

T.C.
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

ÖZGÜRLÜK/ÇOĞULCULUK İKİLEMİNDE
JOHN RAWLS VE ISAIAH BERLIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Mehmet Akif DOĞAN

Danışman
Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

BOLU 2017

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Mehmet Akif DOĞAN'a ait "Özgürlük/Çoğulculuk ikileminde John Rawls ve Isaiah Berlin" adlı çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir.

03.07.2017

Unvan, Adı, Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı) : Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ	
Üye : Yrd. Doç. Dr. Mehmet ARI	
Üye : Yrd. Doç. Dr. Armağan ÖZTÜRK	

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum, “**Özgürlük/Çoğulculuk İkileminde John Rawls ve Isaiah Berlin**” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahribat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



Mehmet Akif DOĞAN

03.07.2017

ÖN SÖZ

Üzerinde uzun zamandır çalıştığım bu tez çalışmamda benden maddi ve manevi yardımını hiçbir zaman esirgemeyen ve her anlamda destek olan aileme ve danışman hocam Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ'ye teşekkürlerimi borç bilirim.

Aynı zamanda ilgilerinden dolayı tez savunma jürimde yer alan Yrd. Doç. Dr. Mehmet ARI'ya ve Yrd. Doç. Dr. Armağan ÖZTÜRK'e teşekkür ederim.

Ayrıca bu çalışmama yine maddi ve manevi olarak büyük destek veren sevgili dostum Hakan GÖÇMEN'e, Özkan YALÇIN'a ve Arş. Gör. Cihan ÇOBANOĞLU'na özellikle de çalışmaya dair teorik olarak ayrıca katkıda bulunan sevgili dostum Ozan YILMAZ'a çok teşekkür ederim.

Yine, beraberce aynı çalışma odasını paylaştığımız Arş. Gör. İlhan KESKİN'e ve Arş. Gör. Tamer GÜVEN'e desteklerinden dolayı çok teşekkür ederim.

Bu tez çalışmasının benim için önemi konusu ve içeriği itibarıyla pratik olarak hem toplumsal hem de siyasal hayat dâhilinde 'özgürlük' gibi önemli ve güncel bir problematikle ilgili olmasındandır. Bunun yanı sıra, çalışmamda ortaya koyduğum tüm hatalar tarafıma aittir.

03.07.2017

Mehmet Akif DOĞAN

ÖZET

ÖZGÜRLÜK/ÇOĞULCULUK İKİLEMİNDE JOHN RAWLS VE ISAIAH BERLİN

Mehmet Akif DOĞAN

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

Temmuz 2017, 155 + xii Sayfa

Bu çalışma günümüzde siyasal ve toplumsal düzlemde hala güncel bir tartışma alanı olarak açığa çıkan özgürlük problematiğiyle ilgilidir. Çalışmanın temel amacı siyasal liberalizmin, iyi anlayışlarının farklılığının derinleştiği geç modern toplumlarda ‘Hak’ üzerine inşa ettiği birey özgürlüğü ile ‘Tarafsızlık’ üzerine temellendirdiği çoğulculuğun uzlaştırılmasının yarattığı gerilimin hem teorik hem pratik düzeyde incelenmesidir. Buradan hareketle, çoğulculuğun radikal bir hal aldığı geç modern dünyaya ilişkin özgürlük-çoğulculuk gerilimini işaret eden temel tartışmada günümüz liberalizmine sunmuş oldukları kavramsal araçlarla Isaiah Berlin ve John Rawls’un düşüncelerinin karşılaştırmalı olarak analizi tezin evreni olarak görülmüştür.

Bu çerçeve içinde Rawls’un “aklın kamusal kullanımı”, “örtüşen görüşbirliği” ve makuliyeti ön plana çıkararak hem bireyin otonomi olarak özgürlüğünü hem de çoğulculuğu koruyan “siyasal liberalizm” önerisi incelenmiştir. Daha sonra Berlin’in “değerlerin kıyaslanamazlığı” temelinde anti-evrenselci, anti-nesnelci ve seçimin kendisini yücelten varoluşsal “negatif özgürlük” kavramsallaştırması ortaya konmuştur. Çalışmanın sonuç kısmında Berlin’in özgürlük-çoğulculuk problematiğinde özel alan dahilinde politik alanı ikincilleyerek negatif özgürlük kavramsallaştırmasını otonomi olarak özgürlüğün korunması anlamında politik bir özgürlüğe dönüştüremediği iddia

edilmiştir. Rawls ise kamusalılığı önceleyen siyasal liberalizm önerisiyle otonomi olarak özgürlüğü politik bir özgürlük diline dönüştürürken çoğulculuğun özgürlük boyutunu özel alan ile sınırlamaktadır.

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



ABSTRACT

JOHN RAWLS AND ISAIAH BERLIN ON THE DILEMMA OF FREEDOM AND PLURALISM

Mehmet Akif DOĞAN

Master Thesis

Department of Public Administration

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Koray TÖTÜNCÜ

July 2017, 155 + xii Pages

This study is related to the freedom problematic that still appears today as an up-to-date discussion area on political and social platforms. The main purpose of the study is to analyse, both theoretically and practically, individual freedom on which political liberalism constructed the “right”, and the tension created by the reconciliation of pluralism that political liberalism set up on the basis of impartiality in late-modern societies where the difference of the perception of good deepens. From this point of view, under the basic discussion that points out the tension between freedom and pluralism which is related to the late modern world where pluralism has become radical, the comparative analysis of John Rawls’s and Isaiah Berlin’s thoughts, with the conceptual instruments they offer to today’s liberalism, were determined as the population of the thesis.

In this respect, the “political liberalism” offered by John Rawls were examined, that protects both freedom as autonomy of individual and pluralism by emphasising “the public use of mind” “overlapping consensus” and “reasonability”. Then, on the basis of “incomparability of values”, Berlin’s existentialist “negative freedom” conceptualisation -that is anti-universalist, anti-objectivist, and transfigures the choice itself- were examined. In the conclusion part of the study, it is claimed that Berlin can’t turn the

conceptualisation of negative freedom into a political freedom in terms of protection of freedom as autonomy by giving the political area -under the private area- secondary importance in the problematic of freedom and pluralism. Rawls, on the other hand, restricts the freedom aspect of pluralism with private area, while turning the freedom as autonomy into a political freedom language, with the offer of political liberalism that prioritises publicness.

Key Words: Positive Freedom, Negative Freedom, Pluralism, Liberalism.



İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI.....	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
ŞEKİL VE GRAFİKLER LİSTESİ.....	xii
 GİRİŞ.....	 1
 I. BÖLÜM	
1. LİBERALİZM	9
1.1. Aydınlanma Felsefesi.....	9
1.1.1. Aklın Devrimi ve Özgürlüğe Giden Evrim: Spinoza ve Kant.....	12
1.1.1.1. Spinoza: Doğa- Akıl Düalizminden Rasyonel Devlete.....	12
1.1.1.2. Immanuel Kant: Transendental İdealizmin Keşfi	15
1.1.2. Doğa Toplumundan Medeni Topluma	17
1.1.2.1. Rousseau'nun Toplum Bilinci.....	17
1.2. Liberalizm Sahneye Çıkıyor	20
1.3. Özgürlük ve Eşitlik Cisimleşiyor: Fransız Devrimi.....	21
1.4. Liberalizm'e Siyasal Özgürlük Tartışmasından Bakmak	24
1.5. Liberalizme Yön Veren Düşünceler.....	26
1.5.1. John Locke: Doğa Yasalarından Kurucu Liberal Öğretiye	26
1.5.2. John Stuart Mill: Özgürlüğün Sınırları Üzerine	28
1.5.3. John Gray: Liberalizmin İki Yüzü.....	31
1.5.4. Robert Nozick: Hak, Adalet ve Özgürlük	33
1.5.4.1. Yetkilenme Teorisi.....	34

1.5.4.2. Adaletle İlişkin Tarihsel ve Günümüz İlkeleri	35
1.5.4.3. Adaletin Temel Aracı: Wilt Chamberlein Örneği ve Tercihler ..	36

II. BÖLÜM

2. JOHN RAWLS: ADALET TEORİSİ VE SİYASAL LİBERALİZMDE

SİSTEMLEŞTİRİLMİŞ ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE	39
2.1. Rawls'un Yöntemi	41
2.2. Rawls'un Adalet Teorisi	43
2.2.1. Başlangıç Durumu ve Bilgisizlik Peçesi	45
2.2.2. Faydacılığa Daha Makul Bir Alternatif: Sezgiciliğin Dönüşümü	50
2.2.3. Adaletin İki İlkesi	54
2.2.3.1. Kurumlar ve Kurumsal Adalet	54
2.3. Siyasal Liberalizm: Bir Pozitif Özgürlük Kuramı	60
2.3.1. Çokkültürlülük Üzerine Kısaca	61
2.3.2. Siyasal Liberalizmin Temeli Üzerine	62
2.3.2.1. Kamusal Hayat: Siyasal Anlayış ve Düşünsel Denge	63
2.3.3. Özgürlüğün Kuramsal İnşası: Kapasite ve Yeti Olarak Özgürlük	65
2.3.4. Toplumsal İşbirliğinin İçerikleri Üzerine	68
2.3.4.1. Muhakeme Zorlukları Üzerine: Makuliyet ve Rasyonalite	68
2.3.4.1.1. Özgürlüğün Rasyonalite ve Makuliyeti	70
2.3.5. Siyasal İnşa: Özgürlüğün Siyasal İnşası Üzerine	72
2.3.6. Örtüşen Görüş Birliği: Özgürlük Buharlaşıyor Mu?	76
2.3.7. Doğrunun İyiye Önceliği: Şeyleşmenin Varoluşsal Doğasına Deontik Bir Bakış	81
2.3.8. İyi'den Doğru'ya, Negatif Akıldan Kamusal Akla	86
2.3.9. Tek Kavramsallaşmada İki Tez	92

III. BÖLÜM

3. ISAIAH BERLIN: VAROLUŞSAL ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE.....

3.1. Aydınlanmaya Bir Anti-Tez: Romantizm	97
3.2. Aydınlanma Sorunsalı: Batı'ya Doğru Akan Nehir Kuruyor mu?	108
3.3. Çoğulculuk Üzerine: Kayıpsız Bir Dünya Mümkün Değildir	115

3.4. Özgürlük mü Siyasa mı?	120
3.5. Sonuç Yerine	130

IV. BÖLÜM

4. JOHN RAWLS VE ISAIAH BERLIN'İN ÖZGÜRLÜK FELSEFELERİ

ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA	133
4.1. Özgürlük Neden Gereklidir?	133
4.2. Örtüşen Görüş Birliğinde Aklının İplerini Salmak	137
4.3. Kamusal Alan Özel Alan Ayrımında Rawls ve Berlin	141

V. BÖLÜM

5. SONUÇ	146
KAYNAKLAR	151

ŞEKİL VE GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik 2.1: Farksızlık Eğrileri	52
Grafik 2.2: Farksızlık Eğrileri - Verimlilik İlkesi	53



GİRİŞ

Feodal sistem ve ortaçağ skolastik düşünce sistemi Kıta Avrupası'ndaki reform ve Rönesans süreci ile aydınlanma sürecini takiben çöküntüye uğramış, sanayi devrimi ile birlikte tüm dünyada yeni bir dönem başlamıştır. Bu yeni dönemin başlıca dinamları sanayi devrimi ile birlikte üretim ilişkilerindeki makineleşme ve seri üretim gibi değişimler iken; düşünce alanında ise 'özgür akıl' olmuştur. Bu yeni dönemde, feodal sistemi takiben imparatorlukların birer birer ulus devlete dönüşmeye başlaması ulus-devlet algısını inşa etmiş ve beraberinde modern anlamda devlet-birey ilişkisini doğurmuştur. Modern dönem olarak adlandırılan bu dönemde birey Fransız Aydınlanması eşiğinde özgür akıl sahibi bir özne olarak siyaset sahnesine çıkarken; devlet ise yükselen özgürlük algısının koruyucu mekanizması olarak anlam kazanmaya başlamıştır.

Devlet ve birey arasında açığa çıkan modern ilişki biçiminde özgürlük derin bir muğlaklık içeren bir kavram olması nedeniyle oldukça tartışmalı bir alanı işaret etmektedir. Özgürlüğün Platon'dan günümüze siyaset felsefesi tarihi boyunca tartışıldığı temel çizgi pratik olarak bireyin özgürlüğü ve devletin müdahalesi arasındaki sıkışıklığı üzerinedir. Bu sıkışıklık temel olarak bireysel özgürlüğün nihai olarak özgür bir toplum ideali minvalinde toplumsal özgürlüğe nasıl dönüşeceği sürecini işaret ederken; özgürlük bir kavram olarak öncelikle felsefi sonra da siyaset felsefi olarak yeniden tartışılmayı gerektirmektedir.

Önemli bir aydınlanma düşünürü olarak Immanuel Kant özgürlüğün önemini felsefi boyutta vurgularken 'Aydınlanma nedir?' sorusuna şu şekilde cevap verir: *"Aydınlanma insanın kendi kusuruyla içine düştüğü erişkin-olmama durumundan kurtulmasıdır. Erişkin olmama, kişinin başkasının yönlendirmesi olmadan kendi aklını kullanamamasıdır. Eğer bunun nedeni akıl yoksunluğu değil de onu başkasının*

yönlendirmesi olmadan kullanma kararlılık ve cesaretinden yoksunluk ise, bu erişkin olmama kişinin kendi kendisini maruz bıraktığı bir durumdur. Öyleyse aydınlanmanın mottosu şudur: *Sapere Aude!* (Akil olma cesaretini göster!) Kendi aklını kullanma cesaretin olsun!” (Kant 1991: 54). Kant’ın aydınlanma tanımlamasında burada vurgulamaya çalıştığı şey esasında bireysel özgür iradedir. Özgürlüğün en genel anlamıyla benliğin gerçekleştirmek istediği eylemi kendi aklına buyruk biçimde gerçekleştirebilme yetisini işaret eden özgür irade olarak tanımlanmasına karşın; problematik özgür irade kullanımının sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceği noktasında açığa çıkmaktadır.

Eğer özgürlük Kant’ın özgür irade anlayışını onun evrensel ahlak ilkesini görmezden gelinerek okunduğunda bu durumda bu tanım, sınırları olmayan bir özgürlük algısıyla yakından ilgili gibi gözükmektedir. Sınırları olmayan özgürlük ise -J. S. Mill’in de ifade ettiği gibi- başkalarının özgürlük alanını ihlal eder ve herkesin eşit özgürlüğe sahip olduğu bir özgür toplum ideali elde edilememiş olur. Bu noktada problematik yine özgürlüğün sınırlarını çizme sorunsalına tekrar dönmektedir. Buna bağlantılı olarak, modern dönemde, entellektüel alan ve pratik siyasal alan herkesin eşit özgürlüğe sahip olması gerektiğini ifade eden bir söylemi liberal öğreti kuramlarına dayanarak bir ‘hak’ ilkesi içeriğinde ortaya koymaktadırlar.

Bu minvalde, modern liberal öğretilerin gelişmesiyle birlikte özgürlük kavramının içeriğine ‘hukuksal’ bir norm kazandırılmış ve böylelikle kavram bir ‘hak’ talebi olarak kamusal bir kavramaya dönüşmüştür. Bu noktada, özgürlüğün kamusal bir kavrama anlayışına ulaşması hem bireysel özgürlük taleplerinin hem de çoğulcu yaşama biçimi çizgisinde toplum içinde farklılaşan değer taleplerinin siyasal haklar alanında nasıl bir politik sistem içinde değerlendirilmesi gerektiğini gündeme getirmektedir. Buradan hareketle, John Rawls’un *Siyasal Liberalizm* ve *Bir Adalet Teorisi* çalışmaları modern liberal öğretiler minvalinde bir kamusal hak talebi olarak hem bireysel özgürlük hem de çoğulcu özgürlük tartışmaları üzerine oldukça yön verici bir öneme sahiptir.

Adalet teorisi, daha çok bir bireysel özgürlük kuramı geliştirme gayesinde, özgürlüğü faydacı öğretiye dayanan liberal fırsat eşitliğine bir alternatif mahiyetinde,

bireyin ekonomik olarak kendini gerçekleştirebilme yetisi olarak ortaya koyarken; siyasal liberalizm ise toplum içinde farklılaşan değerlerin uzlaşmış bir kamusal akılda bir arada yaşayabilme olasılığını tartışmaktadır. Bu noktada, hem adalet teorisi hem de siyasal liberalizm özgürlük kavramsallaştırmasını kamusal akıl gibi nesnel bir anlayışı işaret eden ‘hakkaniyet olarak adalet’ ilkesi içeriğiyle bütünleştirerek politik-kamusal bir ‘hak’ kuramına dönüştürmektedir. İki çalışmanın özgürlük kuramları böylelikle rasyonel ve nesnel akılcılıkla oluşturulmuş politik bir sistemi işaret etmesiyle birer ‘pozitif özgürlük kuramı’ olarak yorumlanabilmektedir. Rawls’un özgürlük kavramsallaştırmasını sistematik bir siyasayla ilişkilendirmesi çatışan bireysel ve toplumsal taleplerin nesnel olarak uzlaştırılması gayesini işaret etmektedir. Ancak özgürlük üzerine gerek bireysel taleplerin gerekse toplumsal taleplerin bazı değerlerin kıyaslanamaz ve uzlaştırılmaz olması nedeniyle nesnel bir ilke olarak kamusal akılda dahi uzlaştırılabilmeleri teorik ve pratik olarak bir tür çözüm güçlüğünü işaret etmektedir. Toplum içinde çatışan özgürlük taleplerinin bir siyasa bağlamında çözüme kavuşturulma güçlüğü hayatı farklı sezgilerle kavrayan bireylerin ve grupların değerlerinin bezen kıyaslanamaz bazen de uzlaştırılmaz olmasıyla ilgilidir.

Buradan hareketle, modern liberal düşünsel alanının çoğulculuk ve bireycilik tartışmalarında önem kazanan özgürlük problematiği üzerine çalışmalar yapan bir diğer isim ise Isaiah Berlin’dir. Berlin işe öncelikle özgürlüğü ‘pozitif özgürlük’ ve ‘negatif özgürlük’ olarak iki farklı formatta incelemeye başlamaktadır. Buradan hareketle, pozitif özgürlük ‘Beni kim yönetiyor?’, ‘Beni neden başkası yönetiyor?’ gibi temel sorularla anlam kazanan ‘müdahale edilen’ bir alanda özgür olma kavramıyla ilgiliyken; negatif özgürlük ise ‘Gerçekleştirmek istediğim amacım için bana kaç farklı yol açıktır?’ gibi temel bir sorunun işaret ettiği ‘bir şeyden özgürlük’ anlayışıyla ilgilidir.

Berlin’e göre gerçek bir özgürlük bireyin kendini gerçekleştirebilmesi amacıyla ne kadar özgür olduğunu gösteren negatif özgürlüktür. Bu noktada, negatif özgürlüğün neden gerçek özgürlük olduğu ise çoğulculuk kavramıyla yakından ilgilidir. Berlin bu ilgiyi bireylerin ancak negatif özgürlükle kendilerini gerçekleştirebileceği ve negatif özgürlüğün var olabilmesinin de özneye olan müdahalenin en aza indirgendiği bir siyasal inşayı ifade eden çoğulcu topluma dayandığı teziyle kurmaktadır. Bu noktada

negatif özgürlüğün içeriği Berlin'e göre Platon'dan günümüze süregelen geleneksel Batı felsefesinin her şeyin bir cevabının olduğu ve bu cevapların da birbiriyle bağlantılı olduğunu işaret eden determinist ve monist doğruculuk paradigmasını reddeden Romantik Akım fikriyle filizlenmektedir. Bu, geleneksel Batı felsefesinin nesnellik ve evrensellik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı 'doğruculuk' idealiyle, altyapısını Romantik Akım fikrinin oluşturduğu doğada keşfedilen değil yaratılan Berlin'ci varoluşsal bir ideal arasındaki gerilimi işaret etmektedir. Pozitif özgürlüğün yeri Berlin'e göre bu noktada geleneksel Batı felsefesinin nesnellik ve evrensellik ilkeleriyle sıkı sıkıya bağlı olmasıyla çoğulcu toplumun önüne set çeken bir ihlal edicilik ile ilgilidir.

Sonuç olarak Rawls'un, çatışan taleplerin kamusal akıl gibi objektif bir ilke dahilinde uylatılabileceğini işaret eden bir 'hak' bağlamında ortaya koyduğu pozitif özgürlük kuramı ve Berlin'in farklılığı çoğulculuk anlayışı üzerinden özgürlükle bağdaştırdığı negatif özgürlük kuramı liberalizmde özgürlük tartışmaları için önemli bir gerilimi işaret etmektedir. Bu, özgürlüğün eşitlik ve hak bağlamında nesnel bir anlayışının önemi ile farklılıkların önemi bağlamında anti-nesnel anlayışının içinde bulunduğu derin bir tartışmayı gündeme getirir. Rawls'un ve Berlin'in özgürlük felsefeleri de bu noktada bu tartışma için yeterli kuramsal altyapıyı oluşturmaktadırlar. Buradan hareketle, bu tez çalışmasında esasında 'Rawls'un politik olarak sistemleştirdiği özgürlük kavramsallaştırması onun örtüşen görüş birliği tezi üzerinden çoğulcu özgürlüğü ne derece yaşatabilmektedir?' sorusu ve yine aynı şekilde 'Berlin'in negatif özgürlük bağlamında ilişkilendirdiği hiçbir kamusal ilkeyi gerektirmeyen bir çoğulcu özgürlüğün politik olarak birlikte yaşayabilme imkanı ne kadardır?' sorusu sorulmakta ve ana tartışma bu minvalde şekillenmektedir.

Tezin Konusu

Bu tezin konusu John Rawls'un bir politik ahlak kuramı olarak ortaya koyduğu pozitif özgürlük sistemi ve Isaiah Berlin'in romantikliğe dayalı varoluşsal negatif özgürlük fikri bağlamında, muğlaklığı nedeniyle uzun yıllardır tartışıla gelen bir siyaset felsefesi kavramı olarak özgürlükle ilgilidir. Metinde yer alan özgürlük tartışması bu noktada Rawls'un *Siyasal Liberalizm* ve *Bir Adalet Teorisi*'nde ortaya koyduğu

sistemleştirilmiş nesnel politik bir özgürlük felsefesi ile Berlin'in varoluşsal negatif özgürlüğü arasındaki gerilimi işaret eden özgürlüğün çoğulcu bir topluma nasıl dağıtılması gerektiği üzerinden şekillenecektir. Geliştirilen tartışmada özgürlük ve çoğulculuk ilişkisi içeriksel olarak akıl, nesnellik, evrensellik ve varoluşsallık kavramlarının felsefi tartışmasına taşınacaktır.

