

Yurttaşlık Ahlakı Olarak Sosyal Sermaye

Zeynel Abidin Kılınç*

Özet: Bu çalışmada cemaatçi teorinin liberalizmin moral otonomi ve tarafsızlık ilkelerinin toplumun moral dokusunu tahrip ettiği ve nihilizme yol açtığı eleştirisine karşı ortak moral geleneğe dayalı cemaatçi iyi toplum vizyonunun günümüz çokkültürlü ve değer çoğulculuğu özelliklerine sahip toplumları için uygun olmadığı ve sosyal sermaye teorisinden hareketle liberal toplumların kendilerine özgü bir tür yurttaşlık ahlakı geliştirebilecekleri ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cemaatçilik, Liberalizm, Nihilizm, Sosyal Sermaye

Giriş

Siyaset teorisinin klasik konularından birisi de siyaset ve erdem ilişkisidir. Özel olarak siyasal ve genel olarak toplumsal hayatın niteliği ve kalitesi ile vatandaşların niteliği ya da erdemi arasında doğrudan bağ kurulması Antik siyaset teorisine kadar gider. Neredeyse tartışma götürmez bir tez gibi gözüken bu varsayım modern siyaset teorisi ile sorgulanır olmuştur. Özellikle Hobbes siyasal hayatın kalitesi ile vatandaşların moral niteliği arasında kurulan bağın kategorik reddi ile meşhurdur. Hobbes'la meşhur olan siyasetten erdemin dışlanması konusu yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

gittikçe yoğunlaşan biçimde tekrar siyaset felsefesinin ve siyaset biliminin gündemine oturmuştur. Erdem ve siyaset ilişkisinin yakın dönemde tekrar güçlü bir biçimde gündeme gelmesine yol açan şey 1971’de yayımlanan ve İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı dünyasında siyaset felsefesi alanındaki en önemli eser olarak görülen John Rawls’ın *A Theory of Justice* adlı çalışmasının toplumsal sözleşme modeline ve bireycilik varsayımına yöneltile ve daha sonra cemaatçilik olarak adlandırılan eleştirilerdir (Walker, 1998: 145; Mason, 2003: 19; Avineri ve De-Shalit, 1992: 1, 2). Daha çok teorik nitelikli bir çabanın ürünü olan bu gelişime aynı süreçte yaşanan uyuşturucu kullanımının yaygınlaşması, boşanma oranının artması, bireycilik ve aşırı tüketim, siyasal ilgisizlik, toplumsal konulara kayıtsızlık ve suç oranının artması gibi yaygın toplumsal problemlerin yol açtığı kaygı da katkıda bulunmuştur. Cemaatçilik teorisi liberalizmi büyük oranda Hobbes’un amoral ve atomistik insan doğası görüşü ile özdeşleştirmiş ve liberal toplumların yaşadığı toplumsal problemlerin temelinde geleneğe, ortak değerlere, milli kültüre ve kamusal hayata ilgisizliğin olduğunu ileri sürerek hemen hemen tüm toplumsal problemlerin kaynağı olarak liberalizmi suçlamıştır (Etzioni, 2001: 359; Tannenbaum ve Schultz, 2007: 240; Berkowitz, 1999: 35). Cemaatçi terminolojide liberalizm tabiri “aşağılayıcı bir terim olarak kullanılmış” ve liberalizm “karakter ve moral eğitime” karşı ilgisiz kalmakla suçlanmıştır (Walker, 1998: 146; Rosenblum, 1989: 2). Liberalizm liberal toplumların yaşadığı birçok problemde sorumlu tutulan günah keçisi haline getirilmiştir.¹

Bir kısım liberaller bu eleştirilere karşı liberalizmi Hobbes’un teorisi ile özdeşleştirmenin indirgemeci bir tutum olduğunu ileri sürmüş ve bu tutumun gerçekte liberalizmin içerisindeki çeşitliliği, ihtilafları ve farklı ekolleri göz ardı ettiği itirazını yapmıştır. Bu görüş Hobbes’un² liberalizmin temsilcisi olarak görülmesinin uygun olmadığını ve Adam Smith, David Hume, Alexis

¹ Liberalizm akademisyenler tarafından eleştirildiği kadar akademi dışından da benzer şekilde toplumsal dejenerasyonun kaynağı olarak suçlanmıştır. Örneğin, aşırı muhafazakar bir radyo yorumcusu olan Michael Savage liberalizmi “İçerideki Düşman” olarak adlandırır ve eğitimden film sektörüne kadar tüm toplumsal alanlardaki ahlaki çöküşün baş sorumlusu olarak görür (2003).

² Hobbes’un liberalizmle ilişkisi, otoriter devlet modelinden dolayı tartışmalı olsa da metodolojik bireyciliğe dayalı insan doğası modeli nedeniyle liberalizmle ilişkilendirilir (Gray, 1995: 8).

de Tocqueville ve J. S. Mill gibi liberal filozofların, antik erdem anlayışından farklı olsa da, siyasal ve toplumsal hayatta erdem rolünü kabul ettiğini ileri sürer (Berkowitz, 1999: 4; Miller, 2000). Diğer taraftan liberalizmin karmaşık ve birden fazla akımı içerisinde barındırdığı tezini kabul etmekle birlikte bazı çağdaş liberal siyaset felsefecileri, bu modern liberal filozoflar tarafından önerilen erdemlerin günümüz için uygun olmayabileceğini ve günümüz toplumlarının çokkültürlü ve değer çoğulculuğu özellikleri ile uyumlu liberal erdemlerin liberalizmin temel ilkelerinden hareketle geliştirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Böylece günümüzde “sivik liberalizm” kavramı ortaya çıkmış (Kymlicka, 2007: 464; Spragens, 1999) ve Galston, Gutmann ve Kymlicka gibi bir kısım liberal siyaset felsefecileri vatandaşların moral ve karakter eğitimi üzerine alternatif liberal erdemler listesi sunmuşlardır.

Siyaset ve erdem ilişkisi üzerine tartışmalar siyaset felsefecilerinin tartışmaları ile sınırlı kalmamış ve özellikle Daniel Bell ve Amitai Etzioni’nin çalışmaları yurttaşlık erdemlerinin sadece siyasal değil aynı zamanda aile, eğitim, iş hayatı, güvenlik ve diğer toplumsal alanlarda da önemli role sahip olduğunu ileri sürmüştür. Siyaset felsefecilerinin teorik ve sosyologların daha somut tartışmalarına karşılaştırmacı siyaset bilimcileri de istatistiksel ve formel araçlar ve modeller kullanarak katılmıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan ve bu teorik tartışmaya katkıda bulunan en meşhur teori Robert D. Putnam’ın İtalya üzerine olan çalışması *Making Democracy Work* ve daha sonra Amerika üzerine olan çalışması *Bowling Alone* adlı eserleri ile olağanüstü popülerlik kazanan ve ekonomiden eğitime, demokratikleşmeden kurumsal performansın kalitesine, suç oranının düşürülmesinden sağlık alanlarına kadar birçok alan ve disiplinde araştırma konusu olan sosyal sermaye teorisi. Sosyal sermaye ile ilgili çalışmalar özel olarak siyasal ve genel olarak toplumsal hayatın kalitesi ve niteliği ile vatandaşların erdemleri/nitelikleri arasında doğrudan ilişki olduğunu ampirik olarak göstermiştir. Bu makalede sosyal sermaye teorisi liberal ve cemaatçi teorilerin yurttaşlık erdemi üzerine tartışması bağlamında incelenerek sosyal sermaye teorisinin liberal rejimle uyumlu yurttaşlık (civic) ahlakı geliştirebildiği ileri sürülmektedir. Sosyal sermayenin meydana getirdiği türden yurttaşlık ahlakının cemaatçi teorisinin tepkici, muhafazakâr, otoriter ve nostaljik erdemleri ve toplum vizyonu aksine gerçekçi ve makul olduğu, baskıcı politikalar ve

devlet müdahalesine ihtiyaç duymaksızın üretilebileceği de ayrıca ileri sürülen diğer bir noktadır.

Siyaset ve Erdem İlişkisi

Siyasal ve toplumsal hayatın kalitesi ve vatandaşların erdemi arasında pozitif ilişki olduğu tezi klasik siyaset teorisinin temel tezlerindedir (Berkowitz, 1999). Klasik yurttaşlık teorisi siyasal hayatın kalitesinin ve sağlığının kurumsal düzenlemeler yanında erdemli yurttaşların varlığına bağlı olduğunu düşünür (Zagorin, 2003: 703). Bu nedenle “siyasal toplumun özgür vatandaşlığının kurumsal, moral ve maddi şartları” üzerine yoğunlaşır (Robertson, 1983: 452). Yurttaşlık teorisinin temel öğeleri, siyasal ve kamusal hayata aktif ve doğrudan katılım, kişisel çıkarın kamu yararına feda edilmesi, ticari faaliyetlere, lüks ve konforlu yaşama karşı, bunların kişiyi kamusal alandan uzaklaştıracağı, kişisel hayatına yoğunlaştıracağı ve vatandaşlık erdemlerinin tahrip olmasına götüreceği gerekçesiyle, düşmanlıktır (Zagorin, 2003: 704; Gauss, 2003: 64). Antik site devletlerinde doğrudan demokrasinin, bu devletlerin küçüklüğü nedeniyle, pratikte uygulanabilir olması vatandaşlık erdemlerinin bütünüyle kamusal ve siyasal alana doğrudan katılım ve bu katılımın gerektirdiği fedakârlık üzerine yoğunlaşması, Aristoteles’in meşhur “insan siyasal hayvandır” tanımına imkân sağlamıştır. Hem insan tanımı hem de erdemli vatandaş algısı siyasal ve kamusal hayata katılım ve bu katılımın gerektirdiği erdemler aracılığıyla şekillenmiştir. Bu anlayışa göre tam anlamıyla insan olmak vatandaş olmak demektir, tam anlamıyla vatandaş olmak demek ise kişinin kendisini kamusal yarara adanması ve siyasal faaliyetlerin kişinin hayatında merkezi öneme sahip olması demektir. Siyasal katılımın ve kamusal yarara öncelik tanınmanın bireyi moral açıdan eğiteceği ve vatandaşlık erdemlerini gelişmesine yol açacağı varsayılmıştır. Siyasal alana katılım bu nedenle hem bizatihi amaç hem de moral ve *sivik* (civic) açıdan eğitici bir araçtır (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 74). Bu bağlamda antik siyaset felsefesinde özgürlük kişinin dışarıdan müdahaleye muhatap olmaması değil kamusal hayata aktif katılımı olarak görülmüştür (Zagorin, 2003: 704).

Antik erdem algısı erken modern dönemde Makyavelli ve daha sonra Rousseau tarafından takip edilmiştir; her iki düşünür de siyaset teorilerinde

ticaret, lüks ve refahın bireyleri vatandaşlık erdemlerinden uzaklaştıracağını düşünür ve özel alanı kamusal alanın rakibi görecere kamusal alanı esas alan toplum modelleri önerir (Zagorin, 2003: 704; Rosenblatt, 1997: 85). Fakat ticaret ve sanayi devriminin feodal toplumsal yapıyı bütünüyle dönüştürüp modern toplumun ortaya çıkmasına yol açması ile birlikte yeni dönemin sosyo-ekonomik şartlarına uyumlu yeni iyasal teoriler de diğer düşünürler tarafından formüle edilmiştir. Erken modern dönemin ilk siyaset felsefecilerinden Hobbes bireyi amoral, çıkarıcı ve bencil bir varlık olarak tanımlamış ve tüm davranışlarının kişisel çıkar güdüsüyle belirlendiğini ileri sürmüştür. Bu insan doğası görüşü erdem ve siyaset arasında kurulan ilişkiyi reddetmiş ve siyasal istikrar ve düzen problemini bütünüyle kurumsal bir problem olarak görmüştür. Doğa durumundan savaş durumuna ve savaş durumundan devletin kurulması ile toplumsal istikrarın ve düzenin olduğu duruma geçiş Hobbes için bütünüyle bireylerin içerisinde hareket ettikleri yapısal ortam problemidir. Hiçbir kurumsal yapının olmadığı doğa durumunda kıt kaynaklar için rekabet savaş durumuna yol açar. “İnsan insanın kurdudur” tabiriyle ifade edilen savaş durumundan çıkış yolu bireylerin bencilliklerinden vazgeçmeleri ya da Hume’da olduğu gibi zaman içerisinde moral duyguların gelişmesine yol açacak adalet ilkelerinin deneme yanılma yolu ile ortaya konulması değıldir (Kılınç, 2009: 59). Diğer bir ifadeyle bireyin moral açıdan öğrenmesi ya da ilerlemesi söz konusu değildir. Hobbes’un insan doğası “statik”tir ve değışmez (Gill, 2000: 99, 100). Bu durumda çözüm bireyin içerisinde hareket ettiği yapısal ortamın değıştirilmek suretiyle davranışlarının savaş durumunu ortadan kaldıracak şekilde yönlendirilmesidir. Bu nedenle devletin kurulması Hobbes için bireyin içerisinde hareket ettiği yapısal ortamın değıştirilmesi demektir. Kurumlar ve yasalar bireyin güdülerinde herhangi bir değışime yol açmaksızın bu güdülerin yönlendirilmesi aracılığıyla davranışlarında değışime yol açar. Bireyin güdüleri yine çıkarıcıdır ve kişisel çıkarın azamileştirilmesine yöneliktir. Fakat devletin kurulması ile birlikte bireyin takip edeceği “oyunun kuralları” belirlenmiştir (Kerr, 2004: 88). Toplumsal istikrar bireylerin moral güdüler ya da duygular geliştirmesi sonucu değıl devletin ve kuralların varlığı ile sağlanır.

