaçlarını –“benlik” kuran amaçları dahi- yeniden gözden geçirebileceğini kabul ettiği sürece komüniteryen bir siyaseti gerekçelendirmekte başarısız olur zira bireylere, en iyi olası yaşamı sürdürmenin ayrılmaz bir parçası olan bu yeniden gözden geçirmeye sahip olmalarını sağlayacak koşulların neden verilmemesi gerektiğini gösteremez. Bu koşulların arasında, özgürce yargılara varmak için gerekli olan kişisel özgürlüklerin liberal güvencesi de olmalıdır. Kişi amaçlarından önce olduğu sürece Sandel benliğe dair liberal görüşün ve dolayısıyla liberal siyaset ahlakının neden yanlış olduğunu gösteremez. Sandel, komüniteryen siyaseti savunmak için kullandığı kişilik görüşünde muğlaklıktan faydalanır – güçlü iddia (öz-keşfin yargının yerini aldığı iddiası) makul değildir, zayıf iddia da (amaçları tarafından kurulan benliğin yine de yeniden

²⁰ A.g.e., 152

²¹ A.g.e.

kurulabileceği iddiası) çekici dursa da Sandel'in görüşünü liberal görüşten ayırmak konusunda yetersizdir.

Macintyre'in After Virtue adlı kitabındaki argümanı da benzer bir muğlaklıktan mustarıptır.

Birkaç noktada Macintyre “yerleşik benlik” görüşünü savunur:

“kendi koşullarımıza, belirli bir sosyal kimliğin taşıyıcıları olarak yaklaşacağız. Ben, birinin oğlu ya da kızı, bir başkasının kuzeni yahut amcasıyım; şu ya da bu şehrin vatandaşı, şu ya da bu derneğin yahut mesleğin mensubuyum; şu ya da bu aileye, sülaleye, millete aitim. Dolayısıyla benim için iyi olan, bu rolleri dolduran herhangi biri için iyi olan olmalıdır ... insanlar için esas mesele kendi müsebbiplikleriyle ilgili değildir; “Ne yapmam gerek?” sorusunu yanıtlayabilmem için ondan önce “hangi hikaye veya hikayelerin parçasıyım?” sorusunun yanıtını bilmem gerek.”²²

Sandel gibi Macintyre'in “liberal bireycilik” karşıtı argümanı da “yaşam hikayem, daima kimliğimi miras aldığım o cemaatlerin hikayelerinin içinde yerleşiktir”²³ iddiasına dayanır, dolayısıyla nasıl yaşamam gerektiğine karar vermem için yalnızca içinde “yerleşik” olduğum bu “hikayelerin” yahut “tarihlerin” bilincine varıp, onlarda iyi olarak belirlenen şeyleri yorumlamam gerekir. Macintyre bunu “liberal bireyci” pozisyonla kıyaslar; bu pozisyona göre

“Ben, neyi seçersem oyumdur. Eğer istersem varlığımın tesadüfi sosyal parçaları olarak gördüğüm şeyleri daima sorgulayabilirim.”²⁴

Macintyre, bu komünal rollere olan mensubiyetimizin sorgulanabileceği ihtimalini reddeder.

Fakat Sandel gibi o da benliğin, ahlaki kimliğini bu komünal geleneklerde, pratiklerde ve rollerde bulması gerektiğinin

“benliğin bu cemaat biçimlerinin özgünlüğünden kaynaklanan ahlaki sınırlamaları kabul etmesi gerektiği anlamına gelmediğini”²⁵ söyler.

²² MacIntyre, 204-5, 201

²³ A.g.e., 205

²⁴ A.g.e.

²⁵ A.g.e.

Ona göre iyi yaşam, iyi yaşam arayışıyla geçen yaşamdır ve bu arayış, kendimi içinde bulduğum herhangi bir rolü reddetmemi içerebilir: “kendi kimliğime karşı isyan, daima bunu dışarı vurma biçimlerinden biridir.”²⁶ Ancak nihayetinde içinde bulunduğumuz rol ve statülerin “haklı taleplerini ve yükümlülüklerini” sorgulayabiliyorsak, verili bir pratiğin içerdiği iyiliğin değerini reddedebiliyorsak, o halde Macintyre’in görüşünün, reddettiğini söylediği liberal bireyci görüşten nasıl farklı olduğu net değildir. Macintyre’in komüniteryen siyaset savunusu benim için iyi olanın benim doldurduğum sosyal rolleri dolduran herhangi biri için iyi olan olmasını gerektirir ancak bu makul değildir zira bu rollerin ve statülerin değerini sorgulayabileceğimize inanıyoruz. Macintyre böyle bir sorgulamaya izin verdiği sürece liberal görüşe karşı olan argümanı yıkılır.

