



**PESA INTERNATIONAL
JOURNAL OF
SOCIAL STUDIES**

**PESA ULUSLARARASI
SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ**

February 2018, Vol:4, Issue:1 Şubat 2018, Cilt:4, Sayı:1
e-ISSN: 2149-8385 p-ISSN: 2528-9950
journal homepage: www.sosyalarastirmalar.org



Tercüme: Erdem

William A. Galston “Virtue”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* Cilt-II içinde, ss. 842-851, ed.: R. E. Goodin, P. Pettit ve T. Pogge, 2007, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Zeynel Abidin KILINÇ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, zkilinc@sakarya.edu.tr

<https://doi.org/10.25272/j.2149-8385.2018.4.1.17>

ARTICLE INFO

Article History:

Received 1 Jan 2018
Accepted 2 Feb 2018

© 2018 PESA All rights reserved

Erdeme İlginin Canlanması

Yakın geçmişte erdeme olan ilgi sadece akademik disiplinlerde değil eğitimciler arasında ve toplumda da arttı. G. E. M. Anscombe'nin 1958 tarihli “Modern Moral Felsefe” (Anscombe, 1981) isimli makalesinden aldığı ilhamla artan sayıda filozof deontoloji ve sonuçluluk tartışması ile sınırlı moral araştırmaya karşı memnuniyetsizliğini açığa vurdu. Şüpheler için bu standart görüşlerin her birisi abartılı biçimde aktöre karşı eylemlere vurgu yapıyor gözükür ve her ikisi de moral tecrübenin inceliklerini yeterince kavrayacak kadar iyi kurgulanmış değildir.

J. G. A. Pocock'tan ilham alan tarihçiler kökenleri klasik antikitede olan, Rönesans devrinde tekrar canlanan ve Amerika'da en azından Devrimci dönemde bakiyesi devam eden bir “cumhuriyetçi yurttaşlık” geleneği inşa etti. Erdemi, yurttaşların kamusal yarara adanmışlığı ile temellendirilen katılımcı yönetim olarak anlayan bu gelenek, çağdaş hukuk çalışmalarında ve siyasal düşüncenin tarihsel olarak değerlendirilmesinde önemli etkiye sahiptir (Pocock, 1981; *Yale Law Journal*, 1988; Hirshman, 1990).

Siyaset biliminde liberal demokrasinin savunucuları liberal sistemin sadece rekabet halindeki çıkarları maharetle yönlendiren kurumsal yapılara değil erdemli yurttaşlara da dayandığını vurgulayan görüşler ortaya koymuşlardır ((örneğin, Walzer, 1980; Macedo, 1990; Galston, 1991; Dagger, 1997; Spragens, 1999; Gutmann, 2002). Komuniteryenler ve bazı feministler de dâhil olmak üzere liberalizmi eleştirenler yetişkin aktörlerle başlayan ve soyut kurallarla sona eren teorilere karşı erdem teorisinin iki klasik unsurunu vurgulayan görüşler ortaya koydular: insanları şekillendiren toplumsal süreçler ve belirli durumlara uygun şekilde tepki verme kapasitesi (Gilligan, 1982; Taylor, 1989).

Erdem konusuna artan ilginin tek tip entelektüel bir eğilim oluşturmadığı doğrudur. Siyaset bilimcilerini ve teorisyenlerini erdeme ciddiye almaya yönelten nedenler moral felsefede erdem etiğinin canlanmasına yol açan nedenlerle aynı değildir. Fakat yine de bu eğilimler karşılıklı

olarak birbirlerini güçlendirir. Yarım asır önce faydacılık moral felsefede standart pozisyondu. Kantçı düşüncenin revizyonist yükselişinden ilham alan deontolojinin daha sonraki canlanması felsefi bir tartışma olarak başlamış olabilir fakat sonunda siyasal teori için çok önemli olmuştur. Erdem etiğinin bir gün “erdem siyaseti” için felsefi bir temel sağlayacağı sürpriz değildi. Bu süreçte ortaya çıkan siyaset teorisindeki gelişmeler kendi başlarına da önemlidir.

Erdem Etiği Nedir

Birinci sınıf modern moral teorilerin çoğu “(Bu durumda) Ne yapmalıyım?” ve “(Genel olarak) Ne yapmam gerektiği hakkında nasıl düşünmeliyim?” sorularına bir cevap olarak anlaşılabilir. Hiç bir moral teori bu soruları ilgisiz diye bir kenara bırakamazsa da erdem teorisi için öncelikli meseleler değildir, zira erdem teorisi için öncelikli meseleler “Nasıl yaşamalıyım?” ve “Ne tür bir insan olmalıyım?” sorularında ortaya konulur. Erdem etiğinin önceliği eyleme değil karaktere vermesi doğru eylemin sadece iyi karakterlerle tanımlandığı anlamına gelmez. Bazı erdem teorisyenleri bunu ileri sürse de çoğunluğu öyle değildir: sahtekâr bir eylemin yanlışlığını, sadece onun zıddı olan erdem açısından değil, doğrudan fark edebiliriz. Eğer fark edemeseydik, doğru olanı yapma ile o eylemi doğru nedenlerle veya doğru saiklerle yapma arasındaki gerekli ayrımı nasıl koruyabilirdik?