Tezin Amacı ve Önemi

Günümüz dünyasında hem bireysel hak talebi hem de toplumsal düzeyde bir hak talebi olarak özgürlük kavramsallaştırması, özellikle modern liberal dönemde çoğulcu yaşam biçimi anlayışının yükselişiyle birlikte yeni yaklaşımlar talep etmektedir. Berlin ve Rawls'un çalışmaları ise modern dönem liberal öğretiler ışığında çoğulcu toplum anlayışı ve özgürlük arasında açığa çıkan problematiğe çözüm bulma noktasında oldukça önemlidir. Bu minvalde, Rawls'un ve Berlin'in çatışan özgürlük taleplerine cevaben sundukları varsayımlarını siyaset felsefesi düzleminde eleştirel olarak incelemek de en az o kadar önemlidir. Bu çalışma bu bağlamda Rawls'un ve Berlin'in karakteristik felsefelerini eleştirel biçimde inceleyerek hem felsefi olarak açığa çıkan hem de pratik olarak açığa çıkan özgürlük problematiğine yeni bir yön kazandırma ve böylelikle de alana dair yeni bir perspektif geliştirme amacındadır.

Tezin Evreni

Bu çalışma kavramsal ve teorik bir çalışmadır. Dolayısı ile çalışmanın evreni konuyla ilgili metinsel kaynaklarla sınırlıdır. Çalışmanın kaynakları konuya ilişkin olarak seçilmiş kitap, makale, tez ve yayınlanmış çeşitli metinlerden oluşmaktadır. Tezin örnekleme ise çalışmanın konusu ile ilgili olan birincil ve ikincil verilerdir. Çalışmanın birincil kaynakları John Rawls'un '*Political Liberalism* (1993)¹', '*A Theory of Justice* (1977)²' isimli eserleri ve İsaiah Berlin'in '*The Roots of Romanticism* (1965)³', '*The Hedgehog and the Fox* (1953)⁴' ve '*Conservation with Isaiah Berlin*

¹ 'Siyasal Liberalizm' (2007).

² 'Bir Adalet Teorisi' (2017). Bu eser '1999' yılı basımlı olarak orijinal dilinde (İngilizce) okunmuştur.

³ 'Romantikliğin Kökleri' (2010b).

(1992)⁵ isimli eserleridir. Konuyla ilişkin olarak seçilmiş tez, makale, kitap ve metinler ise ikincil kaynakları oluşturmaktadır.

Tezin Yöntemi ve Metin Yapısı

Çalışma yöntemi niteliksel araştırmaya dayanmaktadır. Problematiği tanımlama, problematiğe ilişkin gerekli kaynakları toplama, kaynakları değerlendirme ve problematiğe sonuç ve öneri geliştirme çalışmada izlenen yoldur. Çalışmada konuya ilişkin temel kavramlar seçilip ve problematiğin sonuç odaklı analizi bu kavramlar üzerinden yapılmıştır. Kaynakların değerlendirilmesi kısmı ise elde edilen metinlerin okunup analiz edilmesi ile gerçekleştirilmiştir.

Metin temel olarak altı bölümden oluşmaktadır;

Birinci bölüm çalışmaya ait olarak ön bilgilerin verildiği ve kavramsal olarak kısa bir giriş metninin yer aldığı giriş kısmıdır.

İkinci bölüm ise Liberalizmin kavramsal, felsefi ve tarihsel olarak incelendiği bölümdür. Bu bölümde Liberalizmin ne olduğu, tarihsel arka planı ve felsefesi, ilgili referanslarla ele alınmış ve tezin zemin bölümü oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu bölümde ilk olarak, liberalizmin teorik olarak neyi ifade ettiğini daha iyi kavramak için liberal felsefenin alt yapısını oluşturan aydınlanma felsefesi ilgili bazı aydınlanmacı düşünürler ışığında ele alınacaktır. Bölümde yer alan Liberalizm metninde ise Liberal felsefenin kurucularından sayılan düşünürler olarak John Locke ve John Stuart Mill; modern liberal öğretilere yön veren teorisyenler olarak da John Gray ve Robert Nozick yer almaktadır.⁶

⁴ ‘*Kirpi İle Tilki: Seçme Makaleler*’ (2010a).

⁵ ‘*Isaiah Berlin’le Konuşmalar*’ (2008).

⁶ Liberal felsefenin kurucuları olarak ve modern liberal öğretilere yön veren teorisyenler olarak çok sayıda düşünürün olduğu aşikârdır. Bu noktada, bu tez çalışması için seçilen düşünürler tezin konusuna daha yakın olduğu için seçilmiştir.

Üçüncü bölüm John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* isimli eserlerinde ortaya koymuş olduğu özgürlük felsefesinin incelendiği bölümdür. Bu bölümde özellikle Rawls'un kendi eserlerinin yanı sıra yardımcı kaynaklar dâhilinde de *Bir Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm*' de ifade edilen özgürlük felsefesi eleştirel biçimde incelenecektir. Rawls'un adalet teorisinde ortaya koymuş olduğu özgürlük sistemi siyasal liberalizmde de bütünleşik biçimde süreklilik kazanmaktadır. Ancak bu noktada, Rawls'un adalet teorisinde açığa çıkan evrensellik ilkesi siyasal liberalizmde daha çok 'makul ve rasyonel' bireylere seslenme noktasında görece daha etkisizleşmektedir. İki temel eser arasındaki bir diğer fark ise, özgürlüğün adalet teorisinde 'ekonomik adalet' temelinde bireyin kendini gerçekleştirebilmesi üzerinden bir kavram olarak belirmesine karşın; siyasal liberalizmde ise toplumda farklılaşan değerlerin yaşayabilme hakkı kavramında bir anlam kazanmasıdır.

Dördüncü bölüm ise Isaiah Berlin'in özgürlük felsefesi yine düşünürün kendi eserleriyle ve ilgili yardımcı kaynaklarla ele alınıp, konuya ilişkin yorum ve eleştirilerin yer aldığı bölümdür. Isaiah Berlin'in karakteristik felsefesini anlamak öncelikle Romantik Akım düşüncesini anlamakla yakından ilgilidir. Buradan hareketle bu bölümde, Isaiah Berlin'in çoğulcu özgürlük anlayışı ele alınmadan önce onun *Romantikliğin Kökleri* isimli eserinde ele aldığı Romantik Akım felsefesi ele alınacaktır. Isaiah Berlin Romantik Akım felsefesini tümüyle benimseyip karakteristik felsefesini tam anlamıyla bu düşünceye yerleştirmemektedir. Berlin, bunun yerine Romantik Akım düşüncesinin kendi felsefi alt yapısını oluşturan içerikleriyle ilgilenmektedir. Bu içerik temel olarak bireyin 'özgür irade' noktasında kendi benliğinin peşinden gittiği bir negatif özgürlük ideali ile yakından ilgilidir. Bu noktada, bu bölümde Romantik Akım'ın hangi içeriklerinin Berlin'in felsefesinin içine girdiği de ele alınmaya çalışılacaktır.

Beşinci bölüm Isaiah Berlin'in ve John Rawls'un özgürlük felsefelerinin kavramsal ve teorik olarak karşılaştırıldığı bölümdür. Bu bölümde her iki düşünürün teorileri karşılaştırılarak yeni bir perspektif geliştirilmeye çalışılacaktır. Bu bölüm tezin ana konusunu oluşturan iki düşünürün felsefelerinin karşılaştırıldığı bölüm olması itibarıyla çalışmanın en özgün bölümü niteliğindedir. Bu bölümde özellikle Rawls'un

ve Berlin'in Kant ve Rousseau üzerinden aydınlanma felsefesini kavramalarındaki farklar teorik olarak tartışılmaya çalışılmaktadır ve böylelikle bu bölüm Rawls ve Berlin üzerinden özgürlük-lculuk gerilimi temelinde yeni bir perspektifle okunmaya çalışıldığı bir bölümü de işaret etmektedir.

Altıncı bölüm ise metin boyunca izlenen tartışmaya dair teorik bir sonucu içeren bölümdür. Bu bölüm özellikle Rawls'un ve Berlin'in özgürlük felsefelerinin ne şekilde ayrıldığının ve aynı zamanda bu farklı yerlerde duran kuramların nasıl bir ilişki içinde olduğunun teorik olarak bir sonucu işaret ettiği bölümdür.



I. BÖLÜM

1. LİBERALİZM

Özgürlük özellikle siyaset felsefesi alanında Antik Yunan Dönemi'nden itibaren tartışıl原因 bir kavram olarak aydınlanma sürecinde büyük bir önem kazanmıştır. Aydınlanma felsefesinin siyasal ve toplumsal meselelere dair özneyi insan merkezli bir kavrama dönüştürmesi bireyin özgür bir özne olarak anlam kazanmasının yolunu açmıştır. Özgür bir özne olarak bireyin hak talepleri aydınlanma süreci izleğinde modern dönem liberal öğretilerin gelişmesine ışık tutmaktadır. Liberalizm bu bağlamda bireyin özgürlük hakkını hem diğer bireylere hem de devlete karşı koruma söyleminde özgürlüğün savunucusu olarak meşrulaşmaktadır. Ancak bir özgürlük öğretisi olarak liberalizmin ne olduğunu anlamak ve tartışmak için onun, felsefesini miras aldığı aydınlanma sürecine kısaca da olsa değinmek önemlidir. Buradan hareketle, bu bölümde liberalizme değinilmeden önce öncelikle liberal felsefenin altyapısını oluşturan aydınlanma felsefesine konuya ilişkin önemli görülen bazı düşünürleriyle birlikte kısaca değinilecektir.

1.1. Aydınlanma Felsefesi

Aydınlanma felsefesi entelektüel anlamda aklın özgürleşmesi düşüncesi etrafında 17. yy sonları, 18. yy başlarına dayanmaktadır. Ancak bu noktada, aydınlanma Kıt' a Avrupası Aydınlanması ve İskoç Aydınlanması olarak ikiye ayrılmaktadır. Kıt'a Avrupası Aydınlanması geleneğe, dine ve toplumsal otorite ve kurumlara karşın aklı önceleyen bir felsefi geleneği oluştururken; A. Smith, D. Hume ve A. Ferguson gibi önemli temsilcileri olan İskoç Aydınlanması ise aklı tek ve temel araç olarak incelemek yerine toplumsal düşüncenin ve kurumların yenilenmesi üzerine dayalıdır (Erdoğan

2006: 23).⁷ Aydınlanmanın temel amaçlarından biri, bireysel erdemler ışığında kamusal erdemlerle donatılmış yeni bir insan tipi yaratmaktır (Erdoğan 2006: 17). Tinsel içerikli dogmatik düşünce ve yaşayış biçimi, Hristiyanlıkta patlak veren Protestan devrim ile birlikte kilisenin gücünün kırılması akabinde yerini aklın sınırları içindeki makuliyete dayanan düşünce yöntemine bırakmıştır. Protestanlık hareketi idealize edilmiş teolojik tanrı bilimini biraz daha makulleştirerek dünyevi bilginin önünü açıcı rol oynamıştır (Şenel 1995: 290). Bu, en başında Protestanlığın yalnızca papanın elinden dini kurtarmak amacıyla değil aynı zamanda devleti de Katoliklikten uzakta kendi özerk alanına (kısmen daha seküler alana) taşıma tutumuyla filizlenmektedir (Sander 2003: 86). Ochamlı William'dan Martin Luther'e kadar yaşanan bu entelektüel gelişmelerin yanı sıra Rönesans hareketi de büyük bir öneme sahiptir.

Tanrısız kurban niteliğinde toprağa gömülmüş estetik algısı bu dönemde yeniden vücut buldu ve sanat ve estetikte doğaüstü ya da tinsel olandan ziyade daha dünyevi konular tercih edildi. (West 1998: 30). Özellikle Michelangelo ve Leonardo da Vinci'nin eserlerinde insan formunun estetiği Rönesans'ı sanatta insan merkezli noktaya taşıdı. Entelektüel anlamda ise bu gelişme insan duygulanışlarına, yeti ve ilgilere çok daha büyük bir önem veren hümanizmin filizlenmesine yol açtı (West 1998: 30). Hümanizm aydınlanma felsefesinin ve sürecinin şüphesiz ki kilit kavramıdır. Bu noktada aydınlanma felsefesi en başta insanüstü, tinsel ya da dogmatik yaşayış ve düşünüş biçimi olan skolastik felsefeye bir karşı çıkıştır. Sistemleştirilmiş teoloji olarak skolastik felsefenin insanüstü ya da tinsel yapıda olmasının insanı dünyayı tanıma ve yorumlamada kendi benliğinden uzakta bir bilince itmesi sebebiyle aklın ve benliğin devrimine bir gün gebe kalacağı açıktı. Bu sistemli olmayan fakat zorunlu ve doğal olan aklın ve benliğin devrimini tetikleyen en büyük unsurlar; Hristiyanlığın katı egemenliğini kıran Protestan devrimi, Rönesans ve reform tabanında bilim ve sanattaki ilerlemeler olarak gösterilebilir. Şu haliyle Hristiyanlığın özünde anlam bulan ontoteolojik varlık açılımları bu gibi gelişmelerle insan merkezli bir dünyanın keşfiyle kaderindeki düşüş noktasına gelmişti. Şu haliyle bu -aydınlanma felsefesi- en başında insan merkezli, aklın bir devrimiydi.

⁷ Bu ayırmadan hareketle, bu çalışmada daha çok Kıt'a Avrupası Aydınlanması gözönünde bulundurulmaktadır.

Akıl, aydınlanma ile birlikte kendini keşfederek a priori bilgi türünün erdemleri ışığında yeni zaferler arayışı içindeydi. Daha açık bir ifade ile, her zaman var olan ancak genel anlamıyla teoloji sınırları içinde kullanılan bir gerçeklik olmaktan çıkıp, onun yetilerinin daha özgür ve düşünüldüğünden üstün olduğunun sonradan öğrenilmesiyle keşfedilen bir gerçeklik olmuştur. Burada esas olan nokta aklın ve metafiziğin savaşıdır. Aquinumlu Thomas'ın Augustin'e gönderme yaptığı meşhur '*Bilmek için mi inanmak, yoksa inanmak için mi bilmek?*' sorusundaki 'inanç ve aklın diyalektiği' bir anlamda bu gerilimin biçimini ortaya koymaktadır. Bu soru akıl ve inanç arasında tercih yapılması gerekliliği sorusu olmayıp tam tersine, akıl ve inanç arasında bir öncülleme mekanizmasının ortaya konması gerektiğini savunan bir yöntem eleştirisidir.⁸ Eğer aydınlanma felsefesinin özgür aklının savunucusu olarak cevap vermek gerekirse bilginin sadece tanrıyı bilme ideali gerçekliğinin reddi olarak *inanmak için bilmek* cevabı doğru olacaktır. Böylelikle bilgi, sistemleştirilen ve dokunulmaz olan teolojik mabetten çıkıp analitik önermelerin gölgesinde filizlenebilmektedir. Başka bir deyişle, Hiedegger'in de, varlığın fenomenolojisini ararken varlığın ve bilgisinin postulat olarak tanrısal olanda kabul eden ontoteolojik perspektife karşı çıkışı aynı eleştirel felsefeyi doğurmaktadır.⁹

Sonuç olarak evrendeki şeyleri kavrayış ve yorumlama eylemi iki temel noktada keşişir gibi durur: Akıl merak etme dürtüsü ile sorgulamaya başlar ve yanıtları bulma eylemi aydınlanmacı bilimsel bir izlekte deneysel yöntemle anlam kazanır ve *inanmak için bilmek* merkezi bir felsefeye dönüşür.¹⁰ Buradan hareketle, aydınlanma felsefesi akıl ve metafizik arasında aklı öncül konuma getiren ve aynı zamanda sadece öncül konuma getirmekle kalmayıp olabildiğince özgürleştiren ve erdemleştiren bir hareket olarak başlar.

⁸ Ancak, Aquinumlu Thomas, akıl ve vahiy'nin birbirinin düşmanı olmadığını tam tersine birbirlerini tamamlayıcı şeyler olduğunu savunmuştur. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler/Ağaoğulları Vd. 2011: 257.

⁹ Hiedegger'e göre batı metafiziği ve onun etkisinde gelişen bilimsel akıl ontoteolojinin etkisinden kurtulamamıştır. Bkz. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş/ West 1998: 137-138.

¹⁰ Bu yöntem aydınlanma döneminde bilginin yorumlanmasında empirisistlerin kullandığı bir yöntemdir. Bkz. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş/ West 1998: 41-42.

1.1.1. Aklın Devrimi ve Özgürlüğe Giden Evrim: Spinoza ve Kant

1.1.1.1. Spinoza: Doğa- Akıl Düalizminden Rasyonel Devlete

Aydınlanma felsefesinin en az Kant kadar hatırı sayılır biçimde akılcı temellerini oluşturan diğer önemli bir düşünür ise Spinoza'dır. Spinoza'nın aydınlanma felsefesine getirdiği en can alıcı farklılık tanrı-doğa-akıl ilişkisini bütünlükçü yapıya kavuşturmasıdır. Kant ve Descartes gibi düşünürlerden farklı olarak Spinoza, felsefesinin temelini hakikatin bilgisinin mutlak tek varlıktan başka bir şey olmadığını ortaya koyarak, varlığın temel kaynağı mertebesinde tanrı, doğa ve akıl üçlüsünü var olan tek gerçekliğin kendisi olarak ifade eder (Ağaoğulları vd. 2011: 462). Spinoza'nın, varlığın ve hakikatin mutlak kaynağı olarak tanrı, doğa ve akıl gibi- genel anlamda kabul gördüğü şekliyle- birbirinden ayrıksı içerikleri ustaca teke indirgeme girişimi felsefesinin hakikatlerin mantıksal düzleminde altının oyulamayacağı türünden temelini oluşturmaktadır. Varlığın kaynağının bölünemezliği Spinoza'da, mutlak hakikatin dizgelerinde var olan içeriklerinin ayrıksı gibi görünen yanılsamaların yıkımıdır (Spinoza 2011: 46). Bu yıkım en başında insanların, sezgileri ve dürtülerindeki doğa, akıl ve tanrıyı anlama ya da keşfetme arzusunda var olan nesnelerin ve düşüncelerin ayrıklığında açığa çıkan yanılsamaların sistemleştirilerek giderilmesini ifade etmektedir.

Düşünür, tıpkı XVII. Yüzyılın iki büyük rasyonalisti olan Descartes ve Leibniz gibi, düşünsel dünyadan maddesel dünyaya uzanan, deneysel yöntemle değil fakat yalnızca rasyonel aklın doğru kullanımı ile keşfedilebilecek hakikatler dizgesine ulaşan bir köprü kurma arzusundadır (Ağaoğulları vd. 2011: 461). Spinoza'ya göre hakikatler dizgesine giden bu köprüden geçebilmek empirisist yöntemin yanılsamasından kurtulup ezoterik olanın¹¹ anlamını tanrısal bilişin içeriğinde var olan bir bilge olma arzu ve gayesinde mümkündür (Spinoza 2011: 83). Spinozanın bilginin keşfi üzerine olan epistemoloji yorumsamasında açığa çıkan ezoterik erdemlilik Platon'un *idealar dünyası*'dan Kant'ın *kendinde şeyler*'ne uzanan epistemolojik paradigmada vücut bulur

¹¹ Burada, 'ezoterik olan' ifadesi; herkesçe bilinmeyen ve anlaşılamayan; bilinmesi ve anlaşılması için ona özel eğitim ve çaba sonucu elde edilen gizemli anahtarların var olması gerektiğini savunan düşünce sistemi olarak kullanılmıştır.

ve böylelikle antik yunan felsefesi ve aydınlanma arasındaki sürekliliğe muazzam bir katkı sunar.

Spinoza'nın felsefesini dokunulmaz kılan en önemli yorumlama biçimi aklın nominalist düsturunda gerçekleşen doğa ve tanrı arasındaki ayrıksılığın tek bir tözde aynılık kazandırılmasının da ötesinde aklın bu aynı töze dayanan tanrı ve doğadan özerk bir olgu olmadığı savıdır.¹²Bu savla birlikte Spinoza'nın felsefesi akıl, doğa ve tanrı ilişkisinde anlam boşluğuna düşmekten ustaca kendisini sıyrır. Bu yorumlayış biçimi, doğanın birleştirici tümel varlığında ne aklın pozitivist biçimde tanrıya karşı ontoteolojik zaferidir ne de tanrının akıl karşısında dogmatik yüceliğidir. Bu yücelik tam da şunu ifade etmektedir: Spinoza'nın doğa/tanrı ve akıl içeriğinde türeyen bütünleyici felsefesi sekülerizm ve teoloji arasında hiçbir öncülleme mekanizmasını kabul etmez. Böylelikle Spinoza'da ne akıl en üstündür ne de doğa/tanrı. Her ikisi de esasında bu anlamda aynı doğruluktan gelir ve birbirlerini tamamlayıcı unsurlarıdır. Böylelikle Spinoza'nın felsefesinde, akıl, doğa ve tanrı üçlüsü tıpkı Newton'un yasaları gibi muazzam bir uyum içinde tek bir tözün kendisi olarak aynılık kazanır ve entelektüel hiçbir karşı çıkışın yanılsamalarına kolaylıkla düşmez. Bu uyumun yapısı soyut dünya ile somut dünya arasında bir bütünlük kurar ve aklın dünyevi ve ruhani tüm yasaları birbirine hizmet eder duruma gelir. Daha cisimleştirici bir açıklama ile ifade etmek gerekirse, Spinoza'da tanrı var olan her şeyin toplamı olarak bir tözdür ve doğadan başka bir şey değildir (Spinoza 2011: 61). O halde doğa ve tanrının yasaları aynı şeylerdir ve doğa-tanrı yasalarının dışında bir gerçeklik yoktur. Spinoza eğer ontolojik felsefesini böyle kurguluyorsa o halde aklın bu yasaların dışına çıkamayacağı gerçekliği söz konusu olur ve böylelikle, mutluluğa ve doğruluğa giden yegâne yolun bu yasalarla işleyen bir akıl aracı ile kurulması kaçınılmaz hale gelir (Ağaoğulları vd. 2011: 465).