Macintyre ve Sandel, liberal görüşün sosyal ilişkilerde ve rollerde “yerleşik” ve “konumlanmış” olduğumuzu göz ardı ettiğini söylemelidir. Elbette kendi üzerine düşünebilen, “kendini yorumlayabilen varlıklar”²⁷ olarak bu kurucu bağların anlamını yorumlayabileceğimizi komüniteryenler vurgular. Fakat mesele, eğer onların içsel olarak önemsiz, hatta alçaltıcı olduğu sonucuna varırsak onları tamamen ret edip edemeyeceğimiz meselesidir. Bir yoruma göre edemeyiz, zaten etmemeliyiz de. Bu görüşe göre bu bağları seçemediğimiz gibi ret de edemeyiz, daha ziyade kendimizi onların içinde buluruz – amaçlarımız ve gayelerimiz seçimle değil “öz-keşifle” gelir. Tekeşli, heteroseksüel bir evlilikteki Hristiyan bir ev hanımı, Hristiyan yahut ev hanımı olmanın ne demek olduğuna dair yorumda bulunabilir – bu ortak dinsel, ekonomik ve cinsel pratiklerin anlamını yorumlayabilir. Fakat geriye doğru bir adım atıp, bir Hristiyan veya ev hanımı olmak istemediğine karar veremez. Kendimi içinde bulduğum sosyal rollerin ve pratiklerin anlamını yorumlayabilirim ancak rollerin kendisini reddedemem veya onlara içkin olan amaçları değersiz göremem. Bu bağlar ve amaçlar bir kişi olarak benim için “kurucu” olduğundan, yaşamımı nasıl sürdüreceğime karar verirken verili olarak alınmaları gerekir – yaşamım için iyi olanın ne olduğu meselesi yalnızca bu bağ ve amaçların en iyi yorumunu nasıl yapabileceğim meselesidir. Onların benim için hiçbir değeri olmadığını söylemek anlamsızdır zira onların arkasında duran bir “ben” yoktur; bu kurucu bağların “öncesinde” bir benlik yoktur.

²⁶ A.g.e.

²⁷ Sandel, ‘Procedural Republic,’ 91

Hangi komüniteryenin bu görüşü tutarlı bir biçimde sürdürdüğü meçhuldür, hatta herhangi birinin bunu yapabildiği de. Bu, makul bir pozisyon değildir çünkü yalnızca kendimizi içinde bulduğumuz rollerin ve bağların anlamı hakkındaki soruları değil, ayrıca onların değeri hakkındaki soruları da anlamlandırabiliriz. Belki de komüniteryenler bunu reddetmek istemiyorlardır, belki de onların “yerleşiklik” mefhumu kendimizi içinde bulduğumuz bağları reddetmek ile uyumsuz değildir. Fakat bu durumda liberal görüş ile aralarında olduğunu belirttikleri fark bir yanılgıdır zira komüniteryenlerin bizi komünal rollerde “yerleşik” görmesi liberallerin bizi onlardan bağımsız görmesini kapsar; komüniteryenlerin ahlaki akıl yürütmeyi bir “öz-keşif” süreci olarak görmesi de liberallerin ahlaki akıl yürütmeyi bir yargı ve seçim süreci olarak görmesini kapsar. Aralarındaki farklılıklar yalnızca semantik farklılıklardır.

Ele almak istediğim dördüncü argüman, toplumsal onay argümanı (social confirmation argument). Bu argüman, kendimizi bağımsız ahlaki failer olarak anladığımızı (yani peşinde koşacağımız gayelerin değerini yargılama kapasitesine ve hatta görevine sahip olduğumuzu) inkar etmemekle birlikte bu yargımıza güvenebilmemiz için kayda değer bir toplumsal onaya ihtiyaç duyduğumuzu iddia eder. Devlet, yargılarımızın toplum tarafından onayladığından emin olmak için bireyi belirli komünal değerlere teşvik etmeli, bazılarında da caydırmalıdır. Buna parmak basanlar Williams ve Unger’dir fakat birçok komüniteryen için bunun güçlü bir motivasyon olduğunu, birçok liberal için de endişe verici olduğunu düşünüyorum.²⁸ Buradaki iddia, sınırlanmamış bireysel seçimin mantıksal olarak boş olduğu (Taylor’ın iddiasında olduğu gibi) veya hatalı bir öz-anlayıştan kaynaklandığı (Sandel’in iddiasında olduğu gibi) değildir. Daha ziyade buradaki vurgu, aşırı derecede teşvik edilen “özgür bireyciliğin” kişinin çevresini daha iyi tanımasını, çevresini kendi gayeleri için özgüvenli şekilde kullanabilmesini sağlamayacağı, aksine kişinin kendi yaşamı ve gayeleri hakkında şüpheye düşmesine neden olacak bir varoluşsal belirsizliğe ve kuralsızlığa yol açacağı yönündedir. Dramatik biçimde söylemek gerekirse, insan durumunun trajedisi kendimizi ahlaki olarak bağımsız görüp, yani ahlaki yargılara başkalarının bizim için varamayacağını, onlara yalnızca bizim varabileceğimizi düşünüp, aynı zamanda bu yargılarımıza başkaları tarafından da onaylanmadıkları sürece inanmamamızdan kaynaklanır. Kişinin seçtiği fakat inanmadığı değerleri takip etmesi ile

