

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS

**LİBERALİZM VE İSAİAH BERLİN'İN AYRIKSI
KONUMU**

**Serhat BAŞARAN
2501181972**

**TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ Ali KAYA**

İSTANBUL – 2022

ÖZ

LİBERALİZM VE İSAİAH BERLİN'İN AYRIKSI KONUMU

SERHAT BAŞARAN

Bu tez İsaiah Berlin'in özgürlük anlayışı üzerinedir. Berlin özgürlüğü iki kategori olarak düşünür. Bu özgürlük anlayışları pozitif ve negatif özgürlüklerdir. Berlin, özgürlüğün pozitif şeklini Antiklerin özgürlüğü olarak adlandırırken; negatif özgürlüğü ise modernlerin özgürlüğü olarak adlandırır. Pozitif özgürlük kişinin benliği üzerinde kurduğu hakimiyettir. Negatif özgürlük ise engellenmeden eylemde bulunma şeklidir. Fakat Berlin pozitif özgürlük için bir şerh koyar ve pozitif özgürlüğün tekçi anlayışla bir bağlantısını gördüğünden totaliter rejimlere ilham kaynağı olabileceğini ekler. Berlin'in pozitif özgürlüğe çekinceli yaklaşması ve pozitif özgürlüğün Platon'dan beri süregelen tekçilik anlayışı ile yakın dirsek teması içinde bulunması karşısında geliştirdiği değer çoğulculuğu fikri bu tezin ikinci konusunu oluşturmaktadır. Berlin için değer çoğulculuğu fikri beraberinde tekçilik anlayışının reddini gerektirir. Berlin için hangi değer daha iyi ya da daha üstün olduğu söz konusu olamaz. Aynı zamanda Berlin kendisini rölativist olarak da tanımlamaz. Bu konuda Berlin'in hem rölativizme prim vermemek hem de çoğulculuğun yanında yer almak için geliştirdiği fikir ortak ahlaki ufuk kavramıdır. Fakat Berlin'in ortaya attığı ortak ahlaki ufuk kavramı son derece soyut ve belirsiz bir kavramdır. Bu kavramın nerede başladığı ve nerede bittiği konusunda Berlin'in tavrı son derece keyfi ve sistem dışıdır. John Gray ve Jonathan Riley gibi düşünürler ise Berlin'in ortaya attığı ortak ahlaki ufuk kavramından hareketle Berlin'i liberalizmin içine çekmeye çalışarak liberalizmin son yüzyılda içinde bulunduğu krizi aşmaya çalışmıştır. Fakat Berlin'in geliştirdiği değer çoğulculuğu, tarihin sabit yönünün olmadığı ve birbirleriyle çatışan değerler gibi fikirleri liberalizmin tekçi, evrensel ve rasyonel olarak kıyaslanabilen anlayışına birebir karşıt düşünceler olması sebebiyle Berlin'i liberalizmin içine yerleştirmemiz olanaksız hale gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, Pozitif Özgürlük, Negatif Özgürlük, Tekçilik, Çoğulculuk

ABSTRACT

LİBERALİZM AND İSAİAH BERLİN'S ECCENTRIC POSITION

SERHAT BAŞARAN

This thesis is about İsaiah Berlin's understanding of liberty. Berlin considers liberty as two categories. These concepts of liberty are positive and negative liberties. Whereas Berlin calls the positive form of liberty as liberty of the Ancients; Berlin calls negative form of liberty as liberty of the moderns. Positive liberty is the control over one's self. Negative liberty is the way to act without hindrance. However Berlin puts an annotation for positive liberty and adds that it can inspire totalitarian regimes as he sees a connection between positive liberty and monistic understanding. The second subject of this thesis is idea of value pluralism, which Berlin developed due to his reluctant approach to positive liberty and the close relationship between positive liberty and the monistic understanding that has been going on since Plato. For Berlin, idea of value pluralism entails the rejection of monism. There is no question which value is better or superior for Berlin. At the same time, Berlin does not define himself as a relativist. In this regard, the idea that Berlin developed in order not to give credit to relativism and to be on the side of pluralism is the concept of common moral horizon. However, the concept of common moral horizon that Berlin put forward is an extremely abstract and ambiguous concept. Berlin's stance on where this concept begins and ends is highly arbitrary and unsystematic. Thinkers such as John Gray and Jonathan Riley, on the other hand, have tried to overcome the crisis that liberalism has been in in the last century by trying to draw Berlin into liberalism, based on the concept of common moral horizon put forward by Berlin. However, it becomes impossible for us to place Berlin within liberalism, as the value pluralism developed by Berlin, the lack of a fixed direction in history and his ideas, such as conflicting values, are exactly opposite to the liberalism's monist, universal and rationally comparable understanding.

Keywords: Liberalism, Positive Liberty, Negative Liberty, Monism, Pluralism

ÖNSÖZ

Gençliğimin ve en güzel yıllarımın geçtiği Siyasal Bilgiler Fakültesine 2019 yılında tekrardan fakat bu sefer yüksek lisans öğrencisi olarak başlamak benim için ayrı bir gurur kaynağı oldu. Lisans yıllarımın aksine önümde daha zor bir süreç beni bekliyordu. Hatta ve hatta bu seferki süreci iş ve evlilik gibi birçok sorumluluğu da ekleyerek devam ettirmek zorunda kaldım.

Öncelikle tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya hocama sonsuz teşekkür ederim. Bu süreçte her mailime ve telefonuma sonsuz sabırla cevap veren hatta benim bile kimi zaman pes etme noktasına geldiğim anlarda beni yeniden ayağa kaldırıp topladığı için kendisine canı gönülden teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca jüri savunmamda bulunan kıymetli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Ağcan ve Doç. Dr. Ali Aslan hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

Daha lise yıllarımda bile bu fakültenin ismini bilmezken bana geniş vizyonu ile yön çizen amcam Metin Başaran'a sonsuz teşekkürlerimi iletirim. Amcamın katkısı sırf bununla sınırlı değildi. Amcamın tanıştırdığı ve kendisini bana “entelektüel serseri” olarak tanıtan her gittiğimiz ortamda kendisini görmekten mutluluk duyduğum Sabri Akgönül ağabeyime de ayrı bir parantez açmak isterim. İşin içinden çıkamadığım anlarda bana göstermiş olduğu yardımlar sayesinde bu tezin üstesinden gelebildim. Kendisine sonsuz teşekkürlerimi iletirim.

Fakat “her işte bir hayır vardır” sözü benim için söylenmiş gibi çünkü fakültenin benim iş yerimin tam kalbinde olması benim için büyük bir avantajdı. Ders döneminde okula gitmem için bana sürekli izinler veren başta ekip amirim Hüseyin Köşger'e ve yanımda bulunup beni gün içinde idare eden ekip yardımcım Oğuzhan Sarı'ya da ayrıca teşekkürlerimi iletmek isterim. Ayrıca her kırtasiyeye gitmemde “tezin bitti mi?” sorularını soran başta Laleli Bölgesi Ekip Amirliğindeki bütün ekip arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunmak isterim.

Son olarak her daim yanımda bulunan canım ailem ve canım eşim Tuğçe Başaran'a beni sabırla dinleyip her sorunuma çözümler ürettikleri için sonsuz teşekkür ederim.

Serhat Başaran

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSAİAH BERLİN'İN ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞI: ÖZGÜRLÜĞÜN İKİ KARAKTERİ VE PRATİĞİ

1.1. Negatif Özgürlüğün Muhtevası ve Gerilimleri	15
1.2. Pozitif Özgürlüğün Muhtevası ve Gerilimleri	21
1.3. Özgürlüğün Gerçekleşmesi ve Berlin'e Yönelik Eleştiriler	26

İKİNCİ BÖLÜM

İSAİAH BERLİN'İN DEĞER ÇOĞULCULUĞU KAVRAYIŞI: TİLKİ POSTUNA BÜRÜNmüş KİRPİ

2.1. Tekçiliğe Karşı Çoğulculuk	41
2.2. Belirlenimciliğe Karşı Serbest İrade	49
2.3. Görececiliğe Karşı Çoğulculuk	52
2.4. Berlin'in Çoğulculuk Öğretisindeki Gerilim	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HASIMLIK İLE HISIMLIK ARASINDA BİR YERDE: BERLİN VE
LİBERALİZM

3.1. John Gray ve Görüşleri.....	59
3.2. Jonathan Riley ve Görüşleri	63
3.3. George Kateb ve Görüşleri.....	69

SONUÇ	75
--------------------	-----------

KAYNAKÇA	78
-----------------------	-----------

GİRİŞ

Siyaset felsefesinin ve etiğin en temel inceleme nesnelerinden biri özgürlüktür. Özgürlük anlayışı felsefe tarihindeki kırılmalara paralel olarak yeni içerikler kazanarak tartışıl原因lmıştır. 20. yüzyılda özgürlük düşüncesini İsaiah Berlin üzerinden tartışmanın, başka yazarlar üzerinden tartışıldığında elde edilmesi çok zor olan, belli başlı, bazı avantajları vardır. Bu avantajlardan biri, Berlin'in düşünce tarihçisi olmasıdır. Bu yönü, ele aldığı bir olguyu veya düşünürü kendisinden önce o olgu veya düşünür hakkında söylenegelmiş her şeyden bahsetmesine imkân hazırlar. Sözgelimi özgürlük fikrini tartıştığı bir risalesinde kendisinden önce özgürlük kavramını inceleyen filozofların değerlendirmelerine yer verir. Ya da diyelim ki Machiavelli hakkında yazdığı makalede 500 yıl boyunca Machiavelli hakkında yazılan her metne referans verir. Bu anlamda Berlin'i okumak sadece Berlin'i okumak değildir; minik ve dolambaçlı felsefe tarihi okuma girişimidir aynı zamanda.

İkinci avantaj ise, Berlin'in ansiklopedik yönüdür. Berlin'in herhangi bir makalesini okuduğunuzda, tartıştığı olgu hakkında yazılmış her metne işaret etmenin yanında bu metinler arasında bağlantılar kurar. Bu bağlantılar, okurun kendisini bir genel kültür ansiklopedisinde veya bir bilgi ağacının dalları arasında hissetmesini kaçınılmaz kılar. Aralarında yüzlerce yıl fark bulunan filozoflar bir olgu veya kavram üzerinden Berlin'de aynı anda ele alınırlar. Berlin, Arkhimedes'den Roger Bocan'a, Platon'dan Hegel'e, Vico'dan Tolstoy'a, Helvetius'dan John Stuart Mill'e, Herder'den Machiavelli'ye anında düz ve kısa bir çizgi çizebilir. Bu yönüyle, Berlin'de tüm düşünürler ve düşüncelerin, bütün teori ve bakış açılarının kendine özgü, tarih-üstü bir harekete sahiptirler. Üstelik dünya görüşleriyle taban tabana zıt düştüğü yazarları da –de Maistre ve Sorel gibi, Locke ve Fichte gibi, Burke ve Robespierre gibi– büyük bir empati ve güçlü bir kavrayışla incelemekten beri durmaz. Berlin'in düşünceler tarihi çalışmaları ve düşünürler üzerine yazdıkları sadece entelektüel tarih külliyatı oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda “entelektüel tarihimizi anlayış biçimimiz, Berlin tarafından, ... geri döndürülemez biçimde değiştirildi” (Gray, 2004: 77-78). Rus, Alman, İtalyan ve Fransız literatürleri üzerindeki hakimiyeti, kapsamlı düşünceler (pozitif özgürlük ve tekçilik ile totaliter yönetimler arasındaki ilişkiler) ve büyük tezler (değer çoğulculuğu ideali) inşa

etmesini sağlar. Şunu dersek abartıya kaçmış olmayız: Düşünceler ve düşünürler şölenini andırır her makalesi.

Gül güzel kokar da dikenini olmaz mı? Berlinci şölen, keyifli olmasının yanında tedirginlik hissi de uyandırır. Keyiflidir, çünkü kendinizi felsefenin geniş yollarında ve dar patikalarında bir keşfe çıkmış gibi hissedersiniz. Tedirgin edicidir, çünkü bu geniş yolda bir rehberiniz vardır: İsaiah Berlin. Dolayısıyla keşif gezisi daha baştan bir sınırlılık taşır: Rehberinizin size göstereceği ve göstermeyeceği kadar bilebilirsiniz. Rehberinizin Berlin gibi çoğulcu biri olması, Berlin gibi okuru üzerinde doktriner bir tahakküm kurmaktan imtina etmesi bile tedirginliğinizi azaltmaz. Düşünceler (çoğul anlamda) tarihi içinde dolaşırken aslında bir düşüncenin (tekil anlamda) dürbünüyle gördüğünüzü asla göz ardı edemezsiniz. Başka bir ifadeyle, Berlin'in aktardığı düşünceler tarihi aslında kendi düşüncesinin tarihselleştirilmedir. Araştırmacının ihtiyatlı olması gereken nokta burasıdır: Bir düşüncenin tarihselleştirilmesi operasyonu.

Bu tez böylesi bir ihtiyatla hazırlanmıştır. Berlin özgürlük kavramını tartışırken yahut değer çoğulculuğu fikrini geliştirirken bahsettiği her düşünür aslında Berlin konuşuyormuşçasına bir his verir. Elbette Berlin'in referans verdiği (daha doğrusu konuşturduğu) düşünürleri eksik veya çarpık ele aldığını ima edilmemektedir. Berlin harikulade bir düşünce tarihçisidir. Dikkat çekilmek istenilen husus, Berlin bir fikri tartışırken belirli tarihsel patikalardan geçer ama bu patikaları kendince, kendi yordamıyla kat eder. Meslekten düşünce tarihçilerinin monografik ve biyografik çalışmaları ile Berlin'in düşünce tarihi etütleri mukayese edildiğinde yoğun bir öznellik göze çarpar. Berlin'in düşünce tarihiyle entelektüel tarih araştırmacıları arasındaki bariz bir karşıtlık mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, Quentin Skinner'ın Hobbes üzerine olan incelemesi (Skinner, 2018a) ayrıntılı ve sistematik metinsel çözümlemelere dayanır, Hobbes'un yapıtlarını çağının yapıtları ve çağının siyasal ve felsefi pratikleri bağlamında bir yere yerleştirir ve Hobbes hakkında günümüz akademik alanında genel kabul görmüş birçok yorumu ıskartaya çıkartır. Oysa Berlin, Hobbes dahil, ele aldığı düşünürleri böylesi sistematik ve bağlamsal incelemeye tabi tutmaz, kendi doğal ilgileri ve dünya görüşü açısından Hobbes ile ilgilenir veya başka düşünürlerle. Düşünürlerin ortaya attığı tezler ve kavramsallaştırmaya çalıştıkları şeyler Berlin'in elinde yeniden revize edilir.

Fakat bu tarz bir yaklaşım ve inceleme yöntemi bir ihmalkarlık veya zaaf değildir. Berlin'e göre bir kuramcının tikel önermeleri genel bakış açısının yanında tali kalır; ilgi çekici olan bir fikrin uyandırdığı sezgidir, onun kökeni veya bağlamı değil. Ne var ki bu yöntemin maliyetleri ve riskleri de yüksektir. Berlin'in yönteminin bedellerini, incelediği filozofların düşüncelerindeki temel itkilere gereken önemi vermemenin yarattığı sorunları, Berlin'in düşünce tarihi metinlerini didik didik inceleyen Perry Anderson şöyle ifade eder:

“En sistemli değerlendirmelerde bile, yalnızca belli noktalar üzerinde vurgu yapma riski söz konusudur. ... Berlin, sözgelimi, Tolstoy'un tarih anlayışına, Herzen'in siyasi çizgisine ya da Mill'in değer anlayışına dair değerlendirmeleri, temel yönlerine gereken önemi vermez: *Savaş ve Barış*'ın sıradan şovenizmi, *Anna Karenina*'nın mistisizmi, *Çan*'ın tarım sosyalizmi, *Özgürlük Üzerine*'de ilan edilen yararcılık” (Anderson, 2003: 321).

Hayran olduğu düşünürler listesinde başlarda yer alan Vico ve Herder'e ilişkin yaptığı incelemelerde de benzer bir okuma tarzı ve seçicilik hakimdir. Bağlamlarından koparılan fikirler incelikle işlenerek Berlin'in amaçları mucibince kullanılır. Her bir düşünürün Berlin'in metnindeki yeri Berlin'in zamanının ihtiyaçları (ki bu ihtiyaçları kendisi belirler) için işlevselleştirilir. Berlin'in yöntemini ve yaklaşımını bu şekilde izah edildikten sonra bir kere daha vurgulanmalıdır ki ampirik olgulara sadık kalan akademik tarihçilikten farklı bir pratiğe sahip olması, Berlin'in büyük bir düşünür olmasıyla alakalıdır. Ancak biz araştırmacılar büyük düşünürün büyüklüğünün göz kamaştırıcı yönlerine karşı asgari düzeyde bir ihtiyatı ve makul bir eleştirelliği elden bırakmadan bakmalıyız.

İhtiyatla ve eleştirel bilinçle Berlin'e ve Berlin'in özgürlük kavrayışına bakmayı amaç edinen bu tezin inceleme yöntemi de farklılık arz edecektir. Örneğin özgürlük kavramının siyaset felsefesi içinde nasıl ele alındığı bir bölümle başlamak bu tezin amacı açısından uygun olmayacaktır. Zira bunu Berlin (yani bu tezin inceleme nesnesi) bizatihi kendisi yapmış bir durumda. Bunun yerine Berlin'in düşünce tarihini hangi açıdan ve düşünürleri hangi strateji üzerinden ele aldığıyla ilgilenilecektir. Çünkü bu stratejileri ele almak, tezin esas amacı olan Berlin'in liberalizm ile arasındaki gerilimi ve liberalizmden ayrışıklığını anlamamızı kolaylaştıracak ve Berlin'in düşüncelerine nüfuz etmemizi sağlayacaktır. Başka bir ifadeyle, Hobbes'un özgürlük kavrayışını veya Platon'un değer anlayışına yer veren

bölümler veya alt-bölümler yazmak yerine Berlin'in Hobbes'a nerede ve nasıl yaklaştığını, Platon'u hangi açıdan ve hangi meseleyi çözmek için devreye soktuğunu tartışılacaktır. Zira Berlin tarihsel düşünceleri ve kavramları, toplumsal bağlamlardan bağımsız ve konjonktürel yapılardan azade normatif birimler olarak ele alır. Berlin'e has bu metinsel gerçeklik, ifade edilen tarzda bir inceleme yöntemini ve ihtiyatı gerektirir. Mezûr yöntemle ve ihtiyatla hareket edileceği için bu tez, giriş bölümü hariç üç bölümden ve genel değerlendirmenin yapıldığı sonuç kısmından oluşacaktır.

Birinci bölümde Berlin'in özgürlük kavramını nasıl tartıştığı ve özgürlüğü nasıl kavramlaştırdığı tartışılacaktır. Özgürlüğü ikili karakter (negatif özgürlük ve pozitif özgürlük) üzerinden ele alan Berlin, kavramı politik-olanla hem de etik-olanla bağlantılandırarak tarihsel bir okumaya tabi tutmuştur. Ayrıca Berlin'in özgürlük kavrayışına ve hatta özgürlüğün ikili doğa çerçevesinde tartışılmasına yöneltilen eleştiriler birinci bölümde ele alınacaktır.

Filozofun indirgenemez etkinliği olan soru sorma ve sorunsallaştırma pratiğine uygun düşecek şekilde, iki özgürlük kavramını iki soru modeliyle formüle eder. Her soru aslında bir cevaptır. Berlin negatif özgürlüğü açıklamak için şu soruyu modeller: "Failin [bu fail, bir kişi veya kişiler grubu olabilir] başka kişilerin müdahalesi olmadan yapabileceğini yapmakta olduğu ve olabileceğini olmakta olduğu alan neresidir?" Negatif özgürlüğün özü, Berlin'e göre, dışsal bir müdahale veya harici bir zorlama olmamasıdır. Pozitif özgürlüğü açıklamak için formüle ettiği soru şudur: "Failin bu eylemi değil de şu eylemi gerçekleştirmesini belirleyen kontrolün kaynağı nedir/kimdir?" Bu ayrımın uzanımını ve yayılımını açıkladıktan sonra çubuğu negatif özgürlükten yana bükerek Berlin, çünkü ona göre, pozitif özgürlük totaliter rejimlere ve tekçi anlayışa giden yolda kullanılmaya müsait bir değneğe dönüşme potansiyeline sahiptir. Yine de "siyasal kendini gerçekleştirme teorileri" olarak gördüğü pozitif özgürlüğü tastamam alaşağı etmez: Pozitif özgürlük kavramını insanca bir yaşantı için gerekli görür (Jahanbegloo, 2016: 55) ama Berlin'e göre pozitif özgürlüğün varacağı yer benlik üzerinde kurulan bir hakimiyettir.

20. yüzyılın adamı olan Berlin'in kâbusu totaliter ve diktatöryel rejimlerdir. Iván Zoltán Denés, Berlin'in 20. yüzyıl okuması ile 19. yüzyıl okuması arasındaki

zıtlıkların birbirine dönüşümü olgusuna dikkat çeker: “[Berlin,] 20. yüzyılın iki totaliter sistemini 19. yüzyılın iki büyük özgürlükçü hareketi ile ilişkilendirerek okurdu: Faşizmi, romantik milliyetçiliğin çarpıtılmasıyla ve Bolşevizmi, hümanist bireyciliğin deformasyonu” (Denes, 2008: 82). Berlin’in özgürlüğün pozitif karakterinden şüphe duyması ve pozitif özgürlüğün tek bir doğru adına araçsallaştırılacağına yönelik vurguları, yaşadığı yüzyıl bağlamında, son derece gerçek ve rasyoneldir. 20. yüzyılı şiddetin, toplama kamplarının, soykırımların, katliamların, kaosun ve yıkıcı siyasal tecrübelerin merceğinden okuyan tek kişi Berlin değildir. Örnek vermek gerekirse, 20. yüzyıl Eric Hobsbawm tarafından “Aşırılık Çağı” ve “Tuhaf Zamanlar” olarak tanımlanır, Erich Ludendorff, bu yüzyılı, “Topyekûn Savaş Çağı” olarak isimlendirir, John Keane tarafından “Şiddetin Uzun Yüzyılı” olarak isimlendirilir ve Wolfgang Sofsky ise bu yüzyılı “Dehşetli Zamanlar” olarak çağırır. Fakat Berlin’in negatif özgürlük fikrine yaptığı vurguları sadece soğuk savaş dönemi entelektüeli olmasına indirgenemeyiz. Negatif özgürlüğe yapılan vurgu ile Berlin düşüncesinin ana motifi olan değer çoğulculuğu kavrayışıyla da başka bir ifadeyle Berlin’in siyaset felsefesinin koruyucu çekirdeği ile de yakından alakalıdır.

İkinci bölümde değer çoğulculuğu üzerinden bir tartışma açılacaktır. Bu tartışma, özgürlük kavramının Berlin tarafından anlaşıldığı halini temellendirmek için atılması gereken zorunlu bir adımdır. Berlin’in kendisine mal ettiği temel düşünce çizgisi değer çoğulculuğudur. Bu çizgi Berlin’in ilk eserlerinden son eserlerine kadar her metnine kazınmıştır. Belirtilmelidir ki “İki Özgürlük Kavramı” isimli makalenin sonuç bölümünü değer çoğulculuğu tartışmasına ayırır ve tartışma artık negatif özgürlük pozitif özgürlük ayırımından tekçilik ve çoğulculuk tartışmasına evrilir. Hatta negatif özgürlük ve pozitif özgürlük ayırımı, tekçilik ve çoğulculuk arasındaki uzlaşmaz ayrışma içinde erir. Bu uzlaşmaz karşıtlık temelinde yapılan çoğulculuk tartışması, ahlak felsefesi alanında önemli tartışmaları tetikler. Berlin’in felsefi galerisindeki düşünürler çoğulculuk fikrine katkılarından ötürü saygı görürler. Tartıştığı ve önemseydiği her figürün kıymeti harbiyesi Berlinci çoğulculuk kavrayışına katkılarıyla ölçülür: Machiavelli, Montesquieu, Vico, Herder, Herzen... Bu isimlerin seçilmelerinin gerekçesi, evvelemirde, tekçilik varsayımlarını kabul etmiyor olmalarıdır. Düşünce tarihindeki tasnifi ve ayrışmayı sağlayan “Tilki” ve

“Kirpi” tipolojilerinin altında yatan saik de çoğulcu varsayımlara dayanır: “Tilki birçok şeyi Kirpi ise tek bir büyük şeyi bilir”. Bu dize, Antik Yunan şairi Arşilokos’un bir şiirinde geçer ve Berlin bu dizeyi sık sık alıntılar. Ayrıca Berlin’in yazılarından yapılan bir seçki Türkçe’ye *Kirpi ile Tilki* başlığıyla tercüme edilmiştir.

Berlin’e göre “kirpi”nin yolunu benimseyenler tek, tutarlı ve evrensel bir değer sistemi oluşturma gayreti içindeyken “tilki”nin yöntemini benimseyen düşünürler çeşitliliği ve çoğulculuğu ön plana çıkarırlar. Berlin’in düşünce tarihçiliği bu tilkiler ve kirpiler ayrışmasının izleğidir.

Berlin’in değer çoğulculuğu tekçiliğe veya evrensel kritere karşıt olarak konumlanır. Ona göre, ahlaki ve siyasi meselelerde nihai bir cevap verilemez, ideal bir çözüm üretilemez. Dahası, Berlin’e göre, çoğulculuk birbiriyle uyumlu değerlerin varlığını da varsaymaz. Bilakis, bazı değerlerin birbiriyle uyumsuz olduğu peşinen kabul edilir. Ancak ve ancak bu kabul sağlanırsa, değerler arası yıkıcı ihtilaflar engellenir. Bir toplumda veya dünyada asgari hoşgörünün birinci koşulu birbiriyle uzlaşmayan değerlerin, adetlerin, tarzların ve çözümlerin varlığıdır. Değer çoğulculuğu tartışmasının siyasal boyutları olsa da baştan ayağı etik bir muhtevaya sahiptir.

Determinizme karşıt olarak irade özgürlüğünü savunan Berlin, değerlerin tarihselliğine ve bağlam-bağımlı bir anlamaya kapı aralar. Böylece, çağının baskın entelektüel gelenekleri olan idealizme ve pozitivizme cephe alır. Bu iki düşünce geleneğine açıktan cephe almasını da çağının alışlagelmiş düşünce kalıplarına karşı çıkmak, bir anlamda “akıntıya karşı” koymak olarak tanımlar. Dahası, fikirler tarihi üzerine yazdığı denemelerin yer aldığı kitabı da *Akıntıya Karşı* olarak isimlendirir. Bu denemelerde ele aldığı düşünürlerle (Machiavelli, Vico, Montesquieu, Herzen ve Sorel) atfettiği misyon, kendi dönemlerinin akıntısına karşı kürek çekmektir (Berlin, 2016). Yukarıda bahsedilen Berlin’in düşünce tarihini kendi düşüncesinin tarihi olarak işlemesine benzer bir durum burada da söz konusudur: Düşünce tarihine mal olmuş düşünürlerin konumlanışlarını, kendi 20. yüzyıldaki entelektüel konumlanışı üzerinden işlemek.

Değer çatışmalarına olanak tanıyan Berlin, değerlerin çatışmasından özgürlük değeri türetmeyi hedeflemektedir. Değer-çoğulcu olarak konuşan Berlin birçok iyinin varlığını kabul eder ve bunların hem birbirine indirgenemez olduğunu kabul eder

hem de tek bir potada eritilip birleştirilemeyeceğine inanır. Berlin bir adım daha ileri atar: Ona göre, değerlerin çatıştığı durumlarda bütün rasyonel bireylerce kabul edilen bir çözüm bulmak mümkün değildir. Ayrıca Berlin'in değer çoğulculuğu kavrayışına ve geliştirdiği argümanlara yönelik eleştirilere, birinci bölümde yapıldığı gibi, ikinci bölümde yer verilecektir. Artık ahlaki bir alemin sınırları içindeyiz ve elimizde nesnel, mutlak, değişmez bir değer yoktur; *Summum Bonum* (Yunan felsefesindeki 'İyilik İdeası'na tekabül eden "en yüksek iyilik" anlamındaki Latince kavram) ya da *Logos* (evrenin bütününe kuran ve ona mevcut düzeni veren evrensel yasa) yoktur. İnsanın yaşamının mükemmel bir formu yoktur.

Mutlaklığa olan bu karşıtlık Berlin'i rölativist yapmaz; plüralizmi destekler rölativizmi reddeder. Rölativizm ile plüralizm arasındaki fark, radikal özneliliğin sınırlandırılmasına dair çabada somutlaşır (Turhan ve Uluşahin, 2007: 98). Berlin, insanın tüm farklılıklarına rağmen bir arada yaşamasından yola çıkarak "insan" kavramı ile anlatmak istediği insanların birbirleriyle iletişim halindeyken bir şeyin en azından bir kısmının anlaşılması olarak ifade eder. Bunun içinse ortak bir dil, ortak bir iletişim ve bir dereceye kadar da ortak değerlerin olması gerektiğini aksi halde insanların anlaşamayacağından bahseder. Sonuçta Berlin için normal şartlar altında ve iletişim olduğu sürece ortak değerlerin olması gerekir (Berlin, 2010: 171). Ortak değerler ifadesindeki "ortak" kelimesinin kendisi bile Berlin'in hem özgürlük kavrayışı hem değerler çoğulculuğu anlayışı üzerine bir yığın tartışmayı tetiklemiştir. Bu vurgu Berlin ve liberalizm arasında lehim işlevi görmüştür. Üçüncü bölümde Berlin'in eserlerinde ciddi anlamda yer tutmayan bu "ortak değerler" vurgusunu liberalizme yoran yazarlardan birkaçı tartışılacaktır. Üçüncü bölümde detaylıca bahsedeceğimiz bu konudaki görüş, ortak değerlerin insan doğasından, insanın özsel niteliklerinden veya insanlar arası uzlaşmadan gelen bir nitelik değil bir kazanım olduğu yönündedir. Berlin'in muhafaza etmeye değer gördüğü bu kazanım üçüncü bölümde detaylıca tartışılacaktır.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, Berlin'in çoğulculuk anlayışı, kuşkuculuğa, öznelciliğe, görececiliğin nihilist sonuçlarına düşmeyen çoğulculuk anlayışı, bir değer gerçekliğidir. Gray'ın ifadesiyle Berlin'in çoğulculuk anlayışı gerçekçi ya da nesnelci bir görüştür (Gray, 2004: 313). Nesnel çoğulculuk bir nihai ve üstün değer yerine çok sayıda nihai değer vardır ve bu çok sayıdaki değerler arasında çatışma

olduğundan bunları birleştirecek rasyonel bir standart yoktur. Peki, bu farklı ve çok sayıdaki nihai değerler sınırsız mıdır? Radikal değer çoğulculuğunun bir sınırı vardır ve bu sınır insan doğasıdır. Berlin değişen bir insan doğası fikrine yaslanır ve bu noktada Mill'in her dönem geçerli olan, daimi insan doğası fikrini eleştirir. Berlin'e göre insan doğası çeşitli ve değişime açık olsa da eğer ona insan denilecekse kimi özellikleri taşıması gerektiğinden, bu uyumsuz amaçlar sınırsız olabilse de türleri sınırsız olamaz (Berlin, 1990: 80). Başka bir ifadeyle, karşılaştırılmaz ve birbirine indirgenemez olan çoğulculuk türleri birbirine nüfuz edebilirler.