Böyle olsa bile, erdem etiği birisinin nasıl bir kişi olması gerektiğini ve erdemli olarak nasıl yaşaması gerektiğini tanımlar. Burada erdem en genel anlamda belirli türden davranışı gerektiren durumlarda o şekilde davranmaya yol açan sabit, oturmuş mizaç olarak anlaşılır. Örneğin, dürüst kişi neden dürüst davranması gerektiğini sormaz ve sahtekârca davranmak kişisel avantaj sağlayacağı için sahtekârlık yapmaz. Dürüst kişiler, şartlar sahtekârlık yapmaya zorladığı veya teşvik ettiği zaman bile iç eğilimlerini dürüst davranışa doğru yönlendirirler.

Mesele sadece kişinin dürüstlüğe içsel eğilimine sıkıca yönelmesi değildir, aynı zamanda dürüst bir kişinin, hakkında gerekli bilgiye sahip olduğu ve bu idrak temelinde etkin biçimde davranması gereken belirli bir durumda ne yapacağını fark etmektir. Rosali Hursthouse’un (1999) vurguladığı üzere, erdemli kişiler iyi niyetten daha fazlasına sahiptirler; yani eğilimlerini özel durumlara uygun eylemlere dönüştürme kapasitesine sahiptirler. Bu, dürüst kişinin (ve genel olarak erdemli kişilerin) uygun biçimde davranabilmek için zor durumları değerlendirebilmelerine imkân sağlayan kognitif bir kapasiteye ihtiyaçları olduğunu ima eder. Diğer şeylere ilaveten, erdemli aktörler karmaşık çok boyutlu durumlardan kanaatimizi belirlemede en önemli olan unsurları seçebilirler ve alternatif davranış yollarının muhtemel sonuçlarını tahmin edebilecek deneyime sahiptirler. Sonuçlar erdemli bir kişinin tepkisini belirleyebilir fakat nadiren ilgisizdirler.

Birçok erdem teorisyeni için erdemli davranış sadece kognitif kapasite değil imajinatif [tasavvuri] ve duygusal kapasite de gerektirir. Birçok durumda kişi kendisini bir başkasının konumunda tasavvur etme yeteneğine sahip olmaksızın veya davranışlarının diğerleri için sonuçlarını umursamadığı sürece üzerinde düşünülmüş eylemin [olumlu ya da olumsuz] sonucuna dair en uygun yolu belirleyemez. İkisi birlikte ele alındığında, tasavvur ve umursama, empatik özdeşleşme kapasitesinin temelini teşkil eder; empatik özdeşleşme olmazsa en iyi niyetler bile pratikte arzu edilmeyen sonuçlara yol açabilir (Nussbaum, 1985).

Erdemleri Meşrulaştırmak

Elbette erdem soyut bir kavramdır; erdem etiği muayyen bir erdem kavramı sunmaya ve meşrulaştırmaya zorlanmıştır. İlk yaklaşım, sağduyu stratejisi olarak adlandırılabilir: erdemlerin neler olduğunu neredeyse her toplumun ödüllendirdiği karakter özelliklerini gözlemleyerek öğrenebiliriz ve bu erdemlerin meşrulaştırılması toplumların onları benimsemesine yol açan tarihsel deneme-yanılma ve revize etme sürecine dayanır (Hume bu stratejinin bir versiyonunu benimsemiştir; çağdaş bir örnek için bkz. Walzer, 1987).

İkinci strateji, insan erdemi anlayışını aşkınlık anlayışında temellendirmektir: erdem *imitatio dei*'dir [Tanrı'yı taklit etmek]. Malum olduğu üzere, burada zorluk farklı felsefi ve dini geleneklerin rakip Tanrı kavramları teklif ediyor olmasıdır. Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi [geleneksel anlamda yaratma ile ilgisi olmayan] salt düşüncedir; İbrahim, İshak ve Yakub'un Tanrısı yaratıcıdır. Yahudiler için Tanrı'yı taklit etmek bizatihi bir amaç olan bir temaşa olmayıp devam eden Yaratma sürecine aktif katılımıdır. Moral düzeyde Aristoteles'in "yüce-ruhlı" kişisi bağımsız ve gururludur; Musa ve İsa mütevazıdır. Aziz Thomas, Aristoteles'in *Etik*'inin epeyce bir kısmını Hristiyan teolojisine aktarsa da mahviyet adına pagan kibrine karşı durmak zorunda hissetmiştir.