²⁸ William Galston, *Justice and the Human Good* (Chicago: University of Chicago Press 1980), 44-5; Rawls, 441-2, 543-4

sürdürülen bir yaşam hiçbir zaman iyiye gitmez; güçlü inanç için başkalarının onayına ihtiyaç vardır.

Öz-saygının, yani kişiye “iyi olana, yaşama dair algısının uygulamaya değer olduğuna dair kuşkusuz kanaati” veren şartların oluşabilmesi için gerekli toplumsal önkoşulların sağlanmasının önemine kimse itiraz etmez. Örneğin Rawls, böyle bir öz-saygıyı en birincil mülk olarak tanımlar.²⁹ Liberaller, potansiyel amaçlarımızı özgürce yargılayabilme ve seçebilme koşullarının sağlanması ile böyle bir öz-saygıya sahip olunabileceğini düşünür. Fakat bazıları bunun tam tersine inanır – yani ahlaki yargılarımıza güvenmemizin tek yolu onları bireysel rasyonel muhakememizin zararlı etkilerinden toplum yoluyla korumaktır. Kendi yargılarımıza inanmadığımızda toplumsal onayın desteği gelmeli, bireysel düşüncelerimize ve seçimlerimize rehberlik etmeli ve hatta onları sınırlandırmalıdır.

Bu, hiç kimseyi tatmin edebilecek şekilde yanıtlamayacağım kadar zor bir sorudur. Elbette bir yandan bazı insanlar toplumun onayı olmadan da belirli amaçlarının (örn. cinsiyetçi geleneği olan bir toplumdaki bir kadının geleneğe rağmen kadın ve erkeklerin eşit olduğuna inanması) koalamaya değer olduğu inancını sürdürebilirken, bir yandan da bireyci öz-belirlenimin projelerimizin /tasarılarımızın değeri hakkında daha çok şüphe etmeye başlamamıza yol açmış olması muhtemeldir. Ancak bu iki pozisyon arasında dikkat edilmesi gereken bir fark vardır. Liberal görüş insanların rasyonelliği üzerinden işler – yani değer yargılarına varma sürecinde akıl yürütmenin önündeki engelleri kaldırarak kişinin kendi projelerinin değerine güvenmesi sağlanır. Komüniteryen görüş ise -eğer liberalizm eleştirilerinin temelinde yatan şey buysa- söz konusu bireylerin durumdan habersizliği üzerinden işler – yani kişinin özgüveninin sebebinin o olduğunu bilmediği bir süreç üzerinden özgüven sağlanır. Özgüvenimizin iyi *sebepleri* olduğuna inanmamız gerekir. Eğer inançlarımızın rasyonel temelini olmadığını, onların harici sebeplerden kaynaklandığını düşünseydik bu özgüveni kaybederdik. Kant şöyle der:

²⁹ Rawls, 440

“Yargılarında başka herhangi bir şeyden yönetilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır; çünkü bu durumda özne, yargı gücünün belirlenmesini aklına değil dürtülerine yüklerdi. Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir”³⁰³¹

Harici nedensel sebeplerden ötürü bir yargıya varabiliriz fakat bağımsız olarak da bu yargıyı geçerli bulmuyorsak ona tutunamayız.³² Williams, kişinin ahlaki yargılarına güvenmesini sağlayacak koşulların, yetiştirme biçiminin ve kamusal diskurun ne olduğu sorusunun felsefi bir soru değil sosyal yahut psikolojik bir soru olduğuna doğru bir şekilde parmak basar.³³ Eğer bu güven kişilere nedensel destek -sebepler değil nedenler yoluyla- sağlanıyorsa kişinin kendisi bunun farkında olmadan sağlanmalıdır. Williams’ın “Devlet Dairesi” Faydacılığını insanların ahlaki inançlarını tam da bu şekilde manipüle ettiği için eleştirdiği ve ahlaki meselelerde şeffaflığı arzuladığı göz önünde bulundurulduğunda bu ironiktir.³⁴ Her şekilde bu durum, şeffaf bir şekilde anlaşılabilir olan -yani mensuplarının arkalarından iş çevirilmeyen, sebeplerin tamamının nedenlere dönüştürüldüğü- bir toplum arzulayan liberal görüş ile çatışmalıdır. Bu durumda liberallerin bilinçli akıl yürütmenin çarpıtılması yoluyla, yani yargıların akıldan bağımsız olarak nedensel etki altına alınması yoluyla ahlaki özgüvenin artırıldığı bir programı desteklemeyeceği açıktır.