Üçüncü bölümünde Berlin'in özgürlük ve değer çoğulculuğu kavrayışının genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bu genel değerlendirme, Berlin ile liberalizm arasındaki gerilimli ilişkileri göstermeye yarayacaktır. Üçüncü bölümde Berlin'in özgürlük ve çoğulculuk kavrayışının liberalizmle ortak yönleri olmasına rağmen, esasında, liberalizm-dışı bir konumda yer aldığı vurgulanacaktır. Berlin'in liberalizmi aştığını ve hatta çatışan ve mukayese edilemeyen değerlerin varlığına dayanan nesnel çoğulculuğu liberal felsefenin kökünden sarsılması anlamına gelir. Bu yönüyle Berlin, siyaset bilimi ve siyaset felsefesi literatüründe liberal olarak tasnif edilmesine rağmen, bu tezin iddiasına göre, liberalizmi aşmıştır. Berlin'de bir liberallik varsa bu ya illiberal bir liberalizmdir (yani, liberal olmayan liberalizm) ya da John Gray'ın tabiriyle “agonistik liberalizm”dir (yani çatışmalı veya çekişmeli liberalizm). Berlin üzerine müstakil bir çalışması olan ve Berlin'in “liberalizm”ine çeşitli kitaplarında yer veren John Gray'ın Berlin'e yakıştırdığı “agonistik liberalizm” (Gray, 2003; Gray, 2004) tanımlamasına ve içeriğine bu bölümünde detaylı bir şekilde değinilecektir.

Liberal siyasal düşüncenin 20. yüzyıldaki önemli figürlerinden biri olarak *isimlendirilen* (ama bu tezin iddiasına göre, aslında liberal *olmayan*) Berlin, liberalizm-içi özgürlük ve değer çoğulculuğu tartışmalarında belirgin bir yer tutar. Türkiye'de de Berlin, liberalizmin temel temsilcisi gibi okunur. Örneğin Doğan Gürpınar tarafından hazırlanan Özgürlüğün İdeolojisi adlı derleme kitapta (Gürpınar, 2020: 225) Berlin, “Bir Liberal Estet” başlığıyla tanıtılır: Hem liberal hem estet (güzellik ve yücelik algısı). Doğan Gürpınar, Berlin'i neden “liberal estet” olarak tanımladığına dair bir ipucu vermez. Ama üçüncü bölümde detaylıca tartışılacak bu

“estet” vurgusunun mimarı George Kateb’dir. Kateb’in 1999 tarihli makalesi Berlinci değer çoğulculuğu kavrayışını estetizm olarak tanımlar (Kateb, 1999).

Ayrıca Berlin’in liberal olarak tanımlanması Türkiye’ye özgü bir durum değildir sadece, örneğin Berlin’le yaptığı bir dizi mülakatı *İsaiah Berlin’le Konuşmalar* başlığıyla yayınlayan Ramin Jahanbegloo kitabının sunuş yazısında Berlin’i (Son Mohikan veya Son Samuray filmlerini çağrıştıracak bir tınıyla) “Son Liberal” olarak tanımlar (Jahanbegloo, 2016). Fakat bu tezin en temel vurgularından biri, Berlin’in özgürlük anlayışı ve değer çoğulculuğu hakkındaki fikirlerinin liberalizmin ötesine geçtiği, hatta liberalizmle birebir karşıtlık oluşturduğudur.

Tezin sonuç bölümünde ise, tezdeki tartışmalar, argümanlar ve literatürel değeri olan itirazlar özetlenecektir. Berlin’in kitapları ve düşünceleri hem kültür dünyamızın hem de insanlığın özgürlük arayışının bir parçası olmaya devam etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BERLİN’İN ÖZGÜRLÜK KAVRAYIŞI:

ÖZGÜRLÜĞÜN İKİ KARAKTERİ VE PRATİĞİ

Berlin’in özgürlük anlayışı ve kavramlaştırmasının tartışılacağı bu bölüm, öncelikle tam da Berlin’in yaptığı gibi özgürlüğün negatif ve pozitif karakterini ayırt etmekle yola koyulacaktır. Özgürlük kavramının bu şekilde ayrımı, en temelde bir müdahalenin olup olmaması durumuyla alakalıdır. Berlin’e göre negatif özgürlük herhangi bir eylemde bulunurken engellenmemeye dayanırken, pozitif özgürlük bireyin bir engelle karşılaşmasıdır ama bu engel dışsal değil içseldir: Bireyin kendi iradesi üzerinde kurduğu kontrol veya kendisine uyguladığı self-sansürdür (Berlin, 2008: 52).

Berlin bu tanımlamaları “İki Özgürlük Kavramı” isimli makalesinde yapar. Makalenin esas ötekisi rasyonel felsefi gelenek ve bu rasyonalizmin politik yansımalarıdır. Makale özgürlük kavramının ikili ayrımıyla başlar, negatif özgürlük ve pozitif özgürlük tanımlamaları yapılır, ilerleyen sayfalarda rasyonalist geleneğin uzun uzadıya eleştirisi verilir ve en son kısımda Berlin’in siyaset felsefesinin temel noktası olan değer çoğulculuğu müdafaası yapılır. Pozitif özgürlük kavramının arkeolojisini yapan Berlin, bu kavramı “metafizik rasyonalizm” geleneğinin “kendi kendisinin efendisi olma” ve “kendi kaderini tayin etme hakkı” kavramları üzerinden süreç içinde gelişen deformasyon olarak işler.

Negatif özgürlük ile bağımsız hareket alanı eşitlenir ve negatif özgürlük Berlin’in kaleminde “...den özgürlük” olarak adlandırılır. Bireyin kendisinin efendisi olduğu pozitif özgürlük tanımı ise, “...e yapma” özgürlüğü olarak tanımlanır (Berlin, 2008: 18). Negatif özgürlüğün tanımı ve izahı konusunda Berlin şunları ifade eder:

“Siyasal özgürlük en basit anlamıyla bir kimsenin diğerleri tarafından engellenmeden hareket edebildiği bir alandır. Şayet ben, başka türlü yapabileceğim bir şey için diğerleri tarafından engelleniyorsam, bu anlamda özgür sayılmam ve şayet bu alan belirli asgari bir düzeyin ötesinde başka kişiler tarafından daraltılmışsa, baskıya maruz kalmış ya da köleleştirilmiş sayılabilirim...Bu anlamda, özgür olmaktan kastım, başkaları tarafından müdahaleye uğramamaktır. Müdahale edilmeyen alan ne kadar geniş olursa özgürlüğüm de o kadar geniş olur” (Berlin, 2008: 53; Berlin, 2002: 169).

İki özgürlük arasındaki ayrımı bu şekilde ortaya koyan Berlin’e göre, özgürlüğün negatif karakteri daha hayati bir önem arz eder. Çünkü bu tarz bir

özgürlük, kişisel tercih yapma nosyonunu diri tutar ve otoriteyi engelleme imkanına sahiptir. Pozitif özgürlüğün imlediği bireyin kendisinin efendisi olma isteği kendi başına bir tehlike içermez, ne zamanki rasyonalist düşünce ile bir araya gelir işte o vakit tehlike çanları çalar ve ortada özgürlük namına ne varsa her şey tehlike altına girer. Berlin eserlerinin birçoğunda rasyonalist düşünce ile bireyin kendi kendisinin efendisi olma isteğinin bir araya gelme durumunun Platon’a kadar geriye götürülebilecek metafizik bir görüş olduğunu dile getirir. Berlin’in belirttiği bu durumun kökeninde ne kadar rasyonel olabilirim ya da ne kadar akılcı olursam o kadar özgür olurum düşüncesi yatmaktadır. Peki birey yeteri kadar rasyonel olmadığı veya olamadığı zamanda pozitif özgürlük ya da bireyin kendisinin efendisi olma hali nasıl gerçekleşecek? Berlin’in pozitif özgürlüğe karşı bütün çekinceleri bu soru karşısında ortaya çıkmaktadır ve verilen cevap bütün totaliter rejimlere esin kaynağı olmuştur: Eğer birey yeterince rasyonel olmuyorsa ya da olamıyorsa, gerçekten rasyonel olan ve dolayısıyla sadece kendileri için değil herkes için iyinin ne olduğunu bilenlere itaat etmelidir (Berlin, 2008: 19). Bu durum Berlin’in en büyük korkusudur ve pozitif özgürlüğe her defasında niye çekinceli yaklaştığının açıklamasıdır.

Negatif özgürlüğün tecessüm ettiği yer “hangi noktaya kadar kontrol ediliyorum?” sorusuna üretilen cevaplardır. Pozitif özgürlüğün ete kemiğe büründüğü alan “beni kimler kontrol ediyor?” sorusuna verilen karşılıklardır. Pozitif karakterdeki özgürlük bağrında bir zaaf taşır: Otorite yaratma ve nihayetinde bu otoritenin totaliter rejimlere giden yolda bir aygıt veya bir suistimal alanı olarak kullanılma potansiyeli. Berlin, pozitif özgürlüğün dışsal bir otorite yaratma halini ve kişinin sonunda belirli bir parti, kilise ya da bir devlet uğruna bütün özgürlüklerinden vazgeçme halini Platon’a kadar gidebilen metafizik bir durum olarak görür. Dışsal otorite oluşma durumunun altında yatan argüman ile Berlin’in Platon’dan beri gelen her şeyin tek doğru bir yanıtı olduğu şeklinde tanımladığı tekçilik düşüncesi iç içe geçmiş bir halde hareket etmektedir. Çünkü Berlin’in belirttiği tekçilik anlayışı her şeyin tek doğru bir cevabı olduğu ve diğer bütün cevapların ise yanlış olduğu mantığına dayanır. O halde birey doğru yanıtları kimi durumda rasyonel olmadığından, kimi durumda bunları akledecek kadar akıllı olamadığı durumlarda doğru yanıtları bulma görevini herkes adına üstlenip bireylerin iyiliği için onları

doğru yolu gösterecek bir dışsal otoriteye gereksinim vardır (Berlin, 2008: 20). Pozitif özgürlük adına bireylerin kendi özgürlüklerinden vazgeçip dışsal bir otorite yaratarak suistimal edilmesini Berlin bu şekilde açıklamaktadır ve bu durum Berlin'in en büyük korkusudur. Berlin bu korkuyu neredeyse her metninde dile getirir, bariz şekilde tanımlandığı yer ise "İki Özgürlük Kavramı" isimli makalesidir. Berlin'e göre kişinin kendi kendisinin efendisi anlamına gelen özgürlük şekli ile istediği gibi seçim yapma hakkından engellenmemesi anlamında kullanılan özgürlük aynı şeyin negatif ya da pozitif söylenmesinden başka bir şey değildir. Ona göre özgürlüğün pozitif ve negatif anlamı tarihsel olarak ve her zaman mantıksal olarak itibar edilmeyen adımlarla gelişmiştir ve en sonunda da birbiriyle doğrudan çatışmaya girmişlerdir (Berlin, 2008: 63; Berlin, 2002: 179).

Berlin özgürlük kavramını inceler ama bu özgürlük siyasal özgürlüktür, genel anlamda özgürlük üzerine yazmaz Berlin. Haza bir 20. yüzyıl adamı olan Berlin'in en büyük korkusu totaliter akımlardır. Bu korkunun büyüttüğü bir düşünürün, özgürlüğün pozitif karakterine yönelik şüphelerinin olması yadırganası bir durum değildir. Ancak Berlin'in negatif özgürlük fikrine yaptığı vurguları sadece onun biyografisine indirgenemez. Negatif özgürlüğe yapılan vurgu ile Berlin düşüncesinin ana motifi olan değer çoğulculuğu kavrayışıyla da yakından ilişkilidir.

Negatif özgürlük ile değer çoğulculuğu Berlin'in düşüncesinde insani bir yaşam sürebilmenin asgari koşullarıdır: Zira özgürlük bir seçim yapmaya dayanır ve seçim yapabilmek ancak ve ancak çoklu (monist olmayan) bir zeminde mümkündür. Değer çoğulculuğu bireye çoklu fırsatlar sunarken negatif özgürlük bireye bu fırsatlardan hangisinin kullanılacağı veya hiçbirinin kullanılmayacağı kararını sunar. Ramin Jahanbegloo da tercih yapmanın Berlin'in felsefesindeki özgün yerine işaret eder: "Berlin'e göre siyaset felsefesi çatışan amaçların çoğulluğunun ve insanların bunlar arasında tercih yapma haklarının olduğunun tanımlanmasına dayanır" (Jahanbegloo, 2016: 13).

Peki, özgürlükler arasında bağdaşmaz bir ayrımın ve birbirine rakip ikiye bölme işleminin anlamı nedir? Niçin böyle bir ayrıma ihtiyaç duyuldu? Çünkü Berlin'e göre ikisi de Batı düşüncesinin unsurlarıdır ve birbirlerinden farklı sorulara verilmiş cevaplardır. Bu ayrımı koymadığınızda özgürlük kavramının saptırılması ve kötü sonuçlara yol açılması kaçınılmazdır ona göre. Her iki özgürlük türü de

saptırılabilir ama pozitif özgürlüğün, negatif özgürlükten daha tahrip edici bir şekilde saptırıldığını düşünür. Fakat Berlin negatif özgürlüğün de istismara ve saptırılmaya açık olduğunu ifade eder. Pozitif özgürlük gibi negatif özgürlük de korkunç adaletsizliklere ve acılara yol açan bir tür “*laissez-faire*”e saptırılabilir (Jahanbegloo, 2016: 149). Berlin bu konuyu daha anlaşılır hale getirmek için kaplan ve koyun metaforunu kullanır. Özgürlük kaplan ve koyunlar için aynı olmalıdır ve bu, devletin zor kullanmadığı vakit kaplanların koyunları yemesini mümkün kılarsa da kaçınılmazdır, denildiği vakit negatif özgürlük tıpkı pozitif özgürlük gibi bağlamından saptırılmış olur. ‘*Laissez-faire*’ adı altında kapitalistlerin sınırsız özgürlüğü işçilerin özgürlüğünü, fabrika sahiplerinin veya ebeveynlerin sınırsız özgürlüğü ise çocukların özgürlüğünü kısıtlayacaktır. Negatif özgürlüğün bu şekilde bir sapmaya maruz kalmaması için zayıflar güçlülere karşı korunmalı ve sadece bu anlamda özgürlük kısıtlanmalıdır (Jahanbegloo, 2016: 56). Berlin’in negatif özgürlüğün tıpkı pozitif özgürlük gibi saptırılabilmesine bir katkı da Marshall Cohen’den gelmiştir. Cohen’e göre pozitif özgürlüğün saptırılma endişesinin aynısı negatif özgürlük içinde olabileceğini ifade eder. Cohen, hiçbir dışsal bir engelin olmadığı serbest ekonominin demir yasaları altında bireylerin tamamen özgürlüklerini gerçekleştirebilmesinin mümkün olamayacağını ifade etmektedir (Cohen, 1960: 225).

İki özgürlük arasındaki ayrım Berlin’e ait değildir. Bu iki özgürlük arasındaki karşıtlık Benjamin Constant’ın antik dönem özgürlük anlayışı ile modern dönem özgürlük anlayışını mukayese ettiği bir konuşmasına dayanır. Constant’ın antik dönem özgürlük anlayışı, yönetimin toplam işlevinin çoğunun kolektif olarak ama doğrudan yerine getirilmesine dayanır. Antik dönemin insanları, savaş ve barış hakkında karar almak, yeni yasaları oylamak ve yabancı yönetimlerle ittifak yapmak gibi kolektif bir şekilde doğrudan yerine getirilen işleri yapmayı özgürlüğün özü olarak görürler (Constant, 1989: 311). Bu anlayış ve görevler yani demokratik olarak kendini yöneten bir topluluğa ait olma durumu karşımıza Constant’ın değişiyile Antiklerin özgürlüğü, Berlin’in değişiyile pozitif özgürlüktür. Constant’ın modern özgürlük olarak tanımladığı şeyi Berlin negatif özgürlük olarak kavramlaştırmaktadır. Berlin gerek özgürlük hakkında yazdığı makalelerde gerek mülakatlarında özgürlükten bahis açıldığında Constant’a olan yakınlığını saklamaz.

Ona göre iki özgürlük arasındaki ayrışmayı ve çatışmayı en iyi Constant temellendirmiştir.

Özgürlükler arasında yapılan ikili bu ayrım, Berlin'in savunduğu değer çoğulculuğu fikriyle yakından alakalıdır. Berlin'e göre eğer iki veya daha fazla özgürlük türünün belli durumlarda bağdaşmaz olduğu ispat edilmiş ve bu durum mutlak ve kıyaslanamaz olan değerlerin çatışması haliyse, bu durumda yapılması gereken entelektüel açıdan rahatsızlık veren bu olguyla yüzleşmektir. Bu olguyla yüzleşmek, bu bağdaşmaz durumu göz ardı etmekten daha iyidir (Berlin, 2002: 166).

Berlin'in bahsettiği "entelektüel yüzleşme" yapıldığında sonuç neye ve nereye varacak? Çatışan bu değerler arasında asgari bir uzlaşma söz konusu olmayacak mı? Olacaksa, nasıl ve hangi ilkeye (veya ilkelere) dayanarak olacak? Eşitlik ilkesi ve akılcı bir uzlaşma temalarının merkezi olduğu liberal siyaset felsefesi, "bağdaşmaz değerler çatışması" meydan okumasını nasıl bertaraf edecek? Berlin'in bu konuda, *İki Özgürlük Kavramı* isimli kült makalesinde, bazı çırpınışlarını gözlemlememiz mümkün. Değer çatışmalarına olanak tanıyan Berlin, değerlerin çatışmasından "özgürlük değeri" türetmeyi hedeflemektedir. Değer-çoğulcu olarak konuşan Berlin, birçok iyinin varlığını ve bunların hem birbirine indirgenemez olduğunu kabul eder hem de tek bir potada eritilip birleştirilemeyeceğine inanır. Bir adım daha ileri atar Berlin: Ona göre, değerlerin çatıştığı durumlarda bütün rasyonel bireylerce kabul edilen bir çözüm bulmak mümkün değildir. Çatışan iyiler söz konusu olduğunda, "mukayese edilemezlik" ilkesi baş gösterir Berlin'in kanaatine göre: "Gayet tabii birçok mukayese edilemez özgürlük türü ve derecesi olabilir. Ayrıca bunlar, tek bir önem kıstasına dayanarak sıralanamaz" (Berlin, 2008: 103).

Berlin, özgürlüğün ikili karakterini ve aralarındaki ayrımı iki esas soru ile modelleyerek tartışır bir söyleşinde: İlk soru, "bana kaç kapı açık?". Diğer soru ise, "bunları kim kontrol ediyor?". Birinci soru negatif özgürlüğün kapsamını izah etmek için başvurduğu ve bireyin önündeki engelleri tespit etmek için modellenir. İkinci soru, doğrudan otoriteyi, yöneticiyi ve kanun yapıcıyı imler. Bu iki soruya verilecek cevaplar bir toplumun doğasını belirler. Başka bir ifadeyle, bir toplumun demokrat mı despotik mi, özgürlükçü mü yoksa otoriter mi, bireyci mi yoksa cemaatçi mi, seküler mi yoksa teokrat mı olduğunun turnusol kağıdı bu sorulara verilecek cevaplar tarafından belirlenir. Karşıt iki özgürlük arasından negatif özgürlüğü öncelemesinin

sebebini pozitif özgürlüğün *tek bir doğruluk adına* suistismal edilişidir. Berlin bu konuyu Jahanbegloo ile yaptığı söyleşide şöyle açıklar: “Pozitif özgürlük kavramı, ki elbette insanca bir yaşantı için gereklidir, negatif özgürlükten daha sık istismar edilmiş ve saptırılmıştır” (Jahanbegloo, 2016: 55).

Berlin’in siyaset felsefesinde özgürlük ikiye ayrılır ama Berlin’in çözmek istediği temel olan nokta iki özgürlük arasındaki uzlaşmazlık değil, özgürlük ve otorite arasındaki uzlaşmazlıktır. Berlin’e göre otorite, gücün temerküz edilmesiyle oluşan bir olgudur. Gücün temerküzü ise, kaçınılmaz bir şekilde, baskıyı beraberinde getirir. Çünkü her otorite gücünü artırmak ister ve gücünü arttırırken özgürlükleri ya *belirli* bir çerçeve içine alır ya da özgürlüklerin rağmına bir eğilim sergiler. Otoritenin varlığı, özgürlük için potansiyel bir tehlikedir. Otorite ile özgürlük arasında ideal bir denge noktası yoktur, trajik bir gerilim vardır ve beşerî hayat bu gerilimin sonucudur. Müteakip bölümde bu gerilimin trajik tabiatına nüfuz edebilmek için negatif özgürlüğün ve pozitif özgürlüğün içerimlerine daha yakından bakacağız.

1.1. Negatif Özgürlüğün Muhtevası ve Gerilimleri

Berlin’in metinlerinde dışsal müdahale açısından formüle edilen negatif özgürlük kavrayışı, aynı zamanda, klasik ve modern anlayışın yahut eskiler ve modernler arasındaki kavganın da temelini oluşturur. Klasik anlayış özgürlüğün pozitif karakterine vurgu yaparken, modern özgürlük yorumu negatif özgürlüğe (otoriteye set çekmeye ve tercih yapmaya) yaslanır. Berlin’e göre, bir insan bir şey yaparken diğerleri tarafından bir engelle karşılaşıyorsa özgür değildir (Berlin, 2008: 53; Berlin, 2002: 169). Richard Bellamy, Berlin’in negatif özgürlük kavramını sadece dışsal engeller olarak nitelendirmesine karşı çıkmıştır. Bellamy’e göre negatif özgürlüğü sadece dışsal engeller olarak nitelendirmek negatif özgürlük tanımını iyice daraltır. Ona göre negatif özgürlüğü sadece dışsal engeller olarak görürsek o zaman halinden memnun bir köle için dışsal engellerin pek bir önemi yoktur. Yine negatif özgürlüğü sadece dışsal engeller olarak tanımlamak Bellamy’e göre bireylerin isteklerini azaltarak da özgürlüğünü artırabileceği anlamına gelmektedir. Bellamy’nin işaret ettiği bireylerin isteklerini azaltarak daha da özgürleşme halini Berlin’de fark etmiş ve daha sonraki tanımlarında negatif özgürlük tanımını

genişleterek bireyin sadece mevcut değil aynı zamanda potansiyel isteklerine yönelik engellerin de olmaması şeklinde yenilemiştir (Bellamy, 2005: 23).

Berlin'in negatif özgürlük üzerine düşünürken kendisini en çok etkileyen düşünürlerden birinin Thomas Hobbes olduğu açıktır. Hobbes'un özgürlük anlayışı engellenme olmaması yani hareketin önündeki dışsal engellerdir ve Hobbes bu engelleri rasyonel varlıklar için geçerli olduğu kadar irrasyonel ve cansız olan varlıklar içinde geçerli olduğunu düşünür. Çünkü dışarıdan temas eden dışsal bir varlığın engellemesiyle belirlenen belirli bir mekânın dışına çıkamayacak şekilde bağlanmış herhangi bir varlık için söylenebilecek şey, onun daha öteye gitme özgürlüğünün olmadığıdır (Hobbes, 2016: 162). Bu bağlamda duvarlarla ya da zincirlerle hapsedilmiş veya kısıtlanmış canlı varlıkların durumu ne ise daha büyük bir alana yayılacakken önüne set çekilmiş su için de aynı durum söz konusudur. Özgürlük alanı başkalarınca daraltılan veya içinde hareket edebildiği alan başkalarının kasıtlı müdahalesine açık olan bir insan ya baskı altındadır ya da köleleştirilmiştir. Fakat sırf bir amaca ulaşamamak siyasal özgürlüğün yokluğu anlamına gelmez. Dışsal müdahalenin veya baskının ölçütünün ne olduğu konusuna Berlin, baskının ölçütünü baskıyı uygulayan kişinin baskıyı ister kastederek isterse de kastetmemiş olsun, kişinin arzularının hüsrana uğramasında dolaylı veya doğrudan oynadıkları rol olarak tarif eder. Bu anlamda özgür olmakla başkalarının müdahalesine maruz kalmamayı kasteder (Berlin, 2008: 54; Berlin, 2002: 170).

“Gerçekleştirmek istediğim şey için bana kaç farklı yol açıktır?” Özgürlükten bahsedebilmek için bu sorunun sorulması Berlin için esastır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, tercihlerin niceliği ve kısıtlanmaması özgürlüğün gerekli koşullarıdır.

Tercihlerin nicel çokluğu yeni bir gerilim hattı ortaya çıkarır: “Benim özgürlük alanım diğer öznelere özgürlük alanıyla nasıl bir ilişki içindedir” sorusu gündeme gelir. Bu gerilim hattının voltajını düşürmek için Berlin düşünce tarihi içinde bir keşif turuna çıkar. Öncelikle İngiliz filozofu John Stuart Mill'den başlar. John Stuart Mill insan doğasına ilişkin iyimser bir kanaate sahip olduğu için kişisel özgürlük alanının genişliğini bir gereklilik olarak savunmuştur (Berlin, 2008: 57; Berlin, 2002: 173). Burada esas nokta insan doğası varsayımdır.

Mill'den farklı olarak Thomas Hobbes, insan doğasına dair kötümser bir varsayıma sahip olduğu için, özgürlüğün sınırlarını dar tutma taraftarıdır. Berlin'in

negatif özgürlük düşüncesi Mill ile Hobbes'un sentezine dayanır. Berlin bir yandan kişisel özgürlük alanının mutlak biçimde korunmasından bahseder, beri yandan bu alanın başkasının özgürlük alanı için tehlike arz ettiği anda sınırlandırılması gerektiğini savunur. Peki bireyin özgürlük alanının sınırı nerede başlar ve nerede biter? Thomas Hobbes'a göre özgürlük iki kavram çerçevesinde açıklanabilir. Bu iki kavram insanın sahip olduğu doğal haklar ile doğa yasalarıdır. Doğal haklar insanın doğuştan kazandığı haklardır (Hobbes, 2018: 34). Ancak doğa yasalarının oluşturulması ile insanlar sınırsız doğal haklarını devretmeyi kabul ederler. Bireyler sözleşme yoluyla haklarını devrederek devleti oluştururlar. Devletin olmadığı hallerde insanlar tam bir özgürlüğe sahip olmalarına rağmen bu özgürlük hiçbir işe yaramaz. Çünkü doğa durumunda sahip olduğu özgürlük ile her şeyi yapan birinin aynı zamanda özgürlüğe sahip başka kişiler yüzünden acı çekmesi olasıdır (Hobbes, 2018: 137). Böylece doğa durumunda sınırsız özgürlükten zarar gören insanlar özgürlüklerinin bir kısmını devrederek devleti kurmuşlardır. Kurdukları devlet altında sınırsız özgürlük talep etmek sözleşmelere aykırı olacağından özgürlüğün sınırı devletin belirlediği sınır kadardır.

Mill, özgürlüğü sınırlandırma konusunda Hobbes'a göre daha iyimserdir ve insan davranışlarını başkasını ve kendisini ilgilendiren davranışlar olarak ikiye ayırmıştır. İnsanın kendisini ilgilendiren davranışları konusunda yegâne yetkili kişinin kendisidir. Söz konusu kişinin kendisi olduğu zaman hiç kimsenin hiçbir şekilde karışma ve müdahale hakkı bulunmamaktadır. Başkasını ilgilendiren davranışlar konusunda ise yine özgürlükçü bir yaklaşım sergilerken müdahaleyi ancak kişiye verilebilecek zarar noktasına kadar savunur (Mill, 2009: 56). Yani Mill'e göre özgürlüğün sınırı başkasının özgürlüğünün tehlikeye düştüğü noktaya kadardır.

Berlin'e göre ise bu sınırlı alanın uzamı sosyal ve kamusal bir meseledir ve de "pazarlık konusu"dur. Liberal düşünce geleneğini eleştiriye tabi tutan Berlin bu alanı, Batılı liberal düşünürlerin yaptığı gibi, bir politik sistem tartışmasına indirgemez. Ona göre özgürlük her bir birey için farklı anlamlar ifade eder ve tek bir politik sistemin ufkuyla sınırlanamaz. Berlin'e göre, bir Oxford hocası ile Mısırlı bir köle özgürlükten bambaşka şeyler anlarlar; bu yüzden herkese hitap eden bir siyasal sistem olanaksızdır (Berlin, 2008: 55; Berlin, 2002: 171). Bu farklılıkları

anlamlandırmak için Berlin'in başvurduğu isim Kant'tır. Negatif özgürlüğü formüle ederken savunduğu argümanı şöyle ifade eder: Seçenekler arasında Kantçı biçimde özgür seçim yapmak. Bu argüman, seçeneklerin nicel durumuna bir nitelik katar. Meramını netleştirmek için işkence tehdidi altında ifade vermek zorunda kalan kişi örneğini verir. Böyle bir kişinin işkenceyi tercih etmesi ya da işkence korkusundan dolayı işkencenin istediği ifadeyi vermeyi tercih etmesi, kendi iradesiyle ikisinden birini tercih etmiş olmasına rağmen asla özgür bir seçim olamaz. Berlin'in bu örnekle varmak istediği sonuç şudur: Eylemin özgür olabilmesi için sadece seçeneklerin birden fazla olması yeterli değildir. Bir eylemin gerçekten özgür olabilmesi için beş ölçüte sahip olması gerektiğini düşünür Berlin ve bu beş ölçütü şöyle sıralar:

- Bana açık kaç seçenek vardır;
- bu seçeneklerden her birini gerçek kılmak ne kadar kolay ya da zordur;
- bu seçenekler birbiri ile karşılaştırıldığında, yaşam planım, kişiliğim ve şartlar göz önüne alınırsa ne kadar önemlidir;
- bu seçeneklerin sundukları, insanın iradi eylemleriyle ne ölçüde genişletilebilir;
- yalnızca aracının (temsilcinin) değil, içinde yaşadığı toplumdaki genel kanının çeşitli seçeneklere yüklediği değer nedir? (Berlin, 2008: 62).