Anscombe'nin ufuk açıcı makalesinden beri Yahudilik ve Hristiyanlığın "yasal etik anlayışına" sahip olduğunu iddia etmek revaçta olduğu için erdem etiğinin canlanması yükümlülük gibi kavramlar etrafında şekillenen Yahudi-Hristiyan moral geleneğini bir kenara bırakmamızı icap ettirir. Bu tez abartılıdır, özellikle de Protestanlık için. Meşhur "İsa ne yaptı?" sorusu kesin cevaplar sağlamayabilir ve uygun olmayan durumlarda sorulmuş olabilir fakat birçok Hristiyan için moral mükemmellik, sadece emirlere uymaktan değil, dünyaya insan formunda gelen varlığın [İsa'nın] erdemlerini taklit etme gayretinden teşkil edebileceği gerçeğine işaret eder.

Üçüncü strateji, Platon ve Aristoteles'in yaptığı gibi, erdem anlayışını özel bir insan mükemmelliği anlayışı içine yerleştirmek ve insan mükemmelliğini felsefi psikolojide temellendirmektir. Aristoteles şunu ileri sürer: insan toplumunda farklı bireyler muhtelif roller oynar (veya Aristoteles'in tabiriyle "fonksiyonlar"). Bu fonksiyonların her biri iyi ya da kötü gerçekleştirilebilir: iyi bir marangozla kötü bir marangozun farkını biliriz ve bu farkı belirli yetenekler ve karakter özelliklerinin varlığı ya da yokluğuna bağlarız. Örneğin iyi bir marangoz titiz olmalıdır; titizlik dikkat ve sabır gerektirir, marangozların sloganını hatırlayalım, "iki ölç, bir kes". Aristoteles sonra sorar: bir marangoz, ona uygun bir mükemmelliği gerektiren belirli bir fonksiyona sahipken, insanların insan olmaktan kaynaklanan fonksiyona sahip olmadığını mı varsaymalıyız? "Göz, el, ayak ve beden her bir organı açıkça kendine has bir fonksiyona sahipken, insanın bütün organlarının fonksiyonlarının üzerinde ve ötesinde bir fonksiyona sahip olduğunu savunmamalı mıyız?" (Aristoteles, 1968, I, vii, 11). Eğer öyleyse, Aristoteles devam eder, insan fonksiyonu hususiyetle insan olanda içkin olmalıdır – ne fiziki varlık, sezgi, arzular ne de korku gibi diğer hayvanlarla ortak olan duygular değil teorik ve pratik düşünme için insan kapasitesi ve aklın kullanımının rehberliğindeki faaliyetlerdir.

Bu argüman kuru bir rasyonalizm ima etmez: düşüncelerimiz ve eylemlerimiz gibi arzularımız ve duygularımız da az ya da çok rasyonel olabilir, yani onların uygun sınırlarının ne olduğuna dair tefekkürün ortaya koyduğuna az ya da çok riayet. Arzularımız ve duygularımıza dair neyin münhasıran insana özgü olduğu aklın onlara nüfuzuna bağlıdır. Cesur adam, korku duymayan değil korkunun tabiatına ve durumlarına dair akıl yürütmenin izin verdiği zamanda ve düzeye kadar korku duymaktır. Aslında çok az korkmak gibi çok fazla korkmak da hatalıdır. Aristoteles gerçekten korkutucu olan karşısında korkuya duyarsızlığın bir tür delilik olarak görülebileceğini söyleyecek kadar ileri gider.

Bu strateji ruhun temellendirildiği açıklamadan daha sağlam değildir. Ruhun klasik üçlü vejetatif, hissî ve zihni boyutlarına bölünmesinin insan tecrübesine uyumlu olup olmadığından bazıları şüphe duyar; diğerleri rasyonelliği en tepeye yerleştiren Platoncu-Aristotelesçi hiyerarşiyi reddeder; bir diğer kısmı klasik felsefi psikolojinin, (gözden düşmüş) tabiat ve kozmosun teleolojik açıklamasından kopartılamayacağını ileri sürer.

Etikten Siyasete: Erdemleri Teşvik Etmek

Aristoteles erdemlerin insan tabiatında içkin/doğuştan olmadığını ve talim ve terbiye ile geliştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Daha yakın dönemden, İskoç Aydınlanma geleneğinden Francis Hutcheson ve diğerleri bir moral duyu veya moral duyarlılıklarla doğduğumuzu ileri sürerken bazı sosyo-biyologlar işbirliği ve hatta fedakârlığa eğilimin temelini evrimde bulunabileceğini iddia eder. Bu farklılıklara rağmen, erdemlerin güdusel bir *tabula rasaya* hakkedilmemiş olsa bile en azından geliştirilmesi ve işlenmesi gerektiğine dair yaygın bir görüş birliği vardır.