Komüniteriyen siyaset için tek makul gerekçelendirme insanların arkasından iş çevirmek olduğu için bu liberalizmin çarpıtmanın olmadığı, şeffaf cemaat görüşü ile uyumsuzdur. Elbette yalnızca bununla mesele çözülemez zira yalnızca kişi bireylerin amaçları ile komünal değerler arasındaki ilişkiye dair liberal görüşe bağlı olduğu takdirde çarpıtmanın olmadığı bir şeffaflığı değerli buluyor olabilir. Fakat yine de bu, komüniteriyenizmin yalnızca üçüncü kişi perspektifinden desteklenebileceği anlamına gelir. Sosyologlar olarak, komünal pratiklerin ve geleneklerin “hükmedici idealler” olarak alınması ve bu ideallerin eleştirilmesinin caydırılması ile sağlanan ahlaki özgüvene sahip olan kişilerin yaşamlarının daha iyiye gidebileceğini kabul etmeliyiz.

³⁰ I. Kant, 'Groundwork of the Metaphysic of Moral' in *The Moral Law*, H. Paton, ed. (London: Hutchinson 1948), 109

³¹ Burada verilen alıntının çevirisi doğrudan Türkiye Felsefe Kurumu’nun 2002 yılında yayımladığı İoanna Kuçuradi çevirisinin 67. sayfasından alınmıştır.

³² Raz, 300

³³ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press 1985), 170

³⁴ Williams, 118-110, 199

Williams da bu ihtimali kabul etmek yerine belirsizliği yüceltenleri eleştirmekte kesinlikle haklıdır.³⁵ Ancak içeriden, yani birinci kişi perspektifinden baktığımda ben, *yaşamımın* bu şekilde daha iyiye gidebileceğini destekleyemem. Dolayısıyla, ahlaki yargılarımıza dair sahip olmayı arzuladığımız güven, nihayetinde bir yan üründür – bu güven, başka bir amaç üzerine düşünme aktivitesinin gerçekleşmesinden sonra gelir. Doğrudan kovalanamaz.

Ele alacağım beşinci ve son argüman, liberallerin transkültürel ve tarihdışı ahlak yorumunu savunulamaz olarak gören argümandır (Daha doğrusu, bir siyasal ahlakın yalnızca belirli bir tarihsel geleneğin veya yorumlayıcı cemaatin ortak değerlerine referansla savunulabileceğini düşünen Dewey gibi Hegelci liberallerin aksine Rawls ve Dworkin gibi “Kantçı” liberalleri ilk cümledekiyle suçlayan argümandır). Bu, Rorty’nin argümanıdır. Ancak bu kıyasın temelini oluşturan eleştiri, Rorty’de son derece muğlaktır. Rorty, bu kıyası yapmanın dört farklı yolunu tasvir eder fakat kendi başlarına bunların hiçbiri ikna edici değildir. Tasvir ettiği ilk kıyas, ahlaki faillik meselesine odaklanan kıyastır. Burada Rorty, Sandel’in şu iddiasını tekrar eder:

“ahlaki benliği, rasyonelitenin tecessümünü Rawls’un orijinal seçicilerinden (original choosers) biri olarak, yani kendi benliğini kendi yeteneklerinden, çıkarlarından ve iyi olana dair görüşlerinden ayırt edebilen biri olarak değil arkasında hiçbir şey olmayan, özelliklerin arkasında bir alt katmanın olmadığı bir inançlar, istekler ve duygular ağı olarak düşünün”³⁶

Bu argüman Sandel’in “yerleşik benlik” argümanıya ya başarılı ya da başarısızdır (ki bence başarısızdır). Yine de onu Rorty’nin bu kıyası tasvir ettiği sıradaki biçimden ayırabilmek için ondan bahsediyorum; Rorty’e göre bu ikinci tasvir ilkinde denktir, ya da en azından onun bir sonucudur. Rorty, Kantçı liberalleri transkültürel ve tarihdışı bir rasyonalite ve ahlak yorumuna sahip olmakla suçlar³⁷ ve onlara bu “Kantçı dayanaklardan” vazgeçmelerini salık verir. Ona göre liberaller, toplumu “yalnızca geleneklerine karşı sorumlu olduklarına, buna ek olarak ahlak yasasına karşı da sorumlu olmadıklarına” ikna etmeye çalışmalıdır.³⁸ Tarihdışı bir adalet teorisine başvurmaktansa, aşağıdaki açıklama verilir:

³⁵ A.g.e., 169

³⁶ Rorty, 217

³⁷ A.g.e., 216

³⁸ A.g.e., 217

“kişinin grubunun kurum ve pratiklerinin ahlaki gerekçelendirmesi ... felsefî meta-anlatılardan çok tarihsel anlatılarla ilgili bir meseledir.”³⁹

Rorty, bizi buna Sandelyen bir ahlaki faillik görüşü benimsediğimiz için teşvik etmez (her ne kadar bunu bir “sonuç” olarak sunsa da). Aksine, Sandel’in ahlaki faillik görüşü de tarihsel geleneklerimizin bölümlerini sorgulamak için en az diğer görüşler kadar temel oluşturabilir – örneğin, “değerlerin ortaklığının etik önem taşımadığını”⁴⁰ belirten veya insanları “varoluşlarının yalnızca olumsal toplumsal parçaları olarak görülen şeyleri sorgulamaya”⁴¹ teşvik eden Kantçı görüşten ilham alan tarihsel bölümler bu diğer görüşlerden biridir. Unger ve MacIntyre’a göre kültürümüzde oldukça derin bir etkisi olan ve günlük yaşamımızda ve kurumlarımızda yerleşik olan bu tarihsel geleneğimizin bazı öğelerinin bireysel bütünlük (individual integrity) ve ortak cemaat hislerimiz üzerinde korkunç sonuçları vardır. Bunların tamamı, benliğe dair Rorty’nin de desteklediği felsefî görüşe dayanan, tarihsel gelenek eleştirileridir. Ahlaki gerekçelendirmeyi tarihsel geleneğe uyacak şekilde kısıtlamanın Sandel’in benlik görüşünün bir sonucu olduğu doğru değildir.

Rorty’nin “felsefî meta-anlatıları” reddetmesinin asıl sebebi onların var olduğuna inanmamasıdır – yani, bir tarihsel geleneğe yahut yorumlayıcı cemaate içkin olmayan sebep diye bir şey yoktur. Bu durum benlik ile benliğin amaçları arasındaki ilişki her ne olursa olsun geçerlidir. Bizlerin, amaçlarımızın benliğimizin parçaları olup olmadığına dair herhangi bir ahlaki teoriden ötürü değil, “rasyonel davranış özünde, benzer koşullarda ilgili cemaatin diğer mensuplarının davranışlarına adapte olan davranıştan başka bir şey değildir”⁴² diyen epistemolojik bir teoriden ötürü “rasyonelite ve ahlaki transkültürel ve tarihdışı” olarak gören “Kantçı dayanaklardan” kurtulması gerekmektedir.⁴³ Rorty’e göre bu epistemolojik teori fizikte geçerli olduğu kadar etikte de geçerlidir.

³⁹ A.g.e., 218

⁴⁰ Unger, 68

⁴¹ MacIntyre, 205

⁴² Rorty, 217

⁴³ A.g.e., 216

Peki ama Kantçı liberallerin transkültürel ahlaki doğru üzerine kabul edilemez bir görüşe sahip olduğu doğru mudur? Rorty, Vietnam savaşına aşağıdaki reaksiyonu veren liberalleri örnek gösterir:

“Chomsky gibi bu savaşın yalnızca Amerika’nın umutlarına, çıkarlarına ve imajına ihanet etmediğini, ayrıca daha en baştan Amerika’nın müdahil hakkının olmadığı, ahlak dışı bir savaş da olduğunu söyleyebilmek için Kantçı kavramları yeniden canlandırma teşebbüsünde bulunmuşlardır...”⁴⁴

Bu iddialarda kullanılan “Kantçı kavramlar” nelerdir, bu kavramları bırakıp neden tarihsel geleneğe başvuran “Hegelci” kavramları benimsemeliyiz? Burada üç muhtemel “Kantçı kavram” vardır; yani bu kıyası oluşturma’nın üç farklı yolu vardır, ki Rorty bunları bir araya getirir.