Aklın Spinoza'daki önemi Kant'ın akla dair geliştirdiği yöntemin daha zorunlu bir versiyonunu ifade eder: Temelde aynı tezlerin içeriklerine benzese de, esasında, akıl Kant'da bir erdem iken, Spinoza'da ise erdemin de ötesinde kaçınılmaz konumda olan zorunluluklar dünyasına ait bir kılavuzdur. Bu ince ayrımı kavramak Spinoza ile Kant

¹² Bkz. Etika / Spinoza 2011: 63.

arasındaki temel farkın önemini anlamak için tek yoldur. Spinoza'nın insan doğası böylelikle Kant'ın yaklaşımından ziyade Hobbes'un insan doğasıyla iki temel noktada kesişir: birincisi, her ikisinin insan doğasının mutluluk ve yarar güdüsünde hareket eden bir yapıda olması, ikincisi ise insan doğasında, yine her ikisinde de, doğruluk ve mutluluğa gitmek için temel aracın rasyonel akıl olmasıdır.¹³ Spinoza'ya göre aklın mutluluk ve doğruluğu bulmada temel araç olması insanların arzu ve zorunluluklarını keşfetmesiyle ilgilidir. İnsan rasyonel aklıyla arzu ve zorunluluklarının farkına vardığı müddetçe doğruyu bulacak ve mutlu olacaktır (Spinoza 2011: 212). Bu aynı zamanda özgürleşmenin de yegâne koşuludur. Arzularının yanılsamasına düşen ya da onların kölesi durumunda olan insanlar özgür değildir. Bu noktada düşünür'e göre özgürlük ancak rasyonel bir akılla keşfedilen arzu ve zorunlulukların farkına varılmasıyla yani edilgenlikten etkenliğe muktedir olmayla gerçekleşecektir (Ağaoğulları vd. 2011: 465). Bu en başında doğanın ve dolayısıyla tanrının yasalarındaki değişmez zorunlulukları ve gerçeklikleriyle örtüşen doğruluk, mutluluk ve özgürlüklerdir. Spinoza'nın felsefesi ve siyasal düşünceleri bu noktada akıl-doğa ve tanrı ilişkisinde altının kolay kolay aşılamayacağı monist bir içerikle muazzam bir bütünlüğe kavuşur ve böylelikle Spinoza siyaset felsefesinin merkezine tanrı-doğanın yasalarında cisimleşen değişmez zorunluluklar dünyasını oturtur. O halde Spinoza'ya göre siyaset felsefesi değer göreceliğinden uzakta, tamamen ruhani ve maddi dünyanın yek olduğu *birci* (monist) bir yapıya bürünür ve Hobbes'un yazgıcılığında anlam kazanır.

Spinoza'nın, felsefesinin tüm bu anlamlarında, aydınlanma felsefesine yaptığı katkı edilgenlikten etkenliğe geçmeyi ifade eden, aklın hem fiili hem de entelektüel alanının özgürleşmesi kuramıdır. Örneğin ifade özgürlüğü Spinoza'da toplum ve devlet düzeninin aksamasına neden olmadığı sürece olması gereken temel bir özgürlüktür (Ağaoğulları vd. 2011: 471). Çünkü ona göre akıl insanların neyi istediğini bilebilmesi, ne düşündüğünü söyleyebilmesi yönünde etken bir araç olarak kabul edilmelidir (Spinoza 2011: 334). Aklın tüm bu özgürleştirici içerikleri, onun felsefesinde var olan zorunluluklar dünyasına ait kaçınılmaz bir olgudur. Bu kaçınılmaz olgunun türevsel mahiyetindeki sonucu ise Hobbes'un değer göreceliği yönünde sıkışmış aşırı uç noktaların halkın egemenliğinde vücut bulan bir iktidar mekanizmasında bir arada var

¹³ Bkz. Etika/Spinoza 2011: 222 ve Leviathan/Hobbes 2012: 101-103.

olabilme tezidir. Sonuç olarak Spinoza devleti ve bireysel özerkliği aynı tözde var olan aklın, doğanın ve tanrının yasalarında makul bir biçimde uyum içine sokar ve hem rasyonel akılla uyuşan meşru bir devlet aygıtının hem de özgür bir aklın yerini eklektik biçimde muhafaza eder. Bu, Spinoza'nın, özgürlük ve hak olgusuna günümüzde insan hakları normlarına dek uzanacak yaptığı katkıyı ortaya koymaktadır.

1.1.1.2. Immanuel Kant: Transendental İdealizmin Keşfi

Aklın, entelektüel alanda, skolastik felsefedeki dokunulmaz tanrı-bilgi idealizminden sıyrılmasında şüphesiz ki Immanuel Kant'ın büyük rolü vardır. Ortaçağ'ın ontoteolojik kabullerine karşın, Kant, aydınlanma felsefesinin aklın özgürleşmesi önermesi ile felsefi platformda fikir babalığını yapmıştır. Ve hemen ifade edilmelidir ki, Kant yaşadığı çağın, henüz aydınlanmanın ahlaki ve siyasi gereklilikleri oluşturulmadığı için aydınlanmış çağ olmadığını, aydınlanma çağı olduğunu ifade etmektedir (Erdoğan 2006: 17).

Kant'ın eleştirel felsefesi, aklın sınırlarına ilişkin hem olumlu hem de olumsuz önermelerin sentezidir. İnsan aklının, kendi doğası tarafından emredildiği kaçınılmaz olan sorgulama yetisi, felsefi ya da metafiziksel soruların yanıtlarını bulamama durumu ile yüzleşme gibi bir yazgısı vardır (West 1998: 40-41). Bu esasında Kant'ın Transendental bilgi felsefesini ifade etmektedir: Elde ettiğimiz bilgiler deneyimlere dayanan a posteriori ve içsel kökenlere dayanan a priori bilgi türünün sentezinden meydana gelirken; evrensel gerçekliğe ulaşmamıza aracı olan esas bilgi türü ise a priori bilgi türüdür (Kant 1993: 37-38). Bilginin gerçekliği ve sınırları aklın muvaffak olduğu ve olamadığı noktalarda anlam kazanmaktadır (West 1998: 32). Buradan hareketle Bilginin a priori ya da a posteriori türde olması, empirisistler ve rasyonalistler arasında var olan keskin bir ayrımın temel nedenidir: Empirisistlere göre insan bilgisinin tümü deneyimlere, dış dünyaya ilişkin gözlemlere ve duyumlara dayanmaktadır. Buna göre bilginin kaynağı doğuştan değildir ve düşüncelere dayanmamaktadır. Doğduğumuzda bilgilerin kazanılması için boş bir zihne sahibizdir. Bilgi, sonradan deneyimleyip elde etme eylemine dayanan bir şeydir. Tam tersine, Rasyonalistler ise bilginin tecrübeden önce var olduğunu ve onun anımsama ile elde edildiğini ileri sürmektedirler (West

1998: 33). Bu açıdan rasyonalistler bilgi felsefesinde Platoncu geleneğe daha yakındırlar. Örneğin Sokrates ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için bilginin yalnızca anımsama olduğunu ifade eder (West 1998: 33).

Rasyonalistler, empirist yöntem olarak doğa bilimlerinden ziyade, matematik ve geometri gibi bilginin soyutluğu üzerinde duran yöntemlerle bilginin anlam kazanacağını savunurlar. Tüm bu tartışmalar ışığında Kant, hem empirisizmin hem de rasyonalizmin sentezini ortaya koymaya çalışmaktadır (West 1998: 33). Bu senteze daha yakından bakmak için Kant'ın bilginin oluşumuna ve gerçekliğine ilişkin formüleştirmesini incelemek gerekir. Elde ettiğimiz bilgi genellikle deneyim yoluyla zihnimize ulaşır ve zihnimizin ona anlam vermesi sonucu nesneleşir. Eğer ki deneyim yoluyla elde edilen bilgi zihnimizde anlamlandırılmasa idi o halde nesneler karmaşası içinde kalırdık (Kant 1993: 37-44). West'in (West 1998: 43) yorumuna göre ise; rasyonalistler tecrübenin ya da sezginin bilgiye olan katkısını görmezden gelirken, empirisistler ise bilginin a priori doğrular olduğunu reddederler. Kant bilgiye ilişkin olan bu iki reddi de esasında bilginin oluşum sürecinde birbirini tamamlayan iki süreç olarak görüp olumlar. Buna göre, bilgi genellikle a posteriori olarak deneyimlere dayanır, ancak yapısı a priori bilgi sayesinde zihnimizde anlam kazanır. (West 1998: 35)

Kant, bu noktada kurguladığı bilgi felsefesi ile bir anlamda aklın yeti ve sınırlarını tanımlayarak onun teolojik olana ve dogmatizme karşı üstünlüğünün de yolunu açmış bulunmaktadır. West, bunu şu şekilde yorumlamaktadır: '*Kopernik, temelde dini nedenlerle İnsanoğlu Tanrı'nın en önemli yarattığı olduğu için, yeryüzünün evreninin merkezinde bulunması gerektiğinde ısrar eden kozmolojinin yıkılmasına katkıda bulundu. Benzer bir biçimde, Kant'ın eleştirel felsefesine yüklediği esas ödev, daha önceki metafiziksel karışıklığın son çözümlemede dini olan kaynaklarını yok etmektir. İnsan bilgisi, yanıltıcı ve erişilmez olan tanrısal sezgi standartlarına göre değil, bütünüyle insani öge ya da terimlerle anlaşılmalıdır*' (West 1998: 47-48). Kant eğer sadece rasyonalistler gibi a priori bilgi türünün doğruluğunu savunup, a posteriori bilgiyi yadsısaydı, bu halde olgular ve değerler dizinini bir arada tutmaya devam edip aydınlanma geleneğinin dışında kalacaktı. Ancak transendental idealizm düşüncesi

aklın yüceliği ve gerçekliği tezleriyle Kant'a aydınlanmanın akılcı geleneğine katkı yapmada bir araç olmuştur.

Kant'ın aydınlanma felsefesine yaptığı diğer bir önemli katkı ise aklın özgürlüğü üstüne yaptığı çarpıcı vurgudur. Kant, aydınlanmayı en başta aklın özgürleşmesi olarak yorumlar. Ona göre özgürleşme aklın kullanımı boyutunda çocukluktan erişkin hale gelmesidir. Akıl ne zaman ki kılavuzsuz olarak hür haliyle kullanılmaya başlandığında, gerçek anlamda özgürleşme yani çocukluktan erişkin haline geçme o zaman olacaktır (Kant 1984). Kant, bu yorumu ile bireysel eylemin dokunulmazlığı ile ilişkili yüceliğine vurgu yapmaktadır (Kant 1984). Buna göre önemli olan hür iradedir. Bu noktada, aklın özgürleşmesi yorumu aydınlanmanın özgürleşme geleneğinin altında yıkılmaz bir temel görevi görmektedir.

1.1.2. Doğa Toplumundan Medeni Topluma

1.1.2.1. Rousseau'nun Toplum Bilinci

Rousseau aydınlanma çağının diğer önemli isimlerinden biridir. Onu önemli kılan modern topluma dair geliştirdiği sistemleştirilmiş eleştirel düşünceleridir. Rousseau kurguladığı toplum, bireysel özerklik temeline dayanmasıyla, otoritenin tek taraflı mutlakiyetçiliğini yıkar ve onun yerine toplumu oluşturan her parçanın özerkliği meşruiyetinde bir otorite geliştirir. Buradan hareketle, toplum Rousseau'da, otoriteyi oluşturan her bir eşit parçanın toplamıdır. Bu anlamda, otorite ve altındakiler ya da siyasal anlamda yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki, monarşilerdeki gibi güç ilişkisine belirlenmiş hegemonya bağlamında birbirinden ayrı taraflar olmak yerine, aynı tarafların toplamından oluşan eklektik bir ilişkidir (Rousseau 2010: 38). Bu ilişki, tek tek bireylerin bireysel benliklerinin aynı doğrultuda toplumsal benliğe doğru yöneldiği tek yönlü bir işleyişe sahiptir. Bu işleyişin kilit noktası bireysel özerklik bağlamında seçilen yöneticiye gösterilen rızadır. Düşünür'e göre bir halkın bir otoriteye itaat ettirilmeye zorlanıp itaat etmesi iyidir; ancak daha iyisi, halkın direniş gösterip boyunduruğu kırmasıdır (Rousseau 2010: 38). Bu varsayım itaat mekanizmasının bireysel özerkliğin tek çatı altında (genel iradede) toplanmasına dayanmasını ifade

etmektedir. Bireysel özerklik bu anlamda bireylerin toplumsal düzene sahip olma yönündeki kutsal hakkını ifade etmektedir. Ancak, toplumsal düzen, doğada var olan doğal bir hak ya da olgu değildir; o yalnızca sözleşmeler ile var olabilmektedir (Rousseau 2010: 38).

Düşünüre göre insanoğlunun iki temel aşaması vardır: Doğal yaşam ve uygarlık hali. Doğal yaşamdan uygarlık haline geçiş insanoğlunda güdülerin davranışını yıkarak onun yerine, edimlerine, adalet anlayışı ve daha önce söz konusu olmayan bir ahlak anlayışı yükler (Rousseau 2010: 58). West'in bu konuya ilişkin yorumuyla; birey, dürtü yaratığından sorumlu ahlak failine ancak toplumda gelmektedir (West 1998: 47-61). Öyleyse Rousseau'ya göre uygarlaşmanın tek yolu toplum düzenine geçmektir

Düşünürün ayırt edici diğer bir özelliği onun, toplum düzeninin meşruiyetini ya da gerekliliğini, Locke ve Hobbes gibi diğer önemli doğa durumcularına kıyasla farklı bir nedene dayandırmasıdır. Locke ve Hobbes toplum düzeninin gerekliliğini doğa durumundaki güvensiz ve kaos ortamının ortadan kalkması üzerine tanımlarken, Rousseau doğa durumunu diğerleri gibi tamamıyla olumsuz atıfla kurgulamaz ve toplum düzeninin gerekliliğinin temeline uygarlaşmayı oturtur (Ağaoğulları 2011: 575). Ancak yine de toplum düzenine geçme de, insanların güçsüz duruma düşüp de birlik olup güçlerini birleştirme amacı da oldukça elzemdir (Rousseau 2010: 52).

Rousseau'ya göre toplum düzeninin çözüm odaklı temel sorunsalı, bireylerin iradelerine ve özgürlüklerine toplum düzeni öncesinde olduğu kadar sahip olmak ve toplumdaki insanların can ve malını tüm gücüyle savunacak bir birliktelik geliştirebilmektir (Rousseau 2010: 52). Burada önemli olan nokta şüphesiz ki özgürlüktür. Buna göre, bireyler toplum düzenine geçtiğinde doğa durumundaki kadar özgür olmalıdır. Eğer toplum düzenine geçildiğinde bireysel hak ve özgürlükler kaybedilecekse o toplum düzeninin hiçbir anlamı yoktur.¹⁴Buradan hareketle, toplum

¹⁴ Rousseau toplum düzeninde de eskiden sahip olunan özgürlük ve haklara sahip olunması gerekliliğini söylerken, öte yandan, toplum düzeninin sağlanması için bazı fedakârlıkların da yapılması gerekliliğini vurgulamaktadır. Ancak bu fedakârlıklar bireylerin -insanlığın- daha çok gelişmesine sebep olacaktır. Bkz. Rousseau/Toplum Sözleşmesi 2010: 58-59.

düzeninde alınacak her bir karar, her bir eylem bireylerin özerk iradesinin toplamı olarak genel iradeye dayanmalıdır. Bu varsayım esasında düşünürün meşhur *genel irade* kavramının temelini oluşturmaktadır. Genel irade Rousseau'da bir bakıma yönetim biçimidir. O, bunu şu sözleriyle ifade etmektedir: '*Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü birleştirerek genel iradenin en üst düzeyde yönetimine veririz ve her bireyi bütünüün ayrılmaz bir parçası kabul ederiz.*' (Rousseau 2010: 52). Bu bakımdan, toplumun karar mekanizması genel iradedir ve genel irade de tek tek toplumu oluşturan bireylerin iradelerinin toplamı olması bakımından egemenlik halka aittir.

Rousseau toplumun politik dinamolarını oluşturan bu düşünceleriyle birlikte açıkça demokrasiden söz etmektedir. Demokrasi Rousseau için yüce ve erdemli bir yönetim biçimi olmasının yanı sıra - her ne kadar gerçek bir demokrasinin hiçbir zaman var olmadığını ve var olamayacağını söylese de¹⁵, en akılcı ve haklı bir yönetim biçimi olarak tek yoldur. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Rousseau'nun bir hak ve erdem yönetimi olarak demokraside bile özgürlük hiçbir şekilde ihlale uğramamalıdır. Bunun yegâne yolu ise doğrudan demokrasidir. Buradan hareketle, temsili demokrasi politik olarak özgürlüğün kısmi varyantı olması sebebiyle bir şekilde doğrudan demokrasi tek geçerli seçenektir. Düşünür bunu şu sözleriyle dile getirmektedir: '*Egemenlik her hangi bir şekilde temsil kabul etmez ve aynı nedenle devir ve temlik edilemez; esas itibarıyla genel iradeye ilişkindir ve bu, hiç kimse tarafından temsil edilemez: Bu var olması veya olmaması meselesidir ve ikisinin ortası yoktur.*' (Rousseau 2010: 155).

Doğrudan demokrasinin entelektüel anlamda meşalesini taşıyan düşünür, tıpkı antik yunan site devletlerinde olduğu gibi politik alanın meşruiyetini zirveye çıkarmaya çalışmaktadır. Rousseau, politik egemenliğin siyasetin her süreci ve alanında tamamen halka ait olması gerektiğini söyleyerek bireylerin sözleşme öncesi durumda doğal olarak sahip oldukları doğal haklar ve özgürlüklerin yıkılmasının önüne geçmeye çalışmaktadır. Bu meselede önemli olan nokta birey devlet ilişkisinde devletin mekanik olarak¹⁶ yüceliğe ve erdeme kavuşturulmasına rağmen bireye karşı değil, bireyin

¹⁵ Bkz. Toplum Sözleşmesi / Rousseau 2010: 118

¹⁶ Rousseau, 'toplum sözleşmesi' tezi ile devleti, doğa durumundan çıkma eşiğinde olan insanlar tarafından bir sözleşme ile her süreci kurgulanan bir aygıt olarak yansıtmaktadır. Bkz. Toplum Sözleşmesi / Rousseau 2010.

-özgürlüklerini koruma adına- devlete karşı savunulması ve yüceltilmesidir. Bu ifade, Rousseau'nun siyasal düşüncelerinde devletin değil; fakat bireyin ve de onun hak ve özgürlüklerinin ön planda olduğunu yansıtmaktadır. Birey, devleti ve toplumu var ederek kendi gelişimini bu mekanik aygıtlar üzerinden (sözleşme ile kurgulanan devlet-birey ilişkisinin tüm süreçlerini içeren sistematikleştirme üzerinden) tamamlayacaktır. Buna göre Rousseau'nun politik olana dair kurgusu bireyin onu yaratmasıyla toplum ve devletten önce olması tıpkı Kant'ın vurgulamaya çalıştığı bireysel özerkliğe ve kendinden amaçlara sahip olmada Kant, Spinoza ve Heidegger gibi birçok aydınlanmacı düşünürlerin özgürlük paradigmasına denk düşmektedir. O halde Rousseau, sanılanın aksine devleti birey ve toplum karşısında yücelten Platon'cu çizgide kalmayıp, aksine tüm felsefesini birey öncüllü olarak geliştirmesiyle aydınlanmanın özgürlükçü geleneğine muazzam bir ışık tutmaktadır.

Aydınlanma böylelikle aklın siyasal alana dair özgürleştiği bir süreçle birlikte siyasal olanın özgürlük öğretilerince donatılmış bir gereksinim alanı olarak kavrandığı bir sürece evrilmiştir. Bu süreç böylelikle, felsefi-fikrini aydınlanma felsefesinden alır ve siyasal anlamda liberalizm olarak doğar.

1.2. Liberalizm Sahneye Çıkıyor

Şenel'e göre (Şenel 1995: 288), Doğu'da siyasal yapının tek merkezli halde olmasına karşın, Batı'daki siyasi yapının feodal sistemde olması, Batı'yı çoğulcu tabanda insan haklarını ve özgürlüklerini korumaya iten bir sürece yöneltmiştir. Bu hak ve özgürlükler silsilesini doğuran süreç, en başında parlamento, aristokrasi, kilise, kral ve feodal beyler arasında yaşanan birbirlerinden hak koparma süreciyle başlamaktadır. Sander de aynı şekilde (Sander 2003: 216), Avrupa'nın 11. Yüzyılında şekillenmeye başlayarak 19. Yüzyıla şeklini verecek olan; Hristiyanlık, ulusal monarşiler, feodal prenslikler ve kent-devletleri arasındaki siyasal yetki mücadelesinin bugünkü liberal doktrine dayanan Avrupa'nın temellerini attığını ifade etmektedir. 11. Yüzyılda Batı'da başlayan bu süreç, önce entelektüel alanda aydınlanma doktrinini akabinde de liberal doktrini adım adım ve çalkantılı biçimde gün yüzüne çıkartmaya başlamıştır. Liberal

doktrinin gün yüzüne çıkmaya başlamasında entelektüel ve ekonomik olmak üzere iki temel süreç vardır: Feodal-dinsel kültüre karşı ticaret ve üretimde daha yenilikçi olan burjuva kapitalist sistemin belirmesi ve buna bağlı olarak hümanizm çatısı altında beliren aydınlanma, Rönesans ve reform hareketlerinin filizlenmesi (Şenel 1995: 289-290).