Nasıl ve nerede? Aristoteles yurttaşları erdemli yapmanın kamu hukuku ile hareket eden devletin sorumluluğu olduğunu ileri sürer. Aslında, eğer bu görevi yerine getiremezse hiçbir devlet şekli yeterli olarak değerlendirilemez. Moral eğitim önemli olmakla birlikte ancak iyi tasarlanmış yasama çerçevesinde önceden kök salacak iyi alışkanlıkların mevcut olmadığı bir yerde başarılı olamaz. Elbette diğer faktörler de, özellikle aile, çocuğun moral eğilimini şekillendirir. Fakat aynı siyasal topluluk içerisinde bile çocuklarına aktarmaları gereken erdemler konusunda ailelerin farklı anlayışlara sahip olmaları muhtemeldir. Ve aileler erdeme dair sağlam bir anlayışa sahip olsalar bile içinde yaşadıkları topluluğun normları ve uygulamaları ebeveynlerin normları ile uyumsuzsa aileler çocuklarını eğitmede zorluk yaşayacaktır (Aristoteles, 1968, X, ix, 6–10).

Aristoteles'in bir erdem siyaseti için teklifi birkaç potansiyel itiraza açıktır. Her şeyden önce, kamu hukukunun etkisini abartmak ve diğer toplumsal kurumların etkisini ihmal etmekle suçlanabilir. İşin doğrusu Aristoteles, devlet zorlamasına ilaveten, “fitri şefkat” bağları bir tarafa babanın çocukları üzerindeki gücünü vurgulamıştır. Ve eğitimin büyük oranda özel bir işlev olduğu klasik antikitenin aksine, günümüzde siyasal topluluklar devlet eğitiminin sosyalleşmeyi sağlamak kadar kognitif becerileri de teşvik etmesini asli görevlerinden sayar. Yine de ekonomik faaliyetlere, aileler ve siyaset arasındaki teşekküllere, dini uygulamalara ve bizzat siyasete katılmanın karakter oluşumunda Aristoteles'in inandığından daha fazla ve daha faydalı etkileri olabileceği ileri sürülebilir. Klasik sonrası birçok yazar bunu ileri sürmüştür (bu görüşlerin bir değerlendirmesi için bkz. Kymlicka ve Norman, 1994).

İkincisi, Aristoteles'in bazı eleştirmenleri erdemi teşvik etmenin devlet kurumlarının meşru yetkilerinin ötesine geçtiğini ileri sürer. Yunanlı düşünürler kamusal olan ve özel olan arasında net bir sınır çizmez veya devlet gücünü sınırlamak için sistematik teoriler sunmazken, bu tür ayrımlar liberal geleneğin esasını teşkil eder. Moral eğitimin nerede gerçekleştirilmesinin uygun olduğuna dair görüşler, bu nedenle, siyaset teorisinin daha geniş meseleleri içerisinde yer almaktadır.

Son olarak, Aristoteles'in dikkate almaya gönüllü olacağından daha çoğulcu bir erdem görüşü ileri sürmek mümkündür. “Çoğulculuk, ‘her şey caizdir’ anlamına gelmez”. Çoğulcular iyi ve kötü karakter arasında ayırım yaparlar ve hatta erdemde mükemmellik ve orta hallilik arasındaki uçurumu kabul ederler. Yine de çoğulcular erdem tek bir ideal insan gelişimi modeline ulaşacağını reddederler. Büyük generaller, yaratıcı sanatkarlar ve dini önderler tümüyle gelişmiş rasyonel-tefekkürî erdemlere sahip olmayabilir iken, mükemmellikte, Aristoteles'in insan erdemliliğinin zirvesi olarak gördüğü filozoflardan daha aşağı değildirler. Eğer böyleyse, erdem eğitimi nasıl ve nerede gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin Aristoteles'in tavsiye ettiği tekçi stratejiden daha kapsamlı ve daha az yönlendirici olacaktır.

Amaçsal Erdem ve Araçsal Erdem

Erdem genel bir insan mükemmelliğinin bir unsuru olarak görüldüğü oranda başka bir şeyin aracı değil bizatihi bir değer ve kendinde amaçtır. Ve hipotetik değil kategoriktir: insan mükemmelliğine yönelik eğilim tercihe bırakılmış değildir. Fakat Aristoteles'in argümanının gösterdiği üzere belirli erdemlerin bizatihi değil araçsal olduğu ve kategorik değil hipotetik

olduğu birçok durum vardır. Eğer iyi bir marangoz olmak istiyorsanız belirli vasıfları elde etmek zorundasınız, fakat bir marangoz olmak normalde bir bütün olarak erdem veya moralitenin bir gereği değildir. Bundan daha fazlasıdır: Bir bireyin bir marangoz sıfatıyla erdemleri ile aynı bireyin gerçekleştirmesi gereken diğer fonksiyonlarında içkin olan erdemleri arasında fark vardır. Bu erdemler dizileri sadece farklı olmayıp bazı durumlarda uyumsuz da olabilir (iyi bir baba olarak hareket etmek tam anlamıyla mükemmel bir marangoz olmak için harcanması gereken vakti azaltabilir) ve marangozun erdemlerinin her zaman diğer rollerinin erdemlerini gölgede bırakacağına inanmak için neden yoktur.