Bu modelde Hobbes antik yurttaşlık teorisinin kamusal alana katılıma vurgusunun aksine özgürlüğü bireyin, yasalar çerçevesinde hareket ediyor-

ken, müdahaleye maruz kalmaması, meşhur tabiriyle “yasaların sessizliği” ilkesine dayanan “negatif özgürlük” olarak tanımlamıştır (Zagorin, 2003: 705). Kişinin topluma karşı görevi yasalara uymaktır. Faaliyetlerinin odak noktasını ise kişisel çıkar oluşturur. Hobbes’un teorisinin vatandaşlık erdemi için iki temel sonucu olmuştur: Antik yurttaşlık teorisinin ve daha yakın dönemden Makyavelli ve Rousseau’nun insan hayatının merkezine yerleştirdiği kamusal alan ikincil konuma indirgenirken, vatandaşların erdem sahibi olmasının önündeki en büyük engel olarak görülen kişisel çıkar temelli özel alan insan hayatının merkezine yerleştirilmiştir. Özel alan dışındaki tüm şeyler (devlet, toplum, siyasal katılım, kamusal işler vs.) birey için araçsal değere sahip varsayılmıştır. Örneğin, siyaset Hobbes’un liberalizmde Aristoteles’in aksine bizatihi önemli değil sadece bencil bireylerin barış içerisinde yaşamasını sağlayan bir araçtır. Bu nedenle “siyasetin içkin/bizatihi olmaktan ziyade araçsal değeri olduğu görüşü liberalizm ve sivil yurttaşlık teorisi arasında temel bir ayrım oluşturur” (Galston, 2004: 4).

İkincisi ise insanın doğası gereği moral bir varlık olmadığı tezidir. Hobbes insan doğasının en temel karakterinin kişisel çıkar olduğunu ileri sürmekle bireyin, doğası gereği, moral güdüler sahibi olmadığını ve eğitimle ya da tecrübe (siyasal-toplumsal öğrenme süreci) ile moral güdüler geliştiremeyeceğini ileri sürmüş oldu. Hobbes’un bireyi moral kapasiteye sahip kültürel ya da sosyolojik bir varlık (homo sociologicus) değil ağırlıklı olarak ekonomik (homo economicus) bir varlıktır (Hardin, 1997: 203). Ekonomik aktör olarak bireyin içerisinde hareket ettiği toplum ise bir tür “piyasa” olarak görülür. Piyasada hâkim güdü kişisel çıkardır ve insanlar arası ilişkiler çıkarların azamileştirilmesine yöneliktir. Ne toplum ne de devlet ve diğer bireyler Hobbes’un ekonomik aktörü için içkin değere sahiptir (Breslin, 2004: 42). Bu görüş klasik yurttaşlık teorisinin erdem ve vatandaşlık vizyonunun altını oyucu etkiye sahiptir.

Toplumsal istikrar ve düzen problemi için kurumsal düzenlemelerin merkezi önemde kabul edilmesi Hobbes’un liberal siyaset teorisine önemli katkısıdır (Kerr, 2004: 88). Her ne kadar Hobbes’un yaşadığı dönemin istikrarsızlığına tepki olarak, tek çare ya da “kötünün iyisi” olarak gördüğü otoriter kurumsal düzenlemeler liberal siyaset felsefecileri tarafından reddedilmiş olsa da siyasal ve toplumsal hayatın temelinde kurumsal düzenle-

meler olduğu varsayımı kabul görmüştür (Rosenblum, 1993: 6). Örneğin Kant, siyasal istikrar probleminin uygun kurumsal düzenlemeler aracılığıyla “İblis ruhlu bir toplum” için bile çözülebileceğini ileri sürmüştür. Yine ABD’nin kurucu babalarından Madison’un farklı grup ve çıkarları birbirleri ile dengeleme formülü toplumsal istikrarın en temel düzeyde kurumsal bir problem olduğu varsayımının diğer bir örneğidir (Galston, 2007: 848). Erdem ve siyaset ilişkisini günümüzde tekrar popüler hale getiren cemaatçilik teorisi de kurumsal düzenlemelerin merkezi rolü varsayımına dayanan J. Rawls’ın adalet teorisini hedef alır (Bendor ve Swistak, 2004: 43). Cemaatçilik teorisi liberalizmi antik hikmeti ihmal ederek tek boyutlu biçimde sadece kurumsal düzenlemeler üzerine yoğunlaşmakla suçlar ve liberal toplumların yaşadığı birçok toplumsal problemin temelinde yurttaşlık erdemlerini geliştirecek olan moral ve karakter eğitiminin göz ardı edilmesi olduğunu düşünür.

Cemaatçilik Teorisi

Daniel Bell cemaatçilik teorisinin liberalizm eleştirisinin üç temel teze dayandığını belirtir: “Moral ve siyasal düşünüş için gelenek ve toplumsal bağlamın önemine, bireyin sosyal tabiatına ve cemaatin önemine dair normatif tezler” (2008). Birinci tez liberal adalet teorisinin hipotetik yöntemle dayalı evrensellik iddiasını hedef alır ve bir toplumun tarih, kültür ve geleneğinden bağımsız adalet teorisi formüle edilemeyeceğini ileri sürer. İkinci tez, liberalizmin bencil, çıkarıcı, araçsal rasyonelliğe sahip, birbirinden bağımsız ve birbirini rakip olarak gören soyut birey algısını gerçekçi olmamakla eleştirir. Üçüncü tez, bireyin içinde doğup büyüdüğü topluluğun bireyin kimlik, çıkar ve adalet gibi temel konulardaki algılarını tayin edici rolü üzerine yoğunlaşır ve toplumun birey için basit bir mallar ve değerler piyasası olarak algılanmasının toplumsal bağları tahrip edici ve moral dejenerasyona sürükleyici olduğunu ileri sürer.

Cemaatçi teorisinin her üç tezi de geri planında toplum, birey ve adalet gibi kavramlar üzerinde düşünmenin uygun yönteminin ne olduğu ile ilgilidir. Tarih dışı (ahistorik) liberalizm hipotetik, felsefi düşünme yöntemini bu konularda tüm zamanlar, tüm mekânlar ve tüm kültürler için geçerli sonuçlara ulaşacak bir araç olarak görürken, cemaatçilik tarihsel ve sosyolojik düşünme yöntemini beşeri tecrübeyi gerçekçi biçimde anlayabilmenin yön-

temi olarak görür (Kymlicka, 2006: 295).

Cemaatçi teorinin hedef aldığı Rawls'ın adalet teorisi liberalizmin toplumsal düzen problemini hipotetik formülle ele alma ve evrensel adalet teorisi geliştirme geleneğinin son temsilcisidir (Mason, 2003: 19). Rawls adil toplum kurma problemini hipotetik nitelikli “başlangıç durumu” diye isimlendirdiği, Hobbes ve Locke'un “doğa durumu”nun muadili bir kavramla ele alır. Cemaatçi siyaset teorisi M. Walzer'in *Spheres of Justice* adlı eseri bu yöntemi eleştirir ve adalet anlayışımızın kültürel olduğunu ileri sürer. Adalet teorisinin geliştirileceği zemin hipotetik bir ortam (doğa durumu veya başlangıç durumu) değil belli bir tarih ve coğrafyada şekillenen kültür ve gelenek bağlamıdır. Tüm toplumlar, tüm zamanlar ve tüm mekânlar için evrensel bir adalet teorisi formüle edilemez, çünkü her toplumun tarihsel süreç içerisinde meydana getirdiği kültür ve gelenek kendine özgü iyi-kötü, doğru-yanlış anlayışlarına ve bu algılara bağlı adalet anlayışına sahiptir (Walzer, 1983: 28, 29). Buna göre her toplum kendi adalet teorisini kendi kültür ve geleneğinden hareketle geliştirmek durumundadır (Mason, 2003: 21; Mulhall ve Swift, 1993: 127).

Yine benzer şekilde liberalizmin aynı soyut ve hipotetik yöntemle insan doğasını zamandan, mekândan ve tüm kurumsal ve kültürel tortulardan soyutlayarak en saf haliyle anlama teşebbüsü indirgemeci ve gerçek dışı olarak reddedilmiştir. Bu tip birey anlayışı cemaatçi filozof C. Taylor tarafından “atomist”, M. Sandel tarafından ise serbest/bağımsız (unencumbered) birey görüşü olarak adlandırılmıştır. Taylor soyut ve bağımsız ya da tarih, zaman, mekân ve kültür üstü bu birey algısını Aristoteles'in insan algısı ile karşılaştırır: Aristoteles için “İnsan sosyal bir hayvandır, gerçekte siyasal bir hayvandır, çünkü yalnız başına kendi kendine yeterli değildir ve önemli bir anlamda bir *polis* dışında yeterli değildir” (Taylor, 1992: 32). Cemaatçilik bireyi soyut olarak değil içinde doğduğu toplumun bir parçası olarak anlamaya çalışır. Cemaatçilere göre birey esasen “sosyal” bir varlık iken liberaller “asosyal” bir varlık olarak ele alır (Mason, 2003: 20). Bu yöntem bireyin kimliğinin, damak zevkinin, adalet anlayışının ve genel olarak hayat görüşünün ve kim olduğunun içinde yaşadığı toplum tarafından şekillendirildiği sonucuna götürür. Soyut değil sosyal, kültürel ve tarihi bağlamı içerisinde şekillenen cemaatçi birey algısı klasik liberalizmle başlayan ve gü-

nümüzde Rawls'ın *A Theory of Justice* adlı eserine kadar devam eden tarih üstü ve soyut birey kavramına dayalı liberal evrensel toplum modeli oluşturma çabasının geçerli olmadığı ve evrensel ilkelere dayalı teoriler kurulamayacağı sonucuna ulaşır. Örneğin, bu bağlamda tartışılan konulardan birisi de bireyin kimliğini Rawls'ın öngördüğü biçimde bütünüyle kişisel tercih sonucu, mallar ve değerler deposu/piyasası olarak görülen toplumdan özgür iradesiyle seçerek “inşa” edip etmediği sorusudur. Cemaatçiler kişinin kimliğinin inşa ile değil sosyolojik ve kültürel bir varlık olarak ürünü olduğu toplumun, kültürün ve geleneğin ne olduğunu “keşfetmek” suretiyle ortaya konulabileceğini ileri sürer. “Ben kimim?” sorusu ancak “Biz kimiz?” sorusu ile cevaplanabilir ve “Biz kimiz?” sorusu ise ancak tarihimize, kültürümüze ve ait olduğumuz coğrafyaya müracaat edilerek tarihsel, sosyolojik ve kültürel bir kazı sonucu kim olduğumuzun keşfedilmesi ile cevaplanabilir, soyut ve hipotetik akıl yürütme yöntemi ile değil, çünkü “kimliğimiz bizim ‘seçmediğimiz’ fakat belirli bir toplumsal bağlamda gömülü olmamız nedeniyle ‘keşfettiğimiz’ hedefler tarafından tanımlanır” (Kymlicka, 2007: 468).

Cemaatçi teoriye göre liberal toplum projesi amoral, bencil ve soyut birey algısı nedeniyle büyük oranda çıkarları açısından tanımlanan bireyler arasındaki ihtilafı önlemek üzere tarafsız bir hakem rolünde devlet aracılığıyla düzen ve istikrarı sağlamaya çalışan bir tür kimliksiz ve tarihsiz bir meta piyasadır. MacIntyre tarafsız devlet görüşünün kaynağı toplum sözleşmesi modelini şöyle eleştirir: “Sanki biz bir gemi kazası sonucu ıssız bir adada yaşayan” ve her bir bireyin diğer tüm bireylere yabancı olduğu bir topluluğuz (1984: 250). Sandel ise sözleşmecî devlet modelini “prosedürel” devlet olarak adlandırır. Sandel’e göre prosedürel devlet anlayışına sahip mevcut liberal siyaset teorisinin temel görüşü “vatandaşların moral ve dini görüşlerine karşı devletin tarafsız olması” tezidir, çünkü “bireyler en iyi hayat tarzı konusunda uzlaşamazlar” bu nedenle “devlet herhangi bir iyi hayat vizyonunu empoze etmemelidir. Belirli bir iyi hayat vizyonunu bireylere empoze etmek yerine [kendi değerlerini ve hedeflerini] seçme kapasitesine sahip insanlara bağımsız ve özgür kişiler olarak saygı gösterecek bir haklar çerçevesi sunmalıdır” (1996: 4). Liberalizme göre tarafsız bir hakem rolünde kuralları koyan ve bunların uygulanmasını gözeten prosedürel devlet bireylerin barış içerisinde yaşamasını mümkün kılar. Klasik biçimiyle

Hobbes tarafından savunulan bu toplum ve devlet modeli cemaatçilere göre hem gerçekçi değildir hem de tehlikelidir. Gerçekçi değildir çünkü bireyler Hobbes'un doğa durumu ya da Rawls'ın başlangıç durumu gibi kültür, gelenek ve tarihin olmadığı bir ortamda sanki gökten zembille inmiş ya da bir gemi kazası sonucu ıssız bir adaya sığınmış gibi karşı karşıya gelmezler. Tehlikelidir çünkü adalet ve kimlik gibi temel konular üzerinde düşünürken bile tarih, kültür ve geleneğin yok sayılabilecek kadar önemsiz olduğunu ima eder. Rawls'ın başlangıç durumunun “bilgisizlik peçesi” (“the veil of ignorance”) ile örtülü olduğu varsayımı adalet üzerine düşünürken hiç kimsenin cinsiyetten dine kendisi ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmadığı bir durumu kast eder (1996: 23). Esas itibarıyla bu hipotetik yöntem sosyoloji, tarih ve antropolojinin inkâr anlamına gelir. Cemaatçilere göre ise ne birey ne de bireyin adalet, toplum, kimlik, doğru ve yanlış algıları ait olduğu kültür, tarih ve gelenekten bağımsız biçimde anlaşılabilir.