Liberal doktrinin özüne bakıldığında bu doktrinin kendisini ‘özgürlük’ argümanında var ettiği belirlemektedir ve hemen liberalizmin tarihsel sürecini -tarihsel arka planını- oluşturan reform, Rönesans, aydınlanma hareketi ve siyasal yetki mücadelesi gibi olgulara bakıldığında tüm bu sürecin içeriğinin yine hem entelektüel alanda hem de pratik alanda özgürlük mücadelesi olduğu görülür. Buradan hareketle, bu süreçler sonunda özgürlüğün kurumsallaşmaya başladığı en önemli dönüm noktası olarak Fransız Devrimi belirlemektedir. Bu noktada Fransız Devrimi 11. Yüzyıl Batı Avrupası’nda başlayan tüm bu süreçlerin; ulusallık, özgürlük, yurttaşlık gibi kavramlar üzerinden cisimleştiği bir dönüm noktası mahiyetindedir.

1.3. Özgürlük ve Eşitlik Cisimleşiyor: Fransız Devrimi

Liberal öğretinin iki temel argümanı olarak özgürlük ve eşitlik Amerikan ve İngiliz devrimlerini takiben Fransız Devrimi’yle birlikte temel haklar dizgesinde yerini almaya başlamıştır. Bu iki temel argümanın günümüzde *İnsan Hakları* normuna dönüşecek şekilde norm haline gelme süreci Fransız Devrimi sonucunda beliren *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* ile başlar. Yurttaşlık, özgürlük ve eşitlik olarak üç temel önermesiyle Fransız Devrimi esasında Liberal öğretinin cisimleşmesinde ya da kurumsallaşmasında dönüm noktasıdır. Bu açıdan Liberal felsefenin pratik hayata hangi koşullarda nasıl geçirildiğine bakmak için Fransız Devrimi’ne değinmek gerekir.

Duman’a göre (Duman 2008: 110), Amerikan, İngiliz ve Fransız Devrimleri gibi büyük devrimler bireyi temel haklar ve özgürlüklerle donatarak yurttaşa dönüştüren ve totaliteryanizm, monarşi ve feodaliteye karşı koruyan büyük tarihi olaylardır. Ancak Amerikan devrimlerinin yerelde kalmasına binaen, Fransız devrimi anayasa, meclis gibi

temel kurumların ve temel haklar, özgürlükler ve demokrasi gibi fenomenlerin kurumsallaştığı devrim olması sebebiyle evrensel bir devrimdir ve onun getirileri de evrensel etkilere yol açmıştır (Duman 2008:105).

Devrimin temel nedeni mutlak monarşinin içine düşmüş olduğu kredi krizi ve mali kriz olmak üzere ekonomik bunalımdır. Mutlak monarşinin otorite ve özgüvenini sarsan bu önemli olay Kralın uzun zamandır toplanmamış olan meclisi (Etats Generaux) toplantıya çağırmaya zorlamıştır (Trask 2005: 1). Ağaoğulları'nın yorumuyla (Ağaoğulları vd. 2011: 597) ise, devrimin tetiğini çeken iki önemli olgu vardır: Biri aydınlanma düşünürlerinin düşüncelerinin etkileri, diğeri ise burjuvazi ve feodal sistem arasındaki sınıf çatışmasıdır. Devrimin itici gücü üzerine çalışma yapan diğeri bir isim Duman (Duman 2008: 108) ise, burjuvazi, feodal sistem ve kral arasındaki sınıf çatışmasından en çok olumsuz şekilde etkilenen sınıfın köylüler olduğunu ve de devrim hareketini esasında köylülerin başlattığını söylemektedir. Kilise, kral, feodalite, burjuvazi ve üçüncü sınıf halk (köylüler de dahil) olarak her bir birimin devrime giden yolda etkisi şüphesiz ki mevcuttur ancak bu birimler arasındaki çatışma esasında Avrupa tarihinin 19. Yüzyılına dek sürecek iktidarın dört köşeli mücadelesini ifade etmektedir: Hristiyanlık/Papa, Ulusal Monarşiler, Feodal Prenslikler ve Kent Devletler (Sander 2003: 78). Bu anlamda Fransız Devrimi'nde farklılaşan ve devrimin nedenselliğini incelemeye komplikeleşen sınıflar ve arasındaki çatışma ilişkiselliği Sander tarafından sistemleştirilmiştir denilebilir. Sander'e göre de (Sander 2003: 162), devrimi tetikleyen temel unsur monarşinin içinden çıkılamaz bir mali sıkıntı içine girmesi sonucu soylulara ihtiyaç duyması ve akabinde yıkılan özgüveninin soylular ve burjuvazi tarafından kendi lehlerine kullanılması girişimidir.

Fransız Devrimi'nin monarşinin mali sıkıntılar içine girmesi ile tetiğinin çekilmesinin yanı sıra diğeri önemli bir unsur ise Fransa'nın uzun yıllar monarşi ile yönetiliyor olması ve bunun neticesi olarak Fransızların ulus, aidiyet ve yasama gibi olgulara karşı daha bilinçli olmasıdır (Sander 2003: 163). Bu şu anlama gelmektedir: Monarşinin ekonomik sıkıntılar sonucunda otoritesinin sarsılması; ulus-devlet, demokrasi, haklar, özgürlükler gibi kavramları içselleştirme eşiğinde olan Fransız halkına (Soylular ve kilise hariç) devrimi gerçekleştirme olanağını sundu. Fransız

halkının bu gibi aydınlanmacı rasyonel bilince yabancı olmamasında o topraklarda yetişen Rousseau, Voltaire gibi aydınlanma filozoflarının ve Sieyes gibi fikir adamlarının büyük etkisi vardır. Özellikle Sieyes'in devrimin fikri temelini oluşturan çalışmaları ve fikirleri oldukça elzemdir.

Bir yazar ve din adamı olarak Sieyes, soyluların haksız kazanç elde ettiğini, halkı oluşturan asıl sınıfın üçüncü sınıf halk ve köylüler olduğunu bundan dolayı da egemenliğin mutlak bir biçimde bu sınıfa ait olduğunu savunmaktadır¹⁷ (Ağaoğulları vd. 2011: 599). Sieyes'in Rousseau'dan etkilenen düşüncesi bireyi yurttaşa dönüştüren ve genel iradeye dayanan anayasal bir devleti savunmaktır (Ağaoğulları vd. 2011: 601). Bu bağlamda haklar ve özgürlükler bakımından eşit olan yurttaşlar anayasal bir ulus-devlet çatısı altında genel iradeyi temsil ederler ve bu bakımdan yurttaşların özel çıkarları genel çıkarlar karşısında değersizdir (Ağaoğulları vd. 2011: 601). Fransız Devrimi'ne giden yolda Sieyes'in yurttaşlık, anayasa, genel irade, ulusalcılık gibi kavramlar üzerine yükselen düşünce ve çalışmaları devrimin temasını belirli çizgilerde ortaya koymaktadır. Yine devrimi siyasal ve sosyolojik açıdan yorumlamak gerekirse Ağaoğulları'na göre (Ağaoğulları vd. 2011: 620-621), devrimin iktidarı konumunda olan jakobenizmin, serbest piyasayı savunan burjuvaziden ibaret olmayıp, burjuvazi ve halkı (üçüncü sınıfı) Rousseau'nun izleğinde seyreden bir ulus-devlet bünyesinde birleştirme amacıyla olmasıdır. Bu anlamda devrimin ekonomik bunalımdan tetiklenerek yola çıktığı ve nihai olarak varacağı nokta yurttaşlık bilincini aşılama girişiminde hak ve özgürlüklerin koruma altına alındığı *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* olacaktır. Bu, devrimin hak ve özgürlükler adına kurumsallaşan biçimini ifade etmektedir.

Mutlak monarşinin meclise sahip çıkarak yetkilerini sınırlayan orta sınıf, yayınlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ile Amerikan geleneğini izleğinde; temel özgürlükler, yasalar önünde eşitlik, basın ve ifade özgürlüğü, memur olabilme hakkı, daha adaletli bir vergi sistemi, özel mülkiyetin dokunulmazlığı gibi temel hak ve özgürlükler zaferini elde etti (Sander 2003: 164). Bildirinin temel felsefesini oluşturan 'her insanın doğal özgürlük ve haklara ve özel alanıyla birey olarak bir özne olması

¹⁷ Böylelikle o, 'Ulusal Egemenlik' kavramının kurucusu olarak belirtilebilir.

gerekliliği' insan haklarının siyasal toplumun ya da devletin karşısına dikildiğinin göstergesidir (Ağaoğulları vd. 2011: 601).

Tüm bu tarihsel gelişmelerin ışığında, Fransız Devrimi'nin Amerikan ve İngiliz devrimlerini evrenselleşmesi boyutunda aşarak, aydınlanmacı rasyonel ve özgürlükçü aklın pratiğe geçirilmesi mahiyetinde temel hak ve özgürlükleri evrensel boyutta kurumsallaştırdığı aşikârdır. Bundan sonraki tarihsel süreç günümüze değin hak ve özgürlük normları boyutunda buradan beslenecektir. Yine entelektüel ve akademik alanda temel hak ve özgürlüklerin gelişiminin arka planında Fransız Devrimi'nin bu normları cisimleştirmesi büyük rol oynamaktadır. Bugün bakıldığında; insan hakları, normatif modern hukuk, modern devlet-birey ilişkisi gibi günümüzdeki şekliyle tüm bu normlar kökenini Amerikan ve İngiliz devrimlerinin yanı sıra esasında Fransız Devrimi'nin başarısından ve de evrenselleştirici özelliğinden devralmaktadır. Devrim her ne kadar Kant'a bireysel otonominin şeytani sonucu çıkarımı üzerine yaptığı eleştirisinde Hegel'e göre bir devrimden ziyade bir terörse de ¹⁸ Fransız Devrimi'nin götürülerinden çok getirilerini konuşmak daha anlamlı kalmaktadır.

1.4. Liberalizm'e Siyasal Özgürlük Tartışmasından Bakmak

Liberalizm kelimesinin kökeni 'boş' ve 'serbest' anlamına gelen Fransızca 'Libre' ve İngilizcede ise 'özgürlük' anlamına gelen 'Liberty' kelimesi ile özdeşleşerek *özgürlüğü savunan* bir kavram olarak doğar (Aktan 1994: 13). Buradan hareketle, 18. Yüzyıl düşünce sisteminde kök bulan Liberalizm, 19. Yüzyıl Batı kapitalist toplum ve demokrasilerinin hâkim ideolojisi olarak; felsefi açıdan bireyciliğe, eşitliğe, özgürlüğe ve rasyonaliteye dayanan bir sistem içeriğinde gün yüzüne çıkmıştır (Bellamy 2014: 2).

Felsefi açıdan, liberaller, tüm bireylerin rasyonel ve özgür biçimde - kimsenin kimseye müdahalesi bulunmadan- kendilerini gerçekleştirebilecekleri mümkün olan en eşit özgürlük idealini arama peşindedirler (Bellamy 2014: 3). Liberal doktrinin bu karakteristik yapısı, esasında, Kant'da; bireysel özerkliği bireysel gelişim ve

¹⁸ Bkz. Kıta Avrupa Felsefesine Giriş /West 1998: 56.

dokunulmazlığın içeriğinde anlam bulan ‘kendinde amaçlar’ önermesi izleğinde kalmaktadır. Ancak problematiğin doğum noktası bireyin özgür iradesinin sınırlarının toplumsal yapının kapsayıcılığıyla kesişmesinde açığa çıkmaktadır. Bu tartışmanın özünde tam olarak her bir bireyin özerkliğinin değerini işaret eden bireycilik ve bireyin ancak toplumla birlikte kendini gerçekleştirebileceğinin altını çizen cemaatçilik düşünce sistemlerinin değer çatışmaları yatmaktadır.

Liberaller, cemaatçi düşüncenin eylemede bulunmada toplumsal fayda gerekliliği ve toplumu bireye öncülleyen düşüncesine, bireyin eylemede bulunmada sonucun doğruluğunun ya da yanlışlığının değil, eylemenin özgür olup olmadığının önemli olduğunun altını çizerek karşı çıkar ve bu noktada bireylerin her halükarda kendi kaderlerini kendileri belirlemeleri gerektiğini vurgularlar (Kymlicka 2016: 296-302). Bu, liberalizmin ekonomik alandan ziyade, daha çok sosyolojik ve ona bağlı olarak da politik alanda bireycilik tabanında geliştirdiği temel savunmasıdır. Liberallerin bireycilik üzerine ısrarlı vurgusu, aydınlanma geleneğinden miras aldığı bireysel özerklik önermesinin savunuculuğu izleğinde, bireyin, içinde değersizleştiğini düşündükleri cemaat olgusunun insani ilerlemenin önüne geçtiğini iddia etmeleriyle yakından ilgilidir.

Liberaller için temel önemde olan şey insani ilerlemenin temel aracı olarak gördüğü ve bundan dolayı da liberal felsefenin merkezine yerleşen farklılaşmadır. Bu farklılaşma ahlaki, dini, felsefi ya da siyasal tüm kapsamlı doktrinleri ifade ederken; liberalizm bu farklılaşan kapsamlı doktrinleri bir arada yaşatabilme amacına temel bir önem atfeder. Böylelikle tartışma, geç modern dönemde, bireyin değerinin toplum ve toplumsal bağlarla yakından ilgili olduğunu iddia eden cemaatçilik ve bireycilik arasındaki gerilimden cemaatçiliği ve bireyciliği de kapsayan tüm ahlaki, felsefi, dini ya da politik kapsamlı doktrinlerin hak taleplerinde açığa çıkan gerilime dönüşmektedir. Bu, toplum içinde farklılaşan değerlerin çatışmasıyla yakından ilgili bir biçimde, geç modern dönemde, liberalizm tartışmalarının farklılaşan değerlerin özgürlük talepleri üzerinden çoğulculuk-özgürlük tartışmalarını da yüksek önemde işaret ettiğini ifade eder. Buradan hareketle, günümüz modern liberal öğretileri ve rejimleri içinde açığa çıkan bu tartışmaları daha sağlıklı biçimde kavramak için ise hem teorik düzlemde

Liberalizm’ in kurucularından biri olarak John Locke’u ve John Stuart Mill’i hem de daha güncel olarak John Gray’i ve Robert Nozick’i okumak oldukça anlamlıdır.

1.5. Liberalizme Yön Veren Düşünceler

1.5.1. John Locke: Doğa Yasalarından Kurucu Liberal Öğretiye

John Locke, doğa yasalarının insanın rasyonel aklında anlam kazanarak kurumsallaşan yasalara dönüşmesinin teorik altyapısını oluşturmada oldukça önemli bir siyaset felsefecisidir. Locke, siyaset felsefesini kurgularken öncelikle örgütlenmemiş bir toplumdan ve devlet olarak bir siyasal mekanizmadan önce var olan tahayyülü bir doğa durumunun olduğunu ifade etmektedir (Locke 2002: 23-24). Locke’a göre insanlar bu doğa durumunda Tanrı tarafından yeryüzündeki ‘kaynaklara’ eşit biçimde sahiptirler ve doğa yasaları bu noktada kimseye bir diğerine karşı herhangi bir üstünlük vermemektedir (Locke 2002: 24-25). Bu, doğa durumunda herkesin kendi sahip olduğu maddi ve manevi tüm mülkiyet ve özgürlüklerinin doğa kanunları tarafından korunması gerektiğini böylelikle de doğa kanunlarına işlenen suçlara karşı herkesin cezai yaptırım uygulama hakkının olduğunu da ifade etmektedir (Locke 2002: 25-26). Locke’un bu türden felsefi imgeleminde ifade etmeye çalıştığı şey esasında doğa durumunun tıpkı yasalara göre örgütlenilmiş bir toplumu yansıtan tahayyülü bir kurallar kümesini işaret ediyor olmasıdır.¹⁹ Ancak tabiat durumunda Locke’a göre sorunsalın başladığı temel nokta kendine karşı işlenen suçta kendi davasının hâkimi olan bir kişinin suça karşı vereceği cezai yaptırımın mantığın dışına çıkması ya da keyfi noktalara ulaşmasında yatmaktadır ve böylelikle Locke hakkın adil biçimde yerine getirilmesi için sivil hükümetlerin zorunluluğunu öngörür (Locke 2002: 29).

¹⁹ Locke’un doğa durumunda insanların tıpkı yasalara göre örgütlenmiş toplumlar gibi kendiliğinden yaşama biçimini işaret eden tahayyülü onu insan doğasına atfettiği ‘güvenilirlik’ özelliği ile özellikle Hobbes ve kısmen de Rousseau gibi diğer doğa durumcularından insan doğası üzerine ayırmaktadır.

Locke’a göre doğa kanunlarından akli melekeler sonucu rasyonel mantıkla donatılmış kurumsal ve kuramsal kanunlara geçilmesinin bir diğer nedeni ise mülkiyet²⁰ konusudur. Locke’a göre Tanrı yeryüzündeki tüm kaynakları insanların rahat biçimde yaşayabilmesi için yaratmıştır ve herkes bu kaynakları kullanmanın henüz hiçbir ilkeye bağlı olmadığı zamanda bu kaynakları kullanmada sonsuz biçimde eşittir (Locke 2002: 37-38). Bu noktada, kaynakları kullanma hakkının henüz hiçbir ilkeye bağlı olmadığı doğa durumunda kaynakları mülk edinme hakkı henüz yoktur²¹. Locke’a göre mülk edinme kaçınılmaz bir olgudur ve kaçınılmaz olduğu için de hakkaniyetli bir ilkeye göre düzenlenmelidir. Locke bu noktada mülkiyet hakkının en başında o mülkiyet üzerine emeğin var olup olmamasına bağlı olduğunu ifade etmektedir (Locke 2002: 38-39).

Emek, Locke’a göre mülk edinmenin en temel koşulu iken yine de mülk edinmenin üç temel koşula bağlı olduğu sınırları vardır. Sınırlardan ilki yeterlilik sınırıdır ve bu, bir kişinin mülk edinirken diğer insanların da mülk edinebileceği kadarını üzerine geçirmemesini ifade etmektedir. İkincisi ise bozulma sınırıdır ve bu da, edinilen mülkün bozulacak ya da tüketilemeyecek kadar çok olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Son olarak ise en temel koşul olarak emek sınırı yer almaktadır (Ağaoğulları vd. 2011: 462). Bu böylelikle, Locke’un, emeği adaletin merkezine yerleştirmesi klasik liberalizmde fırsat eşitliğinin felsefi altyapısını oluşturduğu anlamıyla yakından ilgili gibi durmaktadır. Locke daha ileri bir yorumlama biçimiyle bu noktada adalet ve mülk edinme ve kullanmaya bağlı olarak özgürlük arasında yakın bir bağ kurar. Buradan hareketle, Locke mülkiyet kavramını uygar toplum anlayışının merkezine yerleştirir ve doğa durumundan sivil topluma geçilmesi gerekliliğini mülkiyet kavramının hakkaniyetli biçimde korunması zorunluluğuna bağlar.

²⁰ Locke bu noktada mülkiyeti ikiye ayırmaktadır: İlki maddi olarak sahip olunan malları; ikincisi ise yaşama hakkı, özgürlükler ve tüm mallarını ifade eder. Locke’un mülkiyet kavramı genel anlamıyla ikinci türden bir mülkiyetle ilgilidir. Bkz. Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler/Ağaoğulları vd. 2011: 488-489.

²¹ Bu ifade mülk edinmenin kurumsal olarak bir hak olmadığı fakat; doğal bir hak olduğu anlamına gelmektedir. . Bkz. Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler/Ağaoğulları vd. 2011: 489.

Sivil toplumun doğuşu Locke’a göre Tanrı’nın insan doğasını insanların birbirlerine muhtaç olduğunu işaret eden bir sosyal varlık olarak yaratmasıyla yakından ilgilidir (Locke 2002: 69). Böylelikle, insan doğası gereği sosyal bir varlıktır ve sivil toplum bu açıdan doğa durumunun hak üzerine ilkesizliğini ortadan kaldırmak için bir zorunluluktur (Locke 2002: 75). Locke’a göre doğa durumundan sivil topluma geçiş mülkiyet, yaşama hakkı ve özgürlüklerin daha ilkeli ve hakkaniyetli biçimde korunması için akılcı insanlar tarafından her birinin rızasına dayalı biçimde bir toplum sözleşmesiyle başlamaktadır ve bu, meşru olarak bir siyasanın doğduğu noktadır (Locke 2002: 81-83). Bu noktada siyasal bir mekanizmaya bağlı olarak sivil bir toplum o toplumu oluşturan her bireyin rızasına dayanmasıyla meşrudur ve bu, doğa durumundaki özgürlüklerin sivil özgürlüklere dönüştüğünün açıklamasıdır (Locke 2002: 83-85). Locke’un bu noktada dikkat çektiği önemli nokta ise her bireyin rızasıyla oluşturulan siyasal bir toplumun bireyler üzerindeki bağlayıcılığı konusudur. Locke’a göre siyasal toplum rızaya dayalı biçimde bir sözleşme olarak kurulmuştur ve toplumun üyeleri o sözleşmeden itibaren artık doğa durumundaki özgürlüklerine sahip değildir (Locke 2002: 96-97). Buna göre toplumdaki herkes net bir biçimde doğal özgürlüklerinden kendi rızalarıyla kurdukları siyasal toplumun kuralları altına girmişlerdir ve böylelikle her bir birey üyesi oldukları toplumun kurallarına itaat etmek zorundadırlar (Locke 2002: 38-39).

Rıza ve siyasal yapı arasındaki bu dönüştürücü kuram Locke’ un siyasal toplumunun esasında demokratik bir felsefi altyapıya sahip olduğunu işaret eder gibi durur. Buradan hareketle mülk edinmenin merkezinde yer alan emek ve siyasal toplumun meşruluğunu ortaya konan rıza unsuru Locke’ un siyaset felsefesini liberal öğretilerin temeline yerleştirir. Bu haliyle Locke’ un siyaset felsefesi doğa yasalarından klasik liberal öğretiyeye dönüşen bir varsayımlar bütünüdür ve bu, onu liberal öğretilerin teorik olarak kurucuları arasına yerleştirir.