Bu çerçevede, medeni erdem özellikle karmaşık problemler çıkarır. Bir taraftan, eğer insanlar toplumsal ve siyasal varlıklarsa diğer insanlarla birlikte yaşamak ve doğru davranmak için gereken erdemler, marangozun erdemlerinin tercihe bağlı olmasının aksine, herkes için zaruridir. Modern şartlarda kanun veya gelenekle mesleklerimiz tayin edilmez ve marangoz olmamayı tercih edebilirsek de, ebeveynlerimiz ne yapmış olursa olsun, yurttaş olmamayı tercih edemeyiz. (Vatandaşlığını taşımayı arzu ettiğimiz topluluğu tercih ediyor olabiliriz fakat bu bütünüyle farklı bir mevzudur.) Dolayısıyla eğer medeni mükemmellik veya erdem varsa nerde olursak olalım elde edilmesi tercihe bağlı değildir.

Diğer taraftan, tekçi bir iyi, mükemmel veya erdemli insan anlayışını benimsemiş olsak bile iyi vatandaş için tekçi bir anlayışı benimseyemeyiz. Gerekçesi basittir: vatandaşlık rejim türü ile tanımlanır. Liberal demokraside iyi vatandaşlığın özellikleri bir monarşi veya komünist bir rejiminkiler ile aynı değildir. Bu sadece teorik olmayan bir mesele ortaya çıkarır: bütün rejimler veya aslında herhangi bir rejim için iyi vatandaşla iyi insan zorunlu olarak aynı değildir. Yirminci yüzyıl totaliteryenizminin ürettiği literatür arkadaşlığın, aile bağlarının, dürüstlüğün ve entelektüel namusun komünist ve faşist rejimlerin tipik olarak gerektirdiği sadakate kurban edilmesini ortaya koymuştur. Mesleki ihtiraslarını ilerletmek için yazarlar, bilim adamları ve sanatçılar mesleki standartları bir kenara koymaya ve parti çizgisinden sapanların bastırılmasına yardım etmeye zorlandılar. Savaş zamanlarında ülkelerine hizmet eden liberal demokrasilerin vatandaşları hiçbir makul insanın davranamayacağı biçimlerde davranmaya davet edilebilir. Vatandaşlığın uygulanma biçimi insan ruhunu geliştirebileceği gibi tahrip de edebilir.

Zıddı da problemlidir: bir bireyin iyi bir insanın davranması gerektiği gibi davranma kararlılığı mevcut siyasal düzenle derin bir ihtilafa yol açabilir (Sokrates'in ve günümüzde totaliter rejimlerde vicdani retçilerin kaderine bakın). Hristiyan erdemi ile katılımcı yönetimin medeni gereklilikleri arasında olduğu ileri sürülen uyumsuzluk modern siyasal düşüncenin önemli temalarından birisidir ve Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin sonundaki meşhur "sivil din" - Hristiyanlığı cumhuriyetçi yurttaşlıkla uyumlu hale getirme gayreti - açıklamasına sürükler.

Medeni ve insan erdemi arasında muhtemel bir çatışma bazı düşünürleri (klasik antikitede Stoacılar ve günümüzde Martha Nussbaum) kozmopolitanizme sürüklemiştir (Cohen, 1996). Eğer kendimi "dünya vatandaşı" olarak düşünürsem yurttaşlara karşı olan sadakatin tikelciliği ve diğer insanlara karşı olan ilginin evrenselliği arasındaki boşluk ortadan kaybolur. Fakat bu tutum iki zorlukla karşılaşır. Tikel sadakatlerin moral meşruiyetten mahrum olduğu veya evrensel yükümlülüklerin her zaman tikel olanları göz ardı edeceği hiç de açık değildir. Ek olarak insanlar işleyen tek bir dünya devleti yerine farklı farklı siyasal topluluklar olarak örgütlendiği sürece, hiçbir idealize edilmiş kozmopolit gelecek vizyonunun bir kenara bırakamayacağı vatandaşlığın gerekleri ile yüzleşmek zorundadırlar.

Liberal Demokrasilerde Medeni Erdem

Yakın geçmişte medeni erdeme dair tartışmanın çoğunluğu modern liberal demokrasinin teorik ve uygulama çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu tartışmanın bir tarafında liberal demokrasinin erdemli vatandaşlar gerektirmediği ve çıkarları ve ihtirasları birbirine karşı kullanarak maharetle dengeleyen kurumlar aracılığıyla güvenceye alındığı tezi vardır. James Madison'un *Federalist*'teki en meşhur yazıları bu önermeyi ortaya koyar. Benzer bir biçimde, Immanuel Kant cumhuriyetçi devletin başarılı kurumsal örgütlenmesinin sadece "devletin iyi bir örgütlenmesini" gerektireceğini iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Bu devlet aracılığıyla "her bir bencil eğilimin güçleri öylesine bir ayarlanır ki biri diğerinin etkisini ılımlılaştırır ya da yok eder" Bir cumhuriyeti devam ettirme problemi, "iblislerden oluşan bir ırk için bile çözülebilir, yeter ki akıllı olsunlar" (Kant, 1963). Madison bu kadar ileri gitmeye niyetli değildi; ona göre erdem eksik olabilir fakat lüzumsuz değildir. Daha yakın dönemlerde siyaset bilimciler liberal demokrasinin kültürel ön-şartlarını araştırdılar (Almond ve Verba, 1963) ve etkin kamu politikası ile vatandaşların nitelikleri arasındaki bağın izini sürdüler (Wilson, 1985). Thomas Spragens "kamusal duyarlılık, oto-kontrol ve akıl/izan sahibi olmayan bir vatandaş topluluğu, etkin öz-yönetimin talepleri ile uyumsuzdur" dediğinde birçok çağdaş siyaset teorisini adına konuşmuş olur (Spragens, 1986).