Bu kriterleri kısaca değerlendirmek gerekirse, birinci kriter oldukça nicelikselidir. Seçeneklerin sayısal değerinin kaç olduğuna, nelerden oluştuğuna vs. işaret eder. İkinci kriter, nicel olarak bireyin önünde duran seçeneklerin realize olma koşullarına odaklanır. Artık neyin ne kadar sayıda var olduğu değil neyin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği veya gerçekleşme koşullarının bireyi ne derece zorlayıp zorlamayacağı konusu gündem gelir. Üçüncü kriter, artık niteliksel bir hal alır: Bireyin önünde duran çoklu seçenekler ve imkanlar kendi başına anlamlı değiller; bireyin sahip oldukları ve yaşam koşulları içinde bir anlam kazanırlar. Bireyin nesnel koşulları, çok sayıdaki seçeneği belirli bir sayıya indirir. Bu sayının ne olacağı bireyin yaşam alanına bağlıdır. Dördüncü kriter, bireyin iradesinin devreye girmesiyle şekillenir. Birey irade göstererek önündeki imkanları genişletip çoğaltabilir mi? Eylemin özgür olup olmadığı ya da hangi dereceye kadar özgür olduğu bu soruya verilen cevap nispetinde açığa çıkar. Beşinci kriter birey-toplum uyumuna işaret eder ve toplumsal kanaatlerin önemi vurgulanır. Bireyin eylemi, bireyin içinde yaşadığı toplum tarafından nasıl algılanmaktadır? Ona ket mi

vurmaktadır yoksa önünü mü açmaktadır? Toplumsal algı veya toplumsal kanaat ile bireyin eylemi arasında birbirini olumlayan bir ilişki var mıdır? Eğer toplumsal değer ve yargılar bireyin eyleminin önüne set çekmek yerine önünü açıyorsa bireysel eylemin özgürlük düzeyi yüksek olur aksi durumda bireysel eylem ile toplumsal değer arasında bir çatışma baş gösterir ve çatışma bireysel eylemi şu ya da bu açıdan kısıtlayabilir.

Berlin'in dış engeller olmaması şeklinde formüle ettiği negatif özgürlüğün toplum içinde korunması adına yasaların bireyler üzerinde birtakım sınırlamalar getirmesi kaçınılmazdır. Kanun, yapısı gereği bireyler ve gruplar üzerine getirilen kısıtlamalardır ve ceza tehdidiyle kendisine itaat edilmesini emreder. Özgürlüklerimizi genişletmek hukukun dışsal bir engel olarak görülüp ilga edilmesi anlamını taşımaz. Bilakis bu konuda hukukun sınırları kişilerin özgürlüklerini başkalarının tecavüzlerinden korumaktan ibarettir (Heywood, 2018: 317). Bu anlamda negatif özgürlük dışsal hiçbir engelle karşılaşmama ve herhangi bir hukuka bağlı olmama özgürlüğü olarak anlaşılmamalıdır. Berlin'in siyaset felsefesi literatürü içinde kendine has bir yere oturmasını sağlayan da özgürlük anlayışının literatürdeki diğer özgürlük düşünürlerinden (bilhassa Locke ve Hobbes) farklı olmasıdır. Örneğin John Locke'a göre özgürlük herkesin istediği her şeyi yapması, isteklerini yaparken herhangi bir yasaya, kurala ve düzene bağlı olmaması anlamına gelmez. Locke'a göre özgürlük, toplumdaki her bir kişinin ortak olduğu ve o toplumda oluşturulmuş yasama iktidarı tarafından çıkarılan kurallara uymamak değil; kişinin kuralın ve emrin olmadığı her şeyde kendi iradesine uyması, başkasının keyfi iradesine tabi olmamasıdır. Başkasının keyfi iktidarına tabi olmamak Locke'a göre bir insanın doğal özgürlüğüdür ve kendisini yönetmek için yalnızca doğa yasasına sahip olmasıdır (Locke, 2020: 185). Aklın bizzat kendisi olan doğa yasası, kendisine danışan bütün insanlığa eşit ve bağımsız olduğunu, kimsenin bir diğerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Yasanın amacı özgürlüğü yok etmek veya sınırlandırmak değil tersine onları koruyup alanını genişletmektir, zira yasa yapabilen canlılar için her türlü durumda hukuk yoksa özgürlükte yoktur (Locke, 2020: 208).

Hobbes'un düşüncesi ise Locke'un düşüncesi ile paralellik göstermektedir. Hobbes da yasaların faydasını insanların iradi bütün eylemlerden menetmek değil

aksine fevri hareketleri ve düşüncesizce eylemleri kendilerine zarar vermeyecek şekilde onları yönlendirmektir. Hobbes’a göre yasalar ile kişiler arasındaki ilişki çitler ve yolcu arasındaki ilişki gibidir. Çitlerin amacı nasıl yolculara kılavuzluk edip doğru yola götürmek ise, yasaların da amacı kişileri doğru yola sevk etmektir, onları kısıtlamak değildir (Hobbes, 2016: 258).

Berlin, yasaların Locke ve Hobbes'un bahsettiği anlamda yani özgürlükleri koruyucu bir fonksiyonu olduğu görüşüne katıldığı söylenemez. Ona göre hukuk daha baskıcı bir kanun veya keyfi despotizmden bireyi korusa bile her zaman bir prangadır (Berlin, 2008: 60; Berlin, 2002: 175). Berlin yasaları bir müdahale ve özgürlüğümüzün önünde bir engel olarak görmesi nedeniyle bu yasalar ister demokratik bir yönetim altında oluşturulmuş olsun isterse de bir tiran tarafından yapılmış olsun herhangi bir farkı olmayacaktır. Berlin buradan hareketle demokrasi ile özgürlük arasında bir bağlantı olmadığını iddia etmektedir.

William Paley’de bu konuda Berlin gibi düşünür. Paley’e göre despotik bir prensin, uyruklarının refahını ve güvenliğini sağladığı durumların olduğu düşünüldüğünde demokratik bir yönetimin despotik bir yönetimden bir farkı kalmayacaktır. Bu bağlamda düşünüldüğünde mutlakiyetçi bir rejimin ya da despotik bir tiran yönetiminin demokratik bir yönetimden daha az özgür olduğunu söylememiz mümkün değildir (Paley, 2002: 314). Özgürlüğü bu anlamda düşündüğümüzde Berlin ve Paley özgürlüğün kaynağının denetim ile değil alanıyla ilgili olduğunu düşünür. Hatta bu konuda Berlin daha da ileri giderek kimi zaman demokratik bir yönetimin demokratik olmayan yönetimden daha da tehlikeli olacağını söyler. Bu noktayı desteklemek için Büyük Friedrich’in Prusya’sı ve II. Joseph’in Avusturya’sındaki yaratıcı insanların, geçmiş dönemlerdeki veya aynı dönemlerdeki birçok demokratik rejimlere göre daha az baskıya uğradığı ve bu insanların kendilerini hem kurumlar hem de gelenekler karşısında daha özgür hissettiğini söyler (Berlin, 2008: 61; Berlin, 2002: 176).

Negatif özgürlük ve pozitif özgürlük ayrımını aynı zamanda “negatif haklar” ve “pozitif haklar” olarak da okuyabiliriz. Çünkü bu hakların kullanımı bu özgürlüklerin devreye girip girmemesi anlamına gelir. Zaten Berlin’e göre negatif özgürlük, bir hakka sahip olmaktır ve bu anlamda formel bir yapıdadır. Şöyle bir örnek eşliğinde düşünebiliriz: A kişisi B ülkesine seyahat etme hakkına sahiptir.

Öncelikle altını çizmemiz gereken şey şu: A kişisi B ülkesine gitmek zorunda değildir; B'ye seyahat edip etmemesi A'ya bağlıdır. Kimse A'yı B ülkesine gitmeye veya gitmemeye zorlayamaz. İkinci önemli nokta şudur: B ülkesinin idari sorumluları ve ticari işletme sahipleri, A kişisini ülkelerine seyahat etmeye zorlayamazlar ve B ülkesi böyle bir hakka sahip değildir. Aynı mantık bir markete gidip bazı malları satın alma meselesini konuşurken de geçerlidir. Bir yere gitme hakkımı (veya bir şeyler satın alma hakkını), oraya gitmek zorunda olmam ya da birilerinin beni oraya gitmeye zorlaması değildir. Başka bir şehre veya ülkeye gitme hakkımın olması, kimsenin beni seyahat etmekten alıkoymaması demektir. Negatif haklar başkalarına negatif görevler yüklerler: Bir şey yapmama görevi, karışmama görevi vs. A kişinin bir hakkı varsa, yapılması gereken şey A'yı engellemekten kaçınmaktır. Bu nitelik, negatif hakları “gerçek özgürlük” kılar. Pozitif haklar ise, negatif haklarda olduğunun aksine, başkalarına bir görev, bir davranış biçimi yükler. Bu zorunda olma niteliği, pozitif hakları “yetki” olarak tanımlamanın yolunu açar.

1.2. Pozitif Özgürlüğün Muhtevası ve Gerilimleri

Berlin'e göre pozitif özgürlük “kendi kendisinin efendisi olmak” anlamına gelir. Bu, bireyin kendi yaşamının meşruiyetini bizzat kendisinden kaynaklanması fikrine dayanır. Ayrıca, herhangi bir dış bağa veya zaruri ilişkiye bağlı olmaması demektir. Kendi kendisinin efendisi olan birey, kendi isteminin aracı haline gelir (Berlin, 2008: 63; Berlin, 2002: 178). Bu efendilik, aynı zamanda, bireyin dış dünyadan etkilenen değil de dış dünyayı etkileyen bir özne olma arzusu ile bağlantılıdır. Kendi amaçlarını kendisi belirler, dış dünyaya hükmeder. Bu bakımdan değerlendirildiğinde Berlin, bireysel öznelliğin ve failliğin gerçekleştirilmesini bireyin kendilik bilincine sahip olmasının bir unsuru olarak değerlendirir. Berlin'e göre pozitif anlamda özgür olmak, kendi amaçlarını ve planlarını tasarlamak ve gerçekleştirmek olarak açıklanabilir ve bu tanımın ilk kısmı, bireyin neyi gerçekleştirmek istediğinin farkına varıp karar vermesi yani kendi kendisinin farkında olma bilincini kapsar. Berlin'in özne ve fail olmayı, kendilik bilinciyle kısmen ilişkilendirmesi, pozitif özgürlüğü bireysel otonomi kavramı içinde ele almamızı kolaylaştırır. Bireysel otonomi söz konusu olduğunda dış kısıtlardan ziyade iç kısıtların rolü önemlidir. Bu bakımdan Ian Carter'a göre bireysel otonomi

çoğunlukla psikoloji veya bireysel ahlak ile ilişkilendirilen bir kavram olmuştur (Carter, 2021). Berlin, özne ve fail olmanın esasını kısmen de olsa kendilik bilinci ile ilişkilendirmesi, onun pozitif özgürlük anlayışını bireysel otonomi içerisinde ele aldığı içindir. Bu konuda Carter’a göre özne ve fail olmanın kendilik bilinci ile ele alınması pozitif özgürlük ile negatif özgürlük arasındaki temel ayrıma işaret eder. Carter’a göre pozitif ve negatif özgürlük kavramları arasındaki fark için bireye içsel ve dışsal olan faktörler bağlamında düşünmek bize iki kavram arasındaki farkları belirtecektir. Negatif özgürlük üzerine olan tartışmalar çoğunlukla dışsal faktörler ile ilişkili iken; pozitif özgürlük üzerine olan tartışmalar genellikle otonomi tartışmalarıyla örtüşür (Carter, 2021).

Bireyi niteleyen unsur olarak akılcı varlık tanımlaması yapıldığında ve insanlar arasındaki farklılığın temeli akıl olarak formüle edildiğinde varılacak istasyon pozitif özgürlük anlayışıdır. Berlin bu durumun gerçekleşmemesi halinde “kölelik” hissinin belirdiğini söyler:

Her şeyden önce pozitif özgürlük anlayışında ben kendimi düşünen, isteyen ve eylemde bulunan, yaptığım tercihler nedeniyle sorumluluk taşıyan ve bunları kendi düşünceme ve amaçlarıma başvurarak açıklayabilen, kendimin bilincinde olan bir birey olmak isterim. Bu söylediklerimin doğru olduğuna inandığım ölçüde kendimi özgür ve bunun doğru olmadığını farkına vardığım ölçüde de kendimi köleleşmiş hissederim (Berlin, 2008: 63; Berlin, 2012: 178).

Berlin’e göre pozitif özgürlüğün temel gerilimi şudur: İnsanları “daha yüksek” bir özgürlük düzeyine çıkarmak amacıyla bazı insanların başka insanlara baskı tutulmasını meşrulaştırma deformasyonu. “Ben gerçeğin ne olduğunu biliyorum ama diğerleri henüz farkında değil” yaklaşımına olanak tanıyan bu deformasyon, ulvi amaçlar için (adalet veya kamu düzeni gibi) başkalarına (onların iyilikleri için) baskı uygulamam savunulabilir. En acımasız zulüm eylemleri bile “gerçeğin özünü bilen ben” tarafından haklılaştırılır.

Pozitif özgürlüğün olanak tanıdığı deformasyon iki boyutlu bir çelişki taşır. Berlin bu çelişkileri şöyle ifade eder:

“X için neyin iyi olduğunu, onun değil benim bildiğimi söylemek, hatta onun isteklerini, onun için yok saymak başka bir şeydir; onun bunu *eo ipso* seçtiğini, gerçekten bilinçli olarak veya günlük hayatında gibi değil, ampirik benliğinin bilemeyeceği, akılcı benlik rolü içinde (yani iyiyi sezen ve bir kere meydana çıktı mı onu seçmekten başka şansı olmayan “gerçek” benlik) içinde seçtiğini söylemek

bambaşka bir şeydir. X'in, olmadığı bir şey ya da henüz olmadığı bir şey olması halinde seçeceğini, X'in aslında gerçekten aradığı ve seçtiğiyle özdeşleştirmede yatan bu korkunç kişileştirme kendini gerçekleştirme hakkındaki siyasal kuramların kalbinde yer alır'' (Berlin, 2008: 65; Berlin, 2002: 180).

Berlin bireye dışarıdan bir dayatma, bilhassa bireyin refah ve mutluluğu için ona neyin iyi olduğuna yönelik tavsiyelere kapalı değildir. Onun karşı çıktığı, birey için neyin iyi ve makul olduğunu bireyin bizzat kendisinin belirleme kapasitesinden mahrum olduğu varsayımdır. Elde hazır bir formülasyonun bireye iyilik ve ahlak timsali olarak sunulması Berlin'in kabul edemeyeceği bir şeydir. Kabul edemez zira bu iyilik ve ahlak formülasyonunu bireyin otonomisine geçit vermeyeceğini düşünür. Bireyin kendi benliğinin yerine artık böylesi bir formülasyon geçer. Ve bu bir kere gerçekleşti mi artık ortada bir birey kalmaz, kendisi için bir varlık olmaktan çıkar ve nesneleşir. Kendisi dışında formüle edilmiş bir iyyinin nesnesi, pasif bir alıcı ve yönlendirici konumuna düşer. Berlin'in dışsal müdahaleye karşı çıkışı ve pozitif özgürlüğün yapısına dair endişelerinin sebebi bireyin kendisi için değil kendinde bir varlık konumuna düşürülmesidir.

Berlin'in pozitif özgürlük için duyduğu endişenin kökenlerine baktığımızda Jean Jacques Rousseau ile karşılaşırız. Rousseau'nun özgürlük olarak tanımladığı her şey Berlin'in kavram listesinde pozitif özgürlüğe tekabül eder. Rousseau'ya göre özgürlük kişinin kendi yaptığı kanuna itaat etmesi şeklindedir. Bu itaat, toplumsal katılımı ilişkilidir. Ona göre özgürlük kendi geleceğini belirleme, kendi kaderini kontrol ve şekillendirme anlamlarına gelir. Yani kişiler yaşadıkları toplumu şekillendirmek için doğrudan ve sürekli bir katılımı bulunduklarında özgür olabilirler (Rousseau, 2013: 19). Rousseau'nun bu tanımı göstermektedir ki Berlin'in pozitif özgürlük diye adlandırdığı şey aslında Rousseau'nun tanımı ile paralellik arz etmektedir. Dahası, Rousseau'nun genel iradeye yaptığı vurgular da Berlin'in pozitif özgürlük kavramsallaştırmasının içeriğine denk düşer. Örneğin Rousseau'ya göre özgürlük nihai olarak genel iradeye, yani cemaatin ortak iyisine boyun eğmektir. Bu anlamda Rousseau bireylerin özel ve bencil iradesine karşı genel iradenin tüm vatandaşların gerçek iradesi olduğunu düşünür. Genel iradeye uyan kişiler aslında hakiki yahut gerçek doğalarına uymaktadırlar. Gerçek doğalarına yani genel iradeye uymayan kişiler ise gerçek iradelerini inkâr ettikleri için toplum tarafından itaate zorlanmalıdır. Rousseau'nun ifadesiyle özgür olmaya zorlanmalıdır. Marshall

Cohen'e göre cemaatin ortak iyisine boyun eğmek her durumda onun eylemlerinin kesinkes doğru olduğu anlamına gelmez. Ona göre Rousseau'nun bu yaptığı nihai olarak korkunç bir despotizme dönüşmesi kaçınılmazdır (Cohen, 1960: 220).

Berlin'in pozitif özgürlüğü açıklarken kullandığı yöntem negatif özgürlük kavramını ele alırken izlediği yoldan farklılıklar arz eder. Negatif özgürlük kavramını 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadarki dönemde düşünürlerin bireysel özgürlük kavramı tartışmaları çerçevesinde ele alınır. Buna göre, devletin ve toplumun hukuki veya fiziki müdahalesine maruz kalmaması gereken bir özne vardır ve bu özne, *a priori* olarak özerktir. Ama pozitif özgürlük kavramı açıklanırken varsayılan özne, iç özgürlük ve gerçeklik sorunlarıyla ilişkilendirilir. Ayrıca pozitif özgürlük kavramı açıklanırken, bu kavrama yönelen siyasi tercihlerin 20. yüzyılın ideolojik kutuplaşmalarına yol açtığını vurgular. Hatta Berlin'e göre birçok felakete sebep olan ideolojik çatışmalar, çatışan tarafların elinde özgürlüğün ne olduğuna ve nasıl gerçekleştirileceğine dair bir kurallar demetinin olmasıdır ve bu kurallar demeti Berlin'e göre bizatihi pozitif özgürlüğe içkindir. Döneminin siyasi bağlamının açıkça hissedildiği bu açıklamada aynı zamanda Berlin'in rasyonalist geleneğe muhalif konumu da belirgin rol oynamıştır. Bu iki bağlamın (siyasal ve entelektüel) ağırlığı altında kalan pozitif özgürlük kavramının net bir tanımına Berlin'in metinlerinde rastlanmaz. Belirli kavramlardan (kendi kendinin efendisi olma ve kendini gerçekleştirme) yola çıkılır ve pozitif özgürlük metafizik rasyonalizm geleneğinin bir parçası haline getirilir. Nihayetinde, pozitif özgürlük, asıl savaşılmaması gereken düşman haline gelir.

Berlin pozitif özgürlük kavramının bir görünümünü, "iç kaleye geri çekilme" olarak tarif eder. Akıl ve irade sahibi insan, amaçlarının peşinden gider ama bu amaçlara erişmekten alıkonulursa kontrolü kaybeder ve doğa yasaları, tesadüfler, insanların eylemleri ya da insan kurumları tarafından engellenir. Hapisle, mülkiyetini kaybetmekle ve ölümle karşı karşıya gelebilir. Peki, güçler tarafından ezilmemek için insan ne yapabilir? Berlin'in her şeyden vazgeçme, feragat ederek özgürleşme noktası dediği şeydir. Yolun üzerindeki engellerden yoldan vazgeçerek, yolu terk ederek kurtulma arayışıdır:

Ancak şayet artık mülkiyete bağlı olmaz, hapsolup olmadığımı umursamaz, şayet içimdeki doğal sevgiyi öldürürsem, beni iradesine boyun eğmeye zorlayamaz, zira benden geriye kalan ampirik korku veya arzulara tabi olamaz. Bu sanki hiçbir yabancı kör gücün, hiçbir insani kötülüğün dokunamayacağı iç kaleye stratejik bir çekilme gerçekleştirmişim, anlamına gelir. Kendi içime çekildim; orada, yalnız orada güvendeyim. Bu sanki “Bacağımda bir yara var. Acıdan kurtulmam için iki yol var. Birincisi yarayı iyileştirmektir. Ancak tedavi çok zor veya belirsizdir, başka bir yol daha vardır. Bacağımı keserek yaradan kurtulabilirim. Eğer, bacağa sahip olmanın vazgeçilmez olduğu durumlardan kaçınma konusunda kendimi eğitirsem, onun yokluğunu hissetmem demek gibidir (Berlin, 2008: 67).

Özerk varlık olan insan rastgele etkiler tarafından nesneleştirilmiştir. Yöneticiler tarafından kontrol edilebilen, korumaya muhtaç doğal nesneler haline gelmişlerdir. Bu noktada Kant’a başvurur Berlin ve paternalizm eleştirisi yapar. Berlin, Kant’ın “kimse beni kendi tarzında mutlu olmam için zorlayamaz” anlayışını benimser ve paternalizmi hayal edilebilecek en büyük despotluk olarak tanımlar (Berlin, 2008: 91). Fakat Berlin’in Kant’tan yaptığı bu alıntı, birçok düşünürden yaptığı birçok alıntı gibi, tamamen retorik bir işleve sahiptir. Çünkü Berlin, kendisinden sık sık alıntı yapmasına rağmen, Kant’ın da pozitif özgürlük kavrayışının alanında olduğunu düşünür.

Pozitif özgürlüğü siyasal alandaki özgürlük çerçevesinde değil bireyin özgür iradesi ve ahlaki özgürlük çerçevesinde kavrayan Berlin, pozitif özgürlüğün kaynağının Batı akılcılığı olduğunu söyler. Akılcılığın bireysel alandan toplumsal alana yayılmasıyla ortaya çıkan sorunları ve sorunsal zihinsel arka planını Sarastro Tapınağı metaforu ile izah eder. Berlin’e göre özgürlüğü rasyonel bir kendini gerçekleştirme olarak ele alanlar, er ya da geç, tüm hakikatlerin ilkesel olarak keşfedilebilir olduğunu ve herkesi mutlu edecek adil düzenin kurulabileceğini savunur. Giriş bölümünde ifade edilen Berlin’in düşünürleri kullanma yöntemi (başına buyruk ve işlevselci) burada da kendini gösterir: Ele alınan fikirler beklenmedik yönler kayar veya bambaşka bir sonuca varılır. Sözelimi Kant’ın “mutlak bireyciliği” Berlin’in metinlerinde saf totaliter öğretiye dönüşür. Berlin’in gadrine uğrayan yalnızca Kant değildir. Locke’un, Spinoza’nın, Montesquieu’nün, Rousseau’nun, Fichte’nin, Hegel’in, Comte’un, Marx’ın, Green’in, Bradley ve Bosanquet’nin çabaları, içerisinde pozitif özgürlüğün önünde sonunda gerçekleştirilmeye çalışılacağı büyük, disiplinli, otoriter yapıların önünü açar. Berlin pozitif özgürlüğe belirli sınırlar dahilinde olumlu değerler atfeder ama aynı zamanda

pozitif özgürlüğün varacağı noktadan ürker. Bu yüzden Berlin için pozitif özgürlük, son tahlilde otoriteryanizme çıkar. Fakat Berlin'in pozitif özgürlük ile totalitarizm veya otoriteryanizm arasında kurduğu bağlantılar çok hızlıca kurulmuştur. Bu türden bağlantılar için uzun uzadıya analitik çözümlemeler ve ispatlar yapmaz. Bilakis bu bağlantılar için öne sürülen kanıt aslında döngüseldir: Modern despotizm, pozitif özgürlük idealinin tehlikelerini kanıtlar, o halde despotizmin yükselişinde bu idealin payı olmuştur (Anderson, 2003: 324).

1.3. Özgürlüğün Gerçeklemesi ve Berlin'e Yönelik Eleştiriler

Berlin negatif özgürlükle çok yakın anlamda bir kavram daha kullanır: Temel özgürlük. İnsanın tercih yapabilme kapasite vurgu yapan bu kavram Berlin'in bütün tezlerinin pratik karşılığıdır diyebiliriz. Berlin insan doğasının sabit ve verili olmadığını düşünür. Değişken insan doğası tanımının merkezinde yine insanın tercihi ve kapasitesi kavramı bulunur. Bu anlamda Berlin'in değer çoğulculuğu tek bir ideal ilkenin ve ortak iyinin varsayımını kabul etmez. Farklı değerler pratikteki karşılığını yine insanın tercih yapma kapasitesi ve tercihlerini yaparken bir engelle karşılaşmaması doğrultusunda bulur. Dışsal bir müdahalenin olmaması olarak formüle edilen negatif özgürlük de temelinde, birbirinden farklı çeşitli seçenekler arasında tercih yapma kapasitesine yaslanır. Özgürlük ile hayatın diğer alanlarındaki ihtiyaçlar arasındaki denge meselesi bu denklemde bir sorun olarak belirir: Güvenlik, mutluluk, adalet, bilgi, düzen, sosyal dayanışma ve barış... Berlin bu gereklilikler ile özgürlük arasında bir dengeleme zorunluluğundan bahseder. Ona göre “özgürlüğün belli biçimleri hayatın diğer nihaî amaçlarına yer açmak için sınırlanmalıdır” (Jahanbegloo, 2016: 152). Peki Berlin için bu sınırlama nasıl olacaktır ve nihai amaçlar nelerdir? Berlin bu soru karşısında ilk olarak Benjamin Constant'tan örnekler verir. Constant için hayatın nihai amaçlarının en azından din, kanaat, ifade ve mülkiyet özgürlüğü olduğunu ve bunların keyfi müdahalelerden korunması gerektiğinden bahseder. Kendi doğamızı aşağılamayacak veya inkâr etmeyeceksek asgari bir kişisel özgürlük alanını muhafaza etmek zorunda olduğumuzu ifade eder. Bu asgari kişisel özgürlük alanının sınırı ne olacağı konusunda ise Berlin gayet nettir. Bunun sınırının bir insanın vazgeçmesi halinde onun insan olarak kendi tabiatının özüne yönelik bir saldırı teşkil eden şeyler kümesidir. Berlin'e göre asgari kişisel

özgürlük alanı yüzyıllardır bir tartışma konusudur ve asgari özgürlüğün kaynağı ne olursa olsun bu anlamda özgürlük bir şeyden özgürlük (*freedom from*) demektir (Berlin, 2008: 66). Yani Berlin bu ifadesiyle özgürlüğün kaynağının ne olduğu ile değil, daha çok hangi türüyle ilgili olduğu konusunda bize ipucu verir. İlgili olduğu özgürlük türü ise negatif özgürlüktür.

Bu durumda asgari kişisel özgürlük alanından ziyade negatif özgürlük nasıl realize olur? Başka bir ifadeyle, negatif özgürlük pratiğe nasıl dönüşür? Berlin bu konuda Jahanbegloo ile yaptığı söyleşide şöyle söylemektedir:

“Dönüşür, çünkü o olmazsa, tıkanıklık olur. Negatif özgürlük diğer temel insani değerleri gerçekleştirmek için gerekmeyen engellerin ortadan kaldırılması veya olmaması demektir. Gerekğinde zor kullanılarak uygulanacak belli kısıtlamalar olmaksızın ne toplumsal ne de kişisel güvenlik ne adalet, ne mutluluk ne bilgi kullanılabilir. Fakat negatif özgürlük yokluğunda diğer değerlerin çökeceği bir değerdir de. Çünkü bu değerleri uygulama fırsatı yoktur, fırsatlar yoktur, değişik değerler grubu yoktur; nihayetinde hayat yoktur” (Jahanbegloo, 2016: 152).

Berlin’in Jahanbegloo ile yaptığı söyleşide özgürlük için özgürlüğü kısıtlamak imasında bulunduğu da anlaşılabilir yahut mutlak özgürlüğün zararlarına işaret ettiği de düşünülebilir. Berlin’deki özgürlüğü sınırlamanın mantığı Mill’deki gibi faydacı değildir. Kendisi de bu konuda Mill’i eleştirir:

“İlk olarak Mill, iki ayrı kavramı birbirine karıştırmaktadır: Birincisi, insanın arzularını söndüren her türlü baskı, daha büyük bir kötülüğü önlemek için kullanılsa bile, bizatihi kötüdür. Öte yandan, baskının tersi olan müdahale etmeme, tek iyi olmasa bile, kendinden/bizatihi iyidir. Bu, klasik biçimiyle negatif özgürlük kavramıdır. İkincisi, Mill’in ileri sürmüş olduğu, insan(lar)ın hakikati ortaya çıkarma gayretinin (hakikati arama gereğinin) ya da Mill’in savunmuş olduğu, orijinallığın, yaratıcılığın... vs gibi bir takım hasletlerin gerçekleştirilebilmesinin özgürlükle koşullandırılması veyahut hakikatin ortaya çıkarılabilmesinin özgürlük koşullarında olanaklı olabileceğidir. Sözü edilen her iki özgürlük anlayışı da liberaldir; ancak bunlar özdeş değildir ve aralarındaki bağıntı en iyisinde ampiriktir. Hiç kimse, dogmaların bütün düşünceleri ezip geçtiği bir yerde hakikatin ya da kendini ifade özgürlüğünün filizlenip boy atabileceğini iddia etmemektedir” (Berlin, 2008: 60; Berlin, 2002: 175).

Berlin’in Mill eleştirisindeki Kantçı jest gözlerden kaçmaz. Yukarıdaki alıntı ve eleştirinin gösterdiği gibi, Berlin’in burada başvurduğu anlayış Kant’ın deontolojik (kural etiği) özgürlük anlayışıdır. Kant’ın deontolojik etik ve özgürlük anlayışı, yasalara ve kurallara işaret eder: Bir eylemin doğruluğu yasalara ve kurallara uygunluğu nispetince belirlenebilir. Eylemin özgürlüğünün önkoşulu olan yasalar, bütünüyle *a priori* öncüllere ve ilkelere dayanır. Bu öncül ve ilkeler, tam da *a priori*

karakterinden ötürü tüm insanlık için geçerli kurallar ve ahlaki ödevlerdir. Mezkûr deontolojik özgürlük anlayışı tanımlanması güç bir yapıdadır. Zira son derece soyuttur. Bu soyutluk Berlin gibi analitik ve Anglosakson bir düşünür için hazmedilemezdir. Bu yüzden ileriye doğru bir adım atar Berlin: Kant'ın soyut ve akılcı çerçevesinden ampirik duyarlıkla çıkar. Berlin'in Kant'tan istifadesi ona kavramsal derinlik katarken, Kantçılıktan uzak durması da pozitif özgürlük ile negatif özgürlük arasındaki farkın ampirik olarak ölçülmesi sayesinde. Çünkü Berlin sınırlandırılmış özgürlük tartışmasında dışsal engellerin ampirik olarak tespit edilebilir olduğuna vurgu yapar. Berlin başka bir deyişle, negatif özgürlük için ampirik bir testin var olabileceğinin ileri sürer fakat pozitif özgürlük için böylesi bir test yoktur.