İlk olarak, ahlaki dilin anlamı meselesi vardır. “Kölelik yanlıştır” gibi bir şey söylediğimizde kastettiğimiz şey “bizler burada köleliği uygulamıyoruz” mudur yoksa mevcut toplumsal pratiklerimize bağlı olmayan bir şeyi mi kastediyoruz? Rorty, yanıtın ilki olduğunu düşünür – birisi ahlaka dair söylemde bulunduğunda “BİZ böyle bir şey yapmıyoruz” demesine imkan sağlayan ortak inanç ve duygu bilincini kullanır. Wilfred Sellars’ın dediği gibi ahlak, “biz-kasıtları” meselesidir.⁴⁵ Rorty için üzücü olan şu ki, Sellars hatalıydı. Mısır’daki bir Müslüman kadın “cinsel ayrımcılık yanlıştır” derken “burada cinsel ayrımcılık yapmıyoruz” demiyordu. Aksine, bu ifadede bulunmasının sebebi tam olarak orada cinsel ayrımcılığın uygulanması, ezelden beri uygulanıyor olması, tarihlerinin ve toplumlarının mitlerinde, sembollerinde ve kurumlarında cinsel ayrımcılığın derin bir şekilde yerleşik olmasıdır. Bu kadın, “her ne kadar buralarda onay görüyor olsa da ayrımcılık yanlıştır” demektedir. Rorty ahlaki dilin ne anlama geldiği konusunda haklıysa, bu kadın kendiyle çelişiyor olmalıdır. Bu durumda, “her ne kadar buralarda ayrımcılık uygulanıyor olsa da buralarda ayrımcılık uygulanmıyor” demiş olurdu. Kadının iddiasını anlamlandırabiliyoruz, tam olarak ne demek istediğini biliyoruz. Dolayısıyla, “X yanlıştır” dediğimizde “buralarda X’i uygulamıyoruz” demeyi kastettiğimiz doğru değildir.

Rorty’nin teorisi bazen kendi cemaatimizin değerlerini reddetmemize imkan tanır. Ona göre bu reddetmeler, başka bir cemaatin değerlerine başvurma biçiminde gelir. Fakat Müslüman kadın

⁴⁴ A.g.e., 219

⁴⁵ A.g.e., 216

ahlaki örnek verirken başka bir cemaate işaret ediyor olsa da ayrımcılığın yanlış olduğuna dair iddiası “X’ler kendi cemaatlerinde ayrımcılık yapmıyorlar” anlamına gelmez. Eğer o spesifik cemaate işaret etmeyi bıraksaydı (örneğin, bunun sebebinin o cemaatin de ayrımcılık yapmaya başlaması olduğunu varsayalım) ve bunun yerine başka bir örneğe işaret etseydi, iddiasının anlamında hiçbir değişiklik olmazdı – yani, artık “Y’ler kendi cemaatlerinde ayrımcılık yapmıyorlar” demeyi kastediyor olmazdı. Kadın, iki farklı anlamı olan iki farklı iddiada bulunmamıştır. Kadının iddiasının anlamını değiştirdiğini iddia eden her anlam teorisi hatalıdır. Ahlaki dilimizin anlamı, herhangi bir cemaatin değerlerine dair iddialarımıza bu şekilde bağlı değildir. Kendi cemaatimizin değerlerini eleştirirken yahut onları savunurken iddialarımızın anlamı “BİZ bunu uyguluyoruz” veya “ONLAR bunu uygulamaz” gibi ifadelerle açıklanamaz. Eğer Kantçı liberaller ile Hegelci liberaller arasındaki çatışma buysa, o halde Hegelci liberaller haksızdır.

Belki de asıl çatışma anlam teorisindeki farklılıklarında değil felsefi yöntemi yorumlama biçimlerindedir. İnsanların ahlaki ifadeleriyle neyi kastettiklerini artık bildiğimize göre, onları nasıl inceleyeceğiz? Belki de asıl farklılık buradadır – Hegelci liberaller incelemeye sezgilerimizden ve kurumlarımızdan, ortak değerlerimizden ve cemaat standartlarımızdan başlar. Kantçı liberaller ise objektif ve tarihdışı bir pozisyondan başlar ve neyin değerli olduğunu oradan itibaren sorgular. En azından Rorty’nin tasdik ederek alıntıladığı Michael Walzer’ın iddiası budur:

“Felsefi girişime başlamanın bir yolu – belki de orijinal yolu – mağaradan çıkmak, kenti terk etmek, dağa tırmanmak, kendimize (sıradan birinin yapamayacağı şekilde) objektif ve evrensel bir pozisyon bulmaktır. Ardından, kişi günlük yaşam bölgesini uzaklardan tasvir edebilir ... Fakat kastettiğim, mağarada, kentte, yerde kalmaktır.”⁴⁶

Eğer meselenin can alıcı noktası buysa o halde tartışma daha başlamadan biter zira bu çatışma tamamen yapaydır.