Medeni erdem konusunda bu yaklaşma çağdaş teorisyenlerin belirli bir kavram üzerinde görüş birliğine ulaştıkları anlamına gelmez. Bu devam ede giden uzlaşmazlığın birkaç nedeni vardır. "Liberal demokrasi" iki aykırı düşünce çizgisinin mezc oluşunu temsil eder: isim, siyasal gücün kendine özgü bir dağılımını ve kullanımını ifade ederken sıfat, siyasal güç üzerinde ilkeli sınırlamalara işaret eder. Liberal demokrasinin savunucuları bu ikisi arasında gerilim olduğunda bu unsurlar ve öncelikler arasında dengeyi nasıl tesis edecekleri konusunda ihtilaf yaşayabilirler. Bazı teorisyenler (ve aktivistler) liberalizmin, vatandaşların demokratik siyasal katılımı aleyhine fahiş bir bedel ortaya çıkardığına inanırlar: "güçlü" demokrasi birçok liberal demokrasinin kabul edebileceğinden daha çok Rousseau ve daha az Locke veya Madison gerektirebilir (Barber, 1984). Diğer teorisyenler (ve aktivistler) kamu gücü üzerinde liberal sınırlamanın ve özel olarak kamusal olan ve özel olan arasındaki ayrımın ekonomik ve pederşahi güçlerin siyasal tashihinden yalıtılmasına neden olduğuna inanırlar.

Genel olarak liberal ve demokratik saiklerin birleşiminden memnun olan teorisyenler arasında bile görüş ayrılığı yaygındır. Andrew Sabl'ın gözlemlediği gibi liberal demokratik teorisyenler medeni erdem inşa etme işinde muhtelif kaygıları gündeme getirdiği için erdemlerin uyumsuz listesine sürüklenirler. Toplumsal entegrasyona, anti-otoriteriyenizme, müzakereye, vatanseverliğe veya hiper-bireyciliğe karşı önlemlere vurguya bağlı olarak liste farklılaşır (Sabl, 2005).

Yurttaşlık erdemlerini araçsal olarak düşünmek ilave analitik zorluklar doğurur. Örneğin nadiren belirli bir erdem varlığının (ya da yokluğunun) medeni etkilerine ilgi duyulacaktır; siyasal düzenin devam etmesi için her bir vatandaşın erdemli olmak zorunda olduğuna inanmak makul değildir (Callan, 2006). Daha ziyade azlık ve çokluk meselesidir. Tahminde bulunmak kesinlikle makul olsa bile, "medeni sadakat azaldığında liberal demokrasi milli savunma için yeterli askeri birlik temin etmede zorlanacaktır" hipotezini test etmek kolay değildir.

Bu zorluk her bir durumda aşılmaz olarak görülmemelidir. Örneğin, siyasal katılımın bir tercih değil yükümlülük olduğu inancının oy verme ve jüri çağrısına cevap verme gibi katılımcı eylemlerde bulunmayla güçlü biçimde ilgili olduğunu biliyoruz ve bu nedenle daha fazla sayıda vatandaş katılımı bir tercih olarak gördükçe, *diğer tüm unsurla sabitken*, katılım azalacaktır. Yine de bilmek isteyeceğimiz her şeyi bilemeyeceğiz – örneğin, eğrinin sabit lineer bir düşüş mü yoksa istatistiksel açıdan normal olan davranışın nihai noktaya ulaştıktan sonra aniden değişimi mi olduğunu bilemeyiz. Kanuna itaat eğiliminin bir nihai tepe noktası olduğunu

düşünmek için nedenler var. Eğer sürücülerin epeyce bir kısmı yasal hız sınırlarını aşıyorsa veya vergi mükelleflerinin ezici çoğunluğu gelirlerinin tamamını beyan etmiyorlarsa bu durumda diğerleri de onları takip etmeye teşvik edilmiş olacaktır. Liberal demokrasinin devamlılığı ya da sağlığının hangi oranla tehdit edileceğini de bilemeyiz. 1960'lardan beri ciddi biçimde azalan seçimlere katılma oranındaki azalmanın Amerika'nın varlığını tehdit ettiğine inanmak için neden yoktur ve Amerikan yargı sistemi jüriye katılan vatandaş oranında azalmaya rağmen işleyebilmektedir. Hâlihazırda, akademisyenlerin yapabileceği en iyi şey mevcut ampirik bulguları iyi kurgulanmış düşünce deneyleri ile desteklemektir.