Ama yine de Berlin'in akıl yürütmesi, Kant'a rağmen hem de çıkmaz sokağa girer: Zira iktidar ilişkilerini, yapıları, süreçleri ve ekonomi politiği hiçbir şekilde akıl yürütmesine dahil etmez. İnsanların seyahat etme özgürlüğü vardır ya da markete gidip bol çikolatalı bir dondurma alma hakkı vardır. Ve onların seyahat etmelerine devletler ve ülkelerin sınır güvenliği muhafızları engel olmaz, marketçi dondurma almak isteyen “vermiyorum” gibisinden bir müdahalede bulunmaz. Buraya kadar her şey negatif özgürlüğün kavramsal ufkuna uyar. Peki, ya seyahat etme hakkı olan kişinin seyahat edecek parası yoksa? Ya da dondurma alacak parası? O zaman seyahat etme hakkına sahip olan bu kişi yerinden kıpırdamayacaktır, dondurma da marketin dolabında sıradaki ama paralı müşterisini bekleyecektir. Para unsurunu, gelir dağılımı üzerindeki yapısal faktörleri, kısacası ekonomi politik gerçekleri hiçbir şekilde analizine dahil etmeyen Berlin, felsefe tarihine geri döner: Vico'yu yeniden yorumlar, Herder'e dair hayranlık uyandıran sayfalar kaleme alır. Ama negatif özgürlüğün pratiğe nasıl dönüşeceği, nasıl gerçek bir özgürlük olacağı sorusu cevapsız kalır. Hakların soyutluğuna dayanan Berlin'den, o hakların pratiğe nasıl dönüşeceğine dair tatmin edici cevap almak mümkün değildir.

Berlin'in özgürlük kavramlarında hiçbir şekilde ekonomi politiğine yer vermemesi Crawford Brough Macpherson tarafından dikkat çekilmiştir. Macpherson, Berlin üzerine yaptığı analizlerde özellikle negatif özgürlük tanımının çok dar yapıldığını ve Berlin'in negatif özgürlük üzerine düşünürken ekonomik rasyonaliteyi düşünmediğinin altını çizmektedir. Ona göre Berlin, ekonomik rasyonaliteyi

düşünmediği için ekonomik rasyonalite ile özgürlük arasındaki ilişkiyi ıskalamıştır. Macpherson için Berlin'in negatif özgürlük tanımı iki unsur bakımından eksik kalmıştır. Bunlar yaşam araçlarına erişim eksikliği (*lack of access to the means of life*) ve işgücü-emek araçlarıdır (*means of labour*) (Macpherson, 1973: 95). Ona göre insanlar hangi sosyal ve ekonomik sistem altında olursa olsun bu iki unsur negatif özgürlük tartışmalarında hesaba katılmadığında özgürlük sınırlı ve eksik olacaktır. Macpherson, Berlin'in negatif özgürlük tanımı yaparken yaşam araçlarına erişim eksikliği ve işgücü araçları kavramlarını yanlış şekilde düşündüğünü bahseder. Ona göre Berlin bu kavramları özgürlüğün kendisi olarak değil de özgürlüğün bazı koşulları (*some of the conditions of liberty*) olarak ele almıştır (Macpherson, 1973: 102).

Macpherson, Berlin'in negatif özgürlük tanımlamasına yaşam araçlarına erişim eksikliğini ve işgücü araçlarını dahil etmeyip sadece dışsal engellerin olmaması şeklinde yorumlamasının kaynağının Thomas Hobbes olduğunu belirtir. Ona göre sadece dışsal engellerin olmaması şeklinde anlaşılan bir negatif özgürlük tanımı mekanik bir tanımdır. Bu tanım fizikten politikaya transfer edilmiş ve sadece bireyin hareketinin engellenmesi ve bu hareketin herhangi bir şekilde karşı konulmamasıyla ilgilendir. Negatif özgürlüğün hareketin engellenmesi şeklinde algılanması ve hareketin mekanikleştirilmesi Macpherson'a göre atomize olmuş bir piyasa toplumu gerektirir. Ona göre Berlin'in yaptığı negatif özgürlük tanımından hareketle bu özgürlüğün gerçekleşmesi için en mükemmel toplum serbest piyasa toplumdur (Macpherson, 1973: 104).

Berlin negatif özgürlüğün klasik tanımını yaparken *kasıtlı müdahale* kavramı üzerinde sıkça durur. Ona göre negatif özgürlük, başka türlü hareket edebilecekken başkaları tarafından engellenme halidir ve bu durumun oluşmasına sebebiyet verenin bu eylemi bilerek ve isteyerek gerçekleştirmesi söz konusudur (Berlin, 2008: 53; Berlin, 2002: 169). Marshall Cohen, Berlin'in negatif özgürlük üzerine düşünürken kasıtlı eylemleri kastetmesini şiddetle eleştirir. Ona göre negatif özgürlük tartışmalarında kasıtlı olmak ya da olmamak arasında bir ayrım yapmak negatif özgürlüğü anlamak için yeterli değildir. Cohen, bu konuda John Stuart Mill'in meşhur örneği olan bir köprüde karşıdan karşıya geçen kişinin hikayesini Berlin'in çizgisinden yeniden yorumlar. Mill'e göre, köprü üzerinde olan bir adamın esas

amacı sağ salim bir şekilde karşı tarafa geçmektir. Ancak köprünün bir yerinde kişinin karşıya geçmesine engel bir durum varsa ve bu durum kişinin can sağlığını tehdit ediyorsa Mill'e göre bu kişiye kasıtlı olarak engel olmak ve onun karşıya geçmesine müsaade etmemek bir özgürlük kaybı olarak yorumlanamaz. Çünkü Mill'e göre özgürlük klasik anlamında kişinin istediğini sınırlar içinde yapması demek olduğu için kişinin buradaki amacı köprüyü sağ salim geçmektir, düşmek değildir. Fakat mutlak değil de muhtemel bir düşme tehlikesi söz konusu ise, bu konuda Mill takdir hakkını karşıdan karşıya geçen kişiye bırakır (Mill, 2009: 193). Cohen tam da bu noktada Berlin'in negatif özgürlüğün içine dahil ettiği kasıt olma ve kasıt olmama halini tartışmaya koyar. Berlin'in bu konuda Mill'den tamamen farklı düşüneceğini çünkü Berlin için ne olursa olsun kasıtlı bir dışsal engelin özgürlükten mahrum etmek için yeterli olabileceğini düşünür. Fakat Mill için böylesi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Mill için kişinin isteği karşıdan karşıya geçmektir. Bu durumda müdahale etmek onu özgürlükten alıkoymaz ve Berlin'in Mill'i bu şekilde eleştirmesini haksız bulur (Cohen, 1960: 223). Ayrıca Berlin, kendinden önceki bütün liberallerin ilgilerini çeken temsili demokrasilerin çoğunluk diktasına dönüşme ihtimalini ya da iktidarın meşruiyetini ancak seçimlerle kazandığı gibi konularla ilgilenmemiştir. Cohen'e göre Berlin'in bu yaklaşımı kendisini Mill ve öncesindeki bütün liberallerden farklı bir pozisyona getirmiştir ve onların kaygılarını yansıtmamaktadır (Cohen, 1960: 218).

Temel özgürlük ve tercih yapabilme kapasitesi arasındaki ilişki Charles Taylor'da da vardır ve o negatif özgürlüğü "fırsat kavramı" ile açıklar (Taylor, 1985: 213). Taylor da negatif özgürlük tanımını yapmadan önce bu düşüncenin klasik köklerini araştırmaya koyulur. Negatif özgürlük anlayışının gerçek özgürlüğü tanımlamak için kifayetsiz kalır ona göre. Taylor'ın incelemesi, negatif özgürlüğü Hobbes ve Bentham'a dayandırır. Hobbes ve Bentham özgürlüğü dışarıdan gelen fiziksel ve yasal engellerin olmaması şeklinde algırlar. Bu anlayıştan çıkan sonuç Hobbes ve Bentham'ın bilinç eksikliği, yanlış bilinç ya da diğer içsel faktörlerle pek ilgilenmediğidir. Onlara göre özgürlüğün anlamı dışsal engellerin olmamasıdır. Fakat modern anlamdaki negatif özgürlük kuramları Hobbes ve Bentham ifade ettiğinden daha farklı anlamlara gelmektedir (Taylor, 1985: 212).

Taylor'un pozitif özgürlük tanımlaması birinin hayatı üzerine kontrol uygulaması ile ilgilidir. Bu görüşe göre kişi ancak kendisi üzerinde belirleyici olduğu sürece özgür olabilir. Bu bakımdan pozitif özgürlüğü uygulama kavramı (*exercise-concept*) olarak adlandırmıştır. Negatif özgürlük ise fırsatlar kavramı (*opportunity-concept*) olarak düşünülmüştür ve bu kavrama göre özgür olmak yapabileceğimiz şeylerin konusu bize açık olan yolların konusu yapsak da yapmasak da bizim yapabileceğimiz şeylerle alakalıdır (Taylor, 1985: 213). Bu şekilde değerlendirildiğinde negatif özgürlük bireyin imkanlar kümesini belirler ancak bireyin özne ve bir fail olarak nasıl hareket edeceği ile ilgili şartlar içermez.

Taylor daha sonra pozitif özgürlük ile negatif özgürlüğü birbirinden ayırt etmek için içsel kısıtlar ile çeşitli bireysel otonomi anlayışları üzerine eğilir. Taylor'a göre özne olmak için özellikle içsel kısıtlar ve çeşitli bireysel otonomi anlayışı üzerinde durulması gerekmektedir ki bu farklılıklar pozitif özgürlüğü negatif özgürlükten ayırır. Aksi takdirde bireyin kendi hayatını belirlerken bunu başarması yönünde karşısında çıkabilecek engeller dışsal olabileceği gibi içselde olabilir. Bu durumda özgürlüğün pozitif anlamında yani uygulama kavramı olarak pozitif özgürlük motivasyonlarımız arasında ayırım yapmamızı gerektirir. Eğer bazı kapasiteleri gerçekleştirdiğimizde özgür, gerçekleştiremediğimizde de özgür olmadığımız anlamı çıkar. Bu bakımdan pozitif özgürlük bir derece kendilik anlayışı (*self-understanding*), kendilik farkındalığı (*self-awareness*), öz denetim (*self-control*) ve ahlaki ayrımcılık (*moral discrimination*) gerektirir. Bu faktörler olmadan kapasitelerin gerçekleştirilmesi halinde kendine yön verme anlamında (*self-direction*) özgürlük gerçekleşmez. Pozitif özgürlük uygulama kavramı olarak nitelenirken özgür olmak için kapasitelerin gerçekleştirilmesi yetmez, yapılan kapasitelerin bir anlamda doğru kapasiteler olması gerekmektedir (Taylor, 1985: 217).

Taylor'ın kendine yön verme ya da kendini gerçekleştirme kavramları aracılığıyla inşa ettiği özgürlük görüşüne göre, kişinin kendi istediğini yapması demek onun özgür olması anlamına gelmiyorsa o zaman isteklerin gerçek ve doğru olup olmadığı sorusu sorulabilir. Özellikle isteklerin doğru olup olmadığı meselesi Taylor'a göre metafizik ve alt-ben–üst-ben tartışmalarına gönderme yapmaktadır. Bu mesele aynı zamanda kişinin kendisinin otorite olarak nihai bir otorite olup olamayacağını tartışmaya açar ve kişinin kendisi nihai otorite sayılmazsa totaliter

manipölasyona açık olacağı ve birisinin özgürlük adına başkası için nihai otorite olarak çıkabileceğini ima eder. Taylor'un bu imasının Berlin'deki karşılığı pozitif özgürlüğün saptırılması ile eşdeğerdir ve bu yönüyle Taylor, Berlin ile aynı kaygıyı paylaşmaktadır.

Taylor'un, Berlin'in özgürlük anlayışı üzerine yaptığı son katkı motivasyonlar arası ayrım kavramıdır. Bu ayrım temelinde önemli ve önemsiz şeklinde ikiye ayrılabilir. Taylor, bu kavramı daha iyi anlatmak için İngiltere ve Arnavutluk örneğini vermektedir. Arnavutluk'ta hem trafik ışıklarının sayısının azlığı hem de komünist olması sebebiyle dinin kaldırması örneklerinden hareketle kamusal alanda hiçbir kısıtlamanın olmadığı söylenebilir. İngiltere'de durum tam tersi hem trafik ışığı bakımından çok kısıtlayıcı hem de dini bakımdan çok emredici kurallar mevcuttur. Peki, iki ülkeyi yan yana getirdiğimizde İngiltere'ye neden özgür diyoruz? Taylor'un buna verdiği cevap tam da motivasyonlarımız arasındaki ayrıma ve öneme dayanmaktadır. Bir keresinde din insanların bir kısmı için daha önemli olmaktadır. Işıklar içinse İngiltere'deki insanlar daha az kaza olması için kamusal alanda ışıklar ile sınırlandırmayı daha önemli ve nitelikli (*qualitative*) görmektedir. Burada az sayıda kaza için özgürlüğün azalmasından söz edemeyiz aksine az sayıda kaza için özgürlüğün değişiminden (*trade off*) söz edebiliriz (Taylor, 1985: 219).

Yukarıdaki örnekten çıkacak sonuç önem ve nitelik meselesidir. Oysaki Berlin'in esas aldığı klasik Hobbesçu yaklaşım negatif özgürlüğü sadece engellerin yokluğu olarak aldığı için bu bakımdan nicel (*quantitative*) bir yaklaşıma sahiptir. İngiltere ve Arnavutluk örneklerinden hareketle düşündüğümüzde ise modern negatif özgürlük anlayışı Berlin'in temel aldığı Hobbesçu yaklaşımın ötesine geçmektedir. Başka bir ifadeyle Taylor'ın verdiği örnekten hareketle Berlin üzerine eleştirisi, klasik Hobbesçu yaklaşımın bizim önümüzde engelin var olup olmadığı ve bunların sayısal olarak kaç tane olduğu ile ilgilendiğidir. Taylor'a göre böyle bir negatif özgürlük tanımı modern anlamın gerisinde kalmaktadır.

İsaiah Berlin'in eleştirmenlerinden biri de Gerald MacCallum'dur. MacCallum siyasal ve toplumsal felsefe alanındaki çağdaş özgürlük tartışmalarında belirgin bir yer tutar. MacCallum, Berlin'in negatif özgürlük anlayışını savunur ama pozitif özgürlük anlayışına karşı şiddetli eleştiriler getirir. İkisi arasındaki fark sadece bu değildir: MacCallum, Berlin'in özgürlük kavramını negatif özgürlük ve pozitif

özgürlük şeklinde ayırmasına karşı çıkar. Ona göre, tek bir özgürlük kavramı vardır. MacCallum'a göre Berlin'le aralarındaki anlaşmazlık her iki tarafın özgürlük kavramının nasıl yorumlanacağı noktasında çıkmaktadır ki aslında özgürlük kavramını çok farklı şekillerde yorumlamak olasıdır.

MacCallum'a göre özgürlük kavramı bir kişinin veya bir nesnenin belirli şeyleri yapmak veya belirli bir şey olmak konusunda belirli bir zorlamadan ya da önleyici koşullardan bağımsız olması durumunu içerir. Özgürlükle ilgili tanım yapmak için neyin veya kimin özgür olduğu, neden korunmuş olduğu ve ne yapmada özgür olduğunun belirlenmesi gerekir. Ayrıca bazı durumlarda özgürlüğün varlığı veya yokluğu ile ilgili tartışmalarda kimin veya neyin özgür olduğu, özgürlük konusunda neyin bir sınırlama, kısıtlama veya engel olarak kabul edilebileceği ve kişinin yerine getirmede neyin bir amaç biçiminde düşünülebileceği konularında belirli varsayımların olması zorunludur (MacCallum, 2016: 108).

MacCallum'un görüşüne göre Berlinci negatif özgürlük anlayışı eylem özgürlüğünün titiz bir analizini yapsa da bu tür özgürlüğü kısıtlayıcı etmenleri çok dar bir biçimde ele alır; özgür eylemin yalnızca diğer kişilerin müdahaleleri tarafından kısıtlanabileceğini savunduğu için, içsel ve toplumsal kısıtlamaları gözden geçirir. İkinci olarak, negatif özgürlük anlayışının analizinin merkezi eylem özgürlüğü olduğundan dolayı, özgür insan kavramının içeriğini belirlemekte güçlük çeker. Bunun temelinde, özgürlüğün sadece nesnel, betimleyici bir kavram olarak ele alınıp normatif ve öznel boyutlarının göz ardı edilmesi bulunur (MacCallum, 2016: 110).

Negatif özgürlük anlayışı, özgür eylemi sınırlayan kısıtlamaları bulmaktır. Böylece özgürlüğün anlamı “özgürsüzlük” üzerinden tanımlanır. Bu analizin başlangıç noktası, özgürlüğü ilgilendiren ve ilgilendirmeyen engeller ayrımıdır. Eğer bir kişi belirli yeteneklerinin olmaması gibi doğal nedenler ya da kaynaklarının sınırlı olması gibi toplumsal nedenlerden dolayı bir eylemi gerçekleştiremiyorsa, bu engeller onun özgürlüğünü etkilemez. Başka bir deyişle, bir eylemi yapamamak, onu yapma özgürlüğümüz olmadığı anlamına gelmez. Böylece özgürsüzlük ve yetersizlik kavramları birbirinden ayırt edilir. Örneğin, parasızlık nedeniyle ilaç alamayan bir kişi, hiç kimse onun ilaç almasına karışmadığı ve otoriteler bunu yasaklamadığı için ilaç alabilme özgürlüğüne sahiptir. (MacCallum, 2016: 109). Thomas Hobbes'da

özgürsüzlük ve yetersizlik arasındaki ayırma dikkat çekmiştir. Hobbes’a göre hareketin önündeki engel varlığın kendi yapısından kaynaklanıyor ise varlığın özgürlükten yoksun olduğu değil, hareket yeteneğinden yoksun olduğu söylenebilir (Hobbes, 2016:163). Bu tanımdan hareketle hareketsiz duran bir kaya parçasının özgürlüğü ile görme engelli bir kişinin özgürlüğü arasında herhangi bir fark olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Her ikisinin de hareketinin önündeki engel dışsal bir etmen sebebiyle değil, tamamen kendi yapısından kaynaklanmaktadır.

Sosyal ve politik felsefedeki özgürlük tartışmalarının temelinde ise bu özgürsüzlük-yetersizlik ayrımı, metafizikteki özgürlük tartışmalarında yer almaz. Örneğin, kapının kapanmasıyla içeride kilitli kalmış birinin özgürlüğünün kısıtlanmasından bahsedebilmemiz için ya kapıyı bilerek onun üstüne kilitleyen birinin olması ya da sorumluluğunu ihmal edip kapının kilidini açmayan birinin olması gerekir; eğer kapıyı kapatan rüzgar ise bu doğal bir engel olduğundan dolayı içeride mahsur kalanın özgürlüğünü etkilemez. Dışarı çıkamıyor olsa da kimse onun özgürlüğünü kısıtlamamıştır. Oysa metafiziksel özgürlük anlayışına göre, içeride kilitli kalmış olma durumu, kapının neden kapandığından bağımsız olarak eylem özgürlüğünü kısıtlar. Negatif özgürlük anlayışının temelindeki bu yetersizlik-özgürsüzlük ayrımı, Berlin’in de üzerinde düşündüğü bir konudur. Berlin bu konuda net bir şekilde metafizik tartışmalardan bağımsız hareket ederek özgürsüzlük-yetersizlik arasında bir ayırım yapar. Berlin’e göre kişinin iki metreden fazla yukarıya zıplayamaması ya da gözlerinin görmemesi dolayısıyla okuyamıyor oluşu yahut Hegel’in karmaşık sayfalarını anlayamaması halinde bireyin özgürlükten mahrum olduğu ya da baskıya uğradığını söylemenin tuhaf olacağını ifade etmektedir (Berlin, 2008: 53). Berlin’e göre özgürlüğü kısıtlayıcı etmenler yalnızca dışsal yasaklarla ve kişisel müdahalelerle alakalıdır. Birinin özgürlüğünün kısıtlandığından söz edebilmek için buna neden olan bir öznenin bulunması gerekir. Böylece negatif özgürlüğün, Berlin’den de bildiğimiz, klasik tanımını karşımıza çıkar: Başkalarının müdahalesine maruz kalmamak.

Berlin’in başkasının müdahalesine maruz kalmamaktan kastı mutlak özgürlük olarak yorumlanmamalıdır. Ona göre, toplum içinde yaşayan insanlar mutlak bir özgürlüğe sahip olamaz: Herkesin kuralsızca dilediğini yaptığı bir toplumda güçlünün özgürlüğü, güçsüzün ezilmesi sonucunu doğurabilir. Bu nedenle herkesin,

başkasının özgürlüğünü kısıtlamama koşuluyla özgür olabilmelerini sağlayacak dışsal bir otorite gereklidir. Böylece devlet, zorlayıcı gücün tekeline sahip bir kurum olarak ele alınır. Devletin zorlayıcı gücü yasaları çiğneyenleri cezalandırma biçiminde ortaya çıkar ve bu şekilde kişilerin birbirinin özgürlük alanına müdahale etmesi engellenir. Hobbes ve Bentham için yasalar güvenliği sağlamak için vardır ancak bunun sonucunda kimi özgürlüklerimizden vazgeçmemiz gerekmektedir. Özellikle Hobbes'un ifadesiyle yasaların sustuğu anlarda birey istediğini yapmak konusunda özgürdür (Hobbes, 2016: 170).

MacCallum'un diğer bir eleştirisi de Berlin'in özgürlüğü negatif ve pozitif özgürlük şeklinde ikiye ayırmasının anlamsız olduğunu göstermektedir. Bunun için derinlemesine bir analiz yapar ve konuyu daha iyi açıklamak için Ian Carter'ın sigara örneğini verir: Sigara bağımlısı bir şoför sigara satın almak için bir dükkana girer. Sigara almaya giden bu kişinin özgür olup olmadığını anlamak için şu saptamaları yapmak mümkündür: Eğer sigara almaya giden kişi özgürse, özgürlükten kastedilen şoförün istediği şeyi yapmasını engelleyecek fiziksel veya hukuksal dış engellerin yokluğudur. Berlin bu durumu negatif özgürlük olarak tanımlamaktadır. Fakat sigara almaya giden şoför bu konuda özgür olmadığını söylersek, anlatmak istediğimiz büyük ihtimalle, şoförün akılcı yanının içsel ya da psikolojik kısıtlamalar nedeniyle özgür olmadığıdır. Bunun anlamı Berlin'e göre pozitif özgürlük anlamına gelmektedir. Anlaşılabileceği üzere her iki anlayışta da hem negatif hem pozitif unsur mevcuttur. Yine her iki anlayışta da hem bir şeyden (engelleyici koşullar) hem de bir şey yapmaya özgürlük söz konusudur. Bu nedenle "bir şeyden özgürlük" ile "bir şeye özgürlük" ayrımı gereksiz bir ayrımdır. Çünkü örnekteki şoförü özgür görenlerin negatif özgürlük anlayışını savunduklarını, özgür görmeyenlerin de pozitif özgürlük anlayışını savunduklarını ileri sürmek doğru değildir.

Berlin'in ısrarla özgürlüğü ikili şekilde ele almasına tepki gösteren MacCallum için özgürlük, eylemin öznesi "x", kısıtlar "y" ve özgürlüğün hedefi "z"yi içeren üçlü bir ilişki biçiminde ele alınmalıdır. Ona göre, özgürlükle ilgili bütün net önermeler şu biçimde açıkça ifade edilebilir: X öznesinin z'yi yapma özgürlüğü y tarafından kısıtlanmamıştır. Başka bir deyişle, bir kişinin özgürlüğünden bahsettiğimizde aslında onun belirli engellerden özgür olduğunu ve belirli bir eylemi yapma özgürlüğüne sahip olduğunu öne süreriz. MacCallum'a göre, özgürlük üzerine

yapılan tüm tartışmalar, özgürlük kavramının anlamıyla ilgili değil, “x” ve “y” değişkenlerinin kapsamı üzerinedir (MacCallum, 2016: 113-114). Berlin ise, özgürlüğü kullanan kişiyi sıradan söylemdeki kapsam ve uzantısıyla adlandıranları negatif özgürlük anlayışı içinde kabul etmektedir. Ancak gözlemlenebilir inançlara ve isteklere sahip olan insanları özgürlüğü kullananlar olarak ele almaktadır. Pozitif özgürlüğü savunanlar ise, bu sıradan anlamdan uzaklaşmaktalar ve özgürlüğü kullanan kişiyi ya daha geniş ya da daha dar anlamda ele almaktadırlar. Bazen özgürlüğü icra eden kişinin, arzu ve istekleri o kişinin de üyesi olduğu topluluğunkiyle tanımlanmakta ve bazen de bireyin arzu ve istekleri daha dar anlamda kabul edilmekte ve gerçek birey gözlemlenebilir inanç ve arzuların alt kümesiyle belirlenmektedir ve söz konusu arzuların ve isteklerin rasyonel, otantik ve erdemli olduğu da belirtilmektedir.

Ayrıca Berlin’e göre, özgürlük üzerine konan sınırlamaların veya kısıtlamaların hangilerinin sınırlama veya kısıtlama olarak kabul edileceği konusunda pozitif özgürlük taraftarları, negatif özgürlük taraftarlarından daha geniş bir görüşü savunmak eğilimindedirler. Diğer bir ifadeyle, negatif özgürlük anlayışını savunanlar sadece dışsal engelleri özgürlüğün sınırlanmasında bir engel olarak düşünürlerken, pozitif özgürlüğü savunanlar ise içsel faktörleri, örneğin rasyonel olmayan dürtüleri, korkuları ve cehaleti de özgürlüğün kullanımının önündeki engeller arasında olduğunu düşünürler (Miller, 2016: 194).

Berlin’in özgürlük anlayışına bir katkı da Philip Pettit tarafından yapılmıştır. Pettit’e göre Berlin özgürlüğü ikiye ayırmakla aslında özgürlüğü iki gelenek etrafında düşünmüştür. Berlin özgürlüğün negatif anlamını Hobbes, Bentham ve Mill gibi klasik İngiliz politik felsefecileri, Constant, Montesquieu gibi Fransız Aydınlanması’nın parlak isimlerine kısacası modern liberalizmin köşe taşlarına yaklaştırmak; pozitif anlamını ise Herder, Rousseau, Kant, Hegel ve Marx gibi kıta Avrupası romantiklerine yaklaştırmaktadır (Pettit, 1998: 38). Pettit’in belirttiği bu ayrıma bir katkıda John Dewey yapmıştır. Dewey’de Pettit’in belirttiği bu ayrıma dikkat çekmiş ve özgürlüğün İngiliz liberal geleneği ve kıta Avrupası geleneğinde farklı anlamlara geldiğini savunmuştur. Ona göre İngiliz liberal geleneğinde özgürlük kavramı birey ve bireylik kavramı ile sıkı sıkıya bağlıdır ve ondan başka bir

kaynağı da olamaz. Fakat kıta Avrupası geleneğinde özgürlük akılcılık -Berlin'in belirttiği pozitif özgürlük- kavramına bağlanmıştır (Dewey, 1987: 28).

Pettit'in katkısı sadece bununla sınırlı değildir. Ona göre Berlin'in ikili özgürlük anlayışı yetersiz olduğundan üçüncü bir özgürlük modeli önerilmeliydi ve ona göre bu üçüncü özgürlük modelinin adı cumhuriyetçiliktir. Bu cumhuriyetçi özgürlük modelini Pettit, Berlin ve Constant'ın pozitif özgürlük olarak gördüğü cumhuriyetçi özgürlük modelinden ayırır. Ona göre bahsettiği bu cumhuriyetçi özgürlüğün pozitif özgürlükten ayrılan en büyük farkı demokratik denetim araçlarını ele geçirmekten çok müdahalenin getirdiği kötülüklerden kaçınmakla ilgilidir (Pettit, 1998: 53). Bu bağlamda Pettit için cumhuriyetçi özgürlükte demokratik katılım özgürlüğün tanımlayıcı özü olarak değil ancak koruyucusu olarak işlev görmektedir.

Pettit, cumhuriyetçi özgürlük kavramını negatif ve pozitif özgürlüğün yanına üçüncü bir kavram olarak eklerken onu pozitif özgürlükten ayıran bir etmenden daha bahseder. Bu etmen tahakkümsüzlüktür ve bunu cumhuriyetçiliğin en temel ilkesi olarak görür. Bu bakış açısından bakıldığında Pettit'in belirttiği özgürlük anlayışı müdahale kavramından farklı bir anlam taşımaktadır. Bu bakımdan Pettit, özgürlüğü Romalıların anladığı şekilde efendi köle ilişkisi içinde ele alır ve özgürlüğü efendinin iradesine tabi olmama şeklinde ele alır (Pettit, 1998; Skinner, 2018b). Böylelikle özgürlüğün kıstası bir başkasına tabi olmak ya da olmamaktır.

Pettit'in belirttiği tahakküm kavramı içeriğinde keyfi olup olmama kıstasını da barındırmaktadır. Keyfi olmayan müdahale kişinin kontrolü altında olan bir müdahale olarak adlandırılır yani bir yabancının hükmü ile gerçekleşmeyendir. Bu duruma örnek olarak Pettit, denizciler tarafından direğe bağlanan Ulysess örneğini verir. Ulysses kendi isteğiyle direğe bağlanması onun başkaları tarafından tahakküm altına alındığı anlamına gelmemektedir çünkü bu müdahalenin şartları kendi tarafından belirlenmiştir ve kendi iradesinin tarif ettiği şekilde bir müdahale gerçekleşmiştir (Pettit, 2015: 3).

Tahakküm ve müdahale arasında gidip gelen özgürlük anlayışlarının daha iyi anlaşılması için Pettit, efendisi altında mutlu olan köle ve ideal yasalar örneğini verir. Tahakkümün olduğu ama müdahalenin olmadığı durum için Pettit, efendisi altında mutlu olan bir köle örneğini verir. Köle halinden ne kadar memnun olsa da ve hiçbir müdahale söz konusu olmasa bile yine de tahakküm altında olduğu için kişinin

özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir. Tahakkümün olmadığı ama müdahalenin olduğu duruma ise ideal yasaları örnek verir. Yasalar modern devlette ne kadar tahakküm altına almasa da bir müdahale şekli olduğu açıktır.¹ Pettit'in bu eleştirileri doğrudan Berlin'e dönük olmasa da Berlin'in iki özgürlük arasında yaptığı ayırım literatürde sıkça tartışıldığı için artık doğrudan Berlin hakkında konuşulmadan da negatif özgürlük veya pozitif özgürlük hakkında canlı bir tartışma vardır. Bu tartışmanın baş mimarı tabii ki Berlin'dir. Sonuç olarak Berlin'in özgürlük kavrayışı ve negatif özgürlüğe yüklediği anlamlar literatürde epeyce tartışmayı tetiklemiştir.

Literatürde pozitif özgürlük ve negatif özgürlük ayrımını eleştirip tek bir özgürlük tartışmasını yapanlar olduğu gibi pozitif özgürlük ile negatif özgürlüğü birleştiren ve buna “melez özgürlük” diyen kuramcılar da vardır. Bu tezin amacı bir bütün olarak modern özgürlük tartışmaları etrafında dönen literatürü tüketmek olmadığı için “melez özgürlük” yaklaşımına ve kuramcılarına değinilmemiştir. Tezin odağı Berlin'in kavramlaştırması ve Berlin'e yönelik eleştirel olarak sınırlandırılmasıdır.