1.5.2. John Stuart Mill: Özgürlüğün Sınırları Üzerine

‘Özgürlük denmeye değer biricik özgürlük, başkalarını mutluluktan yoksun bırakmaya veya onların mutlu olma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece,

kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak özgürlüğüdür' (Mill 2014: 20) demektedir John Stuart Mill. Bu tanım Mill'in özgürlük felsefesinin temel -ya da birincil- öznesinin birey olduğu anlamını içermektedir. Ancak Mill'in bireyciliği bireyin salt bir özgür irade ile istediği eylemi yapmaya hakkı olan bir özneyi işaret etmez; aksine bu türden bir bireycilik, tıpkı Kant'ın özgür iradeyi evrensel ahlak ilkesince kullanma koşuluna bağlı kıldığı gibi eylemlerinin yalnızca kendini ilgilendiren kısımlarında tamamen özgür olan bir bireyciliği ifade etmektedir (Mill 2014: 78-79). Bu noktada bireyin hangi eylemlerinin yalnızca kendisiyle ilgili olduğu sorusu açığa çıkmaktadır. Mill'e göre birey hem düşünce ve ifadesinin hem de gerçekleştirdiği eyleminin hiçbir şekilde dolaylı da olsa en başta en yakınları olmak üzere hiç kimseye zarar vermediği sürece özgürdür ve bu özgürlük bir hak olarak korunmalıdır (Mill 2014: 78-79, 16-17). Mill'in bireyciliğe önem vermesinin temel sebebi insani gelişmenin toplum ve gelenek-görenek gibi toplumsal olgular tarafından değil bireycilik tarafından sağlanacağını düşünmesidir (Mill 2014: 86). Mill, insani ilerlemenin ve ideal toplum düzenine yaklaşmanın temel aracını insan zekâsına ait olan bir yaratıcılık olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle, Mill'e göre bu tür bir yaratıcılığı öldüren tüm olgu ve kurumlar insani ilerlemenin ve ideale ulaşmanın önünü kapamaktadır. Mill, bireysel yaratıcılık ve insani ilerlemeyi öldüren bir kurum olarak Kalvinizm örneğini verir. Mill'e göre Kalvinizm, insanlığı özel bir günahla doğrudan kendine bağlar ve tüm insani ilerleme sürecini kurumsal olarak bizzat kendi yönetir. Böylelikle bireysel düşünce ve dolayısıyla da yaratıcılık yok olur (Mill 2014: 86-87).

Yaratıcılık insani ilerlemenin temel anahtar kavramıysa bu noktada bir toplumda yaratıcılığı -yani bir bakıma özgürlüğün anahtarını- en çok ortaya koyan kişiler ise dehalardır (Mill 2014: 90-91). Dehaların önemi onların bir toplumda yeni 'şeyler' bularak değişime liderlik etmelerinde açığa çıkmaktadır. Çünkü insani ilerleme oturmuş verili yaşam biçimlerine sıkı sıkıya bağlı kalmaktan ziyade bir tür toplumsal ve bireysel devinimle yakından ilgilidir (Mill 2014: 91). Mill, buna örnek olarak kendi zamanında Avrupa'nın ileride oluşunu o coğrafyada aydınlanma sürecini takiben kültürel çeşitliliğin ve özgür düşüncenin zengin olmasına bağlar (Mill 2014: 101). Buradan hareketle, Mill için gerçek özgürlük bireyci yaratıcılığın ne kadar özgür olduğuyla

yakından ilgilidir. Bu sonuç böylelikle, düşünce ve ifade özgürlüğü meselesini gündeme getirir.

Mill'e göre insani ilerleme tam anlamıyla düşünce özgürlüğüne bağlıdır. İnsani ilerleme ile düşünce özgürlüğü arasında 'hakikat' i keşfetme noktasında yakından bir ilgi vardır (Mill 2014: 40-41). Hiç kimse ve hiçbir kurum sahip olduğu düşüncenin mutlak olarak doğruluğundan tam olarak emin olamaz. Bu halde, yasaklanan düşüncelerin neden yasaklandığına dair ortaya konan nedeni ne kadar kanıtlanmış ve kanıksanmış olunursa olunsun yine de bir düşünceyi yasaklama hakkına sahip değildir. Bu, hakikatin ancak, yanlış da olsa düşüncelerin özgür biçimde birbirleriyle girdiği iletişim süreciyle ortaya çıkacağını öngören bir anlayışla ilgilidir. Mill'e göre her düşünce kendi içinde doğru ve yanlış bilgileri içerir ve bu düşünceler ancak düşünce özgürlüğünün olduğu bir ortamda iletişim içine girerek yanlış bilgilerin ayıklanması ve geriye yalnızca doğru bilgilerin kalması ile hakikat elde edilir (Mill 2014: 65). Buna bağlantılı olarak, Mill'e göre tartışma -yani düşünce ve ifade- özgürlüğünün olmadığı bir yerde inanılan düşünce mutlak biçimde doğru olsa bile bir dogma olarak kalmaktadır (Mill 2014: 50).

Mill'in düşünce ve ifade özgürlüğüne atfettiği önem bu açıdan esasında fayda kavramıyla da yakından ilgilidir. Mill'e göre fayda yalnızca bireyin salt çıkarını sağladığı bir anlamı ifade etmemeli aksine; bir fayda tüm toplum ya da tüm insanlık için çıkar sağlıyorsa gerçek bir faydayı ifade etmektedir (Mill 2014: 18). Bu, Mill'e göre bireysel çıkarların ortak çıkarlardan elde edilebileceğinin böylelikle de bireysel mutluluk ve özgürlüğün toplumsal olarak mutlu ve özgür olma durumuna bağlı olduğunun ifadesidir. Ancak Mill'in kapsamlı liberealizminde bu noktada toplumsal faydaya bağlı olarak bireysel faydanın sınırları meselesi gündeme gelmektedir. Mill'e göre bireyin özgürlüğü yalnızca kendini ilgilendiren davranışlarıyla sınırlıyken; toplumun ve iktidarın bireyin hangi davranışının yalnızca kendiyile ilgili olduğu noktasındaki müdahalesi oldukça muğlaklaşmaktadır.

Buradan hareketle, Mill'e göre toplumun ve iktidarın birey üzerindeki müdahale -ya da yaptırım- yetkileri bireyin davranışlarının dolaylı da olsa bir başkasını ya da başkalarını etkilediği sınırla başlamaktadır. Örneğin bireysel olarak uyuşturucu

kullanımı, salt anlamıyla özgür irade kavramıyla düşünüldüğünde özgür bırakılması gereken bir alanı ifade ederken; Mill'e göre ise uyuşturucu kullanımı bireyi yalnızca doğrudan biçimde ilgilendirse de kullanıcının yakınlarındaki insanları dolaylı biçimde de olsa etkilemektedir (Mill 2014: 110). Mill, bu noktada, bireysel uyuşturucu kullanımının diğer bireyleri o kişinin uyuşturucu kullanarak topluma dair kendi katkılarını öldürdüğü noktasında etkilediğini öne sürer ve böylelikle doğrudan kendine zarar veren bir davranış biçimi de toplumu ilgilendirir hale gelir²² (Mill 2014: 111). Buradan hareketle, liberal rejimlerin ve doktrinlerin özgürlüğün sınırlarını iktidar-birey ilişkisi düzleminde ortaya koydukları tüm kuramsal ve pratik söylemler bireysel özgürlük ve toplumsal fayda kavramları arasında yeniden sorgulanmaya başlar. Bu noktada, John Gray'ın liberalizmin özgürlük sistemini eleştirel biçimde ele aldığı *Liberalizmin İki Yüzü* isimli eseri bu tartışmada oldukça önem kazanmaktadır.

1.5.3. John Gray: Liberalizmin İki Yüzü

Liberalizm bir yandan toplum içinde farklılaşan değerlerin taleplerini değer çoğulculuğu anlayışında çözüme kavuşturma öğretisini içerirken bir yandan da farklılaşan talepleri evrensel ilkeler bağlamında bütünleştirici bir siyasada içermektedir. Bu, kimi siyasi düşünürler tarafından liberalizmin birbiriyle çelişir gibi duran iki farklı öğeyi barındırdığı şeklinde yorumlanmaktadır. Bu eleştirel düşünürlerden biri olarak Gray, *Liberalizmin İki Yüzü* isimli eserini liberalizm incelemesi üzerine yoğunlaştırmış ve yöntem olarak da liberal felsefenin bu türden altını oyan anlam boşluklarını tespit ederek eleştirel felsefenin izleğinde gitmektedir.

Gray'e göre Liberalizmin temel çelişkisi hem liberalizmin toplum içinde farklılaşan değerlerin taleplerine dair değer çoğulculuğunu yaşatacağına dair söylemde bulunması hem de farklılaşan taleplerin evrensel ilkelerce çözüme kavuşturma arzusunda olmasındadır (Gray 2003: 28). Bu, Gray'e göre farklılaşan değerleri evrensel

²² Mill'in özgürlüğün sınırlarını toplumsal faydaya endekslemesi bu noktada Rousseau'nun bireysel kendini gerçekleştirmenin toplumsal iş birliğine bağlı olduğunu işaret eden 'genel irade' kavramsallaştırmasıyla yakından ilgili gibi durmaktadır.

ilkelere göre uzlaştırmada yatan başarısızlığı ifade etmektedir. Liberalizm ilk olarak, değer çoğulculuğu problemini ‘hoşgörü’ gibi evrensel bir ilkeyle bağdaştırarak çözme girişimindeyken; Gray, farklılaşan değerlerin görecelik içermesinden dolayı evrensel hiçbir ilkenin geçerli olamayacağını ifade etmektedir (Gray 2003: 29). Çünkü Gray’e göre liberalizmin sunduğu hoşgörü mekanizması farklılaşan değerlerin birbirlerinin iyileri ve kötülerine dair geliştirilen bir tür tolerans mekanizmasını ifade etmektedir. Ancak Gray, iyi ve kötüye dair geliştirilen hoşgörü mekanizmasının evrensel bir anlayışta geleceğinin olmadığını ifade eder. Çünkü Gray’e göre hoşgörü geçici bir uzlaşmadır ve gerçek çoğulcu bir toplumun uzun vadeli geleceği bu noktada değerlerin uzlaştırıldığı hoşgörü mekanizmasına değil fakat; bu farklılaşan değerlerin uzlaştırılmadan korunabildiği Hobbes’çu bir modus vivendiye bağlıdır (Gray 2003: 125-128).

Hoşgörü ilkesinin kalıcı olmayıp geçici olduğu düşüncesi Gray’e göre değerlerin kıyaslanamazlığıyla yakından ilgilidir. Liberalizm değerlerin kıyaslanabilir ya da en azından uzlaştırılabilir olduğu yönünde geliştirilen bir politik felsefe sunarken; Gray değerlerin farklılaşmasının herkesin iyisinin farklılaşmasından kaynaklı olduğunu öne sürerek böylesine liberal politik bir felsefenin geçerliliğini tekrar sorgulamaya açma arzusundadır (Gray 2003: 66). Bu noktada toplumdaki bireylerin ve grupların hak taleplerindeki farklılaşma bu birey ve grupların yaşamın her yönüne dair (Felsefi, ahlaki, kültürel, dini ve politik olmak üzere) farklılaşan iyi anlayışlarının bir sonucudur (Gray 2003: 20). Gray bu noktada, iyi anlayışlarının farklılaşmasının kaçınılmaz bir doğal sonuç olduğu fikrine dayalı olarak hak taleplerinin de böylelikle evrensel ilkelerce uzlaştırılmaz olduğunu düşünmektedir. Bu, Gray’in okuma yöntemine göre iyinin hakka öncüllendiğinin temel öğretisidir.

Bu genel öğretisi Gray’e göre değerlerin akılcı bir uzlaşmasından ziyade farklılıklarıyla birlikte korunabildiği bir tür kurumsal kabulle yakından ilgilidir. Çünkü Gray’e göre kıyaslanamaz değerler ve sonuç olarak farklılaşan hak talepleri mantık olarak çelişirler ancak bunlar pratikte çelişmek zorunda değildir (Gray 2003: 50-51). Buna bağlı olarak Gray’e göre, liberalizmin düştüğü büyük yanılgı mantıkta çelişen değer taleplerinin pratikte de çelişeceği yönünde bir problematiği işaret etmesi ve bu

problematiği de tözsel olarak kıyaslanamazlık özelliği içeren değerlerin evrensel ilkelere uzlaştırma iddiasında bulunmasıdır. Evrensel İnsan Hakları gibi evrensel ilkelere dayanan bu tür sözleşmelerin hepsi yine aynı şekilde içinde çelişki barındıran bir yanlış içindedir (Gray 2003: 104). Bu çelişkinin temel sebebi ise toplum içinde kıyaslanamazlık özelliği içeren farklı değerlerin ve toplumların tarih, kültür, mit ve gelenek gibi yerel algı ve olgularının evrensellik ilkesine sıkıştırılmaya çalışılmasındandır (Gray 2003: 104-108). Oysa Gray'ın bu noktada geliştirdiği felsefi çözümü siyasal problemlerin evrenselden yerele, koşullara ve zamana göre yeniden ele alınmasıyla yakından ilgilidir (Gray 2003: 110). Sonuç olarak Gray, değer çoğulculuğunun yaşayabileceği bir toplumun evrensellik ilkesince geliştirilen politik felsefeden bağımsız olarak; toplumun ve toplum içinde farklılaşan değerlerin taleplerinin o toplumun sahip olduğu tarih, gelenek ve coğrafya gibi yerel unsurlarıyla bütünleşik biçimde ele alınmasına bağlı olduğu öngörüsündedir.

Liberalizm bir özgürlük öğretisi olarak hem siyasal ve toplumsal hak talepleri noktasında yorumlanabilirken hem de özgürlüğün ekonomik haklara bağlı olduğu yönünde bir yorumlamada anlam kazanmaktadır. Liberalizmi temel anlamda bireyin kendini gerçekleştirebilmesi üzerinden bir tür ekonomik özgürlük öğretisi olarak yorumlama biçimi liberterlik fikrine dayanmaktadır. Liberterliğin önemli temsilcilerinden olarak Robert Nozick'in *Anarşi Devlet ve Ütopya* isimli eseri liberalizmi ekonomik adalet düzleminde bir tür ekonomik özgürlük olarak yorumlamaktadır. Liberalizmin ekonomik adalet ve özgürlük ilişkisini işaret eden bir yorumlama biçimi olarak Nozick'in liberter felsefesi bu noktada kayda değer bir öneme sahip olup tartışmaya dâhil olmaktadır.

1.5.4. Robert Nozick: Hak, Adalet ve Özgürlük

Liberterlik, serbest piyasa ve kaynakların verimliliğini toplumsal zenginleşmenin aracı olarak görürken, vergilendirme politikaları gibi yeniden dağıtım siyasetini de liberal adaleti bozucu bir araç olarak görürler²³ (Kymlicka 2016: 141-143).

²³ Azam ise tam tersine, Marshall'ın sosyal hak, sivil hak ve siyasal hak olarak sınıflandırdığı adaleti sağlayan yurttaşlık hakkı kavramsallaştırmasına başvurarak liberal adaletin siyasal ya da daha geniş

Nozick liberal cenahın liberter ekolünde yer alır. Onun temel savı klasik liberalizmde doğan ve günümüze daha etkili ve kapsayıcı biçimde yansıyan meşruiyeti mülkiyet ilişkilerinin haklılığına dayanan, hak ve özgürlüğün en yüksek derecesi için minimal devleti destekleyen liberter öğretilerdir. Nozick, özgürlük gibi temel insan hakkının devlet tarafından ihlale uğramaması için minimal devleti kabul edilebilecek en kapsamlı devlet olarak görür (Nozick 2006: 203).

1.5.4.1. Yetkilenme Teorisi

Nozick liberter düşüncesini kurgularken tıpkı Locke'un yaptığı gibi ilk önce mülkiyet kavramını incelemeye başlayarak koyulur işe. Düşünüre göre adaletin ve hakkın tüm kapsayıcı alanı mülkiyetin ilk ediniminde beliren hakta yatmaktadır. Şöyle ki; eğer bir mülk haklı yere edinilmişse o mülk üzerine olan sahiplik, transfer ve kullanım hakkı da meşrudur. Haklı bir mülk sahibinden mülkünü transfer alan yeni mülk sahibi de o mülk de aynı derecede haklıdır ve bu adalet silsilesi aynı şekilde devam eder (Nozick 2006: 204-207).

Nozick, adaletin ve hakkın ilk ve temel aracı olan mülk edinim ve kullanım şeklinin formülünü şu şekilde oluşturmaktadır:

'Eğer dünya tamamıyla adil olsaydı, aşağıda verilen öğretici tanım, mülklerle ilgili adalet konusunu etraflı bir şekilde kapsardı.'

1. Bir mülkü, elde etme ile ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi, o mülk üzerinde yetki sahibidir.
2. Bir mülkü o mülk üzerinde yetki sahibi olan başka birinden, transferle ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi o mülk üzerinde yetki sahibidir.
3. 1 ve 2. Koşulları yerine getirmediği müddetçe hiç kimse bir mülk üzerinde yetki sahibi olamaz. Tam bir dağıtımçı adalet ilkesi kısaca şunu ifade

anlamda yurttaşlık haklarıyla ilgili olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Azam/Classical Liberalism and Its Limits 2014: 29.

edecektir: Bir dağıtım, eğer dağıtıma göre sahip oldukları mülkler üzerinde herkes yetki sahibi olursa adildir (Nozick 2006: 205).

Nozick'in bu formülü esasında Locke'un adaletle ilişkin ortaya koyduğu mülkiyet anlayışının tam bir devamıdır. Adaletle ve hakla dair olan bu formülü derinlemesine incelemek sadece liberal felsefe ve pratiğindeki adalet ve hakkı değil aynı zamanda bu argümanlara dair tüm kapsayıcı düşünceleri tek seferde cüretkâr biçimde ele almak demektir. Böylesine bir incelemenin kapsayıcılığı adalet ve hak kavramlarının verili olan tüm içeriklerinden sıyrılmış orijinine gitmekten kaynaklanmaktadır. Daha açık ve sade bir ifade ile Locke ve onun takipçisi olan Nozick'in adalet ve hakla dair geliştirdiği teorileri hem tarihsel olarak ilk sürece gittiği hem de olgusal olarak verili içerikleri boşaltması sebebiyle mevcut meseleyi en saf haliyle ele almaktadır. Bu yöntem sadece liberal düşüncede değil aynı zamanda salt bir düşünce düzleminde de geliştirilen teorilerin altının kolayca oyulmasını zorlaştırmaktadır.

1.5.4.2. Adaletle İlişkin Tarihsel ve Günümüz İlkeleri

Nozick, her ne kadar insan doğasına Locke kadar değinmese de onları hemen hemen aynı kılan özellik geliştirdikleri adalet ve hak teorilerinin ilk sürece gitme yöntemi üzerinden mantıksal açıklamasını yapmalarıdır. Nozick adaletle ilişkin incelemesini yaparken ilkeleri yapısal biçimde *günümüz zaman dilimi ilkeleri* ve *adaletin tarihsel ilkeleri* olarak ikiye ayırır ve adaletle ilişkin hak edişleri bulmak için ilkinin değil ikinci ilkeyi göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyler (Nozick 2006: 209-210). Nozick'e göre ilk ilke yeniden dağıtım siyaseti gibi eylemlerce edinçler kümesinin yapısal olarak adaletsizliğe uğratılmış biçimi haline gelebilirken; adaletin temeline gitmek tarihsel gerçeklerle uyuşan bir eylemi izlemek anlamına gelmektedir ve ikinci ilkenin önemi burada belirlemektedir (Nozick 2006: 209).

Nozick mülk edinmenin ve kullanım hakkının adaletini sorgularken *adaletin tarihsel ilkeleri* uyarınca ilk edinim sürecine gitmemiz gerektiğini vurgulamakta ve adaletle ilişkin yeniden dağıtım teorilerinin var olan hakların ihlaline sebep olabileceğinin altını çizmektedir. Salt mantık çerçevesinde baktığımızda Nozick'in ilk

sürece gitme yöntemi en doğru yol gibi belirir ancak Nozick'in gözden kaçırdığı ya da görmezden geldiği şey ilk sürece gitmenin gerçek dışılığıdır. Günümüzde var olan herhangi bir mülk sahipliğinin adaletini incelemek için o mülke dair ilk edinim sürecine gitmenin getirmiş olduğu olanaksızlık Nozick'i adaletle ilişkin soyut idealar dünyasına hapsetmektedir. Bu Nozick'in teorisinin mantıksal olarak kolay yıkılamayacak ancak gerçek kılınabilmesi imkânsız bir özelliğini gösterir. Kymlicka (Kymlicka 2016: 156), Nozick'in başlangıçtaki edinim ilkesiyle ilişkili tarihsel yöntemini şu soruyla açıcı bir problematik haline dönüştürebilmektedir: *'Bugün sahip olduğumuz her şey doğadan bir öğre taşır. Peki, o zaman başlangıçta hiç kimsenin sahip olmadığı bu doğal kaynaklar nasıl oldu da özel mülkiyetin bir parçası haline geldi?'* Kymlicka'nın yönelttiği Locke'un mülkiyet edinim hakları ilkelerini aklımıza düşüren bu soru siyaset felsefesinde toplumsal kaynakların bölüşümü ile ilgili toplumsal adalet üzerine özgül bir kazı yapmaktan başka bir şey değildir esasında. Ancak böylesine bir soruya en makul cevabı ortaya koyma girişimi yine siyaset felsefesinde tıkanıklığa yol açan çözülemeyen sezgicilik krizlerinden başka bir şey değildir.

1.5.4.3. Adaletin Temel Aracı: Wilt Chamberlein Örneği ve Tercihler

Nozick'in *adaletin tarihsel ilkeleri* kuramı bir tarafa bırakılırsa yine de onun hala salt mantıkla kavrayabileceğimiz adaletle ilişkin edinçler kümesi kuramı dikkate şayan önemdedir.