⁴⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Oxford: Blackwell 1985), xiv

“Siyaset felsefesi girişimi üzerine ciddi anlaşmazlıklar vardır. Fakat bu anlaşmazlıkların “felsefi girişimin nereden başlaması gerektiği” üzerine olduğu yanlıştır.”⁴⁷

Platon ve Kant dahi adaletin “doğru ve kişinin aldığı geri vermesi” olduğunu söylemek kadar yerel ve tikel etik görüşlerle başlar ve felsefeye doğru sürüklendiğimizi, “çatışan iddiaların kafa karıştırmısından kurtulabilmek için alandan çıkıp pratik felsefeye doğru bir adım atmaya itildiğimizi” iddia eder.⁴⁸ Elbette burada asıl hedef Rawls ve onun “orijinal pozisyon”⁴⁹udur fakat bu eleştiri ona karşı da aynı şekilde yersizdir. Rawls da adil olmaya dair ortak sezgilerimizle başlar ve bu sezgilerimizin muğlak olduğunu, yardıma ihtiyaç duyduğumuz anlarda bize rehberlik edebilmekten aciz olduğunu söyler. Onların anlamını ve emplikasyonlarını çıkarsayabilmenin bir yoluna ihtiyacımız vardır. Orijinal pozisyon aracına başvurduğu nokta da burasıdır. Adalet ilkelerini belirlemek için adaletsizlik kaynaklarına dair “ortak varsayımlarımız” ile başlarız – bir adalet ilkesi örneği olarak, diğer kişilere kıyasla güç avantajına sahip kişilerin seçim sürecini kendi lehlerine etkilememeleri gerektiği verilebilir. Ortak varsayımlarımızı daha sonra “bu ortak varsayımlarımızı dahil eden”⁵⁰ bir karar alma süreci inşa etmek için kullanırız.

“O halde, orijinal pozisyonu karakterize eden bazı alışılmadık koşullar sizi yanıltmamalıdır. Buradaki düşünce, adalet ilkeleri lehine olan argümanlar üzerinde uygulanması makul gözükken sınırlandırmaları tasavvur etmektir”⁵¹

yani, ortak sezgilerimiz tarafından uygulanan sınırlandırmalar. Rawls’un argümanının temeli orada durarak ahlaki bölgeyi gözlemlediğimiz ve bütün ahlaki seçimlerimizi yaptığımız aşkın (transcendental) bir pozisyon olarak orijinal pozisyon değildir. Aksine, ortak ahlaki inançlarımız ile başlarız ve daha sonra bu ortak inançların emplikasyonlarını tam anlamıyla çıkarsayabilmek için onlarla uyumlu olan bir orijinal pozisyon tasvir ederiz. Orijinal pozisyona “bu sezgilerin anlamları toplamı olan ve onların sonuçlarını çıkarsamamıza yardım eden bir açıklayıcı araç”⁵²

⁴⁷ J. Cohen, 'Review of Spheres of Justice' *Journal of Philosophy* 83 (1986), 467

⁴⁸ Kant, J. Cohen tarafından alıntılanır, 467

⁴⁹ Örneğin bkz. Walzer, 5, 79.

⁵⁰ Rawls, 18

⁵¹ A.g.e.

⁵² A.g.e., 21

olarak bakmamız gerekir. O, ortak ahlaki inançlarımızın anlamını ve sonuçlarını inceleyebilmemiz için kullandığımız bir araçtır.

Dolayısıyla, Hegelci liberaller ile Kantçı liberaller arasında ahlaki tartışmanın nerede başladığına dair büyük bir ayrışma olduğu düşüncesi, Kantçı liberallerin argümanlarını gözden geçirmekten kaçınmak için başvurulmuş tamamen yapay bir düşüncedir. Bu iki grup liberalin arasında farkın olduğu nokta felsefi girişimin nerede başladığına dair değil bu girişimin nerede bitmesi gerektiğine dairdir. Walzer ve Rorty'e göre cemaatin kavramları ve ortak değerler yalnızca başlangıç noktasını değil "pratik aklın sınırlarını da belirler."⁵³