Esasında Berlin'in temel tartışması özgürlük kavramı değildir, kendisi “özgürlük filozofu” olarak nam salmasına rağmen. Bu cümledeki temel amaç Berlin'in özgürlük tartışmasını önemsemediği göstermek değil; bunun yerine özgürlük tartışmasının bir adım sonrasında değer çoğulculuğu tartışması olduğunu göstermektir. Özgürlük tartışması, temel tartışması olan değer çoğulculuğu için önemli ve bir hayli çaba sarf ettiği bir basamaktır. Başka bir ifadeyle, özgürlük

¹ Tahakkümsüzlük ve müdahalesizlik olarak özgürlük anlayışlarının bir düğüm noktası vardır. Bu düğüm noktası kendini ilk kez Amerikan Devrimi sırasında gösterir. Müdahalesizlik yanlısı liberal özgürlükçüler ile tahakkümsüzlük yanlısı cumhuriyetçi özgürlükçüler arasındaki tartışma Amerikan Devrimi'ni ve bütün sömürge ülkelerini ilgilendiren bir tartışmadır (Skinner, 2018b: 62). Müdahalesizlik yanlısı bayrağı en ön safta taşıyan John Lind'dir. Lind'in temel özgürlük anlayışı Hobbes'un özgürlüğün zorlamanın yokluğundan başka bir şey olmadığı yönündeki temel tezidir (Lind, 1776: 16). Ona göre Britanya yasaları Amerikalılara ne kadar müdahale etse de aynı oranda Britanya'da yaşayanlara da müdahale etmektedir. Bu nedenle Amerikalıların şikâyet etmesini gerektirecek herhangi bir durum söz konusu değildir (Lind, 1776: 114). Tahakkümsüzlük yanlısı cumhuriyetçilerde efendi köle ilişkisinden hareketle Britanya'nın ne kadar Amerikalılar üzerinde iyi davranırlarsa davranırlar sonuç olarak Amerikalıların tahakküm altında yaşadığını ve böylelikle bağımsızlıklarını kazanmaları konusunda desteklerini gizlemezler.

tartışması değer çoğulculuğu konusuna sağlam bir temel oluşturmak için Berlin'in fikriyatında önemli bir yer tutar. Berlin özgürlük tartışmasını üstünkörü yapmamıştır, aksine özgürlük tartışması üzerine epey bir mesai harcamıştır. Öyle ki özgürlük kavramının eşitlik veya demokrasi gibi kavramlarla analitik farkını ortaya koymuştur eserlerinde. Örneğin özgürlüğün özgüllüğü ve analitik içeriği hakkında şöyle der Berlin:

“Özgürlük, özgürlüktür; eşitlik, hakkaniyet ya da adalet olmadığı gibi; kültür, insan mutluluğu ya da huzurlu bir vicdan da değildir. Alevlenen eşitsizlik ya da her yana yayılmış fukaralık ve sefalet karşısında [bunlardan kurtulmak amacıyla], özgürlüğümün bir kısmını ya da tamamını kurban etmeye hazırım; ancak bu benim özgürlüğümü artırmayacaktır. ... Adaletin gerçekleşmesi için özgürlüğümü feda edebilirim, ama yine de kayıp kayıptır; bu başkalarının özgürlüğünde bir artış meydana getirmeyeceği gibi, benim açımdan tam bir özgürlük kaybı durumudur. ... Dolayısıyla da benim bu fedakarlığımın karşılığında, sosyal ya da ekonomik adı altında başka birtakım özgürlüklerin artacağını iddia etmek değerleri birbirine karıştırmaktır” (Berlin, 2008: 56; Berlin, 2002: 172).

Pozitif özgürlük ve negatif özgürlük ayrımı çerçevesinde tartışma yürütmesine rağmen Berlin'in asıl inceleme nesnesi değer çoğulculuğudur. Özgürlük üzerine yazdığı yazılarda yaptığı negatif özgürlük ve pozitif ayrımı yazının sonlarına doğru başkalaşım geçirir: Bu iki özgürlük kavramı tekçilik ile çoğulculuk arasındaki ayrıma tahvil edilir. Berlin'in külliyatında negatif özgürlük kavramına yapılan vurgular çoğulculuğa giden kavramsal bir bagaj işlevi görür, keza pozitif özgürlüğün zaaflarına yönelen her eleştiri ise monistik dünya görüşüne indirilen darbelerdir. Bir sonraki bölümde Berlin'in değer çoğulculuğu tartışılacaktır. Çünkü Berlin'in özgürlük kavrayışı esasen değer çoğulculuğu fikriyle ilişkilidir, hatta değer çoğulculuğu argümanını temellendirmek için Berlin'in iki özgürlük tipi arasındaki ayrımı belirginleştirdiğini bile söyleyebiliriz. Özgürlükler hakkındaki tartışmalar Berlin'in fikriyatında değer çoğulculuğu tartışmalarına giden yolu döşemiştir. Bu sebepten dolayı tezde değer çoğulculuğu tartışması bir sonraki bölümde ayrı bir bölüm olarak ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

BERLİN’İN DEĞER ÇOĞULCULUĞU KAVRAYIŞI:

TİLKİ POSTUNA BÜRÜNMÜŞ KİRPI

Bu bölümde İsaiah Berlin’in tekçilik fikrini tarihsel olarak nereye oturttuğu ve bu fikre karşıt olarak geliştirdiği değer çoğulculuğu fikrini nasıl ele aldığı incelenecektir. Ayrıca George Crowder gibi düşünürlerin Berlin’in oluşturduğu değer çoğulculuğu fikrinin soyut ve belirsizliği karşısında geliştirdiği öneriler incelenecektir.

İlk başlık Berlin’in tekçilik ya da monizm dediği şeyin karşısında oluşturduğu çoğulculuk ilkesidir. Berlin’e göre tekçilik ya da monizm üç niteliğe haizdir. Birincisi, bütün soruların yalnız bir doğru cevabı olmalıdır. Bu nitelik tek Tanrı dinlerdeki “yanlışlar çoktur, hakikat birdir” anlayışından miras kalmıştır. İkinci nitelik, doğru cevapların keşfi yolunda elimizde güvenilir bir ilke vardır. Her şey bu ilkeden neşet etmiştir. Bu nitelik Antik Yunan düşüncesinin temel özelliği olan arkhé (sarsılmaz ilke, sağlam temel) arayışından mülhemdir. Tekçilik görüşün üçüncü niteliği uyumdur: Doğru yanıtlar bulunduğu bu doğrular birbiriyle harmonik bir yapı oluştururlar. Bir doğru başka bir diğer doğru ile uyumsuz değildir (Berlin, 2008:6). Bu nitelik de alemdeki her şeyin birbiriyle uyumlu ve tutarlı bir bütün oluşturduğu metafizik varsayımdan ileri gelir. Ayrıca bu başlıkta William A. Galston ve George Crowder gibi düşünürlerin görüşlerine yer verilecektir.

İkinci başlık ise determinizm ya da belirlenimciliktir ve Berlin’in bunlar karşısında oluşturduğu fikir, serbest irade fikridir. Berlin, belirlenimciliğin yüzyıllardır filozoflar arasında yaygın olduğunu söyler. Fakat Berlin belirlenimciliğin yanlış olduğunu bunun yerine insanın karar alma yetisini öne çıkaran serbest irade fikrini ortaya atmıştır. Berlin, eğer serbest iradenin yerine her şeyin önceden belirlenmiş olduğu bir deterministik bir yapı var ise, insanı insan yapan ahlak, sorumluluk vs. gibi kavramlardan bahsetmenin hiçbir önemi olmadığını işaret eder (Berlin, 2008: 14).

Üçüncü alt başlıkta ise Berlin’in görececilik karşısında oluşturduğu çoğulculuk fikridir. Berlin’in kullandığı çoğulculuk kavramı monizm eleştirisinde çoklu değerlerin olduğunu ifade ederken kullandığı bir kavramdır ve aynı zamanda

bu kavramın görececilikte olmadığını ifade eder. Berlin her fırsatta insanların uyabilecekleri ve uydukları bir değerler çoğulluğu fikri olduğuna ve bu değerlerin birbirinden farklı olduğuna inanmıştır (Berlin, 2008:21). Fakat bu değerlerin ne olduğu konusunda hiçbir zaman net bilgiler vermemiştir.

Bölümün son başlığında ise Berlin'in çoğulculuk öğretisindeki gerilimlerin ne olduğu üzerine kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

2.1. Tekçiliğe Karşı Çoğulculuk

Berlin'in monizme yönelik eleştirilerinin başlıca sebebi dünyadaki bir sosyal gerçekliğin veya bir yaşam tarzının dünyanın bizatihi kendisi olarak sunulmasıdır. Berlin'e göre çeşitli doğrular arasından keyfi veya güç ilişkiler sonucu oluşmuş kriterlere tabi tutup, içlerinden biri için diğerlerini feda etmek totaliter bir eğilimdir. George Crowder bu eğilimin kendisini monizm olarak adlandırır. Ona göre monizm bütün etik sorunların sadece bir doğru yanıtının olması ve bu doğru yanıtla ilişkili olarak bütün cevapların uyumlu bir ahlak sistemi oluşturmasıdır. Oluşturulan ahlaki sistem diğerlerinin de ortak paydasını oluşturur. Yani bütün ahlaki problemler karşısında ideal çözümün oluşturulan bu sistem aracılığıyla çözülebileceği düşünülür. Ancak böylesi bir sistem sayesinde bütün insanların hayatlarını ortak bir payda da birleştirebiliriz ve mükemmel bir toplum formuna ulaşabiliriz (Crowder, 2003: 5).

Monistik yapıların temel tezi çatışmalardan kaçmaktır. Değerler veya erdemler arası çatışmanın önüne geçmek için bütün değerleri tek bir rasyonel ilkeyle ve yordamla tasnif eder ve önce değerler arası hiyerarşi, sonra üstteki değere alttaki değerlerin zamanla asimilasyonu sağlanır. Oysa bütün değerleri tek bir başlık altında tasnif etmek mümkün değildir; her birinin kendi ölçüsü, durumsal gerçekliği ve çeşitli makuliyetleri vardır. Bu farklılıklardan ve çeşitlilikten ötürü ahlaki ve siyasi mükemmeliyetçi her proje totaliter diktatörlüğü haklılaştırma yoluna sapar. Berlin monistik yaklaşımı şöyle değerlendirir:

“Adalet ya da gelişme ya da gelecek kuşakların mutluluğu veya bir ulusun, ırkın ya da sınıfın kutsal görevi veya kurtuluşu, hatta bazen toplumun özgürlüğü için kişilerin kurban edilmesini isteyen özgürlüğün kendisi gibi tarihin büyük idealleri önünde kişilerin katledilmesinden her şeyden çok tek bir inanç sorumludur. Bu, geçmişte veya gelecekte bir yerde, tanrısal dile gelişte veya bir düşünürün zihninde, bilimin veya tarihin söylediklerinde ya da yozlaşmamış iyi bir adamın basit kalbinde yer alan bir

son çözümün olduğu inancıdır. Bu eski inanç insanların inandığı bütün pozitif değerlerin sonunda birbiriyle uyumlu oldukları ve hatta birbirlerini içerdikleri yargısına dayanır ''(Berlin, 2008: 101; Berlin, 2002: 212).

Berlin monistik bakış açısının sonuçlarını hem felsefe tarihine hem de 20. yüzyıl siyasal tecrübesine bakarak örneklendirir. Filozoflar arasında monistik olarak tanımlanan ilk ismi Platon olarak, ikinci ismi ise Aquinalı Thomas olarak belirler. İdeal durumu ve ortak iyiyi yahut evrensel değeri verili kabul edenler, bir amacı diğer tüm amaçların üstünde tutarlar ve o amaca ulaşmak için kullanılacak her yola meşruiyet atfedeceklerdir. Berlin siyaset arenasında ise monistik vizyonun tipik figürü olarak Adolf Hitler'i gösterir: Alman toplumun saf Alman ırkı olarak devam edebilmesi için Yahudileri hastalıklı ve yaşlı Almanları da yük olarak kodlayan bu siyaset bütün dünyayı kaosa çevirmiştir. Berlin, monistik bakışın ve değerler arasında bir değeri makbul bulmanın getirdiği trajik sonuçları örnek vererek siyasal ve ahlaki yaşamda birbirinden farklı ve rekabet hatta çatışma halindeki değerlerin varlığını toplumsal mutluluk için birinci koşul olarak kabul eder. Berlin'in bu kabulünü ve bu kabule dayanan siyaset felsefesini John Gray "agonistik liberalizm" olarak isimlendirir (Gray, 2004: 77-82).

Berlin çoğulculuk fikrini tekçi (*monist*) görüşlere karşı geliştirmiştir. Berlin eleştirdiği tekçi görüşlerin izini sürer ve onun Platon'dan beri Batı felsefesi üzerinde etkin olduğunu ifade eder. Bu anlayışa göre bütün soruların sadece tek bir doğru yanıtı vardır ve verilen diğer bütün cevaplar ise yanlıştır. Soruların sadece tek doğru yanıtı olmak zorundadır çünkü aksi hali doğru ise sorular gerçek sorular olamaz. Sorunun yanıtını bizim bilemememiz, sorunun gerçek soru olduğu gerçeğini değiştirmez. Sorunun yanıtını kendimiz bulamayacak kadar zayıf veya bilgisiz de olabiliriz. Bu durumda, yanıt bizden daha bilge ya da uzmanlarca bilinebilir. Ayrıca bütün bu yanıtlar bilinebilir ve öğrenebilen ve başka kimselere de öğretilen yollarla keşfedilebilir (Berlin, 2010: 40). Burada asıl önemlisi doğru yöntemleri bulma işidir. Doğru yöntem bulunursa nasıl ki doğa bilimlerindeki gelişmeler ile dış dünyadaki hakikatler ortaya çıktıysa aynı hakikatlerin toplumsal, siyasal ve ahlaksal yaşamda da bulunabileceğine inanılır.

Berlin, bu inanın Platon'dan itibaren başladığını ve Aydınlanma düşünürleri üzerinde de etkileri olduğunu düşünür. Aralarındaki farklılıklar ise öngörülen

yöntemler üzerinedir. Platon için hakikatin yolu matematikten geçmekteydi, Aristoteles içinse biyoloji, Yahudiler ve Hristiyanlar içinse hakikatin yolu kutsal kitaplarda, ruhani kişilerin sözlerinde ve mistik öngörülerindeydi. Aydınlanmanın ünlü filozoflarından Rousseau ise yöntemin yalnızca masum insanların ruhunda, yozlaşmamış çocuğun kalbinde aranabileceğini ve hakikatin tek kaynağının ancak bu şekilde bilinebileceğini iddia etmektedir. Aydınlanmanın öteki tarafında yer alan ve daha pozitivist gelenekten beslenen filozoflar ise hakikate erişmenin Rousseau'nun iddia ettiği safdil ve iyimser bir anlayışla olamayacağını belirterek Fransız Devriminden sonraki ardıllarının düşündüğü gibi hakikatin yasalarının bilimsel yöntemlerle olacağını belirtmişlerdir. Nihayetinde ister hakikatin yolunun matematikten geçtiğine inanan Platon, ister Aydınlanmanın romantik filozofu olan ve içe bakış yöntemini benimseyen Rousseau olsun ve isterse de bilimsel yöntemleri benimseyen Saint Simon gibi pozitivist bir filozof olsun hepsinin birleştiği tek bir nokta vardır. O nokta yöntemlerin bulunulması ile ahlak, toplum ve siyaset dünyalarındaki soruların tek ve doğru olan cevapları bulunabileceği ve insanlığın daha yetkin ve mutlu bir yaşama erişebileceğiydi (Berlin, 2008: 7).

Doğru yöntemin bulunması halinde toplumsal, ahlaki ve siyasal soruların yanıtları keşfedilebilir ve hakikatler elde edilebilir. Hakikatleri bir kere keşfedilmesi halinde insanlar onların peşinden gitmemelik yapmazlar, çünkü aksi yönde hareket etmeleri için akıllarını çelen bir şey olmayacaktır. Bu şekilde yetkin bir yaşam olacaktır. Bu anlayış Platon'dan günümüzün bütün reformcularına ve hatta devrimcilerine kadar olan bir ebedi felsefe (*philosophia perennis*)'dir (Berlin, 2008: 8).

Ebedi felsefe fikri kendi içinde zaman dışı doğrular fikrini barındırır. Yani insanlar doğru yöntemleri keşfedememesi halinde bile ahlak, toplum ve siyaset alanında ortaya çıkmamış hakikatler verili bir şekilde keşfedilmeyi bekliyordur. Buradan Platon'dan günümüze kadar geçen süre içinde insanların aradığı hakikatlerin zamandan bağımsız bir şekilde hep aynı, doğru ve tek olduğu fikri çıkarılabilir.

Fakat Berlin'in de belirttiği gibi özellikle 19. yüzyıl düşünürleri arasında zaman dışı doğrular konusunda sorunun bu kadar basit olmadığı ifade edilmiştir. Berlin'e göre bilhassa Karl Marx ve Friedrich Hegel zaman dışı doğrular fikrine karşıydılar.

Onlara göre sürekli tarihsel bir gelişme ve değişme söz konusuydu, evrim süreci içindeki her yeni basamakta insanın anlayışı farklılaşıyordu. Marx ve Hegel'e göre tarih dediğimiz gerçeklik çok perdeli bir drama benziyordu; bazen diyalektik denilen ve hem düşünceler hem de gerçeklik dünyasında savaşlar, devrimler, ulusların, sınıfların, kültürlerin şiddetle çarpışması biçimlerini alan güçlerin çatışmasıyla hareket ediyordu.

Yine de Marx ve Hegel'in zaman dışı doğrular fikrine karşı yaklaşımları onların yetkin bir düzen fikrine karşı olduğu anlamına gelmez. Onlar da tıpkı kendilerinden öncekiler ve sonrakiler gibi insanlığın kaçınılmaz gerilimler, başarısızlıklar ve barbarlığa dönüşümler yaşaması halinde bile bir gün mutlaka yetkin bir düzene erişilebileceğini düşünürler. İnsanlık yaşadığı her drama rağmen mutlaka dramın mutlu bir sonu olacaktır. Yöntem olarak akıl zafere erişecek, evrensel uyumlu bir iş birliği olacak ve gerçek tarih sonunda başlayacaktır (Berlin, 2008: 34; Berlin, 1997b: 5).

Berlin'e göre tekçi görüş anlayışı her şeyin sonunda uyması gereken tek bir hakikatler ahengi olduğu yönündeki inançtır. Böyle bir tür değer sisteminin sonucunda ise hakikati yakalayanların hakikati yakalayamayanlara buyruk vermesi ile sonuçlanır. Bu anlayış insanlardan kimilerinin bilenlere itaat etmesini gerektirir çünkü sadece hakikati bilen insanlar toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğini, bireysel ömürlerin nasıl yaşanması gerektiğini, kültürün nasıl geliştirilmesi gerektiğini bilirler. Berlin bu anlayışın filozof-kral anlayışı olduğunu ve köklerinin Platoncu bakışa kadar götürülebileceğini ifade eder. Berlin bu konuda tekçi yaklaşımların ve onun getireceği hakikatlerle aydınlanmış olan belli bir azınlığın insanları temel özgürlüklerinden mahrum bırakarak sınırsız bir despotluğa dönüşebileceğini ifade ederek şiddetle karşı çıkar (Berlin, 2008: 16).

İsaiah Berlin'in tekçi görüşlerinin eleştirisini yaptıktan sonra ona karşıt olarak oluşturduğu fikirler kümesinin toplamına ise çoğulculuk denir. Çoğulculuk fikri içerisinde siyasal, kültürel ve idealler çoğulculuğunu barındırır ve bu anlayışının gelişmesinde Berlin'in Vico, Herder okumalarının ve romantik öğretinin etkisi büyüktür. Berlin'e göre kültürel çoğulculuğun oluşmasında Vico ve Herder'in etkisi yadsınamaz. Ona göre Vico, insan kültürünün ne olduğunu anlayan ve bunu bize ilk söyleyen kişidir. Vico'dan önce hiç kimse, kadınların ve erkeklerin yaşadıkları çevre

içerisinde kendilerini nasıl gördüklerini veya zaman içerisinde devam edegelen canlılar olarak kendileriyle ve birbirleriyle ilişkileri açısından tabiat hakkında ne düşündüklerini anlamaya çalışma fikrini tasavvur etmedi. Eğer herhangi bir dönemde yaşayan insanları gerçekten anlamak isterseniz, onların nasıl ibadet ettiklerini, nerelerde yaşadıklarını, nelerle beslendiklerini anlamak zorundasınız. Herder’de Vico’nun başlattığı kültür vurgusundan hareketle her bir kültürün çekim noktası olduğunu ve her bir kültürün kendi referans noktaları olduğunu ortaya koymuştur. Bir Portekizli için doğru olan bir şeyin bir İranlı için doğru olması gerekmediği fikrini ortaya koyarak Vico gibi kültürlerin birden fazla olduğunu ve bunların tek tek üzerinde düşünülmesi gerektiğini fikrini benimsemiştir (Berlin, 2008:10).

Berlin, Vico ve Herder’in etkisiyle benimsediği çoğulculuk fikrinin bir görecelik olmadığını düşünür. Ona göre görecelik fikri “ben kahvemi sütlü severim, sen sütsüz; ben nezaketten yanayım, sen toplama kamplarını yeğlersin” tarzında bir anlayıştır ve bunun yanlış bir anlayış olduğuna inanır. Aksine çoğulculuk fikri insanların uyabileceği ve uydukları bir değerler çoğulculuğudur ve bu değerler birbirinden farklı halde bulunabilirler. Fakat bu farklılıklar sonsuz sayıda da değildirler. Bu sonlu değerler ise insan olmayı sürdürerek izlenebilecek şeylerdir. Berlin, değerlerin sonlu ya da sonsuz olmaları arasındaki farkı bir kimse bu değerlerden birini izlerken, o değeri benimsememiş biri olan öteki, o kimsenin niçin onu izlediğini anlayabilmesi olarak tarif eder (Berlin, 2008: 13).

İnsanların benimseyebilecekleri değerler çoğulculuğu fikrinin bir diğer özelliği olarak Berlin, bu değerlerin nesnel olduklarını da ifade eder. Bu değerlerin nesnel olması sebebiyle de verili bir yapısının olduğunu ve sadece insan olmanın bir gereği olarak düşünebilecek şeyler olabileceğini belirtir. Bu nesnel değerlerin mutlaka olması gerektiğini belirtir aksi halde insanlar insan olmaktan çıkar (Berlin, 2008: 13). Fakat Berlin, eserlerinin hepsinde bu nesnel değerlerin ne olması gerektiği ya da değerlerin çatışması halinde ne yapılması gerektiği konusunda hiçbir şey söylememektedir. Berlin’in nesnel değer, ortak değer veyahut evrensel değer dediği şeyin ne olduğu hep soyut ve belirsiz kalmıştır.

Berlin değerlerin çoğul ve nesnel olmasının yanına bir de onların çatışabileceği durumunu da ekler. Berlin bütün kültürlerin evrensel doğruları olabileceği gibi bu kültürlerin iyi, doğru ve yanlış fikrinin de olduğunu her fırsatta yineleyerek bütün

kültürlerin kendine has özelliklerinin olabileceğinden bahsetmiştir. Kendine has özellikleri olan kültürlerin çatışması durumu kaçılmazdır. Berlin, bu gibi çatışmaların üstesinden gelmek için farklı kültürlerin tahayyül ederek aradaki çatışmaların minimuma çekilebileceğini belirtmektedir. Fakat eserlerinin hiçbirinde tahayyülün nasıl olacağı konusunda bilgi vermez. Berlin'e göre eğer bütün insan topluluklarının, milletlerin ve medeniyetlerin birbirinden nasıl farklılaştığını anlayabilirsek ve onları tahayyül yoluyla onların düşünce ve hislerine temas edebilirsek o zaman gördüğümüz şeyin bize yine tiksindirici olması halinde bile en azından hoşgörüsüzlüğü ve fanatizmi azaltarak mevcut durumu değerlendirebilir ve çatışma olasılığını en aza çekebiliriz. Tahayyül yoluyla farklı kültür, insan ve medeniyetlerin arasındaki çatışmanın azalabileceği gibi kimi durumda tahayyül bunun tam tersi bir etki yaratarak fanatizmi besleyerek farklı kültür, insan ve medeniyetler arasındaki çatışmayı da artırabilir. Berlin bunun en uç örneği olarak Nazileri örnek gösterir (Jahanbegloo, 2016: 53).

Değer çoğulculuğu fikrinin klasik tanımı Berlin'e göre şöyle yapılmıştır: İnsan değerlerini indirgenemez biçimde çoklu, sıklıkla çatışan ve bazen de diğeri ile ölçülemezdir. Berlin genel olarak çoğulcu görüşün liberalizm ile bazı yakınlıkları olduğunu kabul eder fakat bu yakınlığının nasıl olduğunu tam olarak açıklamaz. Ayrıca verdiği bu detayların yanı sıra sistematik olarak çoğulcu bir anlayış geliştirememiştir. William A. Galston ve George Crowder gibi düşünürler Berlin'in değer çoğulculuğu fikrinden hareketle bu düşünceyi geliştirecek yeni fikirler ortaya atmışlardır. Galston ve Crowder, Berlin'in değer çoğulculuğu fikrini liberalizmin günümüzdeki varlığını sürdürmesinde en önemli etken olarak görürken, bir nevi Berlin'i liberalizme yaklaştırmaya çalışmışlardır.

Crowder, Berlin'in fikirlerinden hareketle ve literatürdeki son tartışmalar ışığından Berlin'in değer çoğulculuğu fikrini dört başlık altında değerlendirir. Birinci değer olarak insani değerleri söyleyebiliriz. Bu değerlerin çoğulcular arasında ne olması gerektiği üzerine herhangi bir uzlaşma olmamasına rağmen bu değerlerin çoğul olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin çoğul değerlerin evrensel mi yoksa göreceli mi olduğu ve bu değerlerin içeriğinin ne olması gerektiği üzerine fikir farklılıkları mevcuttur. Berlin bu değerlerin evrensel deneyimler olduğunu düşünür. Fakat bu değerlerin hangi kategorilere düştüğü hakkında da çok az bilgi verir. Crowder'a göre

bu kategoriler özgürlük, eşitlik, adalet ve cesaret kategorileridir (Crowder, 2015: 550). Bu konuda Galston ise Berlin'in evrensel değerler fikrinden hareketle nispi önemi olan fakat şartlara bağlı olacak bazı evrensel değerler ortaya koyar. Bu nispi önemde olupta şartlara bağlı olan değerleri ise kamusal değerler ve erdemler olarak açıklar (Galston, 2014: 16). Yine Crowder, evrensel değerler konusunda işaret ettiği alternatif bir model vardır. Bu model Martha Nussbaum gibi doğal hukuk geleneğine bağlı yazarların ortaya koyduğu görüşlerdir. Bu geleneğe göre on maddelik bir insani yetenekler listesi mevcuttur (Nussbaum, 2000: 78-80). Her ne kadar bu yetenekler listesi farklı kültür ve tarihsel koşullar altında farklı yorumlanıyor olsa bile, Nussbaum'a göre insani yetenekler insanlar için iyi bir yaşamın baş anahtarıdır (Nussbaum, 2000: 77).

Çoğulculuk fikrinin ikinci değeri çokluktur. Çoğulculara göre değerler hangi form ve içerikte olursa olsun indirgenemez şekilde çokludur. Peki, asıl sorulması gereken soru neyin çokluğu sorusudur. Birçok çoğulcu için bu sorunun cevabı hayat tarzının, kültürlerin ve şeylerin çoğulluğudur fakat çoğulculuğun esas çekirdeğini oluşturan kavram ayıksı değerlerin ve şeylerin çokluğudur. Ölçülemez değerler düşüncesi, ölçülemez kültürler düşüncesinden farklı sonuçlara sahiptir ve ölçülemeyen kültürler düşüncesi çoğulluğu kültürel görecelik ile kısıtlamaya meyillidir. Eğer bütün kültürler ölçülemez ise her birisi ahlaki olarak savunulamazlar – ki bu görüş güçlü bir görecelik görüşüdür. Fakat aslında kültürler çoğulcu görüşte tamamen ölçülemez olduğu söylenemez çünkü en azından yukarıda söylenen evrensel değerlerin bazılarını paylaşmaları olasıdır. Örneğin farklı kültürler insan yeteneklerinin birini ya da birçoğunu farklı şekilde yorumlasalar bile, Nussbaum'a göre farklı kültürler insan yeteneklerinin birini veya birçoğunu değerlendirmeyi kesinlikle kabul edecektir. Bu bağlamda kültürler bu şekilde üst üste geldiği ölçüde artık kültürler ilgili boyutlarıyla beraber ölçülebilir ve karşılaştırılabilir olacaklar. Böylece değer çoğulcuları için çoğulculuğun esas temeli bu değerlerin ve şeylerin kendisidir kültürlerin kendisi değildir (Nussbaum, 1992).

Üçüncü kriter ise çoğulcular çoğul değerler arasındaki çatışma potansiyelini vurgularlar. Standart bir çoğulcu temaya göre bir değeri seçmek demek diğerinden vazgeçmek demektir. En genel çoğulcu görüşe göre hiçbir bireysel yaşam tarzı, sosyal bir düzen bütün özgün değerleri eş zamanlı olarak maksimize edemez onları

iyileştiremez. Her zaman bir seçim yapılmak zorunda ve her seçim kazancın yanında kayıpta getirir. Böylece mükemmel bir yaşam ve toplum mümkün olamaz. Crowder'e göre bu görüş Berlin'in politik ütopyacı görüşüne karşı geliştirdiği temel varsayımdır (Crowder, 2015: 551). Ayrıca bu çatışma, farklı kültürlerle özgü değerler arasında da geçerlidir. Berlin'in Vico'ya gösterdiği ilginin sebeplerinden biri, belki de esas sebebi, bu kültürel çoğulculuk vurgusudur diyebiliriz. Vico'ya göre her kültürün değerler ölçütü kendine özgüdür. Vico, ayrıca kültürlerin her birinin eşsiz üretimler olduğunu savunur ve gerekçe olarak da her birinin farklı tarihsel tecrübeler sonucunda oluştuğunu gösterir. Vico'nun eseri ve yaklaşımı diğer kültürleri belirli bir kültürel vizyon gereğince yargılamayı meneder, her kültürü kendi yapıları ve dönemleri içinde anlaşılması gerektiğini öne çıkarır. Ne var ki Aydınlanma, sonsuz aklın egemenliğini en yüce değer olarak savunmaktaydı. Vico ile Aydınlanma felsefesi arasındaki temel uyumsuzluk bu kültürel çoğulculuk savunusunda açığa çıkar. Vico'nun eserinde genişçe bahsettiği duygu, imgelem, önyargı ve gelenek kültürel çoğulculuğun epistemolojik öğelerdir (Lilla, 1993: 5). Buradan Vico'nun tavrı kültürel görecelik olarak okunamaz çünkü Vico, kültürü kutsamaz bilakis kültürü ahlaki olan şeyden ayırır. Vico, ahlaki edinimler arasında iyi veya kötü ayrımlar yapılabilir ama kültürler arasında iyi kültür veya kötü kültür ayırımına izin vermez. Kültürler arasında birbirine indirgenebilirlik veya birbirleriyle değiştirilebilirlik ilişkisi kurmaz. Böylece her kültürün özgüllüğünü vurgular, kültürel çoğulluğun ve farklılığın dünyanın bir gerçeği olarak vurgular. Vico için kültürel görecelik düşüncesi Vico'nun sahip olduğu kültürel çoğulcu anlayışına bir hayli uzaktır.