Mülk edinimine ilişkin ilk süreçten farklı olarak Nozick bu kez yetenek ve emek argümanları üzerinden *Wilt Chamberlein* örneğiyle bir hak ediş teorisi kurgulamaktadır. Örneğe göre Wilt Chamberlein basketbol takımlarının peşinde koştuğu bir oyuncudur ve 1 yıllık sözleşme üzerinden bir basketbol takımıyla kendi sahasında oynadığı her maç başına bilet fiyatının 25 sentini almak üzere anlaşır. 1 Sezon sonunda 1 milyon taraftar bilet alır ve sonucunda oyuncu 250.000 dolar kazanır. Nozick'e göre yetki sahibi olmakla ilgili olmayan herkesin eşit hisse sahibi olduğu ya da kendi tercihlerince belirlenen bir sistemi D1 dağıtımı olarak; oyuncuya kendi istekleri doğrultusunda biletler üzerinden 25 sentlerini verme durumuna da D2 dağıtımı olarak belirlemektedir ve D1 ve D2 arasındaki adalet ilişkisini incelemeye koyulmaktadır. Buradan hareketle,

Nozick'e göre Chamberlein'i izlemeye gelen taraftarların onu izlemek adına kendi tercihlerince 25 sentini vermesi son derece adildir; çünkü o insanlar onu izlemeye gelmeselerdi 25 senti yine kendi tercihlerince farklı şekillerde harcayacaklardı. Neticede taraftarların 25 senti harcama üzerine olan kendi tercihlerinin özgürlüğü adaletin temel aracıdır. Ancak Nozick bu noktada yine adaletin tarihsel ilkeleri uyarınca nihai dağıtımdan geriye doğru adım atarak D2 dağıtımının adaletini bulmaya çalışır ve D2'nin adil bir dağıtım olmasını D1'deki mülk ediniminin adaletine bağlar (Nozick 2006: 217-218). Buradan hareketle Kymlicka, Nozick'in, toplumsal adalet peşinde olan bir politikanın yeniden dağıtım siyaseti izleğinde Cahmberlein'nin vergilendirilmemesi gerektiğinin altını çizdiğini söylemektedir. (Kymlicka 2016: 149).

Nozick'in burada kurgulamaya çalıştığı kuramının temelinde adil mülk ediniminden doğması sebebiyle adil bir serbest piyasanın gizi yatmaktadır. Bu, esasında Adam Smith'in toplumsal refahın aracı olarak gördüğü serbest piyasanın düzenleyici gizli ve kutsal elini ifade etmektedir. Nozick'in adaletle dair tercihlerin özgürlüğü argümanı ile serbest piyasa savunusunda geliştirdiği kuramı liberter felsefeyi rasyonel mantık ve sistemleştirilmemiş bir sezgicilik anlayışında belli bir özerkliğe kavuşturur. Ancak sonuç olarak, Nozick'in liberter felsefesi, adaletle dair olan sezgicilik teorilerinde, iktisadın ve toplumsal adalet teorisyenlerinin homo economicus insan profilinde rasyonel zafere ulaşmakla birlikte adaletin, koşulları ve doğal dezavantajları dışladığı bir alanda yeni bir sezgicilik anlayışı geliştirmeye açık kapı bırakmaktadır.

Kymlicka ise, Nozick'in bu örneğindeki mülkiyet hakkı tezini *herkesin kendi üzerinde hak sahibi olma* yorumuyla değerlendirmektedir. Kymlicka'ya göre, Nozick, mülkiyet üzerine olan bu sezgisel tezinden Kant'ın ve onun takipçisi olan Rawls'un bireylerin kendinde amaçlar tezini türetmek için kullansa da neticede başarısızdır. Nozick'in başarısızlığı Rawls'un ve kendisinin haklar üzerine olan öncülleme sistemlerinde yatan farklılığa dayanmaktadır: Rawls haklar sisteminde birinci sıraya herkesin toplumsal kaynaklardan belli bir paya sahip olma hakkını koyarken, Nozick ise ilk sıraya bireyin kendi üzerinde sahip olduğu hakkı koymaktadır (Kymlicka 2016: 149-152). Bu, Nozick'in kendi tezinden, Rawls ve Kant arasında süreklilik kazanmış kendinde amaçlar tezini türetmedeki başarısızlığının göstergesidir.

Nozick'in temel olarak özgürlük anlayışı negatif özgürlük içeriğinde serbest piyasa ve mülkiyet özgürlüğü ile paralellik taşımaktadır. Nozick en başında nihai durum ilkesi izleğinde bir dağıtımcı siyasetin sürekliliğinin bireylerin yaşamlarına müdahale olmadan gerçekleşemeyeceğini belirtmektedir (Nozick 2006: 219-223). Nozick'e göre dağıtımcı adalet ilkeleri bölüşülmüş toplumsal kaynaklara sahip kişiler arasında alıcı-verici ilişkisinde vericiyi hiçe sayarak yalnızca alıcının rolüne odaklanırlar ve vericilerin haklarının ihlal edildiğine dikkat çeker. Örneğin Nozick'e göre dağıtımcı adalet ilkeleri, bireylerin miras bırakıp bırakmama hakkı ya da kendi üzerinde sahip olduğu mülkiyetin tasarruf hakkını görmezden gelerek yalnızca miras alıcının haklarına odaklanmaktadır. Buradan hareketle meseleye yetkilenme teorisi açısından bakıldığında yeniden dağıtım siyaseti açıkça bireylerin hak ihlaline neden olmaktadır (Nozick 2006: 224-225).

Nozick, dağıtımcı adaletin toplumsal kaynakları en optimum biçimde eşitleme tezinin adil bir şekilde emek yoluyla elde edilmiş mülkiyet hakkına bir saldırı olarak görür ve bu noktada toplumsal kaynakların fırsat eşitliğini eriten sistemleştirilmiş sezgicilik izleğinde eşitlenmesi tezini 'emek' argümanı ile tekrar fırsat eşitliği tezine dönüştürerek toplumun doğal dezavantajlılarını sezgisel içerikte kurgulanmış karakteristik felsefede eritmek ister. Nozick'in bu girişiminin arkasında bireylerin mülkiyet hakkının ihlalinin engellenmesi yatmaktadır ve yine Nozick'e göre bireylerin böylesine haklarının ihlal edilmesi onların yalnızca haklarının çiğnenmesi değil aynı zamanda özgürlüklerinin de kısıtlanması anlamına gelmektedir. Bu, Nozick'in bireylerin özgürlüklerini 'kendinde amaçlar' perspektifinde kurgulamasıyla ilişkili bir izlektir (Kymlicka 2016: 150).

II. BÖLÜM

2. JOHN RAWLS: ADALET TEORİSİ VE SİYASAL LİBERALİZMDE SİSTEMLEŞTİRİLMİŞ ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE

Rawl'sun çalışmaları 20. Yüzyılın ortalarından itibaren son 50 yıldan günümüze kadar önem kazanmaktadır. *Bir Adalet Teorisi* isimli eseri 27 farklı dile çevrilmiş olup başta Anglo-Amerikan siyaset felsefesi olmak üzere siyaset felsefesini dünya çapında etkilemiş durumdadır (Freeman 2003: 1).

Rawls, geliştirdiği adalet teorisi ve siyasal liberalizm teorisi ile toplumsal sorunlara somut sonuçları işaret eden soyut-kavramsal bir araçla, aydınlanmacı-liberal gelenek içinde ancak yine de yenilikçi bir ışık tutmaktadır (Gorowitz 1981: 281).

Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* isimli eserinde geliştirdiği adalet teorisinin nihai amacı Jeremy Bentham geleneğinden miras kalan faydacılığa karşıt olarak daha tutarlı ve makul bir adalet anlayışı ortaya koymaktır (Gorowitz 1981: 268). Rawls'u yeni bir ve daha makul adalet teorisi geliştirmeye iten temel iki etken olduğu söylenebilir: Birincisi modern liberal doktrinin adalet sezgiciliğini meşrulaştırdığı fırsat eşitliği tezinin adaletsiz olduğunu düşünmesi, ikincisi ise liberal demokrasi izleğinde olan Anglo-Amerikan hukuk sistemi geleneğindeki adaletsizliğe ve tutarsızlığa yol açan bazı boşluklardır.

Rawls'un teorisi, siyaset teorisini yalnızca arzu edilen bir alt-yapı çalışmasına dönüştürmekten ziyade, teoride adaletin özgünce beliren iki temel ilkesini uygulanabilir de kılmaktadır (Kukathas ve Pettit 1990: 8). Buradan hareketle, Rawls'un teorisi yalnızca siyaset felsefesinin teori dünyasında kalmamaktadır; aynı zamanda özgül olarak geliştirilen bu teorinin toplumsal sorunlara uygulanabileceğinin izlerini de

taşımaktadır. Yine, siyaset felsefesi açısından düşünüldüğünde, Rawls'un teorisi yalnızca faydacılığa geleneksel bir karşı çıkıştan ziyade, siyaset felsefesi ve ahlak felsefesi alanına özgül bir inceleme sunarak yenilikçi bir kapı açmaktadır ve bundan dolayı alanın yeni tartışma boyutlarına ulaşmasında bu teori siyaset felsefesinde kilometre taşlarından biridir (Gorowitz 1981: 270).

Rawls'un temel farkı, faydacılığa geleneksel karşı çıkışta var olan sezgiciliğin yadsınması izleğinden gitmeyerek, faydacılığa ilişkin olan bu sezgiciliğin adalete ilişkin daha makul bir mantık sistemine dönüştürmesinde belirir (Gorowitz 1981: 271). Bu, Rawls'un teorisinin konunun özgüllüğünde yarattığı temel farklardan birinin gelenekselci bir karşı çıkıştan ziyade, adalete dair olan yerleşik temel verilerin uygulanabilirliğini gözeterek yeniden yorumlanmasıdır. Buradan hareketle Rawls'un yöntemi en başında, adalete ve faydacılığa ilişkin olan içeriksel verilerin yıkılması gerekliliğini değil, bu yerleşik verilerin daha makul bir mantık sisteminde yeniden yorumlanıp dönüştürülmesini ifade etmektedir. Gorowitz'in de ifade ettiği gibi, Rawls toplumsal malların²⁴ tam bir eşitlikçi bölüşümü taraftarı olmak yerine, bireysel özerklik ve temel özgürlükler tabanında, toplumun en dezavantajlısının da faydasına olan bir bölüşüm sistemi taraftarı olmasıyla bir yeniden dağıtımcıdır (Gorowitz 1981: 279). Freeman'ın (Freeman 2003: 1) da aynı şekilde, Rawls'un temel amacının modern ahlak felsefesinde faydacılığın genel düsturuna yeni bir biçim vermek olduğunu ifade etmesi; esasında Rawls'un ahlak ve siyaset felsefesini ve egemen faydacı görüşü yıkıp yenisini koymak yerine onları dönüştürmeyi amaçladığını göstermektedir.

En başından beri, Rawls'un çalışmalarının temel eksenini 'Demokratik bir toplumda adalet için en uygun etik anlayışı nedir?' sorusuna *Bir Adalet Teorisi*'nde açıklayıcı şekilde toplumsal adaletin doğası ve onun bireyin iyileri ve insan doğasına uyumunun incelenmesine rehberlik etmektedir (Freeman 2003: 1). Rawls'un adalet teorisi bu açıdan, insan doğası, toplumsal adaletin doğası/özü ve bireylerin faydası olarak sayılabilecek üç temel argümanı akla en uygun bir etik ve mantık sistemi içinde kurgulamayla ilişkilidir. *Bir Adalet teorisi*'nde öne çıkan çarpıcı ve temel önermenin

²⁴ Burada, Toplumsal mallar; kişisel özerklik, özgürlükler, statü gibi maddi ve manevi tüm toplumsal değerleri ifade etmektedir.

adalete dair olan sorgulamanın salt ekonomik ve sosyal içerikten ziyade soyut aklın -ancak buna yine de tam anlamıyla a priori bir yöntem denemez- Spinoza'daki insanın duygulanışlarına ya da Kant'daki koşulsuz buyruğa benzeyen verisiz bir etiğe dönüştürülmesidir. Bu -yeni sezgicilik anlayışı- belki de Rawls'u özgül çalışma alanında farklılığa taşıyan en önemli noktadır.

2.1. Rawls'un Yöntemi

Rawls'un toplumsal olaylar üzerine olan analizi ve çözümlemeleri eylemin 'amacı' ve 'sonucu' içeriğinde bir öncelik sistemi oluşturmaya dayanmaktadır. Eylemin -ya da olması gereken ideanın- 'amaç' ve 'sonuç' içeriklerinde hangisi üzerinden oluşturulduğu genel anlamda deontoloji ve consequentialism arasındaki farkı işaret etmektedir. Rawls, toplumsal olaylar ve bireysel eylemler ilişkisinde Kant'çı *Koşulsuz Buyruk* izleğinden giderek eylemin sonucundan ziyade oluşum sürecine -ya da amacına- odaklanmaktadır. Bu noktada Rawls'a göre bir eylemin sistematik biçimde hesaplanarak salt anlamda doğuracağı sonuçlara odaklanmadan gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü bir eylemin 'iyi' ya da 'kötü' olarak değer kazanması onun sonucundan çok süreci ile ilgilidir. Bu ilgi salt faydacılığın ötesinde Nietzsche'ci bir 'üst insan' erdemi meselesiyle de benzerlik taşır. Örneğin Rawls ya da Kant'a göre kırmızı ışıktan geçmemek kurallara uygun olduğu için değil salt anlamda 'doğru' bir davranış biçimi olduğu için gerekmektedir. Bu örnekte kırmızı ışıktan geçmenin herhangi sonuçsal bir kötülüğü değil varoluşsal bir kötülüğü ele alınmaktadır. Eylemin oluşum süreci bu açıdan sonucundan daha erdemli ve ahlakidir. Deontolojinin bireye yüklediği ödev bu açıdan amaçsal erdemler ışığında beliren etik kurallar bütününe anlama -sezme- ve sürdürme işidir.

Deontolojik yöntem eylemin sonuçlarına odaklanan faydacı geleneğe karşı geliştirilmiş bir anti-tezdir. Bu yöntemin temel itirazı faydacılığın 'sonuca' odaklanan davranış biçiminin -sonucu ister faydalı olsun ister faydasız- adaletli ve erdemli olmamasıdır. Bu itiraz Rawls'un doğru olanın iyi olana önceliği önermesinde daha anlamsal bir bütünlük kazanmaktadır. Rawls'un etik teorisi bu anlamda, doğru (right)

ve iyi (good) kavramlarının tözsel olarak incelemesi ve bu iki kavram arasındaki ilişkinin sistematikleştirilmesi girişiminin bir sonucudur (Kocaoğlu 2015: 30). Rawls'a göre iyiyi maksimize etmek amacıyla doğruları tanımlayarak bir etik teori geliştirmek doğru değildir; çünkü Rawls insanların iyi ve tercihlerinin farklı farklı olduğunu düşündüğü için, bunun yerine doğruları maksimize etmek amacıyla iyileri tanımlamayı daha doğru bulur (Kocaoğlu 2015: 31). Rawls'un felsefesinde doğrunun iyi karşısında öncelik sahip olması gerekliliğinin iki temel nedeni vardır: Birincisi, teorisinin bireylerin farklı tercihleri karşısında tarafsız kalmasını sağlamak; ikincisi ise her makul uslama yapan bireylerin rasyonel olarak kabul edebileceği evrensel bir kabul sistemi geliştirmek (Kocaoğlu 2015: 31). Yine Kocaoğlu'nun konuya ilişkin en anlamlı biçimiyle kendi ifadesine bakmak gerekirse; *'Başka bir deyişle Rawls'un teorisinin tarafsızlığı ve evrenselliği doğrunun iyi karşısında öncelikli olduğu (Priority of Right) varsayımı üzerine kuruludur.'* (Kocaoğlu 2015: 31).

Rawls'un doğrunun iyiliğe önceliği önermesi bireylerin tercihlerinin toplumsal birincil ve doğal değerler arasında ilk etapta ilkinde göre şekillendiği kabulüne dayanmaktadır.²⁵ Bireyler birbirinden farklı olarak kendi hayat planlarını gerçekleştirmek için her biri toplumun temel yapısı tarafından belirlenen zenginlik, fırsatlar, temel özgürlükler ve haklar gibi temel (birincil) değerlere ihtiyaç duymaktadırlar ve her rasyonel birey bu haklardan planlarını gerçekleştirmek için maksimum düzeyde faydalanmak isteyecektir (Kocaoğlu 2015: 32-33). Rawls'un doğrunun iyiye önceliği önermesinin rasyonalitesi tam da bu noktada anlam kazanmaktadır: Her birey hayat planlarını gerçekleştirmek için en başında temel değerlere ihtiyaç duymaktadır ve bu temel değerler olmaksızın hiçbirinin gerek adalete ilişkin gerekse iyiye ilişkin olan sezgileri ve tercihleri pratik olarak uygulanamaz hale gelecektir. O halde bu temel değerlerin en başında *'Temel Özgürlükler'*²⁶ gelmelidir. Çünkü Rawls'a göre temel özgürlüklerin ve bu özgürlüklerin işlevselliğini etkin

²⁵ Rawls toplumsal değerleri temelde birincil değerler ve doğal değerler olarak ikiye ayırmaktadır: Birincil değerler temel hak ve özgürlükler, fırsatlar, gelir iken; doğal değerler ise zekâ ve sağlık gibi değerlerdir. Rawls yine de toplumun temel yapısının doğal değerleri kısmen de olsa etkilediğini ifade etmektedir. Bkz. A Theory of Justice/ Rawls 1999: 54.

²⁶ Bu, Rawls'un adalet teorisinde adaletin iki ilkesinden ilkidir. Buna ileride daha detaylı değinilecektir.

biçimde sürdüren temel kurumların olmadığı bir toplumda bireylerin hayat planlarını gerçekleştirmeleri olanaksızdır. Bu noktadan hareketle, Rawls'un yöntemi esasında prensipler arasında dengeleme mekanizması kurmak değil; aksine bir önceleme mekanizması kurmaktır (Kocaoğlu 2015: 72).

Rawls *Bir Adalet Teorisi* isimli eserinde prensipler arasında önceleme mekanizmasına dayanan teorisini *lexical düzen* olarak adlandırmaktadır (Rawls 1999: 37-38). Buna göre, lexical düzen ilk ilkenin tam olarak karşılanmadan ikinci ilkeye geçilemeyeceğini ifade etmektedir. Rawls'un bu prensibi benimsemesinin temel sebebi toplumsal adaletin gerçekleşme sürecinde benimsenecek tüm ilkelerin sırasıyla gerçekleştirilmesi gerekliliği içindir. Daha açık bir ifade ile; örneğin Rawls lexical düzen prensibi gereğince temel özgürlükler olmadan toplum refahının bir önemi olmadığını ifade etmektedir. Bu prensip (lexical order) Rawls'un doğrunun iyi karşısında önceliği önermesinin ussal bir ifadesidir.

Rawls'un toplumsal adalet üzerine olan yöntemi bireylerin kendilerini gerçekleştirme olgusunun var olabilmesi için temel birincil değerlerin (özellikle ilk olarak temel özgürlüklerin) herkesçe ulaşılabilir olmasını sağlamaktır. Bu, adalet teorisinin kurumsal ya da pratik yönünü ifade eder. Bu değerlerin herkesçe kabul edilmesi gerekliliği ise doğrunun iyiye önceliği önermesinin rasyonel mantığında anlam kazanır ve bu da yöntemin teorik yönüne işaret etmektedir.

Rawls adalet teorisinden farklı olarak siyasal liberalizm tezinde de neredeyse aynı yöntemi izler. Temelde değer çoğulculuğu problemini çözmeye odaklanmış olan siyasal liberalizmin yine lexical düzen prensibinde işlediği söylenebilir. Buna göre;

2.2. Rawls'un Adalet Teorisi

Rawls, *Bir Adale Teorisi* isimli eserinin hemen ilk satırlarında amacının uzun soluklu geleneksel faydacılık doktrinine özel bir başlangıç durumunca temel adalet

ilkelerinin belirlediği alternatif bir adalet teorisi geliştirmek olduğunu ifade etmektedir (Rawls 1999: 3).

Rawls, tezinin hemen başına *Adaletin Rolü* isimli başlıkla başlar. Çünkü Rawls’a göre adalet sosyal kurumların olması gereken - ya da göz önünde tutulması gereken- ilk erdemdir²⁷ (Rawls 1999: 3). Rawls’un adaleti ön plana koyan bu yaklaşımı adaletin Rawls’da özgürlükler, eşitlik vb. gibi önemli toplumsal ve bireysel değerlerin temeli olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı, yine Rawls’a göre eksik bir adalet teorisinin ya da bir eşitsizliğin göz ardı edilebileceği yegâne durum bunların daha iyi alternatifinin bulunmamasıdır (Rawls 1999: 4). Bu yöntem, Rawls’un adalet anlayışının mükemmelliyetçi olmadığını; aksine makul bir mantık sistemi²⁸ içinde elde edilebilecek en adil bir adalet teorisinin eksikleri olsa bile kabul edilebilecek tek adalet teorisi olduğunu göstermektedir.

Rawls’a göre bir toplumda bireylerin kendi çıkarları ve toplumun ortak çıkarı için bir çeşit sözleşmeye dayanan bir dizi toplumsal kurallar kaçınılmaz olarak belirir; bunlar toplumda işbölümünü ve toplumsal değerlerinin bireylere nasıl dağıtılması gerektiğini belirleyen bir takım kurallardır: İşte bunlar Rawls’a göre adaletin temel ilkelerini belirleyen temel kurallardır (Rawls 1999: 4). Rawls, insanların, her ne kadar da farklı adalet fikirlerine sahip olsa da, adaletin temel ilkelerini belirleyen bu kurallar sisteminin keyfi bir biçimde düzenlenmediği sürece kurumların adil olduğuna ve dolayısıyla da toplumsal adaletin var olduğuna inanacaklarını ifade etmektedir (Rawls 1999: 5). Çünkü Rawls’a göre iyi düzenlenmiş bir toplumun yalnızca üyelerinin taleplerini ve refahlarını iyi karşılaması değil bunları aynı zamanda da makul bir kamusal adalet politikasınca etkin bir biçimde düzenlemesi -ya da temellendirmesi- gerekmektedir (Rawls 1999: 4). Rawls burada adaletin, toplumsal ve bireysel refahın ne

²⁷ Rawls’a göre adalet kurumsal olarak beliren bir olgudur; ancak hakikat ise sezgisel bir olgudur. Böylelikle Rawls, hakikat ve adaletin uzlaşmaz iki olgu olduğunun altını çizmektedir. Bu, Rawls’un adalet teorisinin idealar ile ilgili olmadığını; fakat temel sosyal kurumların kurumsal dönüşümleri ile ilgili olduğunu ifade eder. O halde, *Bir Adalet Teorisi*’nin ütöpik bir teori olarak eleştiri alması oldukça zayıf kalmaktadır. Bkz. *A Theory of Justice*/ Rawls 1999: 3.