Eğer bu yalnızca pratik aklına sınırlarına dair bir tahmin olsaydı, itiraz edilebilir olmazdı. Yalnızca bir spekülasyon olurdu ve günün sonunda aklın bizi nereye kadar götürdüğünü bekleyip görmemiz gerekirdi. Belirli bir tarihsel geleneğe bağlı olmayan bir rasyonel ikna standardı olup olmadığını görmemiz gerekirdi. Belki de nihayetinde eylemlerimiz için sunabileceğimiz tek sebep "biz burada bunu yaparız" ifadesidir; yani başkaları tarafından paylaşılmayan, yerel ve tikel standartlara başvuran bir ifadedir. Bu kesinlikle mümkündür; Dworkin de buna imkan tanır.⁵⁴ After Virtue adlı çalışmasında MacIntyre transkültürel haklar yorumunu reddetmek için sahip olduğumuz en iyi sebebin cadıların varlığını reddetmek için sahip olduğumuz sebeple aynı olduğunu söyler; cadıların var olduğunu kanıtlamak isteyen her girişim başarısız olmuştur.⁵⁵ Bu, doğru türden bir argümandır ve eğer doğru ise, yani diğer transkültürel ahlak teorilerine de genellenebilir ise, o halde Rorty'nin pratik aklın sınırlarına dair tahmininin doğru çıktığını kabul etmek için iyi bir sebebimiz olur. Ancak dikkat edin ki bu, Kantçı argümanlar sunmaya karşı bir itiraz değildir – aksine bu, nihayetinde Kantçı argümanlardan çıkarsayabileceğimiz bir şeydir. MacIntyre'in iddiası bu argümanların incelenmesine dayanır; kendisi de iddiasını sonuçlandırırken ilk başta açık bir soru olan şeyi yanıtlayarak bu argümanların hiçbirinin güçlü olmadığını söyler. MacIntyre'in argümanındaki tek zayıflık, bu argümanları eksik şekilde incelemesi ve sonuca acele bir şekilde varmasıdır. Bu tür sonuçlara varamayacak kadar erken bir aşamadayız ve şu aşamada yapılacak her tahmin tembel bir tahmin olur.

⁵³ J. Cohen, 467

⁵⁴ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (London: Harvard University Press 1985), 176

⁵⁵ MacIntyre, 67

Fakat esasen Rorty ve Walzer pratik akıl yürütmenin bu şekilde sınırları olduğunu tahmin etmez. Bu sınırların var olduğunu bildiklerini söylerler – bunu, *argümanları ele almadan önce* bildiklerini iddia ederler. Bu sebepler daha öne sürülmeden, sebeplerin yalnızca belirli tarihsel cemaatler için güçlü olabileceklerini bildiklerini iddia ederler. Tartışmaya nereden başlanması gerektiği sorusunun aksine burada Rorty, pratik aklın sınırlarının ne olduğunu önceden bilebileceğimizi kabul etmeyen Kantçı liberallerden kesinlikle ayrılır. Hegelci liberaller ile Kantçı liberaller arasındaki farkı bu şekilde tasvir etmek, diğer şekillerde tasvir etmekten oldukça farklıdır, her ne kadar Rorty bunları bir araya getirirse de; bu tasviri diğerlerinden ayırmak için ona, nötr bir terim kullanarak, Kantçı liberalizme dogmatik itiraz diyebiliriz. Pratik akıl yürütmenin sınırlarını önceden belirleyebilmek için hiçbir dayanak yoktur. Rorty ve Walzer, MacIntyre’ın kanıtlamaya çalıştığı şeyi, yani Kantçı liberal teorilerin işe yaramadığını önceden varsayar. Eğer MacIntyre’ın incelemesi çok aceleye gelmiş ise Rorty bu teorileri incelemeye bile gerek duymadığına karar vermiştir diyebiliriz – bu da dogmatizmdir.

Sonuç olarak, Rawls’un ve Dworkin’in ahlak düşüncesinde bulunan “Kantçı kavramlara” karşı Rorty’nin “Hegelci” argümanları üç şekilde ele alınabilir – bunlardan ilki, yani ahlaki dilin anlamına dair argüman, yanlıştır; ikincisi, yani ahlaki tartışmanın başlangıç noktasına dair argüman, yapaydır; üçüncüsü, yani ahlaki tartışmanın sınırlarına dair argüman, dogmatiktir. Burada ana hatlarını sunup, savunmaya çalıştığım benlik görüşüne veya onu temel alan daha geniş bir siyaset teorisine yöneltilen başka, daha savunulabilir ahlaki itirazlar var olabilir.⁵⁶ Ancak “soyut” veya “atomist” bireyciliğe dair, ciddi bir analizi engelleyen yahut onun yerini alan eski sloganları dirilterek bu problemleri tespit edebilmek yolunda ilerleme kaydedemeyiz. İlerleme ancak bu retorik terkedildiğinde sağlanabilir.⁵⁷

⁵⁶ Liberal siyaset teorisinin bu daha geniş meselelerine yöneltilen komüniteryen itirazları şu çalışmanın 4. bölümünde ele alıyorum: *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Oxford University Press [1989]).

⁵⁷ G.A. Cohen, A.M. Macleod ve W.E. Cooper’a çalışmanın ilk taslağına faydalı yorumlarıyla yardım ettikleri için teşekkür etmek isterim.