Dördüncü ve en çok üzerinde tartışılan kısım ise değerlerin ölçülemez oluşudur. Bu konuda tekçiler en azından belirli bazı evrensel değerlerin olduğunu ve bunların çoğul ve çatışan değerler olduğunu düşünürler. Fakat bu gibi çatışmaların en azından prensipte basit kurallar ya da ölçülebilen ya da sıralanabilen bir formüller yoluyla halledilebileceğini düşünürler. Tam da bu noktada çoğulcular ile tekçiler ayrışırlar.

Buradaki temel sorun şudur: Madem değerler ölçülemiyor ve değerler çatışma halinde ise biz bu durumda nasıl seçim yapmalıyız? Crowder'a göre, Berlin bu konuda çeşitli öneriler getirmesine rağmen hiçbirini sistematik olarak geliştirmede için Crowder, bu sorunu aşmak ve Berlin'in belirsiz bıraktığı bu alanı aydınlatmak

için üç fikir ortaya atmıştır. Birincisi çatışmacı (*agonistic*) pozisyonudur. Bu anlayışa göre ölçülemezler arasındaki seçim rasyonel değildir. Yani sevginin şereften daha aşağıda olduğunu ya da şerefin sevgiden daha aşağıda olduğunu söyleyemeyiz. Her iki değer de nihai değerlerdir ve bu konuyu çözecek bir yöntem yoktur. Agonistik bağlamda çoğulculuğun herhangi bir politik pozisyon için nasıl bir destek oluşturacağını görmek bu bağlamda zordur. İkinci öneri ise bağlamsal okumadır. Buna göre ölçülemez değerler kavramsal olarak kesin nedenler için sıralanamamasına rağmen, özel belirli bağlamlar içinde sıralamak mümkün olabilir. Böylesi bir belirli bağlam kapsayıcı bir değeri üretebilir veya içerebilir ve söz konusu şeyler net bir şekilde sıralanabilir veya değiş tokuş edilebilir. Örneğin iş, tek başına yaşayan biri için aileden daha önemli olması gibi. Bağlamsal yaklaşımın problemi bağlamın çoğulcu seçim ile alakadar olmasıdır. Yani buradaki baskın düşünce çatışan ölçülemez şeyler arasındaki seçim yerel kültür ya da gelenekler tarafından belirlenebileceğidir. Bu da hangi kültüre ya da hangi geleneğe inanmamız gerektiği konusunu tartışmaya açar. Bu konuda Berlin, baskın ulusal kültürden yana iken; diğer çoğulcular ise azınlık kültürlerinin tanınmasından yanadır (Crowder, 2015: 552)

Agonistik ve bağlamsal yaklaşımların ikisi de liberalizme sempati besleyen herkesi endişelendirmiştir. Çünkü iki yaklaşımda da liberalizmin en temel ilkesi olan insan hakları yetersiz şekilde savunulabilir. Bu yüzden bazı liberaller bu problemi aşmak için üçüncü öneriyi ortaya atmıştır. Üçüncü yaklaşım ise kavramsalci yaklaşımdır. Bu yaklaşım çoğulculuktan liberalizme değer çeşitliliği yoluyla geçilebilen bir argüman içermektedir (Crowder, 2015: 553).

2.2. Belirlenimciliğe Karşı Serbest İrade

Berlin'e göre bilimsel belirlenimcilik her olayın ondan kaçınılmaz olarak ileri gelen bir nedeni olduğunu açıklayan bir görüştür ve yüzyıllardır filozoflar arasında yaygın bir öğretilerdir. Yine Berlin'e göre bilimsel belirlenimcilik doğa bilimlerinin temelinde bulunan bir yasadır yani doğa bilimlerinin tümü ebedi bir düzen anlayışına dayanmaktadır (Berlin, 2008: 21). Fakat Berlin, doğa bilimlerinin temelini oluşturan belirlenimcilik fikrini insanın karar alma ve seçim yapma durumlarına da uygulama

fikrine kesinkes karşı çıkmakta ve bilimsel belirlenimciliğin karşısına yeni bir fikir atmaktadır. Bu fikrin adı serbest iradedir.

Berlin, bilimsel belirlenimcilik karşısında serbest irade fikrini ortaya atar ve bu ortaya attığı yeni düşünceye ise insan belirlenimciliği olarak adlandırır. Berlin ortaya attığı insan belirlenimciliği fikrini savunmaktadır. Bilimsel belirlenimcilik karşısında insan belirlenimciliğini savunmasının nedenlerinden ilki insanın sadece bilginlerce keşfedilebilen doğa yasalarına bağlı olması gerektiği fikrinin Berlin'e saçma gelmesidir. Berlin doğa bilimlerini etkisi altına alan bilimsel belirlenimcilik fikrine tamamen karşı çıktığını söylemek abartılı olabilir. Fakat Berlin'in üzerinde düşündüğü soru bilimsel belirlenimcilik yasalarıyla insanın özgürlüğünün tüketilip tüketilemeyeceğidir. Yani insanların bilimsel belirlenimcilik yasalarından arta kalan, seçtiği gibi hareket edebileceği ve seçimin önceden gelen nedenlerle belirlenmediği bir alan yok mudur? Berlin'in eleştirisinin ikinci nedeni eğer insan belirlenimciliği yerine bilimsel belirlenimciliğinin insanların kararları ve eylemleri üzerinde etkin olduğunu düşünülmesi halinde insanların yapıp ettiklerinden sorumlu olma halinin ortadan kalkacağını düşünülmesidir (Berlin, 2008: 22). Yani insanlar yapıp ettikleri her eylem ve aldığı her kararın aslında kendisinin almadığını önceden gelen sebeplerle bu kararı aldığını ve dolayısıyla ortaya çıkan durumdan kendisinin sorumlu tutulmama halidir. Oysa Berlin, insanın eylem ve davranışlarının önceden belirlenmediğini ve insanın yaptığı her eylem ve davranıştan sorumlu olduğunu belirterek bilimsel belirlenimcilik ile arasına mesafe koymakta ve bilimsel belirlenimciliğin insan eylem ve davranışlarına uygulanamayacağını savunarak aslında doğa bilimleri ile insan bilimleri arasına bir ayrım koymaktadır.

Berlin'in doğa bilimleri ile insan bilimleri arasına bir ayrım koyma fikri Vico'nun onun üzerindeki etkilerinden kaynaklanmaktadır. Aydınlanma çağıının tam ortasında kendisine yer bulan Vico, hayatının ilk yıllarında kesin bir güce sahip Kartezyen hareketin etkisinde ve matematiğin bilimlerin kraliçesi olduğunu düşünmektedir. Fakat daha sonraki yıllarda matematiğin evrensel geçerliliğinin tamamen net ve reddedilemez önermelerinin olduğu fikrinin yanına yeni bir şey daha eklemiştir. O da matematiğin bir keşif değil bir insan icadı olduğu fikriydi. Vico'ya göre matematik insanların elinden çıkma aksiyomların sonucudur ve gerçekliği yöneten yasalar sistemi olmaktan ziyade mekandaki şeylerin hareketi hakkında

genellemeler yapan bir kurallar sistemi idi. Matematik ve fizik insan eliyle yapılan kurallar bütünü olduğundan doğa ve dünyadaki olaylar matematik ve fizik yöntemi ile açıklanamazdı. Çünkü doğa ve dünya, Tanrı tarafından yaratılmıştır ve insan doğa sahnesinde neler olup bittiğine ilişkin sadece dış görüntüye sahip olabilirlerdi. İnsanlar sadece kendi yapıp ettiklerini bilebilirlerdi bunun dışından da başka bir şey bilemezlerdi (Berlin, 2016: 173).

Vico on yıl sonra insanların sadece kendi yaptıklarını bilebileceği fikri üzerinden yeni bir şey ortaya atar. Ortaya attığı şey insanlık tarihinin bilgisi çünkü o da insanlar tarafından yapılmaktaydı. Vico'ya göre insanlık tarihi dış dünyada olanların aksine, sadece şeylerden, olaylardan ve bunların nedensel olarak birbirini izlemesinden ibaret değildi aksine insanlık tarihi insan davranışlarının, insanların hayatta ne yaptıklarının ve düşündüklerinin, neyi arzuladıklarının, amaçladıklarının, onayladıklarının, reddettiklerinin, duygularının neye yöneldiğinin öyküsüdür. İnsanların eyleme ve yaratma fikrinden hareketle Vico, matematiğin ve diğer doğa bilimlerinin kuralları ve yasalarını insanın iradesine, zihnine ve hislerine uygulanmasını yanlış olarak görür ve bu yöntemin benimsenmesinin insanın kendi kendisini inkar etmesi olarak değerlendirir. Çünkü doğa bilimlerinin yöntemlerinin insanların zihinlerine ve düşüncelerine uygulamak Vico'ya göre insanın bilebileceği çoğu şeyden kendini mahrum bırakması anlamına gelir (Berlin, 2016: 175). Sonuç olarak Berlin'in bilimsel belirlenimcilik fikrine soğuk bakması özellikle bunların insanların düşüncelerine, iradelerine uygulanması fikrine karşı oluşu Vico'nun onun üzerindeki etkilerinden anlaşılmaktadır.

Bilimsel belirlenimcilik fikri Berlin'e göre aynı zamanda içinde tekçi bir düşünce anlayışını barındırmaktadır ve Berlin tarafından eleştirilmektedir. Berlin'e göre Platon'dan beri süre gelen insan bilgisi alanında düzenli bir gelişme kaydetme fikrinin mümkün olduğu ve bu gelişme için sadece metodun keşfedilmesi gerektiği ve ancak bu şekilde tek ve doğru bilgiye erişilebileceği anlayışı Aydınlanma dönemi ile birlikte sadece metodunda değişme yaşamıştır (Berlin, 2016: 158). Berlin'e göre Aydınlanma döneminde hakikatin bilgisine yöntemsel olarak en büyük saldırı Descartes'ten gelmiştir. Descartes'e göre hakiki gerçeklik aksiyomatik dayanaklara dayanmaktadır. Bu dayanaklardan rasyonel kuralların kullanımıyla, ispat edilebilen ve reddedilemeyen sonuçlar çıkarabiliriz. Descartes bu rasyonel kuralları geometride,

cebirde ve fizikte uyguladığımız gibi insanlığın bilgisinde de kullanmamız gerektiğini belirterek aslında Platon'dan beri var olan tekçi hakikat anlayışını insan bilimlerine ve insanlığın eylem ve davranışlarına da uygulamayı düşünmüş ve böylece bilimsel belirlenimcilik anlayışını insanların eylem ve davranışlarına da uygulanabileceğini ifade etmiştir (Berlin, 2016: 164).

Berlin'in belirlenimcilik karşıtı tezinin temel argüman insan iradesidir. Doğa bilimlerinin evrensel, rasyonel ve nedensel ilkeler ışığında insan eylem ve davranışlarını açıklama anlayışının karşısında insanın eyleme, düşünme ve serbest irade yeteneğini ön plana çıkarma ve sadece bu sebeple insanın insan olabileceği fikri Berlin'in başat fikridir. Berlin için bu fikirlerin oluşmasında Kant'ın ahlak felsefesi alanında yaptığı çalışmaların büyük etkisi vardır. Kant doğa bilimlerinin yasalarının tıpkı Descartes'in belirttiği gibi nedensellik yasalarına göre işlediğini düşünmektedir. Fakat söz konusu doğanın kendisi değil de insan olduğunda Kant tıpkı Berlin gibi düşünmektedir. Doğanın kendi yasaları vardır fakat insanın doğa bilimlerinde olduğu gibi kendine ait bir yasası ve nedenselliği yoktur. İnsanın sadece kendine ait seçim özgürlüğü vardır ve bu özellik insanı başka nesnelerden ayırır. Kant'a göre seçim özgürlüğü ve iradesi insanı insan yapan en önemli özelliktir. Aksi halde insan iradesi bilimsel belirlenimcilik yasaları ile belirlenmiş olsaydı ve insanın tüm eylemleri önceden belirlenmiş olup seçme iradesi bulunmasaydı erdem, ahlak ve sorumluluk kavramlarının hiçbir önemi kalmayacaktır (Berlin, 2010: 97). İyi ile kötü, erdemli ile erdemsiz, ahlaklı ile ahlakdışı kavramlarının ayrımında tamamen insan hür iradesi ile yaptığı seçimlerin etkisi vardır. Eğer Descartes gibi bilimsel belirlenimcilik ilkeleri insanların eylem ve davranışlarını anlamak için kullanılırsa ne serbest iradede ne de gerçek bir ahlak anlayışından söz edilebilir. Şayet böyle bir durumda insanlar tamamen dışsal etkenlerce koşullanmış olduklarından özgür sayılmaları mümkün olmayacak aksine bir yasa tarafından yönetilmiş olacaklardır. Böylesi bir durumda insanın serbest iradesi söz konusu olamayacağı gibi özgürlüğünden de sorumluluğundan da bahsedilmesi mümkün olmayacaktır.

2.3. Görececiliğe Karşı Çoğulculuk

Berlin'in çoğulculuğunun en önemli niteliklerinden biri olan değerlerin birbiriyle uyumlu olamayabileceği fikrinin kaynağı Machiavelli'dir. Berlin, değerler

arası uyumsuzluğu Machiavelli okumaları aracılığıyla keşfettiğini söyler. Machiavelli, Berlin için, *philosophia perennis*'e (hayatın sorunlarına karşı geliştirilen gerçek yanıtlar arasında hiçbir çelişkinin olmadığı öğretisine) yöneltilecek bir manevra gibidir. Vico okumaları da Berlin için bir keşif sağlamıştır. Vico aracılığıyla elde ettiği şey, dünyada kendine has ve her biri biricik olan medeniyet örüntülerinin varlığıdır. Berlin'in üçüncü keşfinin müellifi ise Herder'dir. Herder'de karşısına çıkan şey, farklı zaman ve mekanlarda var olan milli kültürler her biri kendine has bir duygu ve düşünce birliğine sahip olmalarıdır. Bu üç yazarın katkılarıyla yoğurulan Berlinci çoğulculuk anlayışı kültürel veya etik göreceliği savunur ama göreceliği (*relativizm*) reddeder. Berlin'in bizatihi kendisi hem mezkûr üç yazarın görüşlerine hem de kendi çıkarımlarına görececilik sıfatını kabul etmez. Berlin göreceliği şu örnek üzerinden tarif eder: “Ben kahve, sen ise şampanya içmeyi tercih ediyorsun. Farklı damak zevklerine sahibiz. Söylenecek fazla bir şey yok”; işte Berlin'e göre görececilik/rölativizm budur (Berlin, 2008: 38; Berlin, 1997b: 9).

Çoğulculuk kavramı ise, insanların hepsinin takip edebileceği ve baştan sona rasyonel birçok hedefin olacağını kabul eder. Ayrıca farklı değer yargılarına sahip insanların çeşitli konularda birbirlerini anlayabileceğini de savunur. Bu anlamının varlık koşulu ortak insani niteliklerdir. Ortak insani nitelikler sayesinde birbirleriyle farklılık arz eden kültürler arasında iletişim mümkün hale gelir. A kültürünün değerleri A'ya, Z kültürünün değer yargıları Z'ye aittir ve biri diğerinden üstün değildir ama bu iki kültür arasında sağır duvarlar da yoktur. Berlin'de ahlaki değerler arasındaki farklılıklar ve uyumsuz kültürel yargılar, radikal öznelliğe kurban edilmez. Bu anlamda Berlin'in çoğulculuğu nesnel bir yapıya sahiptir. Birbiriyle konuşmayı ve anlaşmayı bilmeyen öznel varlıklar olarak tanımlanan göreceliğin nihilist sonuçlarına set çeker Berlin. Nesnel çoğulculuğun imkanını şöyle ifade eder: “Bu (insani) amaçlar uyusmayabilir; ancak, insan doğasından ötürü, türleri sınırsız olamaz, ne kadar çeşitli ve değişime maruz olsalarda, eğer onlara insan denilecekse, bazı cins özelliklerini taşımaları gerekir” (Berlin, 2008: 14). Buradaki sınır-kavram, insan doğasıdır. İnsan doğasının sınırı ile çokluğun sınırı özdeştir.

Berlin, kültürlerin özgül yaşam biçimlerinde somutlaşmasını kabul eder ama nihai değerlerin nesnel ve ortak olduğunu da bütün yazılarında vurgular. Bu değerler, somut değerler olmadığı için Berlin'in değerler çoğulculuğu üzerinde birçok

tartışmanın yoğunlaştığı nokta burasıdır. Üçüncü bölümde tartışacağımız “ortak ahlaki ufuk” meselesi de esasen bu nihai değerlerin nesnelliği ve ortaklığı ile ilgilidir. Üçüncü bölümde tartışacağımız (özellikle Riley’in tezlerinin açıklanacağı kısımlarda) Berlin ve liberalizm arasındaki ilişkiler de esasen bu noktaya yoğunlaşır. Berlin bu nihai ve ortak değerler konusunda son derece genel ve bir o kadar da müphem konuşur. Örneğin “insan cinsi”nin ortak değerleri der ya da “insan doğası” der. Bu soyutluk ve müphemlik Berlin’in insan türü düzeyinde türsel bir soyutlama yapmasıyla alakalıdır. Ama yine de Berlin çoklu insan doğası anlayışına sahip olduğundan bu çokluk değerler çokluğuna gölge düşürmez. Berlin’in değer ölçülemezliği, değer çatışması, değer uyumsuzluğu tezleri değerler arası ortak nitelikler varlığını göz ardı etmez, görececiliğe geçit vermez. Bu tezlerin asıl tahrir ettiği şey rasyonalizmin ve monizmin sunduğu sabit ve yüce değerlerdir. Başka bir ifadeyle, Berlin’in değer çoğulculuğu fikrinin köklerinde, en derinlerde bir değer yoktur, aksine birden fazla değer vardır. Berlin’in bütün amacı yüce idealleri, ulvi değer iddialarını ve yüksek iyilik anlayışlarını altüst etmektir. Bu anlamda, Berlinci değer çoğulculuğu maksadını hasıl kılmıştır diyebiliriz: Hem liberalizmin evrenselciliğinde bir gedik açmıştır hem de monist iyilik anlayışlarına dayanan totaliter vizyonlara karşı bir bent kurmuştur.

Ancak Berlin’de nihai ve ortak değerlerin ne olduğuna dair biraz kazı yapma imkânımız vardır. Bunun için öncelikle görececilik ve insan doğası kavramları hakkında kısa açıklamalar yapıldıktan sonra Berlin’in “insan hakları” kavrayışına değinilecektir. Berlin’in insan hakları yaklaşımı ortak ahlaki ufuk konusunu bir parça da olsa somutlaştırmamıza olanak verecektir.

Öncelikle şuradan başlanabilir: Berlin’in özgürlük anlayışı ve negatif özgürlüğün bağrındaki tercih yapma hakkını vurgulaması da görececilik ile taban tabana zıtlık ifade eder. Berlinci özgürlüğün değeri, insana, mukayese edilemez ve ölçülemez değerler arasında kendisini yönlendirme ve seçim yapma fırsatı vermesidir. Bu noktada fırsat kavramı, birinci bölümde tartışılan, Taylor’u hatırlatacaktır. Berlin ile Taylor arasında bir uzlaşma söz konusudur burada.

Berlin’e göre insan doğası sabit değildir. Değişken insan doğası ortak ahlaki özelliklerin yokluğu anlamına gelmez. Bu konuda çok net ifadeler kullanır Berlin:

“Eğer sadece yaşamın amaçları konusunda bizden farklı düşünen, mutluluğu fedakarlığa, ya da bilgiyi arkadaşlığa tercih eden kimselerle karşılaşsak, onları hemcinsimiz kabul edebiliriz, çünkü neyin amaç olduğuna dair düşüncelerini, amaçlarını savunmak için ortaya koydukları savları ve genel davranışları bizim insani kabul ettiğimiz sınırlar içerisindedir. Fakat (ünlü örneği verecek olursak) serçe parmağındaki acıyı gidermek için dünyayı neden yok etmemesi gerektiğini anlamayan veya masum insanları suçlamakta ya da dostlarına ihanet etmekte ya da çocuklara işkence yapmakta gerçekten de bir sakınca görmeyen kimselerle karşılaştığımızda, böyle insanlarla karşısında sadece dehşete düştüğümüz için değil, onları bir şekilde insan olarak görmediğimiz –ahlaki eblehler olarak nitelendirdiğimiz için- tartışma imkânımız bulunmamaktadır.” (Berlin, 2008: 46; Berlin, 1997b: 15).

Bütün insanlarda ortak olan ahlaki nitelikler fikri Berlin’in göreciliğe yönelik geliştirdiği en etkili stratejidir. Düşünce tarihi etütlerinde üzerine özel olarak çalışmadığı filozofları bu konuda yardıma çağırır verdiği mülakatlarda. Örneğin Jahanbegloo ile yaptığı konuşmalarda rasyonalist geleneği sıkça eleştirmesine rağmen söz konusu görecelik karşıtlığı olduğunda, başvurduğu isim rasyonalist geleneğin en temel ismi Leibniz’dir. Evrensellik ilkesi ile kültürel görececilik arasında zıtlık olmadığını dile getirir ve şöyle devam eder:

“İnsanlar ve topluluklar arasındaki farklılıklar abartılabilir. İyi ve kötü; doğru ve yanlış kavramları olmayan hiçbir kültür var olmamıştır. Örneğin, cesaret bilebildiğimiz bütün toplumlarda hayranlık uyandırmıştır. Evrensel değerler vardır. Bu Leibniz’in *verites du fait, verites de la raison* olmadığını söylediği, insanlık hakkında ampirik bir olgudur. Birçok durumda insanların büyük bir bölümünün bilinçli ve açıkça veya davranışları, jestleri ve hareketleriyle ifade ettikleri, ortaklaşa benimsedikleri değerler bulunmaktadır” (Jahanbegloo, 2016: 52).

Berlin insanlar arasındaki ortak değerlerden bir tanesi olarak insan haklarını örnek verir. Ona göre insan hakları düşüncesi herhangi bir millete, dine, karaktere ait oldukları için değil, sadece insan olmaları nedeniyle tüm insanlığın menfaatine olan özgürlük, adalet, mutluluk gibi belli iyilerin var olduğuna dair inanca dayanır. Bu iyiliklerle ilgili talepleri karşılamak ve insanları bu iddiaları benimsemeyen ya da inkar edenlere karşı korumak gerekir. Bu iyilikler insanları Alman ya da Fransız olmaları nedeniyle değil, erkek ve kadın olarak insanca hayat sürdürükleri için hak ettiği şeylerdir (Jahanbegloo, 2016: 54).

2.4. Berlin’in Çoğulculuk Öğretisindeki Gerilim

Berlin’in çoğulculuk fikrinin gerilim hatlarını tespit etmek için, çoğulculuk fikrinin niteliği şu şekilde özetlenebilir: Berlin’in çoğulculuğa dair değerlendirmeleri

tipik bir biçimde dönemler arası bir karşılaştırmaya dayanır. Belirli bir tarihsel ana kadarki hâkim düşünceyi tekçi düşüncenin egemen olduğu dönem olarak tanımlar. Bu dönemin zamansal koordinatlarını tam olarak vermese de Machiavelli ile Fichte arasında bir zamana kadar dönemden bahsettiğini anlayabiliyoruz. Bu ana kadar bütün Batı düşüncesini tekçi olarak tasnif eder, bütün geleneklerde aşkın veya içkin ama kesinlikle normatif özün varlığını ileri sürer. Bu dönemden sonraki hakim düşünceyi ise değer çokluğunun ve çeşitli meşruiyetlerin var olduğu zamanlar olarak kodlar. Berlin bu iki dönem arasındaki farkı sık sık tekrar eder. Oysa gerilim hattı tam da burada kendini gösterir. Çünkü Antik Yunan'da, Ortaçağ Hristiyan dünyasında ve erken modern dönemde tekeli bir ideoloji veya alternatiflerini baskılayacak büyük bir fikir, bir evrensel idea var mıydı? Tarihsel veriler Antik Yunan'da tekçi yapıların varlığını doğrulamaz. Olimpos Dağı'nın varlığını hesaba katarsak Antik Yunan'da oldukça geniş bir politeizm hakimdi. Politeizmin olduğu dönemden bahsetmek demek birbiriyle hiçbir şekilde bağdaşmayan Tanrısallıkların ve teolojik tipleştirilmelerin varlığından bahsetmek demektir. Ayrıca Antik şehir devleti yapıları kendi içinde farklı idealler ihtiva ederlerdi. Sparta ile Atina'nın aynı değer yargısına, aynı düşünce ve inanışlara sahip olduğunu söyleyemeyiz. Modern dönem özgürlüğünü antik dönem özgürlüğüne tercih eden ve ilk kez özgürlüğü ikili karakterde işleyen Benjamin Constant bile antik dönemde farklı tercihlerin ve farklı değerlerin varlığından bahseder. Ayrıca Ortaçağ'da da çeşitli değerlerin varlığı son derece genel geçer bir bilgidir. Ortaçağ Avrupa'sının toplumsal yapısı üç sınıftan oluşuyordu: Dua edenler (*oratores*), savaşanlar (*belatores*) ve çalışanlar (*laboratores*). Bu sınıfsal ayrışmalar, farklı ve uzlaşmaz değerler çerçevesini çizmekteydi. Rönesans için de benzer çoklu durum söz konusudur: Sadece Shakespeare'nin eserlerine baktığımızda birçok insan tipi ve birçok uzlaşmaz erdem görülür.

Peki, Berlin neden bu harci alem çokluğu görmez. Nedeni basittir: Düşünce ufkunda iş bölümü kavramı yoktur. Bu basit sosyolojik olguyu göz ardı ettiği için farklı rolleri, farklı düşünce karakteristiklerini, farklı edebi ve ahlaki görüşleri göremez. Ve toptancı bir pre-modern okuması yapar.

Yukarıdaki anlatılanları belirginleştirmek için Berlin'in çoğulculuk düşüncesinin temel motivasyonunu deşifre etmeliyiz. Berlin'in çoğulculuk

öğretisinin esas ötekisi nedir, kimdir? “Dünya birbirini tamamlayan mizaçlar mozayığıdır” biçiminde ifade edilen bir geleneksel atasözünün iddiası Berlin’in esas karşı çıktığıdır. Latin dünyasında değil sadece, İslam dünyasında da mizaçlar uyumu, birbirini tamam eden düzenli parçalar vurgusu çoktur. Berlin’in bütün klasik ve orta çağ dünyasını toptancı bir şekilde tekçi olarak nitelemesinin sebebi de bu vurgulardır: Evrende her şey mükemmele doğru aktığını söyleyen geleneksel anlayışa Berlin gibi mükemmelliği ve uyumu totalitarizm olarak gören birinin antipatik yaklaşmaması mümkün değildir. Berlin, sık sık, hayatın amaçlarının uyumsuz, uzlaşmaz, karşılaştırılmaz ve çatışmalı olduğunu vurgular: Uyum değil uyumsuzluk; kolektif kompozisyon değil fragmental bir aradalık, Kirpi değil Tilki...

Berlin’in düşüncesindeki esas gerilim hattı ise, çoğulculuk doktrinindeki uyumsuz ve parçalı dinamizm, çatışmalı birliktelik, Berlinci bir jestle söylersek Kirpiliğe karşı Tilkilik, denkleminde açığa çıkar. Bir önceki alt başlıkta tartışılan ortak insani nitelikler bu coşkulu çatışan değerler söylevinin neresine düşüyor? Bu gerilim hattını Perry Anderson da fark eder: “Berlin’in birbirine indirgenemeyecek kadar farklı normlara ilişkin iddiasının yüzeydeki radikalizmin altında bunların birleştirilmesi yönünde bir ekümenizm var” (Anderson, 2003: 335). Ekümenizm, yani bütün Kiliselerin birleştirilmesi amacını güden hareket. Anderson’ın Berlin’de bulduğu bu ekümenik tınısı nedir? “Normlar arasındaki tercihleri belirleyen şey, dile getirilmeyen bir değer olan mutluluktur; daha doğrusu mutluluğun gölgesi – zira Berlin, üstü kapalı biçimde, acıdan kaçınmadan söz eder” (Anderson, 2003). Sonuç olarak Berlin’in çoğulculuğu görünürde çatışmacı ve agonistik ama derinlerde uzlaşmacı ve harmonik bir karakterdedir. Fakat bu görünürde olanın kıymetini azaltmaz, zira Berlin’in değer çoğulculuğu öğretisindeki sınırlı çatışma ve uyumsuzluk bile özgürlük ufkumuzu genişletir.

İnsanlar arası anlama ve iletişimin imkânı Berlin’in değişken insan doğası anlayışında bulunur ve bu anlayış da özgürlüğün ufkuna katkılar sunar. İnsan olmak ile insan doğası birbirinin yerine kullanılır Berlin’in metinlerinde. “İnsan olmak nedir?” sorusunun cevabını en net şekilde Berlin’in “Does Political Theory Still Exist?” başlıklı makalesinde bulunur:

“Bu nedenle ben bir kişinin merhametli veya acımasız olduğunu, gerçekleri sevdiğini veya gerçeklere karşı kayıtsız kaldığını söylediğimde, bu her iki durumda da o kişiyi bir insan olarak kabul edebilirim. Ama hareketsizliğine veya sıkıntısına son vermek için bir çakıl taşına tekme atmakla ailesini öldürmek arasında herhangi bir fark görmeyen bir insan bulacak olursam, tutarlı rölativistler gibi, o kişiye benim veya çoğu insanın ahlak kurallarından farklı bir ahlak anlayışına sahip olduğunu veya o kişiyle bazı ahlaki temeller konusunda anlaşamadığımı söyleme yerine; akıl hastalığından veya insanlık dışılıktan söz etmeye başlarım; ve nasıl kendini Napolyon sananları deli olarak nitelendiriyorsak, o kişiyi de bir deli olarak kabul ederim; yani böyle bir kişiyi gerçek anlamda tam bir insan olarak göremem. Bu tür durumlar, eski a priori doğal hukuk doktrinindeki gerçeklerin özünün ampirik terimlere çevrilmesinin temelinde yer alan, ‘insan’, ‘rasyonel’, ‘akıllı’, ‘doğal’ ve benzeri temel kavramlar –bunlar çoğunlukla değerlendirici olarak değil tanımlayıcı olarak düşünülürler– çözümlememize girdiğinde evrensel –veya hemen hemen evrensel– değerleri tanıma yeteneğini göz önüne sererler” (Berlin, 1997a: 83).