²⁸ Makul bir mantık sistemi burada Rawls’un yeni sezgicilik anlayışını ifade etmektedir. Buna ilerde daha detaylı değinilecektir.

olduğuna dair farklı sezgilere sahip olsalar da herkesin ortak akılda birleştiği kalıcı olarak yerleşmesi gereken bir kamusal adalet aklından bahsetmektedir. Çünkü yine Rawls'a göre bir toplumda temel toplumsal malların kime ne kadar neye göre dağıtılacağının en makul biçimini böylesine makul bir adalet sistemi göstermektedir (Rawls 1999: 5). Bu, Rawls'a göre adaletin temel rolüdür.

2.2.1. Başlangıç Durumu ve Bilgisizlik Peçesi

Rawls, *Bir Adalet teorisi*' nin ana taslağını çizerken, Kant, Rousseau ve Locke gibi doğa durumcularının yaptığı gibi bir toplum sözleşmesi ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ancak, Rawls'un toplum sözleşmesi bu üç doğa durumcunun²⁹ sözleşmelerinden farklı olarak; başlangıç durumu olarak belirttiği bir tahayyülü zaman diliminde özgür ve rasyonel kişilerin toplumsal adaleti sağlayacak ve bu mekanizmayı etkin kılacak ilkeleri belirlediği varsayımsal bir sözleşmedir (Rawls 1999: 10). Kymlicka ise Rawls'un sözleşmecisi tezine aydınlatıcı bir ışık tutmaktadır: Kymlicka'ya göre Rawls'un tezi fiili ya da varsayımsal bir sözleşme değildir; fakat bireylerin ahlak bakımından eşit olmalarıyla ilgili sistematik bir ahlak felsefesi sunan karakteristik bir modeldir (Kymlicka 2016: 85). Rawls, daima, böylesine varsayımsal bir başlangıç durumunda makul kişilerin belirlediği en adil ve optimum adalet ilkelerinin hayata geçirilebileceğini vurgulamaya çalışmaktadır. Rawls'un bu çabası onun yalnız siyaset ve ahlak felsefesinde alana özgün teoriye katkı yapmaya çalıştığını değil, fakat aynı zamanda modern liberalizmin hâkim faydacılık anlayışına bir alternatif olarak toplumsal adaletin uygulanabilir pratik bir yöntemini de ortaya koymaya çalıştığının temel göstergesidir.

Rawls'un teorisinde kurguladığı başlangıç durumu, tarihsel bir örnekten ziyade, adaletin temel ilkelerinin belirlendiği hipotetik bir yöntem ise de; geleneksel toplum sözleşmelerinde tasvir edilen doğa durumunu ifade etmektedir (Rawls 1999: 11). Ancak daha özgül anlamıyla başlangıç durumu, eşit özgürlükte olan makul kişilerin adaletin temel ilkelerini belirlediği -aynı zamanda toplumsal adalet probleminin çözüme kavuştuğu- hipotetik bir önermedir (Rawls 1999: 11).

²⁹ Doğa durumcuları olarak belirtilen kişiler j.j. Rousseau, John Locke ve Thomas Hobbes'tur.

Başlangıç durumunun en belirgin ve fark uyandıran özelliği ise bilgisizlik peçesidir (*Veil of Ignorance*). Bilgisizlik peçesi, başlangıç durumunda eşit özgürlükteki makul insanların adalet ilkelerini seçerken hiçbirinin toplumdaki sosyal statüsünü, cinsiyetini, ırkını, geleceğini, dağıtılacak olan toplumsal mallardan ne kadarını alacağını, ne kadar avantajlı ya da dezavantajlı olacağını bilmemesini ifade etmektedir. Böylelikle Başlangıç durumunda adalet ilkelerini belirleyen her bir kişi, belirlenen adalet ilkelerince beliren toplumsal yapıda nerede olacağını bilemeyeceği için adalet ilkelerinin seçimleri arasında ne en iyiyi ne de en kötüyü seçecektir. Buna göre en makul seçim kötünün en iyisi olacaktır. Bu, her bir kişinin toplumda ne en avantajlı ne de en dezavantajlı olacağının göstergesidir. Böylelikle hipotetik olarak başlangıç durumu adalet ilkelerini belirlemede adil bir sistem olarak belirmektedir (Rawls 1999: 11). Başlangıç durumunu adil yapan diğer bir önemli kıstas ise başlangıç durumundaki kişilerin mutlak olarak eşit özgürlüğe sahip olmasıdır³⁰ (Rawls 1999: 10). Bu başlangıç durumundaki her kişinin adaletin ilkelerini belirlemede düşüncelerini ve önermelerini özgürce ortaya koyabilmesini ifade etmektedir. Rawls bu duruma ek olarak başlangıç durumu sürecine bir de tarafsızlık ilkesini katmaktadır. Bu ilke de en az, eşit özgürlüğe sahip olmak kadar önemlidir. Tarafsızlık ilkesi temel olarak adalet ilkelerini belirleme sürecinde kimsenin kimseye baskı yapamaması ve de belli kişilerin gruplaşarak sayıca çoğunluk olup diğer kişilere üstünlük sağlayamamasını ifade etmektedir. Rawls, bu kuralın yine bilge kişilerin hakemlik yapmasıyla işlevsellik kazanabileceğini düşünmektedir (Rawls 1999: 120).

Bilgisizlik peçesi üzerinden Rawls'a yöneltilen eleştiriler insanların kendilerine ait tüm değerlerden sıyrılmasının tahayyülünün doğa durumcularının tasvir ettiği doğa durumunun tahayyülünden daha zor olduğu üzerinde toplanır. Ancak Kymlicka Rawls'un bilgisizlik peçesine getirilen bu eleştirilere, bunun bir kimlik teorisinden ziyade, pastayı kesen bir kişinin hangi parçayı alacağını bilmemesi üzerinden insanların girdiği bir sezgisel adalet sınavı olduğunu belirtmesi ile karşı çıkmaktadır (Kymlicka

³⁰ Bu kural esasında Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nde altını çizdiği iki temel ilkedeki ilki olan 'Temel Özgürlükler' ilkesinin ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirme, başlangıç durumundaki kişilerin en başında 'özgür' olmasıyla adalet teorisinin 'Temel Özgürlükler' tabanında yeşerdiği sonucunu vermektedir.

2016: 88). Hâlihazırda, Rawls da bizzat kendisi bu düşüncesini ortaya atarken gelebilecek eleştirilere karşı önceden açıklamasını yapmaktadır. Bu tür eleştiriler için Rawls başlangıç durumunun ve bilgisizlik peçesinin hemen tarihsel ve mekânsal olarak mevcut gerçeklere indirgenmemesi gerektiğini; bu iki kavramsallaştırmanın adaletin ilkelerinin gerçekten rasyonel ve adil olması için birer anahtar kavramlar olarak hipotetik düzeyde algılanması gerektiğini vurgulamaktadır (Rawls 1999: 120). Geliştirdiği bu iki kavramının açıklamasını böylesine yapması esasında Rawls'un yönteminin somut sonuçları doğurabilecek soyut araçlar kullandığını ifade etmektedir. Bu, Rawls'a, geliştirdiği teorinin herhangi bir mekâna ya da tarihe uygun mudur sorusunu sormaktan çok bu teorinin geleceği üzerine hipotetik ama bir o kadar da somut içerikler üzerinden soru sorulmasıyla ilgilidir. Çünkü Rawls bilgisizlik peçesi ve başlangıç durumu kavramlarını ve bu yöntemle seçilmiş adalet ilkelerini zamanın herhangi bir yerinde evrensel olarak uygulanması için önerir (Rawls 1999: 119). O halde Rawls bu hipotetik önermesini belli bir toplum ve zaman için değil, evrensel erdem yaratma arzusunda bir anahtar varsayım -ya da düşünme boyutu- olarak ortaya koymaktadır.³¹

Rawls'un yöntemi en başında başlangıç durumu gibi hipotetik bir adalet sistemini ortaya koyması ile klasik faydacılıktan kesin bir biçimde ayrılmaktadır. Bu ayrım, Rawls'un, insanların içine doğdukları mevcut adalet sistemini faydacılık izleğinde meşrulaştırdıkları süreklilik izleğini reddetmesiyle başlamaktadır. Bu, faydacılığın birinin yoksul ya da zengin bir ailede dünyaya gelmesi olgusunu görmezden gelerek 'fırsat eşitliği' önermesinin Rawls tarafından adil bulunmayarak reddelişini ve faydacılığa daha iyi bir alternatif olarak böylesine doğal avantaj ya da dezavantajları da en başında düzenleyen bir adalet sistemi kurulması gerektiğini ifade etmektedir. O halde Rawls'un başlangıç durumu olarak ortaya attığı hipotetik yöntem, klasik faydacılığın süreklilik kazanmış adaletsiz içeriğini yeni bir sezgicilik anlayışında en baştan kurgulama girişimidir. Bu, en başında adaletle ilişkin geleneksel faydacı

³¹ Rawls zaten bu düşüncesini Kant'ın 'Koşulsuz Buyruk' önermesine gönderme yaparak ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bkz. A Theory of Justice/ Rawls 1999: 118. Böylelikle, Rawls'un bilgisizlik peçesi ve rasyonel seçim teorisi Kant'çı eylemi maksime etme geleneğinin açık izleğini ifade etmektedir.

sezgicilik anlayışının daha adil bir mantık sistemince beliren bir anlayışa dönüştürülmesi girişimidir.

Rawls, başlangıç durumunda makul kişiler tarafından belirlenecek adalet ilkelerinin nasıl seçilmesi gerektiğini rasyonel seçim teorisi ile açıklamaktadır. Buna göre başlangıç durumunda adalet ilkelerinin en adil ve makul şekilde seçilmesinin yegâne yolu rasyonel seçim teorisi ile adalet teorisinin birlikte ele alınmasıdır (Rawls 1999: 16). Rawls'a göre rasyonel seçim teorisinin iki temel noktası vardır: Bilgisizlik peçesi ve maksimin stratejisi. Buna göre, bilgisizlik peçesi ve maksimin stratejisi, makul kişiler tarafından toplumsal adaleti sağlayacak ilkelerin seçiminde toplumdaki her türlü konumunun bilinmemesi bu ilkelerin seçim sürecinde herkesin her ne kadar da farklı adalet sezgilerine ve farklı çıkarlara sahip olsa da ortak noktayı işaret eden en makul -herkes için en eşitlikçi- seçim yapmasını bir arada içermektedir (Rawls 1999: 17). Rawls'un bu yaklaşımı adalet ilkelerinin seçim sürecinde kimsenin keyfi ve self-çıkarcı davranamayacağını ya da ilkelerin seçim süreci üzerine deyim yerindeyse kumar oynayamayacağını ifade etmektedir. Kymlicka'nın daha net ifadesi ile: *'Hiç kimse hangi konumu elde edeceğini bilmediğinden, insanlardan kendileri için en iyi olana karar vermelerini istemek, tarafsız olarak herkes için en iyisine karar vermelerini istemekle aynı sonuçları doğuracaktır'* (Kymlicka 2016: 90). Bu ifade, kendin için en iyi toplumsal konumu istemenin herkes için en iyi toplumsal konumu istemek zorunda olduğunun güzel bir tercümesidir. Yine, Kymlicka bu rasyonel seçim teorisini üç kişinin bulunduğu bir dünyada olası bir dağılımın basit bir şeklini örnek vererek özetlemektedir:

- a) 10:8:1
- b) 7:6:2
- c) 5:4:4

Bu dağılıma göre Rawls'un rasyonel seçim teorisi c seçeneğini seçmeyi işaret etmektedir. Çünkü c seçeneği bize en kötü durumdakinin bile kendinden üstün durumda olanlar ile büyük bir farka sahip olmadığını göstermektedir. (Kymlicka 2016: 92). Bu, adalet ilkelerini belirlemede rasyonel seçimin en açıklayıcı ve basitleştirici örneğidir. Fakat, teori her ne kadar da ilk bakışta makul gibi gözükse de dikkate şayan bazı

eleştiriler alabilmektedir. Kymlicka'nın ifadesiyle; yoksulların durumunu iyileştirme girişiminde onların küçük kayıplarının yanında zenginlere büyük kazançlar sağlamak bu teoriyi öncelikçilikçi kılmaktadır³² (Parfit 1998, Mckerlie 1994, Arneson 2000a, Aktaran: Kymlicka 2016: 90). Maksimin stratejisi üzerine geliştirilen bu eleştiri yine de Rawls tarafından şu şekilde cevaplanabilir: Maksimin stratejisi hâlihazırda geleneksel faydacılıktan farklı olarak daha makul bir sezgicilik anlayışı içinde olan insanlar tarafından yürütülmektedir. Dolayısıyla bu yeni sezgicilik anlayışındaki kişiler rasyonel seçim sürecinde hangi toplumsal sınıfın ne durumda olacağını bilgisizlik peçesi nedeniyle bilemeyecektir ve bu da sonuç ne olursa olsun belirlenen ilkelerin adil ve makul bir temele dayandığını göstermektedir. Dahası, Rawls zaten başlangıç durumundaki kişilerin rasyonaliteyi her hâlükârda bir önkoşul olarak kabul etmesi gerektiğini söylemektedir (Rawls 1999: 123). Ancak yine de Rawls için, adalet ilkelerinin maksimin stratejisi tarafından belirlenmesi gerekliliğini ve bu süreçte böylesine bir rasyonaliteye uyulması gerekliliğini işaret eden en hayati kilit nokta geleneksel faydacılıkta hayat bulan kalıplaşmış sezgiciliğin dönüşümüdür. Bu, her halükârda, böylesine bir sezgiciliğin en başında kabul edilmediği sürece Rawls'un kurgulamaya çalıştığı toplumsal adaletin hiçbir geçerliliğini vermemesini göstermektedir. O halde, Rawls'un adalet teorisini anlamak ve yorumlamak için en başında Rawls'un adalet dair olan sezgiciliğini ele almak gerekmektedir. Aksi takdirde, Rawls'un adaletle ilişkin tüm içeriksel argümanları onun sezgicilik kavramsallaştırması olmadan altı boş bir teoriden öteye geçmemektedir.³³

³² Rawls, rasyonel seçim teorisinin pratikte neden ve nasıl uygulanacağını *A Theory of Justice* isimli eserinin *The Rationality of The Parties* isimli başlığında böylesine eleştirilere cevap mahiyetinde makulce ifade etmektedir. Bkz. A Theory of Justice/ Rawls 1999: 123-125.

³³ Rawls'un adaletle ilişkin ortaya koymaya çalıştığı yeni sezgicilik anlayışının hayati öneminin yorumlanması esasında Kant'ın transendental idealizmini kavramakla aynı şey gibi görünür; buna göre, deneyim sonucu elde ettiğimiz bilgilerin tümü- ki bunlar a posteriori bilgidir- a priori bilgi türü olmadan anlamsızdır. Kant'ın yorumuyla; bilginin a priori süreci olmaksızın dünya nesneler yığından ibaret olurdu. İşte Rawls'un adalet teorisi de onun yeni sezgicilik anlayışı olmadan altı boş argümanlar yığını gibi kalabilmektedir.

2.2.2. Faydacılığa Daha Makul Bir Alternatif: Sezgiciliğin Dönüşümü

En başta belirtmek gerekir ki Rawls'u yeni bir adalet teorisi geliştirmeye iten temel neden onun, faydacı düşünce geleneğinin temel içeriğini oluşturan fırsat eşitliği tezinin hiç de adil olmadığını düşünmesidir. Bu noktada, Rawls için esasında tüm mesele insanların dış dünyaya ve 'şeylere' ilişkin verili yorumsama biçimini sorgulamada başlar. Bu, Rawls'un felsefesinin, dış dünyanın araçsal ya da somut -kurumlar gibi- dönüşümlerinden değil; fakat bilişsel olarak bu 'şeylere' ilişkin somut sonuçları işaret eden hipotetik uslamalardan başladığı ile ilişkilidir. O halde Rawls'un felsefesinin -*Bir Adalet Teorisi*' ne özgüllüğünü kazandıran karakteristik yönteminin-başlangıç noktası soyut aklın uslama biçiminde tezahür etmektedir. Buradan hareketle, Rawls'un önerdiği yeni sezgicilik anlayışının göz ardı edilmesi hem onun teorisinin altının retorik olarak oyulması hem de faydacılığa karşı güçlü bir felsefece oluşturulabilecek makul bir alternatifin önünün kesilmesi anlamına gelmektedir. O halde Rawls için her şey yeni bir sezgicilik anlayışı ile başlamaktadır.

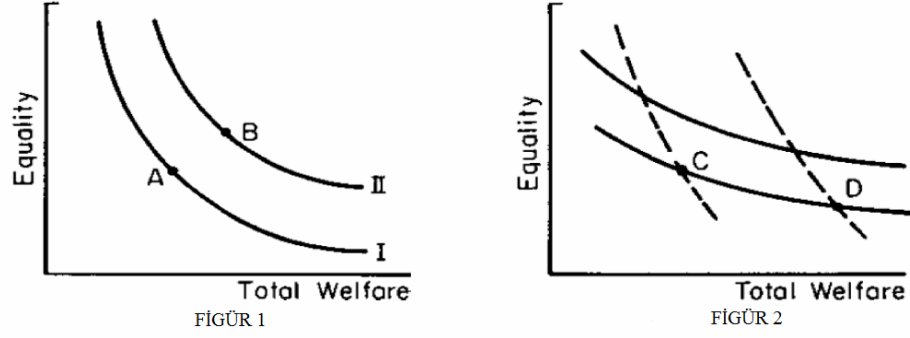
Rawls, 'genelliğin' belli bir seviyesine gelindiğinde sezgiciliğin adalet ilkelerine uygun kriterleri belirleyecek daha makul önermelerinin olmayacağını ifade etmektedir (Rawls 1999: 30). Çünkü Rawls'a göre adaletle ilişkin etik kuralları belirlemek çok sayıda ayırt edici sezgici anlayışın doğurmuş olduğu çoğulluk ve karmaşa içinde erimektedir (Rawls 1999: 30). Bu, Rawls'a göre sezgici kuramların iki temel özelliğinin olduğunu ifade etmektedir: Birincisi, her sezgici teorinin kendine özgü doğruların içeriğinde belli bir çoğulluğa ve karmaşaya neden olduğu ve bu çoğulluğun yansıması olarak da etik adalet ilkelerini belirlemede ayırt edici bir yöntemin eksikliğinin olmasıdır (Rawls 1999: 30). Bu, Rawls için siyaset teorilerinin birbirlerini hiçbir öncelik mekanizması kullanmadan iterek iki aşırı uç noktada sıkıştığının göstergesidir (Kymlicka 2016: 74). Buradan hareketle, o halde Rawls için atılması gereken ilk adım teorik olarak sezgiciliği daha sistematik bir yola sokmaktır: Sezgici kuramların öncelik problemini aşmak.

Rawls, her kişinin ya da grubun sezgilerinin oluşum sürecinin sosyal adaletin belli konuları içinde kaldığını söylemektedir; örneğin bir grup sosyal adaleti ücretler

üzerine yorumlayıp daha eğitimli ve daha yetenekli kişilerin daha yüksek ücret alması gerektiği sonucuna varırken, başka bir grup ise sadece vergilendirme üzerinden sosyal adaleti yorumlayabilmektedir. Dahası, eğitimsiz ve yeteneksiz kişiler ise ücretlerin bu iki kritere -eğitim ve yetenek- göre belirlenmemesi gerektiği sonucuna varabilmektedir (Rawls 1999: 31). Kişilerin sezgilerinde oluşan bu farklılıklar Rawls'a göre her kişinin kendi çıkarına göre sezgici davranması sonucu oluşmaktadır. Bu olgu ise ortak bir sosyal adalet sisteminin oluşmasının önündeki en büyük engeldir. O halde Rawls, her kişinin kendi çıkarları sonucu oluşan bu farklı sosyal adalet sezgilerinin 'herkesin' faydasına olan bir adalet sistemi oluşturmak için ortak bir sezgicilik anlayışına dönüştürülmesi gerektiğini önermektedir: Rawls buna sağduyulu sezgicilik demektedir³⁴ (Rawls 1999: 31). Rawls'un sağduyulu sezgiciliği, adaletin ilkelerine dair olan belli ve sadeleştirilemez kuralları sistematik bir siyaset kuramı içinde belli bir yapıya ulaştırma arzusudur (Kymlicka 2016: 75). Bu sistematikleştirme ve belli yapı kazandırma girişiminin temel gayesi adaletle ilişkin farklı sezgileri belli bir önceliğe kazandırarak ortak akılda adalet ilkeleri geliştirmektir. Rawls'a göre bu öncelik problemi -ya da diğer bir ifade ile; çoğulluğun yarattığı karmaşa problemi- bu sistematikleştirme ile aşılabilecektir.

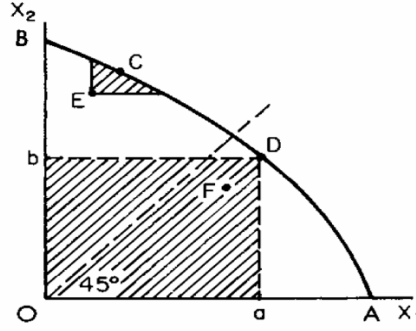
Rawls, adaletin ilkeleri üzerine olan sezgicilik çoğulluğu problemini açıklamak için farksızlık eğrilerine değinmektedir:

³⁴ Rawls'un sağduyulu sezgicilik anlayışı, bireysel -sosyal adaleti kendi çıkarına göre yorumlayan sezgicilik ya da faydacı sezgicilik- sezgicilik anlayışının toplumun en dezavantajlısının da faydasına olacak şekilde herkesin faydalandığı sağduyulu bir vicdan meselesidir. Bu sağduyulu sezgicilik tıpkı J.J. Rousseau'nun 'Mutlu Vahşi' imgesini çağrıştırmaktadır. Rousseau bu kavramı insan aklının bilim ve sanattaki yetilerinin sınırları üzerine kurgulamaktadır. Buna göre Rousseau için bilgi -göreceliği ve mutlak olmayışı nedeniyle- her şey demek değildir; fakat bilginin eksik bıraktığı alan insanın vicdanını dinlemesiyle doldurulabilmektedir. Bkz. Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler/ Ağaoğulları Vd. 2011: 572-573. Rawls'un sağduyulu sezgicilik anlayışı da bu şekilde yorumlanabilir: O halde bu anlayış faydacı sezgiciliğin ötesinde tamamıyla rasyonel -bireysel faydayı maksimize etmeyi öneren faydacı uslama- olmayıp, Rousseau'nun dediği gibi bir vicdana seslenme durumudur. Ayrıca, Rawls kendi sezgicilik anlayışını kendisi 'sağduyulu sezgicilik' olarak ifade etmektedir. Bkz. A Theory of Justice/ Rawls 1999: 56.