Bu makale açısından daha önemli olan problem ise bu tür birey algısının moral ve karakter eğitimi alanında ortaya çıkar. Cemaatçiliğe göre liberalizm bireyin moral eğitimini adalet teorisinin ya da toplum vizyonunun bir parçası olarak görmez, çünkü adalet teorisi çıkarıcı ve bencil bireylerin ihtilafa –“savaş durumuna”– düşmeksizin çıkarlarını takip etmelerini hedefler. Diğer bir ifadeyle, antik felsefenin iyi insan iyi vatandaş eşitlemesinin aksine liberal rejimde iyi vatandaş ve iyi insan arasında herhangi bir bağ kurulmaz ve liberalizm antik siyaset teorisinin aksine “devlet idaresi”nin (“statecraft”) “insan terbiyesi işi” (“soulcraft”) olmadığını ilke olarak benimsemiştir (Spragens, 1999: 213, 214). Örneğin, vergisini veren fakat yoksullara hiç merhameti olmayan bir kişi iyi vatandaşdır. Liberal devlet bu kişiyi cezalandıramayacağı gibi liberal toplum da kınayamaz. Çünkü yoksula yardım genel anlamda ahlaki görülebilse de, eğer birey yoksula yardımcı ahlaki tercihlerinin veya iyi hayat anlayışının bir parçası olarak görmüyorsa liberalizm açısından suçlanamaz. Etzioni “liberaller ‘iyi Hıristiyanlar gibi hayırsever değildir’ diyorsunuz; [fakat] kişinin hayırsever olması için liberal nedenler var mı?” diye sorarak liberalizmde iyi vatandaşla iyi insan arasında herhangi bir bağ olmadığını ima eder (2003: 55). Benzer şekilde toplumun geleneği, kültürü ya da bunların öngördüğü iyi/kötü algısı birey için bağlayıcı değildir. Bu nedenle cemaatçiliğin kurucularından Sandel’e

göre liberalizm siyasal problemi adalet konusuna indirgemıştır. Bu nedenle, Sandel, Rawls'ın “adaletin iyiye önceliği” varsayımının “herhangi bir nihai insani amaç veya insanlar için herhangi bir belirli iyi hayat algısı öngörmediğini” belirtir (1996: 43). Adaletin iyiye (iyi hayat vizyonuna) önceliği nedeniyle “liberalizm iyi hayatı neyin teşkil ettiğini keşfetmeye çalışmaktan vazgeçmiştir; o bunu bireysel tercih alanına bırakır. Kendisini bir adalet teorisi sağlama işi ile sınırlamıştır. Bu kendini inkâr onu birçok moral konu hakkında kayda değer hiçbir şey söyleyemez hale getirmiştir” (Poole, 1996: 73, 74). Dolayısıyla, cemaatçilere göre prosedürel devlet ve haklar anlayışında değerlere ilişkin yargıda bulunulmaz ve “vurgu haklar üzerinedir ama haklılık üzerine değil, konuşma özgürlüğü üzerinedir ama doğru şeyi söyleme üzerine değil” (Walker, 1998: 145).

Liberal adalet teorilerinin ortak noktası, cemaatçiliğe göre, bireyin moral ve karakter eğitiminin toplumsal bir konu olmadığı ve bütünüyle bireysel tercihe bağlı olduğu varsayımdır. Kendi iyi kavramını mutlak biçimde belirleme hakkına sahip liberal birey görüşü - bireyin moral otonomiye sahip olduğu tezi - cemaatçiliğe göre moral rölativizme yol açar. Sandel'e göre liberalizmde “ahlak basitçe subjektif, rasyonel tartışmaya açık olmayan, bir konudur” (1996: 8). Dolayısıyla liberalizm sadece siyaset ve vatandaşlık erdemleri arasındaki bağı koparmamış aynı zamanda moral göreceliğe de yol açmıştır. Diğer bir cemaatçi yazar olan MacIntyre da Sandel'e benzer şekilde moral görecelik üzerinde durur ve Rawls'ın “kapsamlı dünya görüşleri” arasında rasyonel bir uzlaşmaya ulaşılamayacağı ya da hayat tarzlarının ve değerlerin karşılaştırılmaz oluşu varsayımının batılı toplumları nihilizme sürüklediği sonucuna varır (1984: 6). MacIntyre modern toplumun moral anlayışını “emotivizm” olarak adlandırır. Emotivizm moral kabullerin bireysel tercihlerden ibaret olduğu görüşüdür. Bu durumda, “kürtaj ahlaken doğru değildir” dediğimizde, bu bize göre, bizim ahlak anlayışımıza göre yanlış demektir ve bizden farklı düşünenler için hiçbir bağlayıcılığı yoktur (Keeney, 2007: 99). Bir anlamda liberalizm bir tür postmodern bir varsayımla değerler arasında hiyerarşik bir sıralama yapmanın ya da ortak bir kriter bulmanın mümkün olmadığı ve tüm tercihlerin kişinin perspektifine bağlı olduğu varsayımını kabul eder. Adalet teorisi ise sadece “oyunun kuralları”nı kurar ve temel değerler ya da moral anlayış üzerinde uzlaşma

olmaksızın bir tür *modus vivendi* (geçici barış) halinde bir arada yaşamayı sağlar (Gauss, 2003: 57). Bu tür bir toplum cemaatçiler için “aşırı bencillik ve otonomi ile zedelenmiş ve fraksiyonlara ayrılmış, kurumları vatandaşları duyarsızlık ve genel ilgisizliğe yönelten”, “köksüz vatandaşlar” üreten ve “hiçbir değeri teşvik etmeyen” bir toplumdur (Breslin, 2004: 22, 33, 43). Örneğin, cemaatçiler bu temel varsayımların bir yansıması olarak liberalleri “bireyci eğitim görüşü”ne sahip olmakla ve eğitimin metalaştırılmasına yol açmakla suçlarlar. Buna göre okul “bir [tür] şirket”tir ve bilgi “kültürel ve toplumsal sorumluluğu geliştiren bireyin potansiyelini gerçekleştirme-si”nden ziyade “satın alınan ve satılan bir metadır” (Arthur ve Bailey, 2000: 61), çünkü liberalizm eğitim ve erdem arasında bağ kurmanın moral otonomi ilkesine aykırı olacağını ve belirli bir değerler bütününe dayalı moral eğitimin farklı dünya görüşlerine sahip bireylerden oluşan öğrencilere ve velilerine kabul edemeyecekleri değerlerin empoze edilmesi ile sonuçlanacağını düşünür.

Cemaatçiler moral otonomi ve prosedürel devlet anlayışının toplumun birlik, bütünlük ve moral dokusunu tahrip ettiğini ileri sürer, çünkü “ancak eğer devlet güçlü bir aidiyet duygusu, sivik sorumluluk ve temel erdemleri teşvik ederse toplum devamını sağlar ve istikrarlı olur” (Mason, 2003: 22). Yine cemaatçiler liberalizmin adalet ve haklar üzerine aşırı vurgusunun “yabancılaşma ve kayıtsızlığa” yol açtığını (Dagger, 2004: 172) ve bireyler arasındaki işbirliğini “piyasa ilişkilerine” indirgemek suretiyle toplumu “tutarlı, ortak bir moral standarttan” mahrum bıraktığını ileri sürer (Terchek, 1997: 15). Terchek cemaatçi eleştirinin liberal bireyi “güçlü bir moral karaktere, sivik bağlara veya toplumsal sorumluluğa sahip olmayan bir kişi” olarak resmettiğini ve liberal bireyin Sandel tarafından “yalnız ben”, Taylor tarafından “atomistik kişi”, MacIntyre tarafından “emotivist”, Bloom tarafından “nihilist”, Bellah tarafından “yeniyetme”, Vaughan tarafından “hedonist”, Lasch tarafından “narsist” ve Nisbet tarafından “başıboş birey” olarak tanımlandığını belirtir (1997: 17). Cemaatçiler için liberal birey “...büyük oranda devlete, topluma veya komşusuna karşı kayıtsızdır. Siyasal sürece katılmaz çünkü katılımın kendisine doğrudan fayda sağlayacağını düşünmez. Aşırı biçimde kişisel maddi kazançla meşguldür ve bizi kolektif olarak etkileyen şeylere karşı aşırı umursamazdır. Bu kişi, Walzer’e

göre, gurur duyulacak birisi değildir” (Breslin, 2004: 46)³.

Bu analize göre liberal toplumların yaşadığı yaygın toplumsal problemlerin temelinde liberalizmin bireylerde geleneği, toplumu, kültürü ve moral kabulleri bütünüyle kişisel tercih konusu olarak görme eğilimine yol açan moral otonomi ilkesi vardır ve “liberal siyasal pratik liberal siyasal teorinin yansımaları olduğu oranda toplumun dokusunu tehdit eder” (Mason, 2003: 22). Soyut teorik algılarla somut toplumsal problemler arasındaki doğrudan ilişki liberalizmin bireylerde oluşturduğu bu tür eğilimler aracılığıyla kurulmuş olur. Etzioni bu durumu şöyle açıklar: “Roma’nın çöküşü genellikle kaçınılmaz olan kültürel, sosyal ve siyasal çöküşün habercilerinin kullandığı metaforudur. Cemaatçiler Roma’nın çöküşünün kamusal erdem anlayışının çöküşü ile ivme kazandığını ileri sürerler. Cemaatçiler, eğer aileyi korumak gibi erdemle ilgili konularda liberteryenler bireysel özgür tercih ve devletin ‘tarafsızlığı’ ilkelerinde ısrar etmeye devam ederlerse, modernitenin Roma’nın izini takip edeceğini de eklerler” (1992: 534).

Cemaatçi Toplum Vizyonu

Cemaatçi teori mevcut liberal toplumlarda görülen ve toplumsal dokuyu tahrip eden yaygın problemlere çözüm olarak kültüre, geleneğe ve tarihe müracaat edilmesini önerir. Bu öneri iki boyuta sahiptir. Birincisi, bireyin ait olduğu bir kültür, gelenek ve tarih olduğunu fark etmesi, bireyin topluma, tarihe, geleneğe, kültüre ve diğer bireylere bakış açısını değiştirecek ve bunları liberal atomistik anlayışın aksine kendi varlığına düşman ya da tehdit olarak değil en temel düzeyde birey olarak varlığının kurucu unsurları olarak görmeye başlayacaktır. Tüm bunlarla ilişkisinin çıkar kaynaklı ve çatışma eksenli ilişkiden ziyade, zaman zaman çatışmayı kapsasa da, daha kapsamlı ve çok boyutlu bir ilişki olduğu ve sırf çatışma boyutuna indirge-

³ New York Times yazarı Friedman “‘Biz’ Nereye Gitti?” başlıklı 29 Eylül 2009 tarihli yazısında günümüz Amerikan toplumuna dair cemaatçilerin şikayetlerine örnek olacak bir yorumda bulunur: “Liderlerimiz, başkan bile, artık rahat bir şekilde ‘biz’ kelimesini telaffuz edemez. Bütçe açığı, durgunluk, sağlık, iklim değişikliği ve Irak ve Afganistan’daki savaşlar gibi büyük problemlerin olduğu bir zaman diliminde bile Amerikan siyasetinde artık ‘biz’ diye bir şey yoktur.”

nemeyeceği fark edilecektir. Bir anlamda cemaatçilik bireyin özgürlüğüne tehdit oluşturduğu gerekçesiyle uzun süredir aşağılanan tarih, kültür ve geleneğin geri getirilmesidir. MacIntyre bunu şu şekilde açıklar: “Ben ailemin, şehrimin, kabilemin, milletimin geçmişini tevarüs ederim... Benim hayatımın hikâyesi daima kimliğimi kendisinden aldığım toplulukların hikâyeleri içerisine gömülüdür. Ben bir geçmişle doğarım ve... bu geçmişle bağımı koparmak benim hâlihazırdaki ilişkilerimi deforme eder. Tarihsel bir kimliğe sahip olmakla sosyal bir kimliğe sahip olmak örtüşür” (1984: 220).

İkincisi, yeniden keşfedilen tarih, kültür ve geleneğin toplumu bir arada tutacak değerler ve erdemler ya da iyi toplum vizyonunun kaynağı olduğunun fark edilmesidir. MacIntyre’a göre geçmişi tevarüs “benim hayatımın, moral başlangıç noktamın verili unsurlarını teşkil eder. Bu kısmen benim hayatıma moral özgüllüğünü sağlar” (1984: 220). Halbuki liberal adalet teorisi moral otonomi ilkesinden hareketle insan için iyi hayatın ne olduğu sorusunu cevaplamayı bireylere bırakır. Cemaatçiler için ise iyi hayat vizyonu ya da moral rehberliğin kaynağı “cemaatin tecrübesidir” (Selnick, 1998: 61). Liberal moral otonomi ilkesinin yerine cemaatçiler cemaatin tarihi süreç içerisinde meydana getirdiği ortak değerleri koyar; ortak değerler bireylerin iyi kavramını belirlemede temel teşkil ettiği gibi bireyle toplum arasındaki ilişkiyi araçsal ilişki olmaktan çıkarır ve “tayin edici” (formative) bir ilişkiye dönüştürür (Sandel, 1999: 210). Dolayısıyla, “cemaatçi siyasetin asıl meselesi toplumu insanların en derin ortak anlayışlarına göre yapılandırmaktır” (Bell, 1993: 141).