Sonuç olarak, Berlinci değer çoğulculuğu, uzlaşmazlığı ve standart bir ahlaki ilkeyi reddettiği için insani özgürlüğün imkânını artırır; derinindeki uzlaşma çabasına rağmen hem de. Çünkü herhangi bir değere asla imtiyazlı bir konum vermez. Berlin’in Kirpi’liğe atfettiği negatif anlamı törpüleyip şöyle diyebiliriz: Berlin’in çoğulculuğu Tilki hissiyatına sahip Kirpidir. Bu melez ilişkide ne Tilki sadece Tilki olarak kalır ne de Kirpi sadece Kirpi olarak kalır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HASIMLIK İLE HISIMLIK ARASINDA BİR YERDE: BERLİN ve LIBERALİZM

Berlin'in özgürlük kavrayışı ve değer çoğulculuğu anlayışının tartışıldığı önceki bölümlerin ardından bu bölümde Berlin'in düşünceleri ile liberalizm arasındaki ilişki incelenecektir. Bu bölümde esas olarak vurgulanacak olan şudur: Berlin'in ilk iki bölümde detaylıca anlatılan özgürlük ve çoğulculuk kavrayışının liberalizm ile ortak yönleri olmasına rağmen esasında liberalizmin dışında bir konumda yer almasıdır. Kanaatimizce Berlin'in çatışan ve mukayese edilemeyen değerlerin varlığına dayanan değerler çoğulculuğu fikri liberal felsefenin kökünden sarsılması anlamına gelir. Siyaset bilimi ve siyaset felsefesi literatüründe Berlin liberalizm başlığı altında incelenir. Bu bölümde bu iddianın yanlış olduğu ve Berlin'in liberalizmin ötesinde bir yerde olduğu anlatılmaya çalışılacaktır. Türkiye'de de Berlin, liberalizmin temel temsilcisi gibi okunduğu tezin giriş bölümde detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Berlin'in düşüncesi ile liberal düşünce arasında belli paralellikler olduğu doğrudur fakat şunu açıkça belirtmek gerekir: Berlin'de bir liberallik varsa buna en fazla illiberal liberalizm diyebiliriz. Yani buna John Gray'ın ifadesiyle çatışmalı ya da çekişmeli liberalizm diyebiliriz (Gray, 2003; Gray, 2004). Bu bölümde ayrıca Berlin üzerine müstakil bir kitap yazan ve birçok kitabında Berlin'in düşüncelerine özel bölümler ayıran John Gray'e ve John Gray gibi düşünen ve onun izinden giderek Berlin'i liberalizmin içine dahil etmek isteyen Jonathan Riley'e yer verilecektir. Son olarak Gray ve Riley'in düşüncelerinin aksi yönünde hareket eden ve tezimizin temel argümanını oluşturacak olan George Kateb'e de değinilecektir.

3.1. John Gray ve Düşünceleri

Liberal düşüncenin son dönemlerindeki en büyük tartışma konularından biri, toplumsal ve siyasal kurumların farklı değer yargıları ve iyi anlayışları karşısında alacağı tavidir. Bu tavırlardan biri tarafsızlık olarak karakterize edilir. John Rawls tarafsızlık ilkesini, liberalizmi "mükemmeliyetçi siyasal görüşlerden" ayıran temel karakter olarak ifade eder (Rawls, 2020: 353-360). Peki, bu tarafsızlık nasıl sağlanacaktır? Çatışan ve uyuşmayan değer yargılarını evrensel bir ilke veya değer

yargılar sistemi içinde kapsayarak mı? Klasik liberalizm, sözgelimi Locke ve Kant, bu anlamda evrenselcidir ve kendisinin evrensel değerlerin temsilcisi olarak sunar. Evrensel ve rasyonel yaşam biçimi nosyonuna dayanan klasik liberalizm John Gray'e göre liberalizmin birinci yüzüdür. Şöyle devam eder Gray:

Liberalizmin her zaman iki yüzü olmuştur. Bir yanıyla hoşgörü, ideal yaşam biçimi arayışıdır. Diğer yanıyla ise, çeşitli yaşam biçimleri arasında barış koşullarının aranmasıdır. Birinci bakış açısında, liberal kurumlar evrensel ilkelerin uygulamaları olarak görülmüşlerdir. İkinci de ise, bunlar barış içinde bir arada yaşamanın araçlarıdır. Birincisinde, liberalizm bir evrensel rejim reçetesidir. İkincisinde ise, birçok rejimle sürdürülebilecek olan “bir arada yaşayabilme” projesidir (Gray, 2003: 8).

Birbiriyle uyuşmayan ve çatışan dünya görüşleri ve iyilik kavrayışlarına “bir arada yaşayabilme” projesi, esasında, bu kavrayışların ve görüşlerin karşısına bir ortak-yaşam teklifi ile çıkmaktır. Bu *modus vivendi* hangi felsefi temeller esas alınarak sağlanabilir? Gray, bu felsefi temellerin Thomas Hobbes'da ve David Hume'da bulunduğunu ifade eder (Gray, 2003: 9). Ona göre, Locke-Kant çizgisi üzerine yükselen evrenselci liberalizmin 20. yüzyıldaki temsilcileri J. Rawls ve F. A. Hayek iken, değerler arası uzlaşma yerine bir arada yaşayabilme vizyonuna sahip kişiler arasında İsaiah Berlin vardır.

Gerçekten de Berlin, en iyi yaşam biçimi yahut en mükemmel değer üzerinden akılcı bir uzlaşma veya evrensellik arayışında değildir. Tersine bir konuma mevzilenir: Bütün insanları kapsayacak bir iyi yaşam anlayışının varlığına prim vermediği gibi, böylesi bir anlayışın varlığını savunanları özgürlük açısından büyük bir tehdit görür. Dahası Berlin, aklın insani meselelerde bu derece hakem olabileceğini de düşünmez ve bu anlamda aydınlanmacı rasyonalizmin eleştirisini verir. Berlin'in rasyonalizm ve aydınlanmacı vizyonun eleştirisinin detayları önceki bölümde uzun uzadıya anlatılmıştı. Berlin'in değer çoğulculuğu ve evrenselcilik karşıtlığı klasik liberalizm (rasyonel uzlaşmacı liberalizm) için bir kriz sebebidir. Berlin'e göre özgürlüğün değeri ancak ölçülemez, mukayese edilemez değerlerin, yaşam biçimlerinin ve tercihlerin arasında kendimizi yönlendirebilme fırsatına sahip olduğumuz anda ortaya çıkar. Berlin'in “makuliyet alanı” vurgusu değerler arasında bir uzlaşmanın sağlanacağına yorulamaz. Bu anlamda Berlin'in kavrayışında gömülü duran asgari bir müphemlik, uzlaşmazlık tezi kadar uzlaşma tezini de savunmayı mümkün kılar gibi gözükse de bizi Berlin bir takım teorik formülasyonların değerler arası

ölçülemezliği yumuşatacağına kesin bir dille karşı çıkar. Üstelik Berlin, değerler arasındaki çatışma ihtimalini daima bir gerçeklik olarak göz önüne alarak konuşur.

Berlin'in değer çoğulculuğu kadar değerler çatışmasını da gerçeklik olarak ele alması ve bu çatışmaların bir istisna, bir araz değil de dünyanın temel gerçekliği olarak görmesi liberalizm ile Berlin'in yollarını birbirinden ayırır. Fakat John Gray, liberalizm ile Berlin'in yollarının ayrılmasına itiraz eder ve tam da Berlin'in işaret ettiği değerler çatışmasını gerçekliğinden ötürü liberalizmi ikiye ayırır: Liberalizm iki yüzü vardır der ve ikincisini *modus vivendi* yaklaşımı olarak kavramlaştırır. Liberalizmi ikiye ayıran John Gray, Berlin ile liberalizm arasında bir ortaklık kurmakla yetinmez; şu radikal tespiti yapar: “[E]ğer şimdi savunulabilecek bir liberalizm varsa, bu, Berlin'in liberalizmidir” (Gray, 2004: 81). Berlin ile liberalizmi örtüştürmeye çalışan Gray, Berlin'in liberalizm için uyku kaçırtacak biri olduğunun farkında olarak şöyle konuşur:

Belki de liberal toplumun asıl erdemi, Berlin'in de düşündüğü üzere, içindeki değer çatışmalarının, düzmece bir kuram oluşturarak bastırılan ya da gizlenen çatışmalar olarak değil, insan dünyasının nihai gerçekleri olarak görülmesidir. Berlin'in, insan olma koşulunun temel özellikleri olarak ölçülemezlikler ve radikal tercihe bel bağlaması, liberalizmini son zamanlarda tarihe aykırı bir canlanma yaşayan tek yönelimli (*panglossian*) liberalizmlerden tamamen ayrılır. Bunlardan farklı olarak, Berlin'in liberalizmi agonistik bir liberalizmdir, ketum bir liberalizmdir ya da kayıp ve trajedidir (Gray, 2004: 81).

Gray'in Berlin ile liberalizm arasına böylesine gergin bir ip atmasının sebebi Berlin'i tasnif veya Berlin'in düşüncelerini düşünce tarihinde bir yere konumlama girişimi değildir. Bilakis, Berlin'in düşünceleri aracılığıyla liberalizmin açığını kapamaktır. Başka bir ifadeyle, Gray'in Berlin'e atfettiği agonistik (çekişmeli) liberalizm tamlaması liberalizmi yama etme girişimidir yani liberalizmin krizini Berlin üzerinden aşma çabasıdır. Gray'in bu girişimi elbette meşrudur, Berlin'in düşünceleri liberalizmin evrenselci ve rasyonel uzlaşmacı tavrını törpüleyecek nüveler barındırır. Ama Berlin'i liberalizm dışında bir yere konumlasa idi Gray'in yaptığı kuramsal çabalara bu tezde itiraz edilmeyecek idi. Oysa Gray hızlı bir çıkarımla Berlinci bir liberalizmden bahseder ve bu yeterince ispatlanmamış bir argümandır.

Berlin ile liberalizm arasında bir diyalogdan bahsedilebilir elbet. Ama Berlin'in bir liberal olduğu tezi çok ciddi açıklar ihtiva eder. Neden Berlinci liberalizmden

bahsedilemez? Çünkü Berlinci radikal değer çoğulculuğu liberalizmin dört temel unsurunu asla geçemeyecekleri bir sınava tabi tutar: Evrenselcilik, bireycilik, eşitlik ve iyimserlik. Bu dört unsura kısaca da olsa yakından bakarak hem liberalizmin temel postulatlarını ve ilkelerini göreceğiz hem de Berlin'in değer çoğulculuğunun bu ilkeler için ne tür zorluklar ihtiva ettiğini göstereceğiz.

Aslında mezkûr unsurların dördü de 20. yüzyıl boyunca, başta Marksist çevrelerden gelmek üzere çeşitli düzeylerde eleştirildi. İronik bir şekilde, Sovyetler çöktüğünde Francis Fukuyama “tarihin sonu” adı altında liberalizmin nihaî zaferini ilan etmişti (Fukuyama, 2016). Oysa Fukuyama'nın yazdığı yıllarda ve sonrasında liberalizmin zikredilen dört unsuru da çökmekte idi. Birinci unsuru olarak liberalizm, evrenselcilik adı altında Avrupa-merkezciliği, belirli bir zaman ve mekânda oluşturulmuş kültürel evreni dünyanın bizatihi kendisi olarak sunmakta idi. İkinci unsur olarak liberalizm, bireycilik adı altında bireyin piyasa aktörlerinin bir ürünü haline gelmesini gizliyordu. Bireyler insan oldukları için değil tükettikleri oranda dikkate alınıyorlardı. Tüketmeyen kesimler, bilhassa yaşlılar, çöp nesil muamelesi görüyorlardı. Liberalizmin bireycilik vaazı aslında tüketim toplumu idi, tüketici bireyin toplumsallaştığı alan ise piyasa idi. Bu piyasada Batılı ve Beyaz Adam olması da yetmezdi. Tüketen, Batılı ve Beyaz Adam olması gerekirdi.

Liberalizmin üçüncü unsuru eşitlik ise, onun en başarısız olduğu alandı. Çünkü dünya genelinde gelir dağılımında korkunç bir uçurum oluştu 90'larda. Neo-liberal uygulamalardan en kazançlı çıkan eden kesim, toplumların %1'lik tepe gelir dilimi olmuştur. Eşitlik vaadi, %99'unun %1 beslediği bir dünya ile sonuçlanmıştır.

Liberalizmin dördüncü dayanağı olan iyimserlik, düzen ve ilerleme mefhumlarına dayanır. İnsan kurumları eleştirel aklın ışığında sınırsız bir ilerlemeye açık olduğunu ve bu ilerlemenin de dünyayı daha bir düzenli bir yere getireceğine dair ütöpik bir vaat liberal iyimserliğin karakteridir. Çağdaş veya klasik dönem liberallerinin hepsi, az çok, zayıf veya güçlü bir ilerleme fikrine dayanır. Karamsar ve dünyanın şimdi olduğundan daha kötüye doğru gittiği fikrine hiçbir dönem liberali geçit vermez. Liberal filozof veya liberal entelektüel karamsarlığı muhafazakâr filozofların harcı olarak görür ve felsefi bir iyimserlik tınısını süregelen tutar.

Bu dört postulat Berlinci değer çoğulculuğu fikrinin karşısında sarsılmadan duramaz. Berlin daha en baştan evrenselciliği, her yerde geçerli olabilecek dünya

görüşünü ve değer yargılar sistemini reddeder. İkinci olarak, Berlin bireycidir ama Berlin'in bireyciliği piyasa bireyciliği ve tüketim toplumunun öznesi değildir. Berlin piyasanın koşullarının ne kadar acımasız olduğunun ve bireyin özgürlüğünü tehlikeye atmaktan çekinmediğinin gayet farkındadır. Bireyin özgürlüğünün (sadece pozitif özgürlüğün değil negatif özgürlüğün de) istismara ve saptırılmaya açık olduğunu söyler. Örneğin, Jahanbegloo ile yaptığı söyleşilerde bu konudaki endişelerini ve tedirginliğini net bir şekilde ifade eder: “Pozitif özgürlük gibi negatif özgürlük de korkunç adaletsizliklere ve acılara yol açan bir tür “*laissez-faire*”e saptırılabilir” (Jahanbegloo, 2016: 149). Bu saptırmanın sonuçlarını bugün yaşıyoruz: Dünyanın zenginliği dünya nüfusunun %1'i arasında dağıtılmıştır. Liberalizmin pratikte doğurduğu bu asimetrik eşitliğin Berlinci eşitlik vizyonu ile bağdaştırılması mümkün değildir. Son olarak, liberalizmin dördüncü atlısı olan iyimserlik fikrinin dayandığı ilerleme fikrinin en büyük eleştirmenlerinden biri Berlin'dir. Bu tezin ikinci bölümünde Berlin'in aydınlanmacı felsefeler ve ilerleme fikrine yönelttiği eleştiriler anlatılmıştı.

Berlin'in düşüncelerinin temel özünü yansıtan agonistik değer çoğulculuğu fikri ile liberalizmin kuramsal ilkelerinin uyuşması veya örtüşmesi mantıksal olarak da pratik olarak da imkansızdır. Berlin'in fikri, olası bir değerler çatışması anı gelip çatığında bu değerlerin hem karşılaştırılmaz hem de ölçülemez olduğu görüşüne yaslanır. Böylesi bir çoğulculuk fikri, liberalizmin rasyonalizm iddialarını temelden sarsmaktadır.

3.2. Jonathan Riley ve Görüşleri

Berlin ile liberalizmi ilişkilendirmeye çalışan tek kişi Gray değildir. Jonathan Riley de Berlin'in fikriyatının liberalizm açısından ihtiva ettiği “skandallara ve sıra dışılıklara” rağmen, liberal rasyonalizmle uyumlu olduğunu iddia eder. Riley de Gray'i takip ederek, Berlinci ölçülemez değerler çerçevesine vurgu yapar ve Berlin'in agonistik liberal ya da trajik çoğulcu olduğunu ifade eder (Riley, 2001: 283). Riley'e göre Berlin'in agonistik liberalizmi radikal seçimlere dayanır. Böylesi bir liberalizm olası çıktı kümelerini içerir. Bu çıktı kümeleri bizim etik ve politik seçimlerimizi belirlemekte güçsüz olan nedenlerden kuruludur. Riley'in bahsettiği rasyonel belirsizlik içinde, kişi, istediği gibi seçim yapmakta ahlaken özgürdür;

çünkü ölçülemeyen değerlerin çatışması rasyonel olarak çözülemez. Birini diğerine tercih etmek için rasyonel bir sınır yoktur. Fakat bu sınır sadece illiberal seçimlere uzanmayacak şekilde vardır. Örnek olarak insan haklarını verir Riley: Minimum düzeyde bile olsa bir insan hakları özü vardır ve bu özsel haklar ihlal edilemezler (Riley, 2001: 283-284).

Riley'in liberal doktrinle de uyumlu olan bu önermesini biraz açmak gerekir. Berlin'in bütün tezleri ve değerler çoğulculuğu ile değerler çatışması gerçekliğine dair vurguları göz önüne alınırsa insan haklarını "öz" ve "özel haklar" olarak ele almaz. Berlin'in tarihsel dinamizm kavrayışı böyle tür özcülüklere prim vermez. Tarihe vurgu bir değişime, bir oluşuma vurgudur, öz ve özsellik ise sabitelere ve değişmeden duran şeylere işaret eder (Öz yani *substantia* kelimesi Latince'de altta değişmeden duran anlamına gelir). Kanaatimizce Berlin, insan haklarına bir "öz" olarak değil, kazanım olarak bakar. "Yüce değerler", "ortak iyi", "en yüksek anlam" ve benzeri vurguları katiyen benimsemeyen Berlin, dünyanın takdirini toplamış bir hakka (bu örnek özelinde insan hakları) doğallık atfetmez. Bilakis bu hakları savunmak uğruna verilen mücadelenin bizatihi kendisi bu hakların doğal, kendiliğinden ortak değer olmadığının en büyük ispatıdır: Öz değil *kazanım*. Ayrıca Berlin bu konularda doğrudan bir şey söylemez fakat Berlin'in hayatı söyler çünkü kendisi soğuk savaş döneminde İngiltere'de bir özgürlük kavrayışı mücadelesi verir. Bu mücadele teorik bir mücadeledir. Kendisinin savunduğu özgürlük değerinin ne tür tehlikelerle ve çarpıtmalarla karşı karşıya olduğunun çok iyi farkındadır. Farkındadır ki *İki Özgürlük* diye teorik bir mücadelenin içine girer, özgürlüğün pozitif boyutu ile negatif boyutunu birbirinden ayırır, negatif özgürlüğü pozitif özgürlüğe yeğ tutar ve negatif özgürlük cephesini asla boşaltmaz. Eğer özgürlük bütün insanların özü olsaydı ve insan hakları bütün insanların ortak değeri olsaydı, bunca teorik mücadeleye ve mülahazaya ne gerek vardı? Berlin'in kendi düşünsel serüveni ve teorik gayreti tam da liberalizmin en çok savunduğu özcülüğün reddidir. Özel değerler, doğal değerler ve ortak iyi gibi kavramlar Berlin için içkin olsaydı ne bunca pratik çatışmalara ne de bunca teorik mücadelelere tanıklık ederdik. Berlin'in özcülük ve doğallık kavrayışları ile arasındaki mesafe liberalizm ile arasındaki mesafedir. Liberal olmak bir şeyleri özcülük içinde kavramak, bir şeylere doğa atfetmek (insan doğası) ve bir şeylerin kabul görmesinin arkasındaki mücadeleleri

görünmez kılmak aslında ortak olarak kabul edilen değerlerin ortak kabul edilene kadar ne çok acının çekildiğini veya ne çok acının çektirildiğini görünmez kılmak değil midir(!).

Riley'in tezlerine daha yakından bakalım. Riley, Berlin'in rasyonalizm eleştirilerini dikkate alır. Ona göre Berlin, bilinen anlamda ana akım rasyonalist bir geleneğin tarafı olmadığını söyler. Riley, Berlin'in durduğu çizgiyi ana akım (*mainstream*) rasyonalizm değil, hakiki (*genuine*) rasyonalizm olarak tanımlar.

Berlin'in ana akım rasyonalizmde karşı çıktığı şey, onun ahlaki evreni düzenlemek için aklın gücünü abartarak bir ütopyaya varmasıdır. Oysa hakiki rasyonalizmde aklın belirli bir limiti olduğu görüşü vardır ve rasyonel yargıların yetersiz kaldığı durumlarda çatışan değerlere yer açan bir anlayış mevcuttur (Riley, 2001: 284).

Berlin'e göre ana akım rasyonalizmdeki kırılmayı romantikler yapmıştır. *Romantikliğin Kökleri* isimli kitabında bu kırılmanın kalıcı etkilerini inceler (Berlin, 2010: 142-145). Riley'e göre ise Berlin ana akım rasyonalizmden yana olmaktan ziyade daha çok hakiki rasyonalizmden yanadır ve bunun böyle olması gayet doğrudur. Ana akım rasyonalizmde kırılma yaratan romantizm akımının her yönünü Berlin onaylamaz, özellikle de dizginlenmemiş olan halini. Berlin'e göre bazı ortak değerler insanların birbiriyle iletişim haline geçmesi için olmak zorundadır. Bahsedilen bu ortak değerler romantizmi etik ve politik normlar çerçevesinde sınırlar. Berlin'in bahsettiği ortak değerler (ortak ahlaki ufuk) rasyonel bir şekilde keşfedilebilecek bir şeydir (Riley, 2001: 285). Riley'in evrensel bir değer bulma çabası liberalizmin evrenselcilik ilkesi açısından anlamlı olmasına rağmen, Berlin'in bahsettiği bir ufuk ortaklığıdır, değer veya anlam ortaklığı değildir.

İkinci bölümde izah edildiği gibi Berlin'in çoğulculuğu görececilikten ve öznellikten ayrılır. Çoğulculuğun en önemli özelliği ölçülemez oluşudur. Çoğul olan bu değerler, sınırlı ortak ahlaki ufkun bir parçası olmalarına rağmen mukayese edilebilir değildir. Yine Berlin'in çoğulculuğunun bir diğer özelliği, mukayese edilemez olan bu değerler çatıştığında, en iyi seçeneğin oluşumu için rasyonel ölçütler sınırlı kalmaktadır. Riley'e göre Berlin açısından bakıldığında hakiki bir rasyonalizm iki şeyi kabul etmelidir: Öncelikle çoğul indirgenemez değerlerin olduğunu; ikinci olarak da mükemmel bir ahlaki ve kültürel düzenlemelerin olamayacağını kabul etmelidir (çatışan değerlerin rasyonel olarak çözüldüğü

iddiasının reddi). Böylelikle hakiki bir rasyonalizm hem monizmi hem de ütöpik toplum hayallerini reddetmek durumundadır. Kısacası hakiki bir rasyonalizm hem monizmi hem de mükemmelliği reddeden agonistik çoğulculuğu tanımak zorundadır. Bu agonistik çoğulculuk ölçülemez değerler arasındaki çatışmaların rasyonel olarak çözülemeyeceğini kabul eder. Öyleyse en iyi seçenek mümkün olamayacağı için rasyonel bir kararsızlık (belirsizlik) sonucu doğar. Riley kendi tezini açıklamak için, Berlin'in kitaplarını didik didik eder ve Pagan dönem Floransa'sı ile Hristiyan dönem Floransa'sı örneklerini verir (Riley, 2001: 286).

Riley rasyonel belirsizliğin rasyonel olarak karşılaştırılmaz değerler arasında olabileceği gibi değerlerin çatışmadığı anlarda da olabileceğinin örneğini "Buridan'ın eşegi" paradoksuyla anlatmaya çalışır. Bu paradoksa göre hem aç hem de susuz bir eşek, bulunduğu noktaya eşit uzaklıktaki su ve saman yığını arasında bir tercih yapamaz. Kararsız kalır. Eşegin yaşadığı bu kararsızlık onun ölümüne sebep olur. Riley'e göre rasyonel belirsizlik, gerçek ahlaki değerin yapısını yansıtır. Bir monist bile belirsizliği kabul edebilir (hatalara bağlı olan bir belirsizlik ya da Buridan'ın eşegi örneği gibi). Fakat monistler tanıdık (*familiar*) kaynaklardan meydana gelen belirsizliklerin çözülebileceği konusunda ısrarcıdırlar. Böylece monistler için tam bir düzen kapısı açıktır çünkü çatışan değerler prensipte rasyonel olarak karşılaştırılabilirler. Riley sonrasında agonistik çoğulculuğun ne olduğunu özetlemeye girişir:

Agonistik çoğulculuk ölçülemez değerlerin hem çoğul ve indirgenemez olduğunu hem de rasyonel olarak ölçülemez olduğunu kabul eder. Hatta agonistik çoğulculuğun kendisi rasyonel bir belirsizlikte içerir. Çünkü agonistik çoğulculuk en iyi bir seçim olmadığını ve azami seçimler kendi içinde radikal bir seçimi barındırmak zorundadır. Bu da farklı değerler arasında bir seçim yaparken önlenemez bir kaybın olacağı aşıkardır (Riley, 2001: 287).

Rasyonel bir insan akılcı bir seviye dahilinde agonistik çoğulculuğu kabul edebilir. Berlin agonistik çoğulculuğu rasyonel bir limit dahilinde ele alır. Riley tekrar bu noktada Berlin'in ısrarcı olduğu ortak ahlaki ufuk konusuna döner. Bu ahlaki ortak ufuk, insanlar arasındaki ahlaki düşünce ve davranışların ne olması gerektiğini tayin eden asgari bir çizgidir. Örnekse, Naziler bu çizginin altında kalmışlardır. Kanaatimizce Berlin'in işaret ettiği ortak ahlaki ufuk ne agonistik çoğulculuğun alanını sınırlayan bir şeydir ne de liberal rasyonalizm için bir destek

oluşturabilir. Fakat Riley bunun tersini iddia eder. Riley'e göre ortak ahlaki ufuk hem agonistik çoğulculuğun alanını sınırlayabilir hem de liberal bir rasyonalizm için destek oluşturabilir. Riley'e göre, Berlin liberal değerlerin liberal olmayan değerlere göre üstünlüğünü kabul etmiştir. Berlin'in görüşünde mantıklı bir insan çoğunlukla temel insan haklarının –ya da en azından bunların en temel olanlarının- her makul toplum tarafından korunması gerektiğini kabul edilir. Riley'e göre, hakiki bir rasyonalizm bu bağlamda liberalizmin minimum ahlaki önceliğini kabul eder:

Bu aşamanın akabinde agonistik çoğulculuğun liberal ve liberal olmayan değerler arasında bir çatışmanın içinde kendini bulması düşünülemez. Çünkü liberal ve liberal olmayan değerler bu aşamada rasyonel olarak karşılaştırılabilir ve bu karşılaştırma liberal olanın lehine doğru çözülebilir. Ayrıca agonistik rasyonel bir liberal asli liberal değerlerin diğer değerlerden daha önemli olması gerektiğinin farkındadır (Riley, 2001: 287).

Riley'in bu alıntısı kısmen de olsa önemli bazı liberal değerlerin savunma yöntemlerinin rasyonalistlere açık olabileceğini savunur. Gerçekten de Berlin buna dikkat çekmiş ve bunları “faydacı yargılar” olarak düşünmüştür. Riley de buna dayanarak, refah bakımından liberal ve liberal olmayan değerleri karşılaştırarak yorumlanabilir bulur. Değerler arasında liberal rasyonel bir seçimin nasıl olacağını şöyle özetler Riley: a) liberal ve liberal olmayan değerler arasında bir çatışma çıktığında liberal değerlere üstünlük veren b) kıyaslanamaz değerler çatışmasının rasyonel olarak çözülemeyeceğini bilmek c) çatışma olduğunda rasyonel bir belirsizliğin doğduğu ve yapılacak olan seçimin radikal bir seçim olacağı (Riley, 2001: 288).

Riley'in yukarıda özetlenen tezlerinin ve ana akım rasyonalistlerin aksine Berlin, çoğunluğun denge ve fren sistemleriyle sınırlanmış bir yönetimin de bütün değer çatışmalarını çözemeyeceğinin farkındadır. Bu yüzden Berlin, herhangi bir epistemik politik sürecin tam bir bütünlüklü sosyal düzen üretebileceğini fikrini reddeder. Berlin, objektif bir sıralamanın bazı seçenekler bakımından belirsiz olacağını düşünür; çünkü rasyonel olarak karşılaştırılmaz değerler diğer değerler ile çatışma halindedir. Riley, Berlin'in bu yaklaşımını şöyle yorumlar: Bu belirsizliği kaldırmaya çalışmaktansa, rasyonel insan, bu belirsizliğin farkında olmalı ve rasyonel yargılardan azade olan radikal seçimlere yönelmelidir (Riley, 2001: 289).

Agonistik liberal rasyonalistler liberal bir politik süreci, her bir seçimin liberal değerlerle uyumlu olduğu azami seçenekler arasında yapılan radikal bir seçim olarak görürler. Aynı zamanda karşılaştırılmaz değerlerin altındaki çatışmanın çözülebileceğini de ifade etmezler. Onlar için en iyi seçenek rasyonel olarak bulunamazsa bile, yine de akılcı bir kamusal amaçlar için politik karar alma süreci her halükârda lazımdır. Oysa Berlin gibi düşünürlerin en iyi seçeneği bulma umutları yoktur. İndirgenemez değerlerin çatışması rasyonel olarak çözülemeyeceğini düşünür. Berlin'in işaret ettiği ortak ahlaki ufuk Riley'in elinde, liberal değerler için azami seçeneklere dönüşür. Riley açısından bu azami seçenekler için liberal politik seçeneğin sınırlanması mantıklıdır; fakat hiçbir rasyonel yargı, bir seçeneği diğer seçeneğe tercih etmek için uygun değildir. Bu devridaim hiç bitmez. Riley'e göre liberal demokratik sürecin kendisi liberal sınırlar içinde tükenmez bir yaratıcı süreç olarak ele alınır (Riley, 2001: 290).

Riley rasyonel insan tanımını bir insan hakkı olarak genişletir ve şöyle devam eder: "Mantıklı ve makul olan insandan ne anlamamız gerektiği ise herkese verilmiş olan eşit evrensel hakları anlamamız gerekir. Nihai eşit haklar her normal insan tarafından tanınmak zorundadır" (Riley, 2001: 291). Riley'e göre bu eşit haklar sistemi, harikulade bir sistem olarak tanınmalıdır. Temel hakları içeren değerler bir çatışma halinde diğer değerlere üstün gelmelidir. Buradan hareketle herhangi bir kültür en azından herkes için eşit hakların minimum özünü göstermesi bakımından kabul edilebilir. Bunu yapmayanlar ya barbar olur ya da kabul edilemez olur (Riley, 2001: 291).

Riley agonistik çoğulculuğu liberal sınırlar içinde tutmak için liberal iddiaları ve değerleri liberal olmayandan ayırır. Liberal haklar arasındaki çatışma rasyonel olarak karşılaştırılmaz değerler arasında görülebilir. Fakat liberal haklar ile liberal olmayan değerler arasındaki bir çatışma ölçülemez bir şey değildir. Aksine liberal haklar liberal olmayanlardan daha değerlidir. Fakat kabul etmek gerekir ki liberal iddiaların liberal olmayandan akılcı olarak nasıl ayırt edileceği konusunda Berlin çok fazla bir şey söylemez. Sonuç olarak liberal ile liberal olmayan değerler arasında bir çizgi çekmek zor gözükür. Yine de bu belirsizliğe rağmen onun her bir liberal kültürün en azından minimum insanı haklar içermesi gerektiğinden yola çıkarak bir yerlere varılabilir. Bu konu yukarıda tartışıldı: İnsan hakları Berlin'in kavrayışında

bir öz değil bir kazanımdır. Riley bu konuyu biraz açar ve bu öz çekirdek haklar köleleştirilmeme ve öldürülmeme olabileceğini ve daha genişletilerek mülkiyet haklarında eklenebileceğini imasında bulunur. Ayrıca hiçbir kanuni durum ve yasa minimum hakların özüne dokunamaz ve dokunursa da kendisi illiberal sayılır. Kısacası agonistik liberal rasyonalistler minimum eşit haklar özünü varsaymak zorundadır ve bu öz bir diğeri ile de çatışmaz -çatışmaz dediği değerler, öldürülmeme ve köleleştirilmeme gibi değerlerdir- (Riley, 2001: 292).