Bu mülahazalar liberal demokrasinin devamı için gerekli erdemler (makul biçimde objektif kriterler) ile (sadece değerlendirilmesi zor olmayıp aynı zamanda liberal demokrasinin tartışmaya açık ideallerini kavramsal özüne katma ihtimali de olan) liberal demokrasinin "sağlığı", "canlılığı" veya "gelişmesi" için gerekli olan erdemler arasında daha keskin bir ayrımı ihtiyaç olduğunu ortaya koyar. Bu ayrım ihtilafı hemen ortada kaldırmayacak olsa da belirsizliği azaltacaktır. Medeni özü tanımlamanın bir yolu aşağıdadır.

Birincisi, liberal demokratik vatandaşlar muhtelif hayat tarzlarına toleransa meyilli olmalıdır; muhtelif hayat tarzlarını uygun görmek veya makul bile görmek zorunda değiller fakat özel ya da kamu gücü ile onları baskı altına almaktan kesinlikle uzak durmalılar. İkincisi, vatandaşlar hukuk devletine saygılı olmalıdır – her durumda sivil itaatsizliği dışlayacak kadar değil fakat yasama tarafından uygun biçimde yapılan ve yargı tarafından ya da yetkili idari makamlar tarafından yorumlanan yasalara uyacakları varsayımı ile. Üçüncüsü, vatandaşlar özgürlükleri ve fırsatları kullanmaları için zaruri olan kurumları idame ettirmek için kendi paylarına düşen görevi yerine getirmeye meyilli olmalılar. Dördüncüsü, vatandaşlar arasında en azından temel düzeyde bir ortak anlayış, zihniyet olmalıdır. Beşincisi, siyasal sistemlerine, en azından kendi toplumlarının menfaatlerini başka toplumların menfaatlerine sistematik olarak tabi kılmayacak kadar, sadık olmalılar (Galston, 2006; daha sıkı bir öz için bkz. Sabl, 2005).

Bu zaruri erdemler ötesinde liberal vatandaşlığın daha kapsamlı bir miktar daha ideali birlikte bulunabilir. Aslında bu idealler arasındaki çekişmenin liberal demokrasilere faydalı olacağı ileri sürülebilir. Toplumsal bütünleşme ve anti-otoriterlik erdemleri hem birbirlerini aşındırır hem de birbirlerine ihtiyaç duyar ve mahremiyet ve katılım erdemlerinde de benzeri bir durum vardır. Liberal demokrasiler, ilaveten, bir moral işbölümünü rahatlıkla kabul eder. Herkesin asker-yurttaşın kıymetli cesaretine, mahalle aktivitelerine cömert katılımına veya arabulucunun dengeli itidaline ihtiyacı yoktur. Sıradan vatandaşların, kamu görevlilerinin performansları hakkında sağlam hükümlere ulaşabilmek için yürütme, yasama ve yargının tüm erdemlerine sahip olmaları gerekmez. Demokrasiler kolektif kanaati üretmek için bireylerin parça bölük bilgeliklerini bir araya getirdiği gibi, bireylerin parça bölük erdemlerini de bir araya getirerek toplum için zaruri olan erdemleri hâsil eder.

Liberal demokrasilerin, vatandaşların siyasal düzeni uzun vadede devam ettirmeleri için gerekli olan yurttaşlık erdemlerini edinmeleri ihtimalini artıracak, bilinçli politikaları var mıdır? Acele bir cevap liberal demokrasilerin devamlılığına, olumlu kanaat için bir delil olarak işaret etmektir. Daha ciddi bir cevap medeni gelişimin çeşitli ortamlarının birlikte işletilebileceği hipotezini araştırmaktır. Bir nesil boyunca sürmüş şüphecilik sonrasında, doğru yapılırsa okulda gerçekleştirilen medeni eğitimin ciddi fark meydana getirdiğini gösteren deliller çoğalmaktadır (Galston, 2001). Gönüllü teşekküllere katılımın etkilerine bakılacak olursa daha detaylı bir sonuç yolda gözüküyor olabilir (Galston, 2004). Siyasal katılım birçok cumhuriyetçinin umduğu gibi medeni erdem için olumlu etkiye sahip olmayabilir (Oldfield, 1990). Farklı aile yapılarının ve ebeveynlik tarzlarının ve hatta muhtelif inanç topluluklarının medeni gelişime olumlu etkisi hakkında daha çok çalışma yapmalıyız. Medeni erdemlerin

verimli biçimde çalışılması siyaset teorisi ve yakın geçmişte hepten nadirattan olan ampirik siyasal araştırma arasında daimi işbirliği gerektirecektir.