Etzioni “her ne kadar yaygın kabul gören bir ‘cemaat’ tanımı olmasa da” bir cemaatin en az iki özelliğe sahip olması gerektiğini belirtir. Birincisi, bireyler arasında duygudaşlık bağlarıdır. İkincisi, “paylaşılan ortak değerler, normlar, anlamlar ve ortak bir tarih ve kimliktir.” Etzioni ortak moral kültürün cemaatin temelini ve cemaatçi bireylerin yetişeceği ortamı teşkil ettiğini belirtir (2001: 359, 360). Bu nedenle cemaatçiler ortak geleneğin ve kültürün vatandaşların moral eğitimi, iyi hayat vizyonu ve adalet teorisi için kaynak teşkil ettiğini ileri sürer ve mevcut problemlerin çözümü için tarihe ve geleceğe müracaat edilmesini teşvik eder. Cemaatçiler ortak gelenek veya en derin ortak anlayışla Amerika’nın özellikle kuruluş dönemindeki gelenekleri yeniden canlandırmayı kast ederler ve o dönemde “vatandaşların sivik açıdan

erdemli olduğu, siyasetin genel iyiliği hedeflediği ve vatandaşların ortak bir bakış açısına sahip oldukları” düşünülür (Terchek, 1997: 5). Kısacası cemaatçi teori “cemaatin bireye, iynin [bireysel] hakka ve kamusal olanın özel olana” tercih edildiği bir toplum vizyonunu teşvik eder (Breslin, 2004: 19).

Her ne kadar cemaatçi teoriler geçmiş, kültür ve geleneğin iyi hayat ya da “ahlaki bir cemaat vizyonunun” kaynağı olduğu noktasında ittifak etse de net, açık ve detaylı bir toplum modeli ortaya koymamışlardır. İyi toplum veya “ahlaki bir cemaat vizyonu” için en somut cemaatçi teklif Sandel’in aile modelidir. Sandel’e göre aile cemaatçi bir topluluğun nasıl örgütlenmesi gerektiği konusunda örnek alınmalıdır. Sandel adalet neden ihtiyacımız olduğunu sorarak işe başlar. Adalet, Sandel’e göre belirli durumlarda ihtiyaç duyulan bir toplumsal düzenlemedir. Bu durumlar “adaletin şartları” (“the circumstances of justice”) olarak adlandırılan ve toplum halinde düzenli ve istikrarlı biçimde yaşamayı gerekli kılan şartlardır. Bu şartlar kaynakların kıtlığı (“objektif şart”) ve “her bir bireyin kendine özgü bir hayat planı veya iyi hayat algısına” (“sübjektif şart”) sahip olmasıdır (1998: 28, 29). Sandel doğal kaynakların kıtlığına ek olarak esas itibariyle bir toplumda “ortak amaçların” olmaması durumunda bir toplumun bir arada yaşama, düzen ve istikrar için adalet teorisine ihtiyaç duyacağını belirtir. Sandel’e göre bu iki şarttan kaynakların kıtlığı değil ortak amaçların olmaması adalet teorisine ya da ortak kurallara ihtiyaca yol açan asıl faktördür. Sübjektif şartın olmadığı durumlarda, yani “katılımcıların değerlerinin ve amaçlarının sıkıca örtüştüğü daha samimi veya dayanışmacı topluluklarda” adalet teorisi çok az yer bulabilir. Sandel bu duruma örnek olarak aileyi verir. Aile bir toplum türü olarak adalet ilkelerine ihtiyaç duymaz, çünkü aile hayatını düzenleyen ya da düzenlemesi beklenen ilkeler fedakârlık, sevgi ve paylaşmadır. Aile mensupları birbirleri ile ilişkilerinde bu ilkelerle hareket ettikleri takdirde adalet kurallarına ihtiyaç duymaksızın bir arada yaşayabilirler. Sandel ailenin bir istisna olmadığını ve kabileler, mahalleler, şehirler, kasabalar, sendikalar, ulusal bağımsızlık hareketleri ve değişik türden dini, etnik, kültürel ve dilsel toplulukların da benzer şekilde adalet teorisine ihtiyaç duymayan topluluk türleri olduğunu ileri sürer. Bunların hepsinde de adalet teorisini gereksiz kılan faktör bu toplulukların “ortak kimlik ve paylaşılan amaçlara sahip olmalarıdır.” Sandel bu tür toplulukların adalet teori-

sine ihtiyaç duysa bile çok az düzeyde ya da nadiren ihtiyaç duyacağını belirtir ve adalet teorisinin esas itibarıyla değer, amaç, duygu ve düşünce birliğini yitirmiş toplumlarda zorunlu bir ihtiyaç haline geldiğini ileri sürer. Bu analize göre adalet bir eksikliği, problemi ya da aksaklığı “telafi edici” bir değerdir. Diğer taraftan bir toplumun adalete ihtiyaç duyacak biçimde değer ve amaç birliğini yitirmiş olması aynı zamanda “tam bir adaletin bile telafi edemeyeceği bir moral kayba işaret edebilir” (1998: 31-33). Sandel bu iki farklı durumu şöyle açıklar:

Genel olarak ideal bir aile ortamını örnek olarak ele alalım. Bu ailede ilişkiler büyük oranda spontan sevgi ile düzenlenmiş ve sonuçta da adalet kurallarına ihtiyaç nispeten küçük derecededir. Bireysel haklar ve adil karar alma süreçleri nadiren talep edilir, bunun nedeni adaletsizliğin başını alıp gitmesi değil daha ziyade böyle bir talebe ihtiyaç bırakmayan cömertlik ruhudur... Bu cömertlik zorunlu olarak şefkat nedeniyle, hakkaniyete dayalı adalet kuralları gereği alacak olacağım miktara eşit veya daha fazla pay alacağım anlamına gelmez. Daha az da alabilirim. Mesele şudur:... bu tür hayat biçiminde ne alacağım ve hakkım olan nedir soruları kısaca pek ortaya çıkmaz.

Şimdi bir gün bu uyumlu ailenin ihtilafa düştüğünü düşünelim. Çıkarlar farklılaşır ve adaletin şartları daha acil hale gelir. Önceki günlerin şefkat ve spontanlığı yerini hakkaniyet taleplerine ve hakların gözetimine bırakır. Ve daha ileri gidip eski cömertliğin yerini benzersiz anlayışlılıkta bir doğruluğun aldığını ve... ahlaki gereklerin, adaletsizliğe hiç yer bırakmayacak şekilde, tam bir adaletle karşılandığını düşünelim... Şimdi bunu nasıl değerlendirmeliyiz?

Sandel iki durum arasındaki farkın önemsiz olmadığını ve yeni durumda tam bir adaletle işler yürüyor olsa bile artık cömertlik, şefkat, sevgi ve paylaşma gibi “daha soylu erdemlerin” kaybedildiğini ve adaletin bu erdemlerin yerini dolduramayacağını ileri sürer (1998: 34).

Taylor’a göre ise cemaatçi toplum modeli bireylerin “gönüllü olarak toplulukla kendilerini özdeşleştirdiği, içerisinde yaşadıkları siyasal kurumların kendilerinin bir yansıması olduğu, yasalarının vatandaş olarak onurlarını yansıttığı ve güçlendirdiği... vatandaşlar [arasında] bir dayanışma bağı tesis eden bir ortak iyi anlayışını içeren bir toplumdur” (Mulhall, 2004: 114, 115). Diğer taraftan Etzioni mevcut moral anarşiden çıkış için cemaatçi bir çözümün pratikte nasıl olması gerektiğine dair “moral uyanış” olarak ad-

landırdığı bir plan sunar. Etzioni'ye göre moral bir yeniden yapılanma “sivil toplum kuruluşları ile işe başlamalıdır. Bu kurumlar kilise, sinagog, aile ve okullardır ve hedefinde moral ve sivil eğitim vardır. Cemaatçiler eğitime özel önem atfederler ve mevcut liberal eğitimin “iflas ettiğini” çünkü “öğrencilerde kendi kendini yönetimin temelini teşkil eden karakter özellikleri ve moral temeli geliştirmede ve topluluğun sorumlu... mensuplarını yetiştirmede başarısız olduğunu,” ileri sürerler. Etzioni'ye göre eğitim sistemi “anlamsız ve çoğu zaman faydasız şeylere daha az vakit harcamalı ve bir ulusal cemaat olarak paylaştığımız ahlak ve değerlere daha çok kaynak aktarmalıdır.” Etzioni moral ve sivil eğitimin ikinci kurumunun aile olduğunu ve “karakter oluşumu ve kişilik gelişiminin evde başladığını” belirtir, çünkü “aile her zaman moral eğitimin temelini teşkil etmiştir.” Ailenin bu hayati fonksiyonu nedeniyle çocukların yetiştirilmesi, cemaatçilere göre, bebek bakıcıları ya da çocuk yuvalarının değil ebeveynlerin işi olmalıdır. Cemaatçiler için evde kendi çocuğunu yetiştirmek için kalmak “soylu ve şerefli bir kariyerdir.” Yine dini kuruluşlar bireylerin moral açıdan eğitilmelerine katkıda buldukları oranda cemaatçi moral uyanışı teşvik edecektir (aktaran Breslin, 2004: 75, 76).

Cemaatçi toplum vizyonunun diğer bir ilkesi tarafsız ya da prosedürel devlet görüşünün reddedilmesidir. Cemaatçiler Kymlicka'nın tabiriyle tarafsız değil mükemmeliyetçi devleti teşvik ederler ve devletin, cemaatin önemli bir kurumu olarak, cemaatin ortak değerlerini koruyan, teşvik eden ve cemaatin kimlik ve kültürünün bir yansıması olan bir kurum olmasını isterler. Devlet hayat tarzları karşısında tarafsız olmamalı ve kendi cemaatinin değerlerini aile, eğitim kurumları ve siyasal işleyişte teşvik etmelidir (Kymlicka, 2007: 467).

Özetlemek gerekirse, Aristotelesçi ve Hegelyen devlet ya da kamusal alan anlayışı ve ortak moral değerlere sahip, duygudaşlığın ve dayanışmanın olduğu bir topluluk cemaatçilerin özlemidir. Sandel cemaatçiliğin bu toplum anlayışını “güçlü” cemaat olarak adlandırır. Sandel'in “zayıf” toplum olarak adlandırdığı liberal modelde ise “bireyler toplumsal düzenlemeleri zorunlu yük olarak görür ve sadece kendi bireysel nihai hedeflerini [kişisel çıkarlarını] takip etme hatırına işbirliği yaparlar” (1998: 150). Breslin cemaatçi bir toplum inşa etme işinin “bir tür dayanışma anlayışına” bağlı

olduğunu ve “kamusal diskur ve özel alanda olduğu gibi siyasal süreçte de cemaatçi bir sistemin birliktelik duygusu ve ortak hareket algısını teşvik ettiği oranda başarılı veya başarısız olacağını” belirtir (2004: 86).

Liberal Cevaplar

Bazı liberal siyaset felsefecileri cemaatçiliğin her bir toplumun kendine özgü tarihi, geleneği ve kültürü olduğu ve bunların adalet teorisi ya da siyasal hayat üzerine düşünürken dikkate alınması gerektiği tezine katılmakla birlikte cemaatçiliğin liberalizm eleştirisine iki temel itiraz yöneltir (Gutmann 1992: 133). Birincisi, liberalizmin Hobbes’la özdeşleştirilmesinin, liberalizmin hem tarihi olarak hem de günümüzde kapsadığı çeşitliliği göz ardı ettiği için, indirgemeci olduğu eleştirisidir (Berkowitz, 1999: 22). Bu itiraza göre liberalizm iki temel gelenekten oluşur: Hobbes yurttaşlık erdemine siyasette yer vermeyen soyut ve amoral liberal geleneğin kurucusu iken Hume, Smith ve Mill gibi tarihselci liberaller siyasal hayatta erdem rolünü dikkate alan ve bu nedenle de moral teorileri olan liberal geleneği temsil ederler. Bu tarihselci gelenek toplumsal istikrar ve düzen problemini sadece iyi yasalar yapma ve kurumlar oluşturmaktan ibaret görmez. İyi yasalar ve kurumlara ek olarak yurttaşların belirli niteliklere sahip olmalarını da gerekli görürler. Fakat teşvik ettikleri yurttaşlık erdemleri antik erdem anlayışından farklı olarak doğrudan siyasal hayata katılım ya da kamu yararı merkezli erdemler değildir. Daha çok nezaket, medenilik, tolerans, otonomi, sivil toplum kuruluşlarına katılım, kentlilik kültürü gibi siyasal olmaksızın daha çok sosyalleşme/sosyallik (sociability) ve medenilikle ilişkilendirilen nitelikler yeni döneme uygun erdemler olarak kabul edilir (Solomon, 2000: 130-136). Bu erdemler siyasal istikrar ve düzen için sadece araçlar değil aynı zamanda liberal bir hayat tarzının kurucu unsurları olarak bizzatıhi değerlidir. Örneğin otonomi ilkesi liberal birey için iyi (liberal) hayat vizyonunun bir unsurudur (Costa, 2004: 1).