Riley'e göre farklı liberal kültürler uyumsuz ve karşılaştırılamaz yollarda farklı liberal hak ve değerleri toplayarak gelişirler. Yukarıda liberalizmin dört unsurundan biri olarak saydığım ilerleme düşüncesine yer açmak için, Riley, Berlin'de bir ilerleme düşüncesinin (*an idea of progress*) olduğunu iddia eder. Başka bir ifadeyle, Riley'e göre, minimum öz ile çatışmadan liberal kültürlerin çatışmasına doğru bir ilerleme/gelişim süreci Berlin'de mevcuttur. Riley bu süreci aynı zamanda iyimserlik fikrinin karşılığı olarak okur. Ona göre bu durum, iyi bir şeydir: "Bu süreç, en sonunda daha gelişkin haklar ve özgürlükler sistemine doğru evrilir" (Riley, 2001: 294).

Riley'in tezlerinin elden geldiğince nesnel bir sunumu yapıldı. Riley'in her tezine Berlin perspektifinden cevaplar üretildi. Riley'in bütün zorlama yorumlarına rağmen Berlin'i liberal sınıfına koymak yine de çetin bir iştir. Berlin'in tezleri ile liberalizmin tezleri arasında birebir örtüşme söz konusu değildir. Riley'in çabası anlamlı olmasına rağmen mevzubahis örtüşmezliği saklayamamaktadır.

3.3. George Kateb ve Görüşleri

Berlin'in radikal değer çoğulculuğu ve değerlerin mukayese edilemezliği fikri üzerine ciddi anlamda eğilen bir başka isim George Kateb'dir. Berlinci değer çoğulculuğu fikrinin dayanak noktalarının tespit edilmesi Berlin'in hangi düşünce sınıfına dahil edilmesi, daha doğrusu Berlin'in liberal düşünce sınıfına girip girmeyeceğini tespit etmek bakımından birincil önem taşır. Bu yüzden Kateb'in odak noktası, Berlin'in değer çoğulculuğu fikridir. Kateb, Berlin'in çalışmasında radikal kültürel çoğulculuğun iki bileşeni olduğunu savunur. Bunlardan birincisi estetik savunma (*aesthetic defense*) ikincisi ise anti evrenselci savunmadır (*anti-universalist defense*) (Kateb, 1999: 1009).

Kateb estetizm kavramını Berlin'in çalışmalarına referans olarak iki anlama gelecek şekilde kullanır. Birincisi, güzelliği (*beauty*) ve yüceliği (*sublimity*) arama eğilimidir. İkincisi, özü gereği estetik olmayan fenomenleri az ya da çok estetik bir fenomenmiş gibi görme eğilimidir ve böylece estetik olmayan fenomenleri meşrulaştırma eğilimidir. Böylelikle birisi bizim takdir ettiğimiz değerlerden bağımsız bir şekilde diğer değerleri ahlak ve dürüstlük gibi değerlendirebilir. Kateb'e göre, Berlin'in kendi politik düşüncesi tamamen estetizmdir (Kateb, 1999: 1010).

Kateb'i endişelendiren şey -ki bu düşünce Berlin'de estetizm diye geçer-fenomenlerin, olayların ve kültürlerin herhangi bir ahlaki incelemeden ve herkesin üzerinde mutabık kaldığı değerlerden bağımsız bir şekilde kullanılmasıdır. Kateb bu düşüncesini daha da açar: Ona göre, güzel bir sanat eseri üreten bir kültürün kendisi ahlaki olarak eksik ve hayatlarını doğru olmayan değerler üzerinde kursa bile, Berlin, dönüp bu kültürü takdir edebilir. Berlin için estetik âlemin ne anlama geldiğini açar ve şunları söyler: "Estetik âlem birbirleriyle karşılaştırılma imkânı olmayan değerlerden meydana gelir fakat bu değerlere hayran da olunabilir. Bu yüzden kişinin estetik anlayışı ne olursa olsun bir kültürü değer skalasına göre sıralamak felsefi olarak olanak dışıdır (Kateb, 1999: 1011). Kateb'in ifadelerinden hareketle Berlin'in liberalliği tam da bu noktada sorgulanabilir. Çünkü Kateb'in Berlin için ifade ettiği estetik anlayış liberalizmin ortak evrensel değer ve rasyonel akıl yürütme ilkelerini kökünden sarsmaktadır.

Berlin çoğu çalışmasında determinizmin bütün türlerine karşı savaş verir. Kateb'e göre onun temel felsefi düşüncesi insan itibarını korumaktır (*human stature*). Estetizm bu anlamıyla her türden indirgemeciliğe ve determinizmin bütün türlerine karşı Berlin'in en gelişkin silahıdır (Kateb, 1999: 1013). Gerçekte Berlin, insanların doğrunun ne olduğunu dikte etmesinin önüne geçmek için insan itibarını (*human stature*)'yi devreye koyar. İnsan itibarı (*human stature*) da bir nevi estetizmle ilişkilendirilebilir. Estetizmde herkese göre doğru ve güzel olan şeyler farklı olacağı için insanların bir diğer insan üzerine baskı kurmasına engel olabilir. Berlin'in liberalliğini Kateb'in çizdiği çerçeve içinde kalarak sorgulayabiliriz; çünkü estetizmin olduğu felsefe evrenselcilikten uzaklaşır ve bu da liberalizmin en temel ilkesini sarsar.

Berlin'in determinizme karşı ortaya attığı bir diğer kavram ise insan yaratıcılığıdır (*human creativity*). Kateb'e göre insan yaratıcılığı ya estetizm olarak düşünülmeli ya da estetik anlamda kavranmalıdır (Kateb, 1999: 1015).

Kateb'e göre estetik âlem -ki güzellik ve yücelik âlemidir- insan itibarının hazinesidir. Estetizm, hiçbir kültürü ve yaşam tarzını yargılamaz, her kültürü ve değer yargısını takdir edilebilir bulur (Kateb, 1999: 1018). Estetik savunu için öncelikle dışarıdan biri gereklidir. Estetik anlayışı kabul etmek her yerde gizemli kültürel yaratıcılığın bulunabileceğini anlamına gelmektedir. Aynı zamanda ahlaki ve doğruluk iddialarının da yersiz ve gereksiz olabileceği anlamı taşır. Ne var ki Kateb'e göre böyle bir anlayış, Berlin'in savunduğu insan itibarını (*human stature*) tehlikeye atmaktadır. Estetik anlayış aynı zamanda ölçülemezlik değerini barındırır. Kateb'e göre ölçülemezlik değeri, şeyleri karşılaştıracak ve onları sıralayacak ortak bir perspektifin olmadığını ima eder ve bu durum Berlin'i liberalizm içinde tartışmalı bir hale getirir (Kateb, 1999: 1020).

Kateb'in vurgusu şudur: Berlin'in estetizmi karşılaştırmayı ve ölçmeyi reddeder. Kateb'e göre bu estet tavır, Berlin'i diğer düşünürler arasında biricik kılar. Böylece herhangi bir kültürü ve yaşam biçimini bir derece vermeden beğenmek gibi bir durum Berlin'in estetik duruşuyla uyumludur. Bir derece vermeden takdir etmek veya beğenmek onların eşit olduğu anlamına da gelmez. Sadece takdir etmek ya da beğenmek tek kriterdir. Ayrıca Berlin'in estetizmi bir tarafsızlık (*objectivity*) adı altında çalışır yani değerler istenilen ya da düşünülen şeylerden bağımsız olan nihai şeylerdir. Sonuç olarak, Kateb'e göre, Berlin gibi bir düşünür ya da estetikçi, ahlaka ve doğruluğa sırtını dönmek zorundadır (Kateb, 1999: 1021). Kateb'e göre böylesi bir durum liberalizmin en temel ilkesi olan evrensel değerlere sırt çevirmek anlamına gelir ve Kateb, Berlin'i bu sebeple liberalizm içindeki konumunu tartışmaya açar.

Estetik âlem içinde bir derecelendirme ve kademelendirme bizim takdir yetkimizi aşmaktadır. Estetik ölçülemezlik, bu anlamda, kültürel çoğulculuk savunusu ve insan itibarı (*human stature*) savunusu için kilit bir rol oynamaktadır. Kateb'e göre Berlin gibi ancak dışarıdan birinin ölçüt olabileceği bir estetikçi için, ahlaki ilkelerin ve epistemolojik iddiaların reddi -kısacası liberalizmin evrensellik ilkesinin reddi- aslında kendi otonomisini kurmaktır. Çünkü Kateb'e göre Berlin,

kültürleri ancak dışarıdan bir gözün takdir edebileceğini belirtir. Bundan dolayı, estetik âlem gözlemcinin bir evidir ve sadece ona uygundur (Kateb, 1999: 1022).

Berlin toplumların düzenlenmiş inançları ve prensiplerinin eleştirinin ötesinde bir yerde olduğunu düşünür; tıpkı sonuçlarının ahlaki yargılamanın ötesinde olduğu gibi. Kateb'e göre Berlin'in çalışmalarının amacı, toplumun inanç ve düşüncelerinin ahlaki yargılama konusunun dışında olduğunu göstermektir (Kateb, 1999: 1024). Kateb, Berlin'in bu tavrına itirazda bulunur ve Berlin'in bu tavrına rağmen, Kateb, tamamen ahlaki bir üstünlükten yanadır. Zira ona göre, bunun aksini düşünmek bizi barbarlığa kadar götürebilir:

Adaletsizliğin ve ahlaksızlığın hem kalıcı hem de destek gördüğü yerde insan itibarı (*human stature*) savunusu nereye kadar gidebilir ki? Bu durumda insan itibarının içi boş bir oyuk olacaktır (Kateb, 1999: 1025).

Kateb için kültürü ve yaşam tarzlarını bir sanat eseriymiş gibi görmek ve onları estetik âlemin içine dâhil etmek büyük bir hatadır. Ona göre kültürel stilinin yadsınamaz gerçeği, bizi bütün hayat tarzlarını bir sanat çalışması gibi anlamaya zorlayamaz. Bir hayat tarzı tekrar eden aktivitelerden ve sonuçlarına katılan bireylerden oluşur. Dahası, Kateb'e göre, bu sonuçlar ahlaki ilkelerle ilintili olmak zorundadır: "Ahlaki ilkelerin alanı bireylerin seçimlerine indirgenemez ve bununla sınırlandırılmaz" (Kateb, 1999: 1026).

Çalışmasının ilerleyen sayfalarında Kateb tartışmayı bir adım ileriye götürür: Tıpkı Riley'in yaptığı gibi Berlin'in ortak ahlaki ufuk ya da merkezi değerlerden bahsettiğini söyler (Kateb, 1999: 1028). Fakat Riley ile aynı sonuçlara ulaşmaz: İşin içine çoğulculuk fikri girdiğinde, Berlin'in evrenselci anlayışını iflasa sürükler. Kateb'e göre Berlin, değerlerin çoğulculuğu fikrini evrenselci anlayışlarla değil de estetizm kavramıyla açıklar ve böylesi bir açıklama liberalizmin temel varsayımı olan evrenselcilik iddiasını yerle bir eder.

Berlin'in her kültürün kendi içinde değerli olacağı ve takdir edilebileceği hatta bunun için standart bir skalaya ihtiyaç olmayacağı tezine Kateb itiraz eder ve her kültürün kendi değerleri ile değil de evrensel standartlarla ölçülmek istediğini ekler. Bir toplumun kendini kendi değerleri ile savunması kendisini mutlu etmeyecektir der Kateb ve ekler:

Bir toplum kendini kendi değerleri ile ölçerse ya da takdir ederse bu işte memnuniyet aramak saçma olacaktır. Toplum aksi iddialara dayanmak zorunda ve aralarındaki karşılaştırmalar ahlak ve doğruluğa dayanmak zorundadır. Ölçülemezlik düşüncesi ancak ve ancak acınası ve düşük toplumların bir avuntusu olabilir (Kateb, 1999: 1033).

Kateb'in tartışmasının bu tez için önemini toparlayarak ifade edecek olursak, Berlin'in kültürel çoğulculuğu iki kavram ile açıklanır: Bunlardan birisi estetizm bir diğeri de anti evrenselci bakıştır. Kateb estetizm kavramını daha da genişletir ve Berlin'in determinizm karşısında geliştirdiği insan itibarı (*human stature*) ve insan yaratıcılığı (*human creativity*) kavramlarını estetizmin içine dahil eder. Böylece Kateb, Berlin'i liberalizmin evrenselciliğinden ve standart ahlaki kurallarından uzaklaştırarak liberalizmin dışında bir yerde konumlandırır. Anti evrenselci bakışı ise Kateb, estetizmin bir sonucu olarak görür. Kateb'in geliştirdiği bu iki kavram, Berlin'in değer çoğulculuğunun ve ortak ahlaki ufuk kavrayışının, hiçbir şekilde ortak rasyonel bir değere (Riley'in yorumladığı gibi) işaret edemeyeceğinin ispatı kabilindendir. Bu yüzden Kateb, Riley ve Gray'ın yaptığı gibi Berlin'i liberalizmin içine sokmaya çalışmaz. Bilakis Kateb, Riley ve Gray'ın aksine Berlin'i evrensel bir standart değeri olmayan bir "estet" kategorisine yerleştirir. Bu da Berlin'i liberalizmin dışında bir yerde konumlandırmamızı sağlar.

İsaiah Berlin değerler çoğulculuğu ve değerler çatışmasının gerçek olgular olduğuna işaret eder ve aynı zamanda rölativizme geçit vermeden bir özgürlük değerinin başka bir özgürlük değerinden daha düşük veya daha üstün olmadığını savunur. Buna karşın liberalizm, değerler içerisinde bir değerin diğerlerine ahlaki veya ideolojik öncülük yapma anlayışını benimser. Liberal hoşgörü en iyi ihtimalle evrenselliğin müphem biçimine ya da monizmin biktırıcı totallğine dümeni kırar. Liberalizmin çağdaş krizi ve üçüncü bölümün başında sıraladığımız dört temel ilkesinin hiçbir tutarlılığının kalmamasına sebebiyet veren şey de bu müphemlik veya totalliktir. Liberalizm sona ermesi, liberalizmin piyasadaki egemenliği düşünülünce kabul edilmesi zor bir sonuçtur. Çünkü ahlaken dünyaya bir şey vaat etmeyen ve fakat piyasada egemen olan bir sistem, her şeyden önce totaliterlik şüphesi altında kalır. Bu şüphe liberalizmin krizidir ve krizi çözmek için birtakım düşünürlerin kavramsal çerçevelerine başvurulması liberal siyaset felsefeciler açısından meşru bir girişimdir. Fakat bu girişim başvuru olan düşünürü liberal düşünce kümesine dâhil etmesini, kendisinin mülkü kılmasını meşrulaştırmaz.

Dolayısıyla “liberalizmin sonuna geldik” önermesini ileri sürmemizde bir radikallik yoktur. Bu bölümün temel iddiası, Berlin ile liberalizmin arasında bir aitlik ilişkisinin olmadığı yönündedir. Berlin ile liberalizm arasında kurulmaya çalışılan aitlik ilişkisi en iyi ihtimalle liberalizmi kurtarmaktır, en hafif tabirle liberalizmi yenilemektir. Bu anlamda liberalizmin kurtuluş reçetesi olarak Gray, İsaiah Berlin’i düşünür. Gray’ın kendisi liberalizmin öldüğünü teslim eder. 2004 yılında yazdığı kitabın başlığına bu yüzden *Post-Liberalizm* olarak koyar (Gray, 2004).

Son cümle olarak şunu düşebiliriz: Berlin’in ufku liberalizme derman olabilir fakat bu Berlin’i liberal yapmaya yetmez.



SONUÇ

Yirminci yüzyılın büyük çalkantılı döneminde yaşayan ve yine aynı yüzyılın içinde hayata gözlerini kapayan İsaiah Berlin için yaşadığı dönem, dünya savaşlarını ve soğuk savaş yıllarını içinde barındırması sebebiyle özgürlük tartışmalarının daha da çok alevlendiği bir dönem olmuştur. Bu tartışmaların tam ortasında olan Berlin için özgürlüğün yenilenmesi ve çağının aşırılıkları karşısında korunması elzem teşkil etmektedir. Berlin bu iş için tarihin tozlu raflarında unutulmuş düşünürlerle başvurmuştur. Berlin, aralarında tarihsel olarak yüzyıllarca zaman farkı bulunan birçok düşünür ve filozofu kendi fikirlerini oluştururken bir araya getirmiştir. Hatta dünya görüşü tamamen farklı olan düşünürler- Locke ve Fichte, Burke ve Robespierre gibi- bile Berlin'in düşüncelerini oluşturmakta çekinmediği kimselerdir. Berlin'in özellikle hayranlık duyduğu düşünürlere- Machiavelli, Vico, Herder ve Montesquieu – baktığımızda hepsinin yaşadığı dönem fark etmeksizin çağının genel anlayışına eleştirel yaklaşmış düşünürler olması bize ipucu vermektedir. Berlin'in tekçi değil çoklu -iki-li özgürlük anlayışını veyahut monist dünya görüşü yerine çoğulcu bir dünya görüşü anlayışını benimsemesinin altında çağının alışlagelmiş düşünce kalıplarına karşı çıkan bu düşünürlerin etkisi büyüktür. Dahası Berlin, bu düşünürleri bize çağının aşırılıklarına ve totaliter eğilimlerine bir çare olarak sunmaktadır. Dünyanın iki kutba ayrıldığı bir dönemde “İki Özgürlük Kavramı” adlı makalesiyle çığır açan Berlin, döneminin ana akım düşünceleri olan rasyonalist geleneğin uzun uzadıya eleştirisini ve makalenin sonlarında değer çoğulculuğu savunusu yaparken bu düşünürlerle ne kadar hayran olduğu bir kez daha anlaşılabilir.

Tezin birinci bölümdeki temel amaç Berlin'in ikili özgürlük anlayışına yakından bakmaktır. Berlin'in temel eseri olan “İki Özgürlük Kavramı” adlı makale özgürlüğü negatif ve pozitif özgürlük şeklinde ikili olarak ele almaktadır. Berlin özgürlüğün bu ikili ayrımının kendinden önce Benjamin Constant tarafından yapıldığını saklamaz. Constant'ın Antiklerin özgürlük anlayışı ile bahsetmek istediği Berlin'in pozitif özgürlüğüne denk düşerken; modernlerin özgürlüğü ile bahsetmek istediği şey Berlin'in negatif özgürlük dediği şeye denk düşmektedir. Berlin'i yaşadığı dönem itibarıyla düşünürsek özgürlüğün ikili ayrımında pozitif özgürlüğe sürekli olarak saptırılması veya anlamının yitirilmesi ekiyle bir dipnot düşmesi

tesadüf değildir. Çünkü Berlin'in yaşadığı dönem totaliter rejimlerin ve soğuk savaşın hissedildiği dönemlerdir. Berlin yaşadığı dönem içerisinde rejimlerin bireylerin mutluluğu ve onların refahı adına onları baskı altına aldığına şahit olmuştur. Bu durum Berlin'in pozitif özgürlük adına duyduğu endişenin kaynağıdır. Bu yüzden ibreyi negatif özgürlükten yana kırdığı söylenebilir fakat Berlin, negatif özgürlüğünde pozitif özgürlük gibi saptırılabilceğini de ekler. Kanaatimizce Berlin'in ibreyi negatif özgürlükten yana tutmasının en büyük nedeni pozitif özgürlüğün tekçilik anlayışı ile uyumlu olmasıdır. Berlin'in yaşadığı dönemde göz önüne alınırsa Berlin'in neden tekçilik karşısında çoğulculuk, pozitif özgürlük karşısında neden negatif özgürlüğü tercih ettiği açıkça görülebilir. Berlin gibi bir düşünür için böylesi bir tercih şaşırtıcı olmamalı çünkü yaşadığı dönem itibarıyla özgürlüklerin ortak bir iyi adı altında askıya alınması gayet doğal karşılanıyordu.

Tezin ikinci bölümünde Berlin'in monizm anlayışına karşı geliştirdiği değer çoğulculuğu fikri ve bunun eleştirileri ele alınmıştır. Berlin için değer çoğulculuğu kavramı monizmin karşısında çoklu değerlerin olduğu ve aynı zamanda bunun bir görececilik olmadığı anlamına gelir. Kanaatimizce Berlin ne kadar monizm karşısında değerler çoğulculuğu fikrini ortaya atsa da sistematik olarak çoğulcu bir anlayış geliştirememiştir. Bu konuda Galston ve Crowder gibi düşünürler Berlin'in değer çoğulculuğu fikrinden hareketle bu düşünceyi geliştirecek yeni fikirler ortaya atmaya çalışmışlardır. Hatta Galston ve Crowder, Berlin'in değer çoğulculuğu fikrini liberalizmin içine eklemeye çalışarak değer çoğulcu bir liberalizm yapmaya çalışmışlardır. Berlin bazı çalışmalarında her fırsatta insanların uyabilecekleri ve uydukları bir evrensel değerler çoğulculuğu fikri olduğunu ima eden ifadeleri bulunmaktadır. Berlin'in bahsettiği bu değerler üzerine söylediği ve herkesin üzerinde mutabık kaldığı şey onların “insan olmanın gerektirdiği değerler” olması şeklindedir. Fakat Berlin'in insan olmanın gerektirdiği değerler şeklindeki açıklaması hem çok soyut bir kavram hem de yeteri kadar açıklayıcı değildir. Bu yüzden Crowder, Berlin'deki bu eksikliği gidermek hem de evrensellik ve çoğulculuk arasındaki gerilimi çözüp Berlin'in değer çoğulculuğu ilkesini liberalizme dahil ederek revize etmek için kendisi Berlin'in bahsettiği bu evrensel değerlerin özgürlük, eşitlik, adalet ve cesaret olması gerektiğini ifade eder. Kanaatimizce Berlin'in değer

çoğulculuğu fikrinin en derinlerinde bile standart ya da evrensel bir değer yoktur, birden fazla değer vardır.

Tezin ana fikrini oluşturan üçüncü ve son bölüm ise Berlin'in liberalizmden uzaklığı ya da ayrıksılığıdır. Her ne kadar Jonathan Riley ve John Gray gibi düşünürler Berlin'i liberalizme dahil etmeye çalışsa da kanaatimizce Berlin, liberalizmden ayrı bir yerde konumlanmakta hatta onu aşmaktadır. Berlin'in en iyi yaşam biçimi yahut en mükemmel değer üzerinden akılcı bir uzlaşma ya da evrensellik arayışında olmaması liberalizm ile arasındaki bağlantıları koparmaktadır. Hatta tam tersi bir yönde hareket ederek bütün insanları kapsayacak iyi bir yaşam anlayışına değer vermediği gibi bunun özgürlük açısından büyük bir handikap olarak görür. Berlin'in değer çoğulculuğu evrensellik karşıtı fikirleri klasik liberalizm (rasyonel uzlaşmacı liberalizm) için aşılamaz bir durumdur. Üstelik değerler arasındaki çatışma ihtimalini daima bir gerçeklik olarak ele alan Berlin için çalışmalarında rastladığımız “ortak ahlaki ufuk” ve “ortak insani değerler” gibi kavramlar değerler arasında bir uzlaşmanın ne kadar imkânsız olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Kanaatimizce John Gray ve Jonathan Riley'in Berlin'i her haliyle liberal olarak sınıflandırmak istemesi Berlin aracılığıyla liberalizmin açığını kapatmak istemesidir. John Gray, Berlin'i liberalizme dahil etmek için Berlin'in liberalizm için en gerekli olan şeyi, yani değerler çoğulculuğu ilkesini kullanılır. Berlin'in değerler çoğulculuğu fikri özünde çatışan değerler ilkesini barındırdığı için Gray, bu yeni liberalizme çatışmalı-çekişmeli (*agonistic*) liberalizm adını verir. Jonathan Riley ise Berlin'i liberalizme dahil etmek için Berlin'in ortaya attığı ve son derece soyut ve belirsiz olan “ortak ahlaki ufuk” ilkesine sarılır. Fakat bizim tezimizin ana argümanını oluşturan Berlin'in liberalizmden ayrıksılığını ise en iyi George Kateb ifade etmiştir. Kateb, Berlin'in ana düşüncesi olan değerler çoğulculuğu fikrinin ana unsurlarını estetizm ve anti evrenselcilik olarak belirtmesi kanaatimizce yerinde bir düşüncedir. Bu sebeple liberalizmin temel unsurlarını kökünden sarstığı için Berlin'in liberalizmden ayrı tutulması yerinde bir düşünce olacaktır.

KAYNAKÇA

- Anderson, Perry: **Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları**, Çev. Simten Coşan, İletişim Yayınları, 2003
- Andrew, Heywood: **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev. Hızır Murat Köse, Küre Yayınları, 2018
- Bellamy, Richard: “J.S. Mill, T.H. Green and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism”, **Rethinking Liberalism**, 2005, pp. 22-46
- Berlin, Isaiah: **Akıntıya Karşı**, Çev. Emre Erbatur, Profil Yayıncılık, 2016
- Berlin, Isaiah: “Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought”, **The Crooked Timber of Humanity**, Ed. by. H. Hardy, 1990, pp. 70- 91
- Berlin, Isaiah: **Romantikliğin Kökleri**, Çev. Mete Tunçay, Yapı Kredi Yayınları, 2010
- Berlin, Isaiah: **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, Çev. Mete Tunçay ve Zeynep Mertoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008
- Berlin, Isaiah: “Does Political Theory Still Exist”, **The Proper Study Of Mankind**, Ed. by. H. Hardy, R. Hausheer, London, Chatto & Windus, 1997a, pp. 59-91
- Berlin, Isaiah: “Two Concepts of Liberty”, **Four Essays On Liberty**, Ed. by. Henry Hardy, Oxford University Press, 2002, pp. 166-218
- Berlin, Isaiah: “The Pursuit of The Ideal”, **The Proper Study of Mankind**, Ed. by. H. Hardy, R. Hausheer, London, Chatto & Windus, 1997b, pp. 1- 16

- Carter, Ian: “Positive and Negative Liberty”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. by. Edward N. Zalta, <http://www.plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/liberty-positive-negative/>, Winter 2021
- Cohen, Marshall: “Berlin and the Liberal Tradition”, **The Philosophical Quarterly**, Vol.10, 1960, pp. 216-227
- Constant, Benjamin: “The Liberty of The Ancients Compared With That Of The Moderns”, **Political Writings**, Ed. by. Biancamaria Fortana, 1989, pp. 308-329
- Crowder, George: “Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin”, **Australasian Political Studies Association Conference**, 2003
- Crowder, George: “Value Pluralism, Diversity and Liberalism”, **Ethical Theory and Moral Practice** 18(3), 2015, pp. 549-564
- Denes, Iván Zoltán: “Personal Liberty and Political Freedom: Four Interpretations”, **European Journal of Political Theory**, Vol. 7, 2008, pp. 81-98
- Dewey, John: **Özgürlük ve Kültür**, Çev. Vedat Günyol, Remzi Kitabevi, 1987
- Fukuyama, Francis: **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çev. Zülfü Dicleli, Profil Kitap, 2016
- Galston, William: **Liberal Çoğulculuk: Değer Çoğulculuğunun Siyaset Teorisine ve Uygulamasına Yönelik Sonuçları**, Çev. Zeynep Abidin Kılınç, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014
- Gray, John: **Liberalizmin İki Yüzü**, Çev. Koray Değirmenci, Ankara, Dost Yayınları, 2003

- Gray, John: **Post Liberalizm**, Çev. Müfit Günay, Ankara, Dost Yayınları, 2004
- Gürpınar, Doğan: **Özgürlüğün İdeolojisi Liberalizm**, İstanbul, Liberus, 2020
- Hobbes, Thomas: **Leviathan**, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 2016
- Hobbes, Thomas: **Yurttaşlığın Felsefi Temelleri**, Çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, 2018
- Jahanbegloo, Ramin: **Isaiah Berlin’le Konuşmalar**, Çev. Zeynel Abidin Kılınç, Yapı Kredi Yayınları, 2016
- Kateb, George: “Can Cultures Be Judged: Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin’s Work”, **Social Research**, Vol.66 No.4, pp. 1009-1038, 1999
- Lilla, Mark: **G.B.Vico: The Making of an Anti-Modern**, Harvard University Press, 1993
- Lind, John: **Three Letters to Dr. Price**, 1776, yy
- Locke, John: **Yönetim Üzerine İki İnceleme**, Çev. Ömer Saruhanoğlu, Litera Yayıncılık, 2020
- Maccallum, Gerald: “Negative and Positive Freedom”, **The Liberty Reader**, Ed. by. David Miller, Routledge, 2016, pp. 100-123
- Macpherson, Crawford Brough: “Berlin’s Division of Liberty”, **Democratic Theory: Essays in Retrieval**, Oxford University Press, 1973, pp. 95- 119

- Mill, John Stuart: **Hürriyet Üstüne**, Çev. Mehmet Osman Dostel, Liberte Yayınları, 2009
- Miller, David: “Constraints on Freedom”, **The Liberty Reader**, Ed. by. David Miller, Routledge, 2016, pp. 183-200
- Nussbaum, Martha: **Women and Human Development: The Capabilities Approach**, Cambridge University Press, 2000
- Nussbaum, Martha: **Love’s Knowledge**: Essays on Philosophy and Literature, Oxford University Press, 1992
- Paley, William: **The Principles of Moral and Political Philosophy**, Liberty Fund, 2002
- Pettit, Philip: **Cumhuriyetçilik**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998
- Pettit, Philip: “Three Mistakes About Democracy”, **Cilicia Journal of Philosophy**, 2015, pp. 1-15
- Rawls, John: **Bir Adalet Teorisi**, Çev. Vedat Ahsen Çoşar, Phoenix Yayınları, 2020
- Riley, Jonathan: “Interpreting Berlin’s Liberalism”, **American Political Science Review**, Vol.95 No.2, 2001
- Rousseau, Jean Jacques: **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, 2013
- Skinner, Quentin: **Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, 2018a

Skinner, Quentin: **Liberalizmden Önce Özgürlük**, Çev. Kemal Özdil, Isık Yayınları, 2018b

Taylor, Charles: “What's Wrong With Negative Liberty”, **Philosophical Papers**, Cambridge University Press, Vol. 2, 1985, pp. 211–229

Turhan, Mehmet ve Uluşahin, Nur: Isaiah Berlin’in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi, **Liberal Düşünce Dergisi**, Cilt 12, No:45, 2007, ss.73-104