Kaynaklar

- Almond, G. ve Verba, S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963).
- Anscombe, E. ‘Modern morality philosophy’, E. Anscombe, *Ethics, Religion, and Politics* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1981).
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, terc. H. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968).
- Barber, B. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984).
- Baron, M., Petit, P. ve Slote, M.: *Three Methods of Ethics* (New York: Oxford University Press, 1997).
- Becker, L. ‘The neglect of virtue’, *Ethics*, 85 (1975), 110–22.
- Berkowitz, P. *Virtue and the Making of Modern Liberalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).
- Callan, E. *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- Callan, E. ‘Galston’s dilemmas and *Wisconsin v. Yoder*’, *Theory and Research in Education*, 4 (2006), pp. 261–73.
- Chapman, J. ve Galston, W. *Virtue: NOMOS XXXIV* (New York: New York University Press, 1992).
- Cohen, J., ed. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism; Martha Nussbaum with Respondents* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1996).
- Crisp, R. ve Slote, M., ed: *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1997).
- Dagger, R. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism* (New York: Oxford University Press, 1997).
- Darwall, S., ed.: *Virtue Ethics* (Oxford: Blackwell, 2002).
- Foot, P. *Virtues and Vices* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1978).
- French, P., Uehling, T., Jr., ve Wettstein, H. K., ed: *Midwest Studies in Philosophy XIII: Ethical Theory: Character and Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).
- Galston, M. ‘Civic renewal and the regulation of nonprofits’, *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 13, 2 (2004), 289–404.
- Galston, W. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (New York: Cambridge University Press, 1991).
- Galston, W. ‘Political knowledge, political engagement, and civic education’, *Annual Review of Political Science*, 4 (2001), 217–34.
- Galston, W. ‘Signs of progress: the debate over civic education’, *Theory and Research in Education* 4, 3 (2006), 261–73.
- Geach, P. *The Virtues* (New York: Cambridge University Press, 1977).
- Gilligan, C. *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
- Gutmann, A. ‘Civic minimalism, cosmopolitanism, and patriotism: where does democratic education stand in relation to each?’, *Moral and Political Education: NOMOS XLIII*, ed. S. Macedo ve Y. Tamir (New York: New York University Press, 2002).
- Hirshman, L. R. ed.: ‘Symposium on classical philosophy and the American constitutional order’, *Chicago-Kent Law Review*, 66, 1 (1990), 1–242.
- Hursthouse, R. *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Kant, I. ‘Perpetual peace’, in *Kant on History*, ed. L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill,

- 1963).
- Kloppenber, J. 'The virtues of liberalism: Christianity, republicanism, and ethics in early American political discourse', J. Kloppenber, *The Virtues of Liberalism* (New York: Oxford University Press, 1998).
- Kruschwitz, R. ve Roberts, R., ed: *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1987).
- Kymlicka, W. ve Norman, W. 'Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory', *Ethics*, 104 (1994), 352–81.
- Macedo, S. *Liberal Virtues* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
- MacIntyre, A. *After Virtue* (London: Duckworth, 1981).
- Nussbaum, M. 'Finely aware and richly responsible: moral awareness and the moral task of literature', *Journal of Philosophy* 82 (1985), 516–29.
- : 'Aristotelian social democracy', *Liberalism and the Good*, ed. R. B. Douglass, G. Mara ve H. Richardson (New York: Routledge, 1990).
- Oldfield, A. 'Citizenship: an unnatural practice?', *Political Quarterly*, 61 (1990), 177–87.
- Pincoffs, E. 'Quandary ethics', *Mind*, 80 (1971), 552–71.
- Pocock, J. G. A. 'Virtues, rights, and manners: a model for historians of political thought', *Political Theory*, 9, 3 (August 1981, 353–68.
- Sabl, A. 'Virtue for pluralists', *Journal of Moral Philosophy*, 2, 2 (2005), 207–235.
- Shils, E. 'The virtue of civil society', *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, ed. S. Grosby (Indianapolis: Liberty Fund, 1997).
- Shklar, J. *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).
- Slote, M. *From Morality to Virtue* (New York: Oxford University Press, 1992).
- Spragens, T. A., Jr. 'Reconstructing liberal theory: reason and liberal culture', *Liberals on Liberalism*, ed. A. Damico (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986).
- : *Civic Liberalism* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999).
- Statman, D., ed. *Virtue Ethics* (Cambridge: Edinburgh University Press, 1997).
- Swanton, C. *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
- Wallace, J. *Virtues and Vices* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).
- Walzer, M. 'Civility and civic virtue in contemporary America', *Radical Principles* (New York: Basic Books, 1980).
- : *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
- Yale Law Journal: 'Symposium: the republican civic tradition', *Yale Law Journal*, 97, 8 (1988), 1493–723.
- Williams, B. 'Persons, character, and morality', *The Identities of Persons*, ed. A. Rorty (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976).
- Wilson, J. Q. 'The rediscovery of character: private virtue and public policy', *The Public Interest*, 81 (1985).