Tarihselci liberal ekol hem kurumlara hem de erdemlere yer verir ve bu nedenle Rawls bunları “kapsamlı liberalizm” olarak adlandırmıştır. Rawls kendi adalet teorisini klasik ve modern liberal teorilerden ayırmakla işe başlar. Rawls kendi teorisinin “siyasal liberalizm” olduğunu oysa Mill, Hume ya da Smith gibi liberallerin kapsamlı teoriler formüle ettiğini belir-

tir. Kapsamlı liberalizm sadece kurumsal düzenlemelerle yetinmeyip bireyleri belirli bir iyi hayat vizyonu (liberal vizyon) temelinde dönüştürmeyi hedefleyen ve bir anlamda geleneksel dinlere ya da hayat tarzlarına alternatif bir hayat tarzı öngören liberalizmdir. Bu nedenle bu kapsamlı liberal teoriler kurumsal düzenlemeler yanında oldukça detaylı ve sadece kurumsal işleyişi kolaylaştıracak türden olmayan erdemler listesi sunarlar. Diğer bir ifadeyle kapsamlı liberal teoriler bir iyi hayat vizyonu öngörür ve bu hayat vizyonunu teşvik eder (Abbey, 2007: 6). Rawls ise kapsamlı liberal teorilerin liberalizmin tarafsızlık ilkesini ihlal ettiğini ve liberal bir adalet teorisinin kapsamlı değil siyasal olması gerektiğini, bir diğer ifadeyle liberalizmin toplumun temel kurumsal yapısıyla sınırlanması gerektiğini ve bireylerin kendi hayat tarzlarını herhangi bir başka anlayıştan edinmelerinin mümkün olduğunu ileri sürer (Rawls, 1996: 4, 9, 10, 78). Örneğin bir Hıristiyan ya da Müslüman liberalizmi hayat tarzı olarak benimsemeksizin, Rawls'a göre, sadece kurumsal ve yasal ilkelere uymak şartıyla hayatını liberalizme zıt biçimde devam ettirme hakkına sahiptir. Rawls'ın modelinde birey kamusal alanda tarafsız olduğu ileri sürülen liberal kurumsal düzenlemeler çerçevesinde diğer bireylerle ilişkilerini düzenlerken özel alanda istediği kapsamlı bir hayat tarzını sürdürebilir (Costa, 2004: 2,3; Smith, 1999: 625). Rawls'ın bu ayrımı yapmasının nedeni gerek geleneksel dinlerden kaynaklanan hayat tarzlarının ortodoks Aydınlanmacı liberal teorinin beklentilerinin aksine zamanla ortadan kalkmaması gerekse eşcinsellik, feminizm gibi yeni sosyal hareketlerden kaynaklanan yeni hayat tarzlarının ortaya çıkmasıdır (Ehrenberg, 1999: 83, 102). Rawls çokkültürlü ve değer çoğulculuğuna sahip çağdaş toplumlarda bir arada yaşama probleminin çözümünün farklı hayat tarzlarına sahip bireyler tarafından tarafsız olarak kabul edilebilecek, asgari düzeyde toplumun temel kurumsal yapıları ile sınırlandırılmış “siyasal liberalizm” diye adlandırdığı türden bir liberal adalet teorisi ile mümkün olacağı sonucuna varmıştır (Costa, 2004: 2, 3). Rawls'ın kapsamlı liberal teorileri reddetmesi aynı zamanda bu kapsamlı teorilerin öngördüğü liberal erdemlerin de reddi anlamına gelir: Rawls Mill'in ya da Hume'un aksine bireylerin liberal erdemlerle donanmasını beklemez. Her bir bireyin kendi dünya görüşünün öngördüğü erdemleri ve değerleri, bunlar liberal nitelikte olmasa ya da liberalizmi reddetse bile, edinme ve bunlar doğrultusunda ya-

şama özgürlüğünü kabul eder. Rawls'ın tarafsızlık ilkesinden hareketle kapsamlı liberal teorileri ve bunlara ait moral teorileri günümüz toplumları için uygun görmemesi çağdaş liberalizme damgasını vurmuştur. Çağdaş liberalizm örneğin eğitim konusunda tarafsızlık ilkesinden hareketle devletin herhangi bir iyi hayat algısını teşvik edemeyeceği sonucuna varmıştır. Bu nedenle tarafsızlık ilkesi sadece liberal kurumsal yapılar öngörür ve bu kurumların kapsamlı hayat tarzları karşısında tarafsız olması şartını temel kriter olarak koyar. Bu nedenle Smith'in ya da Hume'un oldukça iyimser bir yaklaşımla modernleşmenin doğal sonucu olarak liberal bir hayat tarzının toplumda hakim hayat tarzı ya da dünya görüşü haline geleceği beklentisi ve dolayısıyla oldukça kapsamlı liberal moral teorilere sahip oldukları itirazı günümüz Batılı toplumlarında baskın olan liberal anlayışı moral boyuttan yoksun gören cemaatçiler için yeterli bir cevap değildir, çünkü bu teoriler bizzat liberaller tarafından da tarafsızlık ilkesini ihlal ettikleri gerekçesiyle reddedilmiştir. Rawls'ın siyasal liberalizm modelini “deontolojik liberalizm” olarak adlandıran Sandel günümüzde baskın olan bu liberalizm anlayışını şu şekilde eleştirir (1998: 1):

Benim ilgilendiğim liberalizm, günümüz moral, yasal ve siyasal felsefesinde baskın olan liberalizmin bir versiyonudur: adalet, hakkaniyet ve bireysel haklar kavramlarının merkezi rol oynadığı ve felsefi temelini büyük oranda Kant'a borçlu olan bir liberalizm. Bireysel hak kavramının iyi kavramına önceliğini ileri süren ve tipik olarak faydacılık anlayışına zıt olarak tanımlanan bir etik olarak sözünü ettiğim liberalizm, en iyi biçimde, aşına geleceğini düşündüğüm bir doktrin için ürkütücü bir isim olarak, ‘deontolojik liberalizm’ olarak tanımlanabilir.

‘Deontolojik liberalizm’ her şeyden önce adalet hakkında bir teoridir ve özel olarak moral ve siyasal idealler açısından adaletin önceliği hakkındadır. Ana tezi şu şekilde ifade edilebilir: Her biri kendisine özgü amaçları, çıkarları ve iyi algılarına sahip olan çok sayıda kişilerden oluşan toplum, herhangi bir belirli iyi kavramı varsaymayan prensipler tarafından yönetildiği zaman en iyi biçimde düzenlenmiş olur; bu düzenleyici prensipleri meşru kılan şey her şeyden önce, toplumsal refahı maksimize etmeleri ya da iyiyi teşvik etmeleri değil, daha ziyade, iyi kavramından önce gelen ve ondan bağımsız olan moral bir kategori olarak *hak* kavramına uymasındır.

Rawls'ın moral bir vizyon öngören kapsamlı liberal teorilerin çok-kültürlü ve değer çoğulculuğu özelliklerine sahip çağdaş toplumlar için uygun olmadığı tespitinden hareketle liberalizm ve erdem ilişkisine dair bir kısım liberal filozoflar yine de araçsal nitelikte, daha az talepkar - yani farklı hayat tarzlarına dair iddiada bulunmaksızın sadece liberal kurumsal yapıyı devam ettirecek nitelikte - erdemlerin liberal temellerden hareketle geliştirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu daha yeni liberal erdem anlayışına göre bireylerin liberalizmi bir hayat tarzı olarak seçmeksizin sadece araçsal nitelikte erdemleri edinmeleri gerekir. Spragens herhangi bir rejim gibi liberal rejimlerin de “devamı ve başarısı” için vatandaşlarının bir kısım erdemlerle donatılmış olmasının doğal ve kaçınılmaz olduğunu ileri sürer ve bunu “sivik liberalizm” olarak adlandırır. Fakat bu erdemlerin liberal rejimin kalitesi ve sağlığına dönük “özgürlük, eşitlik ve sivik arkadaşlık” gibi erdemlerden ibaret olduğunu ve “kapsamlı” bir iyi hayat ya da “iyi insan” algılarının gerektirdiği türden erdemler olmadığını, çünkü iyi hayat algısının bireysel moral otonomi kapsamında bireysel tercihe bağlı olduğunu belirtir (1999: 213-215). Benzer şekilde Galston da liberal rejimin devamı, kalitesi ve sağlığı için “araçsal erdemler” görüşünü teşvik eder. Galston otonomi, tercih edilen politikayı desteklemek için nedenler sunmak ve çoğulculuğa saygıyı günümüze uygun liberal erdemler olarak sunar ve liberal erdemleri beş başlık altında tasnif eder: Birincisi, cesaret ve kanuna itaat gibi “genel erdemler”, ikincisi, bağımsızlık, doğruluk ve tolerans gibi “sosyal erdemler”, üçüncüsü iş ahlakı, dakiklik, güvenilirlik, girişimcilik ve uyum yeteneği gibi “iktisadi erdemler”, dördüncüsü, diğerlerine saygı, sağlam muhakeme, itidal ve disiplinli olmak gibi “vatandaşlık erdemleri” ve ortak hedefler belirleyebilme yeteneği, enerjiklik, tarafsızlık ve demagoji eğilimlerine karşı olma gibi “liderlik” erdemleri liberal bir rejimin devamı, kalitesi ve sağlığı için vatandaşların sahip olmaları gereken erdemlerdir (Galston, 1988: 1281; Kymlicka, 2006: 402). Galston bu araçsal erdemlerin bireyleri kendi özel kapsamlı hayat görüşlerini yaşamaktan alıkoymayacağını ve belirli bir kapsamlı hayat tarzının gerektirdiği türden erdemlerin bireylerin tercihine bırakıldığını ileri sürer.

İkinci itiraz, cemaatçiliğin teklif ettiği türden ortak değerler ve geleneğin gerçekte çokkültürlü ve değer çoğulculuğu özelliklerine sahip çağdaş libe-

ral demokratik toplumlarda var olup olmadığı ve cemaatçi topluluk modelinin muhafazakâr ya da reaksiyoner olduğu noktasına yoğunlaşır. Cemaatçilik teorisi çağdaş toplumların çokkültürlü ve değer çoğulculuğu özelliklerini göz ardı edip bu toplumların daha çok baskın unsurunun veya çoğunluğun gelenek ve kültürünün tüm toplumu temsil ettiği yanlılığına düşmekle suçlanmıştır. Cemaatçilerin adalet teorisinin toplumun ortak tarihi ve kültürel değerlerinden elde edilebileceği tezi çağdaş toplumların çoğulcu yapısı ile çelişmektedir. Çağdaş toplumlar sosyolojik anlamda *cemaat* değil *cemiyet*dir. Diğer bir ifadeyle çağdaş toplumlar, cemaatçi teorinin kullandığı anlamda, cemaatler toplamıdır. Modern toplumlar hem tarihi açıdan çatışan cemaatleri içerisinde barındırması hem de yakın dönemlerde ortaya çıkan feminist, eşcinsel ve etnik hayat tarzları gibi yeni topluluklar nedeniyle çok cemaatli yapıya sahiptir. Farklı gelenek, ortak değerler, tarih, kültür ve nihai olarak kimlik kaynakları olarak cemaatler çağdaş çokkültürlü *cemiyetleri* oluşturur. Cemaatçilik toplumu oluşturan ve hayat tarzları farklı ya da birbirisine zıt olan cemaatlerin üzerinde uzlaşabileceği ortak değerleri bulmakla yükümlüdür. Bu nedenle en temel düzeyde cemaatçilik için problem mevcut değer çoğulculuğu ya da çokkültürlülük içerisinde ortak bir moral vizyon ya da geleneğin olmamasıdır. Bu nedenle cemaatçilik “ütopyacı” bir projedir (Kloppenber, 1998: 158). Kymlicka cemaatçilerin kendisine dönüşmesi ve canlandırılmasını talep ettikleri “ortak değerlerin” günümüz toplumlarında var olmadığını ve dahası tarihte var olduğu kadarıyla da o dönemin toplumunda bile “bu pratiklerin tarihsel olarak mülkiyet sahibi beyaz erkeklerin menfaatlerine hizmet etmek için toplumun küçük bir kesimi tarafından – mülkiyet sahibi beyaz erkekler – tanımlandığını”, günümüzde ise sözü edilen ortak moral anlayışın benzer şekilde ABD için Hıristiyan ataerkil aileye dayalı Ahlaki Çoğunluk tarafından tanımlandığını ve bu nedenle siyahilerin, azınlıkların, göçmenlerin ve eşcinseller ve feministler gibi yeni toplumsal hareketlerin mensuplarının cemaatçi projeye “cinsiyetçi ve ırkçı” olduğu gerekçesiyle sıcak bakmadıklarını belirtir ve cemaatçilerin “dayanışmayı, ortak iyi siyaseti tarafından güçlendirilmiş paylaşılan belirli bir iyi hayat anlayışı üzerine temellendirme” talebini “naif” bulur ve bu tür bir modelin Antik Yunan veya on sekizinci yüzyıl New England kasaba yönetimlerinin romantik görüşüne” dayandığını belirtir. (2007: 473). Benzer şekilde Kukathas cema-

atçıların arzu ettiği türden toplumsal dayanışma ve birliğin “ancak çeşitliliği bastırmak suretiyle” gerçekleştirilebileceğini ileri sürerken (2003: 177), Young cemaatçi toplum vizyonunu “kültürel emperyalizm” olarak adlandırır: “Kültürel emperyalizm baskın gurubun tecrübe ve kültürünün evrenselleştirilmesini ve bir norm olarak tesis edilmesini kapsar” (1990: 59).

Putnam’ın belirttiği üzere, “cemaat bağlarına dönük klasik liberal itiraz cemaatin [ortak değerler adına] özgürlüğü sınırlaması ve toleranssızlığı teşvik etmesidir” (2000: 351). Örneğin Gutman, cemaatçi düşünür Sandel’in bir kasabada veya yerleşim yerinde pornografik kitapevlerinin bu bölgedeki insanların “hayat tarzlarına” aykırı olduğu gerekçesiyle kapatılabileceği örneğinin baskıcı bir topluma yol açacağını söyler: “Sandel ‘geleneğimizde mevcut’ olduğunu söylediği türden sivik yurttaşlıkla tam olarak neyi kastediyor? ...Eğer Sandel bir toplumun mensuplarının yerleşik köklere ve geleneklere sahip olduğu zaman azınlıkların konuşma, dini, cinsel ve grup tercihlerine tolerans göstereceğini ileri sürüyorsa, tarih bu iyimserliği desteklemez... On yedinci yüzyıl Salem’indeki Puritenlerin ortak iyisi onlara büyücüleri avlamayı emretti; yirminci yüzyılın Ahlaki Çoğunluğunun ortak iyi anlayışı eşcinsellere tolerans göstermemeyi emreder... Cemaatçiler... moral anlayışlarını insanları baskı altına almak için kullanır, doğası gereği otoriterdir ve insanları uyuma zorlar” (1992: 132). Gutmann Salem’e referansla sözde ortak moral geleneğin, bu geleneği paylaşmayanlara büyücülük yaptıkları ithamıyla hayat hakkı tanımadıklarını hatırlatır.

Yine cemaatçilerin ideal toplum modeli olarak gördükleri ailenin ataerkil ve ütöpik olduğu ileri sürülmüştür. Sandel’in, sevgi, paylaşma, fedakârlık ve saygı ilkelerine dayalı olması gerektiği için adalet ilkelerinin uygulanmasının gereksiz ya da uygun olmadığını ileri sürdüğü aile modeli hem liberal hem de feminist felsefeciler tarafından ataerkil ve ütöpik olmakla eleştirilmiştir. Okin cemaatçilerin ilham kaynakları Aristo, Roussaeau ve Hegel’e kadar giden bu aile kavramını romantik ve ütöpik olmakla suçlar ve gerçekte günümüz ailesinde yaygın boşanma olgusunu ve adaletsizlikleri görmezden geldiğini ileri sürer (1989: 26-40). Liberallere göre cemaatçiler değer çoğulculuğu ve çokkültürlülük özelliklerine sahip çağdaş toplumların baskıya ve zorlamaya gitmeksizin “tutarlı bir cemaate nasıl dönüştürüleceklerini” gösterme konusunda başarısız olmuşlardır. (Terchek, 1997: 36).

Cemaatçi ve Liberal Erdemlerin Karşılaştırılması

Liberal erdem anlayışı tarihi süreç içerisinde toplumsal değişimlere paralel olarak değişim göstermiştir. Erken dönem liberallerin çoğu için liberalizm Rawls'ın belirttiği gibi sadece siyasal bir rejim olarak değil geleneksel hayat tarzlarına ve dünya görüşlerine alternatif bir hayat tarzı olarak algılanmıştır. Bu anlamda liberalizm hem kurumsal yapıları hem de vatandaşların niteliklerini bu hayat tarzının kurucu unsurları olarak kabul etmiştir. Aydınlanma teorisinin ilk siyasal projesi olarak liberalizm oldukça iyimser bir yaklaşımla modernleşme süreci sonucunda liberalizmin sadece ekonomik ve siyasal alanda doğal rejim olarak ortaya çıkacağını ileri sürmekle kalmamış kültürel ve sosyal alanlarda da liberalizmin kendine özgü bir değişime yol açacağını varsaymıştır (Ehrenberg, 1999: 83, 102). Yirminci yüzyılda ise Rawls'ın liberalizminde temel aldığı ve Aydınlanma felsefesinin ve modernleşme sürecinin beklentilerine zıt bir sonuç olan geleneksel ya da dini kaynaklı hayat tarzlarının ortadan kalkmaması nedeniyle günümüz toplumlarında liberalizmin olsa olsa siyasal, hukuki ve ekonomik boyutlarıyla savunulabileceği ve bireyin ya da grupların kültürel, toplumsal ve özel alanlarda kendi hayat tarzını devam ettireceği varsayımı ile birlikte liberalizm erdem konusunu siyasal istikrar ve düzenin gerektirdiği minimum düzeyde ve araçsal nitelikte erdemler olarak algılamıştır. Diğer bir ifadeyle günümüz liberalizmi değer çoğulculuğu ve çokkültürlülük olgularından hareketle liberal bir rejimin vatandaşlarının edinmeleri gereken erdemleri sistemin istikrar ve düzenini devam ettirecek fakat bireylerin hayat tarzlarında dönüşüm gerektirmeyecek türden erdemlerle sınırlamıştır. Galston'un teklif ettiği müzakere yeteneği, iş disiplini, başkasının haklarına müdahale etmeme gibi nitelikler liberal rejimin devamı açısından gerekli bu türden erdemlerdir.

Cemaatçiler ise araçsal erdem anlayışını reddeder ve erdemi her şeyden önce kişinin karakter ve iyi hayat algısının kurucu unsuru olarak görür. Dolayısıyla erdem sadece siyasal sistemin devamı ve işleyişi için gerekli araçsal nitelikler olmaktan daha çok birey ve cemaatin belirli bir "iyi hayat" vizyonu doğrultusunda yaşaması için gerekli zati değere sahip niteliklerdir (Galston, 2007: 846). Liberal erdem anlayışının aksine cemaatçi erdem anlayışı araçsal değil bizatihi değerlidir ve siyasal rejimin istikrarı ve sağlığı

da bu daha büyük “iyi hayat” vizyonunun bir parçası olarak gerçekleştirilir. Örneğin liberaller için siyasal katılım tarafların kendi taleplerini ortaya koymaları için bir süreçtir. Katılım süreci bizatihi amaç değil sadece bir karar alma, bir sonuca ulaşma aracıdır. Cemaatçiler için ise siyasal katılım bir süreç olarak bireyleri belirli bir yönde dönüştürdüğü için de önemlidir. Katılım sürecinde bireyler cemaatçilerin ilham kaynağı Aristo’nun modelinde olduğu gibi yurttaşlık erdemlerini geliştirirler (Mulhall, 2004: 116). Etzioni liberal erdemlerle cemaatçi erdemler arasındaki temel farkı şu şekilde açıklar: “Bazı liberallerin erdem olarak adlandırdıkları şeyler iyi vatandaş olma ile ilişkilendirilen kişisel özelliklerdir (oy kullanma, kamusal işlere önem vermek, jürilerde görev yapmak gibi) ve toplumsal bağları, eğer varsa, çok ince ortak bir moral kültüre (tolerans, kendini sınırlama, açık fikirlilik) dayandırılan bir toplumun işleyişini mümkün kılma ile ilgilidir. Veya erdemler her bir bireyin refaha erişmesine yardım eden özelliklerdir (çalışkanlık gibi). Sosyal muhafazakârlar ve cemaatçiler her şeyden önce bunları erdem olarak adlandırmakta hayli gönülsüz olabilir” (2003: 52).

Etzioni’ye göre liberal erdem anlayışında temel problem “cemaatin diğer mensuplarını umursama... ve onlar için fedakârlıkta bulunma” ve “ortak yarar” için gerekli bir “moral temelin olmamasıdır” (2003: 52). Liberal erdemler ortak bir moral anlayış ve kültür öngörmediği için toplumun “bencil bireylerin ormanı” olmasını engelleyemez ve bu nedenle “topluluk” olarak görülemez. Etzioni bu duruma örnek olarak Banfield’in Güney İtalya üzerine olan çalışmasına referansla bu bölgedeki fakirlik ve geri kalmışlığın nedeninin insanların ortak iyi için birlikte hareket edememesi olduğunu ileri sürer (1992: 533).

Benzer şekilde Sandel de liberal erdem anlayışını eleştirirken medenilik, nezaket, hoşgörü ve otonomi gibi niteliklerin cemaatçiliğin güçlü toplum modeli açısından yeterli olmadığını ileri sürer. Cemaatçilik cemaat merkezli erdemler talep eder. Liberal erdemler ise bireysel ve moral otonomiye merkezi değer olarak düşünen, yani ortak moral kültürü için başında temelden reddeden bir anlayıştır. Esasen bireycidir ve bir arada yaşama problemine katkıda bulunacak değerlerdir, yoksa cemaatçi vizyonun öngördüğü türden cemaat-gelenek merkezli ve ortak moral anlayışa dayalı bir ortak iyi hayat algısına dayalı erdemler değil (1999: 211).

Yurttaşlık Ahlakı Olarak Sosyal Sermaye

Cemaatçilik ve liberalizm arasındaki tartışma liberalizmin haklar ve özgürlükler ağırlıklı düşünmesinin toplumsal hayatın kalitesi ve niteliği, topluluğun, kültürün ve geleneğin birey için önemi gibi konuları ihmal ettiğini ortaya koymasına rağmen (Mason, 2003: 23; Berkowitz, 1999: 24; Dagger, 2009: 307) cemaatçiliğin önerdiği iyi toplum vizyonunun çağdaş toplumların çokkültürlü ve değer çoğulculuğu özellikleri ile bağdaştırılamaz oluşu cemaatçi teorinin çıkmazını teşkil eder. En temel düzeyde, bir toplumda yaşayan ve hayat tarzları birbirinden sadece farklı olmakla kalmayıp çatışan dünya görüşlerine dayalı toplulukların üzerinde ittifak edebilecekleri ortak değerleri bulma problemi bu tartışmayı bir anlamda liberalizmin çıkış noktasına geri taşımış olur. Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi* başlıklı eserinin çıkış noktası ya da çözümünü aradığı soru tam olarak cemaatçi teorinin cevap vermekte güçlük çektiği bu problemdir. Eğer cemaatçilerin ileri sürdüğü gibi ürünü olduğumuz tarih, gelenek ve kültür homojen olsa idi, bu sorunun cevabı yine cemaatçilerin arzu ettiği biçimde tarih, kültür ve geleneğimize dönülmesi ile mümkün olabilecekti. Tam tersine bu çabalar bir millet olarak tanımlanan birçok toplumda tarihte yaşandığı tespit edilen ya da düşünülen problemlerin daha da belirginleşmesine ve dolayısıyla ihtilafların keskinleşmesine yol açabilmektedir. Cemaatçi teoriden hemen sonra ortaya çıkan çokkültürlülük teorisinin gösterdiği şey - cemaatçi teorinin kültür, gelenek, tarih ve kimlik vurgusunun sürpriz sonucu - çağdaş toplumların, cemaatçilerin hiç de arzu etmediği bir biçimde, çokkültürlü olduğunun keşfidir (Kymlicka, 2006: 466). Bu durum yine liberalizmin üzerinde durduğu toplumsal düzen, istikrar ve bir arada yaşama konularını başat problem haline getirmiştir. Fakat bu tartışma siyaset filozoflarının işini daha da karmaşıklaştırmıştır: Ne liberaller artık toplumsal düzen problemini sadece haklar ve özgürlüklerle sınırlayıp kimlik ve gelenek kaygısını göz ardı ederek ele alabilir ne de cemaatçiler haklar ve özgürlükleri ölçsüz biçimde sınırlayabilecek türde ortak ahlaki değerlere dayalı homojen bir cemaat vizyonundan söz edebilir. Kymlicka'nın belirttiği gibi bu tartışmanın geldiği noktada "bireycilik ve cemaatçilik arasında katı bir tercihte bulunmaktan ziyade şimdi bireysel haklar ve kültürel çeşitlilikler döneminde moral dayanışma

ve siyasal topluluk bağlarını nasıl devam ettireceğimize ilişkin bir dizi tartışmayla yüz yüzeyiz. [Yani] etnik ve dini çeşitliliği baskı altına almaksızın ortak bir milli kimliğin nasıl inşa edileceği problemi” (2007: 464).

Sosyal sermaye teorisi köken itibarıyla doğrudan cemaatçilerle liberaller arasındaki tartışmanın tarafı değildir. Sosyal sermaye teorisi bir siyaset teorisi tarafından değil bir siyaset bilimci olan ve İtalya’da 1970’de başlatılan idari reformların kurumsal performans üzerindeki etkilerini inceleyen Robert D. Putnam tarafından geliştirilmiş ve daha sonra Amerika’ya uygulanmıştır. Fakat Putnam’ın çalışmalarının sonucu olarak geliştirdiği sosyal sermaye teorisi bu tartışma için ilginç sonuçları olan bir teoridir.

Özel olarak, sosyal sermaye teorisi iki noktada liberal ve cemaatçi tartışmasına katkıda bulunur. Birincisi, toplumsal istikrar ve toplumsal hayatın kalitesi problemlerinin, cemaatçilerin ileri sürdüğü gibi, vatandaşların erdemli olması ile doğrudan ilişkisinin ampirik olarak tespiti. İkincisi, cemaatçi teorinin iddialarının tersine sosyal sermaye teorisi, liberal kurumsal düzenlemeler çerçevesinde - Putnam’ın sosyal ağlar dediği ortamlarda - bir dizi erdemleri vatandaşların geliştirebildiğini göstermiştir. Ayrıca, cemaatçi teorinin çokkültürlülük ve değer çoğulculuğu olguları karşısında tıkanmasının aksine, sosyal sermaye teorisinin liberal kurumsal düzenlemeler içerisinde gelişebileceğini gösterdiği erdemler hem değer çoğulculuğu hem de çokkültürlülük olguları ile uyumludur. Diğer bir deyişle nostaljik olmayıp çağdaş liberal toplumlar için mümkün ve pratiktir. Bu nedenle de farklı değer yargılarına ve dünya görüşlerine sahip grupları, ortak gelenek, kültür, tarih ve kimlik adına tehdit etmez.

Sosyal Sermaye Teorisi

Günümüzde büyük oranda popülerliğini Putnam’ın çalışmalarına borçlu olan sosyal sermaye kavramı ilk kez 1916’da L. Jodson Hanifan tarafından kullanılmıştır. Hanifan “Kırsal Okul Topluluk Merkezi” başlıklı makalesinde W. Virginia’nın geri kalmış bir bölgesinde yapmış olduğu eğitimle ilgili çalışmalardan hareketle sosyal sermayeyi “bireyler ve aileler arasındaki iyi niyet, arkadaşlık, karşılıklı ilgi/anlayış ve sosyal ilişkiler” olarak tanımlar (2009: 1). Hanifan’ın çalışmasını yaptığı bölgede toplam nüfus 2180 ve okul çağındaki çocuk sayısı 771’dir. Bu bölgedeki topluluğun kar-

şılaştığı problemler; bozuk yollar, okula gelmeyen çocuklar, okur-yazar olmayan yetişkinler, işbirliği eksikliği ve genel fakirliktir. Hanıfan bir eğitimci olarak eğitimle doğrudan ilişkili problemlere çözüm bulmak için dolaylı bir yöntem izler. Okula gelmeyen öğrencileri kanunla tehdit etmek ve okur-yazar olmayanlara okuma yazma öğretmeyi doğrudan teklif etmek yerine spor müsabakaları, tarım fuarları ve ürün yarışmaları, piknikler, yaşlıların anılarının anlatılması ve bölgenin tarihi üzerine konuşmalar gibi etkinliklerle dolaylı yollardan insanlar okula davet edilir. Amaç çocuklarını çalıştırmak zorunda olan ailelerin okul ortamını görmesi, okula gelmeyen bir kısım çocukların spor müsabakalarına katılmak için bile olsa okula gelmesidir. Bu tip etkinlikler aracılığıyla bir araya gelmiş olmak, Hanıfan'a göre, hiç hesapta olmayan olumlu sonuçlara yol açar: İnsanlar birbirleri ile daha önceden konuşmadıkları ve eğitimle hiç ilgisi olmayan daha verimli alternatif ürünler, şehir ve köy hayatı, çocuklarının geleceği gibi konular üzerinde birbirleri ile konuşmaya başlarlar. Hanıfan piknik ya da beysbol maçı seyretmek için bile olsa bir araya gelmiş olmanın daha önce birbirlerine karşı kayıtsız olan insanlar arasında aşinalık, duyarlılık ve ilgi meydana getirdiğini ve bozuk yolların köylülere maliyeti, bölgeye bir lise açılması gibi kolektif yarar sağlayacak konularla da kendiliklerinden ilgilenmeye başladıklarını belirtir. Sonuç, okula devam etmeyen çocukların okula gelmesi ve okur-yazar olmayan yetişkinlerin gece kurslarına katılması ile sınırlı kalmamış ve işbirliği yapmaya başlayan, karşılıklı iyi niyet ve güvenin olduğu bir topluluk ortaya çıkmıştır. Hanıfan bir araya gelmekten kaynaklanan işbirliği, güven ve iyi niyeti sosyal sermaye olarak tanımlar ve hem bireylerin hem de toplumun şartlarının iyileşmesinde etkili olduğunu söyler (2009: 1-8).

Hanıfan'ın çalışması küçük bir bölgeyi kapsarken Putnam'ın çalışmasının alanı ülke genelidir. İtalya ve daha sonra ABD üzerine yaptığı çalışmalarda Putnam Hanıfan'ın bir kasaba ölçeğinde elde ettiği sonuçları çok daha detaylı ve siyasi sonuçlarını da vurgulayacak biçimde ülke geneli için ele alır. Putnam'ın çalışması İtalya'nın güney ve kuzey bölgeleri arasındaki kurumsal etkinlik ve gelişmişlik farklılıklarının kaynağını tespit etmektedir. Putnam'ın bölgeler arasında tespit ettiği ve sosyal sermaye görüşünün kaynağını teşkil eden temel farklılık kuzey bölgelerde oldukça yaygın olan ve sosyal ağlar (social networks) diye isimlendirdiği çok çeşitli türden (siyasal,

ekonomik, eğlence, spor vs. ile ilgili) toplumsal grupların güney bölgelerde çok az olmasıdır. Putnam sosyal ağların özel olarak bireyler ve genel olarak toplum üzerindeki etkileri üzerine yoğunlaşır ve kuzey ve güney bölgeleri arasındaki farklılıkları bu etkilere bağlar. Siyasal, toplumsal ya da eğlence amaçlı her türden gruplar bireylerin kendilerine, diğer bireylere ve topluma karşı bakış açılarını, tutum ve davranışlarını ciddi biçimde etkileyen faktörlerdir. Putnam bu etkileri şu şekilde sıralar: Kısa vadeli ya da “miyopik” kişisel çıkar algısı uzun vadeli ya da “aydınlanmış çıkara” dönüşür, bireyler kamusal işlere karşı duyarlı hale gelir, bireyler arasında güven oluşur ve işbirliği eğilimi artar. Putnam bu tür etkilerin bireyleri Hobbes’un iddialarının aksine çıkar maksimizasyonu eğilimine saplanmaktan kurtardığını ve diğer bireylere ve topluma karşı duyarlı hale getirdiğini ileri sürer. Bireyler kendi çıkarlarını takip etmekle birlikte davranışlarının ve eylemlerinin diğer bireyler ve toplum üzerindeki etkilerine duyarsız değildir. Kişisel çıkarla kamusal çıkarın dengelenmesi eğilimini Putnam “aydınlanmış çıkar” olarak adlandırır. Yine bireyler arasında, karşılıklı olarak kurallara uyulacağı beklentisi nedeniyle, yaygın bir güven gelişir ve bu güven bireyler arasında işbirliği eğilimini artırır. Sosyal grupların bireyler üzerindeki etkileri bunlarla sınırlı değildir; Putnam bireylerin moral açıdan dönüşümü denilebilecek türden etkiler de tespit etmiştir: Putnam’a göre spor kulüpleri üyeleri ya da kuşları seyretmek için bir araya gelenler ya da sokakta selamlaşanlar arasında bile bir tür enformel güven ve dayanışma ortaya çıkar: “Süpermarkette zaman zaman sırada beklediğini gördüğünüz bir kişiye başınızla selam vermek, hatta bir diğer kişiyle tesadüfen asansörde karşılaşmak” sosyal aşinalık/bağ meydana getirir ve “bu türden oldukça rastgele sosyal bağın/aşinalığın tecrübî olarak belli bir müteakiliyet oluşturduğu gösterilmiştir” (2000: 10). Yine, sosyal gruplara katılan bireyler “diğerlerine adil ve dürüst davranır ve adalet ve dürüstlikle kendilerine davranılmasını beklerler” (1993: 111). Putnam sosyal gruplara katılan bireylerin, katılım amaçları ya da ilgili grup faaliyetlerinden bağımsız olarak, “toplumun geri kalanı için iyi olan karakter özellikleri geliştirdiklerinin” gözlemlendiğini belirtir. Bu özellikler tolerans, başkalarının sıkıntı ve talihsizliklerine karşı duyarlılık ve dürüstlüktür (2000: 288). Sosyal sermaye teorisinin temelinde yatan sosyal bir varlık olarak birey varsayımını Hugh Mackay şu şekilde açıklar: “Biz sosyal varlıklarız ve birbirimizle olan bağla-

rımız aracılığıyla sosyal, entelektüel, kültürel ve moral açıdan gelişiriz. Sürüye bütünüyle entegre olduğumuzda en iyi halimizdeyizdir; izole olduğumuzda, anonimleştığımızda ve yabancılaştığımızda en kötü halimizdeyizdir. Aynı zamanda en medeni bireyin içinde bile bir vahşinin olduğunu da kabul edebiliriz. Sosyal bağlarımızı gevşettiğimizde içimizdeki vahşinin tasmaını kırma riskini de artırırız” (aktaran Latham, 2000). Siyasal açıdan ise sosyal ağlar bireylerin siyaset ve siyasal katılım algısını önemli biçimde dönüştürmektedir. Sosyal grupların yaygın olduğu bölgelerde siyaset “kamusal işler üzerinde kolektif müzakere” anlamına gelirken, güneyde dar anlamda kişisel çikara odaklanmış hiyerarşik faaliyet demektir (Putnam, 1993: 96). Kuzey bölgelerde bireyler siyasal faaliyetlerinde konu eğilimli ve siyasi sonuçları etkilemeye çalışırken, sosyal grupların az olduğu güney bölgelerde bireyler “patronaj ağları” aracılığıyla kişisel çıkar elde etme peşindedir.

Putnam bu bulgulardan hareketle sosyal sermayeyi “koordine davranışı kolaylaştırarak toplumun etkinliğini artıran güven, normlar ve ağlar/gruplar gibi toplumsal örgütlenmenin özellikleri” olarak tanımlar (1993: 167). Putnam’ın sosyal sermaye tanımı üç ana faktörü kapsar: (1) Sosyal ağlar diye isimlendirdiği her türden (siyasal, ekonomik, eğlence, spor vs. ile ilgili) gruplar, bu gruplara katılan bireyler arasında zamanla gelişen (2) güven ve (3) normlar. Putnam sosyal grupların vatandaşların siyasal açıdan eğitildikleri ortamlar ya da meşhur tabiriyle “demokrasinin okulları” olarak tanımlanan sivil toplum kuruluşlarına benzer bir işleve sahip olduğunu düşünür ve hiçbir şeyi umursamadan çıkar güdüsüyle hareket etmeyi önleyen sosyal sermayeyi bireyler arasında bir tür moral sözleşme olarak görür (1993: 183).

Sosyal Sermaye, Cemaatçilik ve Liberalizm

Cemaatçiler liberal erdem anlayışını eleştirilerinde liberallerin oy verme, iş ahlakı ve disiplini, tolerans, çalışkanlık ve kendini sınırlama gibi erdem diye sundukları niteliklerin olsa olsa iyi vatandaşlık özellikleri olarak görülebileceğini ve paylaşılan moral bir gelenek ya da anlayış temelinde formüle edilen iyi toplum modeli açısından yeterli olmadığını düşünürler. Bu algının temelinde cemaatçilerin iyi bir toplumun ancak ve ancak ortak bir moral anlayışa dayalı olursa mümkün olabileceği varsayımı vardır. Diğer bir ifadeyle cemaatçilerin iyi toplum anlayışları ahlaki birliktelik ya da ortak

ahlaki temelde dayanışma ve bütünlük anlamına gelir. Bu nedenle liberal erdemler cemaatçiler için bir toplumu bir arada tutabilecek kadar talepkar ve içerik açısından dolgun değildir.

Putnam, Etzioni'nin Banfield'ın çalışmasına referansla ortak iyi için birlikte hareket edememeleri nedeniyle geri kalmış ve fakir olduklarını ileri sürdüğü İtalya'nın güney bölgelerinin geri kalmışlığını kuzey bölgelerde var olan yaygın sosyal grupların güneyde az oluşuna ve bu grupların meydana getirdiği niteliklerin güneydeki bireylerde olmamasına bağlar. Putnam'ın çalışması Etzioni'nin aksine güneyin probleminin temelinde ortak bir moral geleneğin olmamasını görmez.

Putnam'ın sosyal grupların olumlu sonucu olarak geliştiğini tespit ettiği ve sivik erdem (civic virtues) diye adlandırdığı nitelikler iki kategoriye ayrılabilir: Başkalarının da kurallara uyacağı beklentisi ile kurallara uymak, bu beklentiye bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal güven ve işbirliği nitelik açısından stratejik, rasyonel ya da aydınlanmış çıkar kaynaklı tutum ve anlayış olarak düşünülebilir, çünkü bu erdemlerin temel özelliği Putnam'ın mütekabiliyet normu dediği şeyin sonucudur ve kişinin uzun vadeli çıkarı açısından faydalıdır. Bireyler kurallara uyarken ya da tanımadıkları diğer bireylerin kurallara uyacağı konusunda onlara güvenirken kendi çıkarına hizmet etmiş olur, çünkü sırası geldiğinde diğerleri de o bireye güvenecek ve kurallara uyacaklardır. Nihai sonuç herkesin faydasına olacaktır. Diğer taraftan ikinci kategorideki dürüstlük, hakkaniyet duygusu, aşinalık, “başkalarının sıkıntı ve talihsizliklerine karşı duyarlılık” ve siyasetin “kamusal işler üzerinde kolektif müzakere” olarak algılanması özellikleri basitçe kişisel çıkara indirgenemeyecek ve moral ilerleme ve ortak bir moral anlayışın ya da yurttaşlık ahlakının gelişmesi olarak görülebilecek niteliklerdir. Bu ikinci grup niteliklerden hareketle Putnam sosyal sermaye sonucunda toplumda bir anlamda zımni bir moral sözleşme meydana geldiğini belirtir (1993: 169).

Birinci kategorideki nitelikler, cemaatçilerin iyi vatandaşlık özellikleri olarak kabul edilse bile erdem olarak görülemez dediği türden nitelikler olarak düşünülebilir. Fakat ikinci kategorideki nitelikler moral içeriği olan ve bu nedenle ilk kategoriye indirgenemeyecek nitelikleridir (Arneil, 2006: 7). Diğer bir ifadeyle bireyler arasında kişisel çıkara indirgenemeyecek türden bu özellikler bireylerin moral bir tutum, zihniyet ve tavır sahibi olması

ile sonuçlanır. Bu özellikler toplumsal birlik ve bütünlük için cemaatçiliğin öngördüğü türden talepkar ve daha çok geleneksel toplumlarda bulunan türden ortak moral bir geleneğin zorunlu olmadığını ve liberal rejimlerin çokkültürlülük ve değer çoğulculuğu özelliklerine sahip toplumlarda bireyler arasında kendine özgü moral bir bağı geliştirebileceğini gösterir. Bu moral bağ çokkültürlü liberal toplumlarda kişisel çıkarı aşan bir toplumsal dayanışma ve birlik meydana getirir. Her ne kadar bu moral bağ cemaatçi anlayışa göre tüm bireylerin çok daha kapsamlı moral bir gelenek ya da yaşam tarzında ittifak etmeleri anlamına gelmezse de⁴, en azından, cemaatçilerin ileri sürdüğü ortak moral bir temel yoksa toplumun kaosa sürükleneyeceği tezinin de gerçekçi olmadığını gösterir. Putnam'ın sivik erdem (civic virtue) olarak adlandırdığı bu nitelikler liberalizmin yaygın sosyal gruplar aracılığıyla bir tür yurttaşlık ahlaki geliştirme kapasitesine sahip olduğunu gösterir.

Cemaatçilerin, iyi toplumun ancak ortak ahlaki gelenek üzerinde inşa edilebileceği tezi dikotomik düşünme biçiminin sonucudur: Cemaatçilere göre bir toplum ortak bir ahlaki gelenek ve anlayış etrafında kenetlenmemişse zorunlu olarak bireyler atomize olur, bencilleşir ve diğer bireylere ve kamusal işlere karşı duyarsızlaşır ve toplum tabirini hak etmeyen, Etzioni'nin ifadesiyle, “bencil bireylerin ormanı” bir yığın haline gelir. Putnam'ın çalışması ise dikotomik düşünmenin sınırlarını aşar ve çağdaş liberal toplumların zorunlu olarak moral kaosa düşmek durumunda olmadığını gösterir. Örneğin, sosyal sermayenin güçlü olduğu bölgelerde bireyler cemaatçilerin iddialarının aksine siyasal alanda kamusal yararı umursamadan davranmamaktadır. Hâlbuki cemaatçilere göre ortak ahlaki bir gelenek yoksa kaçınılmaz olarak bireyler kişisel çıkarları doğrultusunda kamusal yararı umursamadan davranırlar. Sosyal sermaye görüşü, günümüz liberal toplumlarının değer çoğulculuğu ve çokkültürlülük nedeniyle tek bir moral anlayış ya da hayat görüşünde ittifak etmesi mümkün olmasa da bireylerin sosyal gruplara katılım sürecinde kişisel çıkarı aşacak biçimde ahlaki ilerleme ya da moral bir anlayış geliştirmelerinin mümkün olduğunu ortaya koyar.

⁴ Etzioni Putnam'ın erdem dediği şeyin kişisel çıkara dayalı mütakabiliyet normu olduğunu ve cemaatçiliğin moral norm anlayışını karşılamayacağını belirtir. Yine Etzioni, sosyal grupların bireylerde meydana getirdiği moral bakışım çok zayıf olduğu iddiasıyla “birlikte bowling oynamak entipüften bir iştir” diye küçümser (2001: 361, 362).

Sonuç

Cemaatçiler, ancak ortak moral gelenek temelinde toplumsal dayanışma gerçekleşebilir, değilse kaos kaçınılmazdır varsayımı ile kendilerini çağdaş toplumsal gerçeklik karşısında tam bir çıkmaza sokmuştur, çünkü ne geriye dönüş ne de günümüz çokkültürlü toplumlarında ortak ahlaki bir gelenek inşası mümkündür. Sosyal sermaye görüşüne göre ise modern toplumlar için temel problem ortak ahlaki bir geleneğin olmaması değil, modernleşme nedeniyle geride bırakılan geleneksel kalıpların, kurumların ve ilişkilerin yerine bunların geleneksel toplumdaki fonksiyonlarına benzer fonksiyonları modern toplum için gerçekleştirebilecek yapıların ve ilişkilerin konulup konulamayacağı problemidir. Bir anlamda her iki teori de toplumsal birlik ve dayanışmanın sadece kişisel çıkar temelinde gerçekleştirilemeyeceğini ve kişisel çıkarın ötesinde bireyler arasında moral bir bağa ihtiyaç olduğunu varsayar fakat cemaatçi teori geçmişte kalan ortak moral gelenek için hayıflanırken sosyal sermaye görüşü daha gerçekçi bir tutum takınarak günümüz için mümkün olan bir alternatifi gündeme getirir. Sosyal sermayenin toplumsal gruplarda geliştiğini ileri sürdüğü erdemler bireylerin ne geçmişe nostalji duymasına yol açar ne de mevcut değer çoğulculuğunu ortak bir gelenek ve ahlaki temel adına tehdit eder. Bu nedenle baskıcı ve muhafazakâr değildir. Diğer taraftan mevcut liberal sistem içerisinde bu erdemlerin gelişebileceğini göstermekle cemaatçilerin şikayet ettikleri toplumsal bağların çözülmesi problemine gerçekçi ve makul bir çözüm sunar.

Abstract: Communitarianism accuses liberalism as deteriorating the moral structure of society and leading to nihilism due to principles of liberal neutrality and moral autonomy. This study argues that the communitarian vision of good society relying on a common moral tradition is not appropriate for contemporary societies which are multicultural and contain value pluralism and social capital theory indicates that liberalism could develop its own type of civic morality.

Key Words: Communitarianism, Liberalism, Nihilism, Social Capital

Kaynakça

- Abbey**, Ruth (2007). “Back toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender, and Families”, **Political Theory**, 35 (1): 5-28.
- Arneil**, Barbara (2006). **Diverse Communities: The Problem with Social Capital**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arthur**, James; **Bailey**, Richard (2000). **Schools and Community: the Communitarian Agenda in Education**. New York: Falmer Press.
- Avineri**, Shlomo; **De-Shalit**, Avner (1992). **Communitarianism and Individualism**. Oxford: Oxford University Press.
- Bell**, Daniel (2008). "Communitarianism", eds. Edward N. Zalta (2008). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)**, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/communitarianism/>>.
- Bell**, Daniel (1993). **Communitarianism and Its Critics**. Oxford: Oxford University Press.
- Berkowitz**, Peter (1999). **Virtue and the Making of Modern Liberalism**. New Jersey: Princeton University Press.
- Bendor**, Jonathan and Piotr **Swistak** (2004). “The Rational Foundations of Social Institutions”, [(eds.) Irwin L. Morris; Joe A. Oppenheimer; Karol Edward Soltan (2004). **Politics from Anarchy to Democracy: Rational Choice in Political Science**. Stanford: Stanford University Pres] içinde: 43-65.
- Breslin**, Beau (2004). **The Communitarian Constitution**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Costa**, Victoria M. (2004). “Rawlsian Civic education: Political Not Minimal”, **Journal of Applied Philosophy** , 21 (1): 1-14.
- Dagger**, Richard (2009). “Individualism and the Claims of Community”, [(eds.) Thomas Christiano ve John Christman (2009). **Contemporary Debates in Political Philosophy**, Oxford: Blackwell] içinde: 303-321.
- Dagger**, Richard (2004). “Communitarianism and Republicanism”, (eds.) Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas (2004). **Handbook of Political Theory**, London: SAGE Publications] içinde: 167-179.
- Etzioni**, Amitai (2001). “On Social and Moral Revival”, **The Journal of Political Philosophy**, 9 (3): 356-371.
- Etzioni**, Amitai; **Marks**, Jonathan (2003). “Virtue, Self-Interest, and the Good: A Dialogue on Communitarianism and Classical Liberalism”, **The Responsive Community**, 13 (3): 50-60.

- Etzioni, Amitai** (2003). “Communitarianism”, [(eds.) Karen Christensen and David Levinson (2003). **The encyclopedia of community: From the village to the virtual world Volume – 1**. Thousand Oaks: Sage Publications] içinde: 224-228.
- Etzioni, Amitai** (1992). “On the Place of Virtues in a Pluralistic Democracy”, **American Behavioral Scientist**, 35 (415): 530-540.
- Galston, William A.** (2007). “Virtue”, [(eds.) Robert E. Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge (2007). **A companion to Contemporary Political Philosophy**, Oxford: Blackwell] içinde: 842-851.
- Galston, William A.** (1988). “Liberal Virtues”, **American Political Science Review**, 82 (4): 1277-1290.
- Gill, M.** (2000). “Hume’s Progressive View of Human Nature”, **Hume Studies**, 26 (1): 87-108.
- Gray, John** (1995). **Liberalism**, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gutmann, Amy** (1992). “Communitarian Critics of Liberalism”, [(eds.) Avineri, Shlomo ve Avner De-Shalit (1992). **Communitarianism and Individualism**, Oxford: Oxford University Press] içinde.
- Gauss, Gerald. F.** (2003). **Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project**, London: SAGE Publications.
- Hanifan, L. J.** (2009). “Kırsal Okul Topluluk Merkezi” (Çeviri: Zeynel A. Kılınç), **E-Akademi: Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi**, 88 (6),
- Hardin, R.** (1997). “Theory on the Prowl”, [(eds.) Kristen R. Monroe (1997). **Contemporary Empirical Political Theory**, Berkeley: University of California Pres] içinde.
- Keeney, Patrick** (2007). **Liberalism, Communitarianism and Education: Reclaiming Liberal Education**, Burlington: Ashgate Publishing.
- Kerr, Fergus** (2004). “The Self and the Good Taylor’s Moral Ontology”, [(eds.) Ruth Abbey (2004). **Charles Taylor**. Cambridge: Cambridge University Pres] içinde: 84-104.
- Kılınç, Zeynel A.** (2009). “Siyaset Felsefesi, İnsan Doğası ve Kolektif Eylem”, **Felsefe Tartışmaları**, 43: 40-73.
- Kukathas, Chandran** (2003). **The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom**, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will** (2006). **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, (Çeviri: Ebru Kılıç). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kymlicka, Will** (2007). “Community and Multiculturalism”, [(eds.) Robert E.

- Goodin, Philip Pettit ve Thomas Pogge (2007). **A companion to contemporary political philosophy**, Oxford: Blackwell] içinde: 463-477.
- Latham**, M. (2000). "The Search For Social Capital", **Social Capital**, 1: 7-48.
- MacIntyre**, Alasdair (1984). **After Virtue: A Study in Moral Theory**, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mason**, Andrew (2001). **Community, Solidarity and Belonging**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mason**, Andrew (2003). "Communitarianism and its legacy", [(eds.) Noël O'Sullivan (2003). **Political Theory in Transition**. London: Routledge] içinde: 19-32.
- Miller**, D. E. (2000). "John Stuart Mill's civic liberalism", **History of Political Thought**, 21(1): 88-113.
- Mulhall**, Stephen; **Swift**, Adam (1992). **Liberals and Communitarians**, Massachusetts: Blackwell.
- Mulhall**, Stephen (2004). "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy", [(eds.) Ruth Abbey (2004). **Charles Taylor**, Cambridge: Cambridge University Pres] içinde: 105-126.
- Okin**, Susan M. (1989). **Justice, Gender and The Family**, New York: Basic Books.
- Poole**, Ross (1996). **Morality and Modernity**, New York: Routledge.
- Putnam**, Robert D. (1993). **Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy**. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam**, Robert D. (2000). **Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community**. New York. Simon & Schuster.
- Rawls**, John (1996). **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press.
- Robertson**, John. (1983). "The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition", **History of Political Thought**, 4 (3): 451-82.
- Rosenblatt**, Helena (1997). **Rousseau and Geneva: From the First Discourse to the Social Contract. 1749-1762**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenblum**, Nancy L. (1993). **Liberalism and the Moral Life**, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sandel**, Michael (1996). **Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel**, Michael (1998). **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press,
- Sandel**, Michael J. (1999). "Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger", **The Review of Politics**, 61(2): 209-214.

- Savage**, Michael (2003). **The Enemy Within: Saving America From The Liberal Assault On Our Schools, Faith, and Military**, Tennessee: WND Books.
- Selznick**, Philip (1998). “Social Justice: A Communitarian Perspective”, [(eds.) Amitai Etzioni (1998). **The Essential Communitarian Reader**, Maryland: Rowman and Littlefield] içinde: 61-72.
- Smith**, Thomas W. (1999). “Aristotle on the Conditions for and the Limits of the Common Good”, **The American Political Science Review**, 93(3): 625-636.
- Solomon**, Graham (2000). “Hume on ‘Greatness of Soul’”, **Hume Studies**, 26 (1): 129-42.
- Spragens**, Thomas A. (1999). **Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Ideals**, Maryland: Roman and Littlefield.
- Taylor**, Charles (1992). “Atomism”, [(eds.) Shlomo Avineri ve Avner De-Shalit (1992). **Communitarianism and Individualism**, Oxford: Oxford University Pres] içinde: 29-50.
- Tannenbaum**, Donald ve David **Schultz**, (2007). **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**. Çeviri: Fatih Demirci), Ankara: Adres Yayınları.
- Terchek**, Ronald (1997). **Republican Paradoxes and Liberal Anxieties: Retrieving Neglected Fragments of Political Theory**, New York: Rowman & Littlefield.
- Young**, Iris M. (1990). **Justice and the Politics of Difference**, Princeton: Princeton University Press.
- Walker**, Samuel (1998). **Rights Revolution: Rights and Community in Modern America**, Oxford: Oxford University Press.
- Walzer**, M. (1983). **Spheres of Justice: a Defence of Pluralism and Equality**, New York: Basic Books.
- Zagorin**, Perez (2003). “Republicanism”, **British Journal for the History of Philosophy**, 11(4): 701–714.