Grafik 2.1: Farksızlık Eğrileri (Kaynak: Rawls 1999: 33.)

Yukarıdaki iki grafik ekonomi biliminde kullanılan, bireylerin tercih kombinasyonunu gösteren farksızlık eğrileridir. Rawls 1. Şekilde (Figür 1), B noktasının (her iki değerin en yüksek olduğu nokta olması açısından) hem toplam refah hem de eşitlik açısından A noktasına göre daha iyi konumda olduğunu ifade etmektedir (Rawls 1999: 33). Rawls, her iki şekilde de eğrilerin ya da eğriler üzerindeki noktaların kaydırılmasıyla çok sayıda tercih kombinasyonunun olduğunu vurgulamaktadır. Bireylerin böylesine çok sayıda tercih kombinasyonuna sahip olması Rawls'a göre sezgici teorilerin çoğulluğunun temel nedenidir. Çünkü bir toplumdaki her bir birey tercihlerini belli noktalara verdiği ağırlıkla (Örneğin 2. Şekilde kalın çizginin ifade ettiği tercih eşitlikten yana iken, kesikli çizginin ifade ettiği tercih ise toplam refahtan yanadır.) belirlemektedir ve sezgici kuramlar bu tercihlerin temel nedenini açıklayan ortak bir etik kuramın var olmadığını öne sürmektedir (Rawls 1999: 33). Ancak daha önce de belirtildiği gibi; Rawls'a göre herkesin faydasına (Rawls'a göre toplumun en dezavantajlısının da faydasına olacak şekilde) denk gelen bir tercih noktası bulunmadığı sürece toplumsal adalet maksimize edilemeyecektir. Rawls'un bu savı, toplumsal adaletin şekil 1'de orijinden başlayıp A ve B noktalarından 45 derecelik açıyla geçen bir çizgide belirdiğini göstermektedir.



FİGÜR 3

Grafik 2.2: Farksızlık Eğrileri - Verimlilik İlkesi (Kaynak: Rawls 1999: 60.)

A ve B noktalarını içeren bu çizgi farksızlık eğrilerinde eşitlik ve toplam refahın paralel olarak artıp azaldığını ifade etmektedir. Yani Rawls'un sezgicilik çoğulluğu problemini aşma girişimindeki temel yöntemi eşitlik³⁵ ve toplam refahın paralellliğini ifade etmektedir. Bu noktada, eşitlik ve toplam refah seviyelerinin her noktada paralel olmasının eğer toplam faydayı düşürerek olumsuz bir sonuca yol açması bile Rawls için kabul edilebilirdir. Bu, Rawls'un Kant'çı deontolojik yöntem izleğinde kaldığını ifade etmektedir. Daha net bir ifade ile; adalet ilkelerini belirlemede Rawls için önemli olan, eylem sonucunda bireylerin toplam faydası değil; temel özgürlükler ve eşitliğin sağlanması üzerine adımların atılma sürecidir-amacıdır. Bu, Kant'çı ve onun varisi olan Rawls'cu 'Deontolojik' yorumlama ile geleneksel faydacılığı temsil eden Bentham'cı 'Consequentialist' yorumlama arasındaki temel farktır. Bu fark bir eylemde amaç ile sonuç arasında bir öncülleme mekanizmasına dayanmaktadır. Rawls sezgicilik çoğulluğunun öncelik problemini 'amaç' argümanını öncülleyerek aşmak istemektedir. 'Amaç' Rawls'da ilk öncelik olarak temel özgürlükler üzerinden yeşermektedir.

Rawls'un sezgiciliği siyaset felsefesi kapsamında incelendiğinde bu sezgicilik anlayışının iki temel siyaset felsefecisinden etkilendiği görülmektedir: J.J. Rousseau ve Immanuel Kant. Rousseau'nun bilginin muğlaklığı üzerinden insan aklının yetilerine dair söylediği 'vicdana seslenme' olgusu bu noktada Rawls'cu bir sağduyulu sezgiciliğin felsefi temelini oluştururken; yine Rawls'un başlangıç durumundaki

³⁵ Rawls 'eşitlik' argümanını kullanırken fırsat eşitliğini adil kılacak temel eşit özgürlükleri (Örneğin herkese açık memurluklar gibi) vurgulamaktadır. Bu konuya, 'Adaletin İki İlkesi' isimli başlıkta daha detaylı değinilecektir.

bilgisizlik peçesi olarak kurguladığı hipotetik yöntem ise Kant'ın koşulsuz buyruğunda anlam kazanabilmektedir. Rousseau'nun imgesel 'vahşi romantik' insan tipi ve Kant'ın evrensel ahlaka seslenmeye çalıştığı koşulsuz buyruğunun bir toplum için anayasa oluşturma sürecinde aynı potada eritilmesi Rawls'un adalet teorisinin eklektik bir yöneme de dayandığının göstergesidir. Bu yöntem esasında Rawls'un, siyaset felsefesinin iki aşırı uç noktada sıkışıp kalmasıyla içinde bulunduğu dezavantajı aşma girişiminde olduğu ile ilgilidir. Bu girişim bile kendi başına Rawls'un siyaset felsefesinde -ya da pratik hayata teorik dair çözümlemelerde- yeni ve makul bir bakış açısı sunduğunun yadsınamaz özelliğidir.

2.2.3. Adaletin İki İlkesi

Adaletin iki ilkesi adalet teorisini teorik uygulamadan pratik uygulamaya geçiren temel dönüm noktasıdır. Bu dönüşüm adalet teorisinin pratik sosyo-ekonomik hayatta nasıl gerçekleşebileceğini ve de nasıl devam ettirilebileceğinin izleğini göstermektedir. Bu açıdan bu iki ilke başlangıç durumu, rasyonel seçim teorisi, maksimin kuralı, bilgisizlik peçesi, doğrunun iyiye önceliği önermesi ve de sağduyulu sezgicilik kavramlarının sosyal adalete ilişkin pratik ve sürekli bir yansımasıdır. O halde bu iki ilke adalet teorisinin kavramsal-soyut çerçevesinin makul biçimde nasıl katılaştığını gösteren pratik bir önerme bütünlüğünü göstermektedir.

2.2.3.1. Kurumlar ve Kurumsal Adalet

Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'nin iki temel noktadan oluşan bir teori olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir: İlki başlangıç durumunun yorumlanması ve seçilecek ilkelerin formülleştirilmesi iken; ikincisi ise hangi ilkelerin benimseneceğini öne süren argümandır (Rawls 1999: 47).

Rawls için adalet ilkeleri, sosyal kurumlarda hakların ve görevlerin yönetimi için ve sosyal hayatın yükümlülükleri ve faydanın uygun dağıtımı için temel araçtır (Rawls 1999: 47). Bu, adalet ilkelerinin kamusal ve sosyal hayatta var olan hak ve

yükümlülüklerin kurumsal olarak şekillendirdiğini ifade etmektedir. O halde Rawls, adalet ilkelerini kamusal ve sosyal hayatı düzenleyen temel bir araç olarak görmektedir.

Rawls, adaletin geniş kapsamlı ele alınışı ile ilgili olarak genel anlamıyla sosyal adaletin kurumlar ve resmi adalet kavramıyla sıkı sıkıya bağlı olduğunu ifade etmektedir (Rawls 1999: 47-52). Ancak yine de kurumsal adalet ilkelerinin bireyleri ilgilendiren diğer adalet ilkeleriyle karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir (Rawls 1999: 47). Rawls'a göre kurumlar sosyal adaletin -ya da planlarını adilce³⁶ hayata geçirmek isteyen bireylerin- temel aracıdır. Çünkü Rawls, bireylerin, kendi hayat planlarını gerçekleştirmek için kurumsal olarak -ya da yasal olarak- hangi noktalarda sınırlı olduğu ve hangi noktalarda özgür olduğunu bilmek zorunda olduğunu ifade etmektedir (Rawls 1999: 48-49). Bu yönüyle Rawls'a göre, kurumlar hak ve yükümlülükleri garanti altına alarak esasında bireylere kendilerini hangi yolda gerçekleştirebileceğinin garantisini vermektedir. Temel sınırlamalar, yükümlülükler ve özgürlükleri belirleyen böylesine bir kurumsallaşma bu açıdan Rawls'a göre keyfiyetin ötesinde, rasyonel ve kalıcı bir sosyal yapı sunmaktadır.

Rawls'un kurumlar ve adalet üzerine yaptığı diğer bir vurgu ise sistemin bütününde beliren adalet ve kurumsal adalet arasındaki farklardır. Buna binaen, Rawls, tüm kurumların adil bir yapı ve işleyişe sahip olsa bile sosyal yapının bütününde genel bir adaletsizliğin bulunabileceğini söylemektedir (Rawls 1999: 50). Rawls'un bu önermesi adalet teorisinin yalnızca kurumsal dönüşümler üzerine olmadığını; toplumsal yapının izafi ya da genel durumunda var olan eşitlik ve özgürlük olgularının da inceleme alanında olduğunu göstermektedir. Bu, Rawls'un teorisinin siyasal, sosyolojik ve kısmen de iktisadi alanlara yayılmış geniş yelpazeye sahip bir yapıda olduğunun göstergesidir.

³⁶ Rawls toplumdaki her bir bireyin kendi iyi hayat planlarını gerçekleştirme hakkının olduğunu ancak; bu hakkın diğer bireylerle uyumlu bir biçimde kullanılması gerektiğini aksi takdirde diğerlerinin hakkını görmezden gelmenin hiç kimsenin işine yaramayacağını belirtmektedir. Bkz. A Theory of Justice/ Rawls 1999. 'Adilce' kelimesi bunu ifade etmektedir.

Kurumlar ve adalet Rawls'da toplumsal adalete ilişkin olarak birbirinin ayrılmaz parçasıdır. Bu, Rawls'un adalet teorisinin bu bağlamda toplumsal adaletin toplumun temel yapısıyla ilgili olduğunu ve toplumun temel yapısının da kurumlarla ilişkili olduğunun izahıdır. O halde, adalet teorisi toplumsal adaleti kurumsal bir platforma taşıma girişiminden başka bir şey değildir. Bu girişimin ilk adımı ise özgürlük ve eşitliğin kurumsallaşması, evrenselleşmesi ve kalıcı olması arzusunda adaletin iki ilkesi ile atılmaktadır.

Adaletin iki ilkesi şu şekilde formüle edilmiştir:

Birinci ilke: Herkes, herkese özgürlük tanınmasını öngören benzer bir sistemle uyumlu, eşit temel özgürlüklere sahip olmayı öngören geniş çaplı bütüncül bir sistemden eşit düzeyde yararlanma hakkına sahip olacaktır.

İkinci ilke: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler,

- a) Hem en az avantajlı durumda olanın en fazla yararlanacağı;*
- b) Hem de adil bir fırsat eşitliği koşulu gereği herkese açık olacak memurluklar ve konumlara bağlı olarak düzenlenecektir.*

Birinci Öncelik Kuralı (Özgürlüğün Önceliği): Adalet ilkeleri yöntemsel bir sıralamaya sahip olacak ve bu yüzden özgürlükler ancak özgürlük adına kısıtlanabilecektir.

İkinci Öncelik Kuralı (Adaletin Verim ve Refah Karşısında Önceliği): Adaletin ikinci ilkesi, yöntem bakımından verimlilik ilkesi ve avantajların toplamını en üst düzeye çıkarma ilkesinden önce gelir: Fırsat eşitliği ilkesi, fark ilkesi önde gelir (Rawls 1999: 53)

Rawls, ilkelerin toplumun temel yapısını içerdiğini ve hak ve görevlerin nasıl ele alınacağını yanı sıra sosyal ve ekonomik avantajların ne şekilde dağıtılacağını belirlediğini ifade etmektedir (Rawls 1999: 53). İlkelerin kendi içinde bütünlüğü Rawls'un da ifade ettiği gibi bir toplumda hakları ve 'payı' belirleme ve koruma kurumsallığında temel yapısının her köşesine dokunmaktadır. Bu, Rawls'un projesinin 'tam mekanik' bir toplum kurgulama girişiminden başka bir şey olmadığının kesin kanıtıdır.

Rawls, ‘Temel Özgürlükler’ argümanı ile oy verme ve devlet memurluğu gibi siyasal özgürlükleri, düşünce, ifade ve vicdan özgürlüğünü, mülkiyet özgürlüğünü ve de kişi dokunulmazlığı (örneğin keyfi gözaltına karşı) gibi özgürlükleri ifade etmektedir (Rawls 1999: 53). Bu temel özgürlükler modern anayasal devletlerin hemen hepsinde halihazırda güvence altındadır; fakat Rawls’un bu noktadaki farkı hem bu özgürlüklerin toplumsal adalet için olmazsa olmaz zorunlu birincil koşul olması gerektiğini vurgulamasında hem de özgürlüğün daha sistematik bir özerkliğe kavuşturulmasındadır. Bu, ‘toplumsal refah’ ve ‘temel hak ve özgürlükler’ arasında bir seçim yaparak; Rawls’a göre ikincisinin önceliğinin olduğunu göstergesidir (Kocaoğlu 2016: 72). Böylelikle Rawls, toplumsal adalet kuramını lexical düzen yönteminde temel özgürlüklerin ilk ve temel adım olduğu bir izlekte tahayyül eder.

Temel özgürlüklerin her köşesi adalet teorisinde toplumun temel yapısı tarafından belirlenmekte ve sistematikleştirilmektedir. Bu, adalet teorisinde bireylerin özgür olup olmamalarının toplumun temel yapısınca beliren hak ve ödevlere bağlı olduğunu ifade etmektedir (Kocaoğlu 2016: 74). Kocaoğlu’nun daha açık ifadesiyle; ‘*Özgürlük, hakları ve ödevleri tanımlayan kamusal kurallar sistemidir*’ (Kocaoğlu 2016: 76). Rawls’un, özgürlükleri kurumsal ve normlar düzeyinde sistematikleştirmesi esasında onun, liberal geleneğin evrenselci ve kuralcı özgürlük sistemi izleğinden gittiğini gösterir. O halde, Rawls’un kurgulamaya çalıştığı özgürlük sistemi en başında liberal gelenekte eritilmiş ‘belli’ kurallara ve sisteme dayanmasıyla sınırları kesin olarak çizilmiş bir sistemi ifade etmektedir. Sınırları çizilmiş bu sistem bireylerin ne yapmaya ve yapmamaya haklarının olduğunu bildiren klasik anlamda liberal evrensel değerlerin kabulünü işaret eder. Bu anlamda evrensel liberal değerler bireylere salt bir özgürlük sunmaktan ziyade, toplumun temel yapısını oluşturan kuralları ile sınırları çizilmiş mutlak bir özgürlük sunar.³⁷

Rawls’un özgürlük sistemi ekonomik özgürlükleri diğer temel özgürlükler kadar içermez. Bu, Rawls’un özgürlük sisteminin, sınırsız sözleşme yapabilme, mülk edinme

³⁷ Temel özgürlüklerin evrensel liberal izlekte kalması Rawls’un Örtüşen Görüş Birliği projesinde özgürlüğün bireysel özerkliği üzerine bir tartışma kapısı açmaktadır. Buna ileriki bölümlerde daha detaylı değinilecektir.

ve dağıtımcı adalet projesinde vergilendirmeden muaf olma gibi ekonomik özgürlükler ile ilişkili olmaktan ziyade; bireylerin hayat planlarını gerçekleştirmek için sahip olması gereken haklar dizgesi ile ilişkili olduğunu göstermektedir (Kocaoğlu 2016: 76-77). Buradan hareketle, Rawls'un özgürlük sistemi üzerine iki temel tartışma noktası doğmaktadır: İlki Nozick'ci bir liberteryen bakış açısında beliren 'hak edilmiş' ekonomik özgürlüklerin ihlali, ikincisi ise evrensel liberal değerler içeriğinde erimiş bir özgürlük sisteminin bireysel özerk özgürlüğün ne boyutta otonom olduğudur. Bu iki temel tartışma noktası Rawls'un adalet teorisinin boşluklarını doldurma ya da konuya ilişkin yeni bir perspektif geliştirme noktasında elzemdir.

Rawls'un, temel özgürlükleri öncelemesinin iki nedeni vardır: İlki temel hak ve özgürlükleri güvence altına almak; ikincisi ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi (Kocaoğlu 2016: 75). Çünkü Rawls, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin bireylerin sahip olması gereken temel özgürlüklerinin altını oyduğunu düşünmektedir (Kocaoğlu 2016: 75). Bu bakış açısı en başında demokratik eşitliğin ekonomik ve sosyal eşitlik ve temel özgürlüklerin eşitliği arasındaki dengede aranması gerekliliğini ifade etmektedir. O halde Rawls'un, özgünce geliştirdiği özgürlük sistemini kurmadaki temel arzusu hem toplumsal adaletin hem de demokratik eşitliğin sağlanmasında yatar. Bu girişimin temel itiraz noktası ise liberal fırsat eşitliğinin 'fark ilkesi' ile daha adaletli bir fırsat eşitliğine dönüştürülmesi gerekliliği üzerine filizlenir. Çünkü Rawls'a göre demokratik eşitlik ekonomik ve sosyal eşitliğe bağlıdır; ekonomik ve sosyal eşitlik ise temel özgürlüklerin ne boyutta garanti altına alındığına bağlıdır. Bu bakış açısı Kymlicka'nın şu formülleştirmesinde anlam kazanmaktadır: '*Özgürlüklerin eşitliği, fırsat eşitliğinin, fırsat eşitliği de kaynak eşitliğinin önünde gelir*' (Kymlicka 2016: 77).

İkinci ilke ise gelir ve refah dağıtımını ve de otorite ve sorumluluk kavramlarının yeniden ele alınışını içermektedir (Rawls 1999: 53). Buradaki en önemli nokta ise refah dağılımı eşit olmayı gerektirmese bile yine de herkesin avantajına olması gerekliliğidir (Rawls 1999: 53). Bu ifade, siyaset felsefesinin uç olarak sol ve sağ cenah arasında sıkışıp kalması problematiğine sezgicilikte öncelik kuralı gereği makul bir alternatif sunmaktadır. Bu öncelik kuralı Rawls için toplam refahın artmasından ya da tam eşitliğin sağlanmasından ziyade, kurgulanan yeniden dağıtımcı proje ile herkesin

avantaj sağlaması gereğini ifade etmektedir. Çünkü Rawls, adaletsizliği herkesin yararına olmayan bir eşitsizlik olarak tanımlar (Rawls 1999: 54). Rawls'un yeniden dağıtımcı ve düzenleyici projesindeki *toplumun en dezavantajlılarının da lehine olacak şekilde...* olan önermesi direkt olarak gelirin yeniden dağıtımını işaret etmemektedir; bu, temelde üç noktaya odaklanmaktadır: Hak edilmemiş eşitsizlikleri giderme, bazı eşitsizliklerin kabul edilebilmesi ve herkese açık pozisyonlar (Kocaoğlu 2016: 81).

Adaletin a ve b bölümlerinden oluşan ikinci ilkesinin ilki (a), fark ilkesini; ikincisi ise (b), adil fırsat eşitliği ilkesini içermektedir. Fark ilkesi Rawls'un adalet teorisinin mihenk taşıdır. Rawls'un toplumsal adalet ilkelerinin seçim yöntemi üzerinde maksimin kuralı kavramıyla kurgulamaya çalıştığı 'makul-rasyonel' önerme burada önem kazanır ve bu önem pareto optimum kuralınca bir haklılaştırma kuramına dönüşür. Böylesine bir haklılaştırma adalet teorisinin yeniden dağıtımcı rolünün hem toplumun avantajlı kesimine hem de dezavantajlı kesimine yaradığının, bir toplumdaki temsili rasyonel bireylerce kabul etmesi gerektiğinin rasyonel ifadesini içerir. Kocaoğlu'nun da ifade ettiği gibi; Rawls'un sezgisi toplumsal değerlerden daha çok çalışanın daha çok pay alarak da adaletin sağlanabileceği noktasındadır (Kocaoğlu 2016: 81). Basit bir örnekleme yapıldığında; bir toplumda A kişisi avantajlıyken, B kişisi dezavantajlı ise ve eğer A'nın kazancından B fayda sağlayabiliyorsa B'nin A'nın kendinden çok kazanmasına itiraz etmemesi gerekmektedir³⁸ (Kocaoğlu 2016: 85). Bu, Rawls'un bazı tür eşitsizlikleri kabul ettiğinin teorik bir örneğidir.³⁹

İkinci ilkenin adil fırsat eşitliği önermesi ve fark ilkesi esasında toplumsal değerleri hak ediş konusunda adil bir sistemi işaret eden yöntemde birbirini tamamlayan iki ilkedir. İlki bireylerin hayatlarına başlangıç durumunu -yani doğal eşitlikler ya da eşitsizlikleri- eşitleyerek faydacı fırsat eşitliğini adil bir fırsat eşitliğine dönüştürmeyi ifade ederken; ikincisi ise bu dönüşümün getirmiş olduğu eşitliğin ikinci eşitlik olan kurumsal -ya da hukuki- eşitliğe hizmet eder hale getirilmesidir. Böylelikle, adalet teorisinde, adil fırsat eşitliği ve fark ilkesi gereğince toplumsal değerlere ilişkin olan hak ediş olgusu rasyonel -ya da daha makul- bir sisteme dönüşmektedir.

³⁸ Bu eşitsizlik, Bir toplumda Rawls'cu bir adalet sistemi mevcutsa geçerlidir.

³⁹ Rawls'un bu tutumu, onu toplumsal adalet ile ilişkili tam eşitlikçi kuramcılardan ayırmaktadır.

Her iki ilke de hem aralarında hem de kendi içeriklerinde öncelik kuralına dayanmaktadır: İlk ilke temel özgürlüklerin toplumsal adalet için ilk koşul olduğunu, özgürlüğün ancak gerektiği durumda başka bir özgürlük için kısıtlanması gerektiğini ve ikinci ilkeden önce geldiğini; ikincisinde ise toplam refaha ya da tam eşitliğe karşın en dezavantajlının da yararlandığı bir yeniden dağıtım önceliğini işaret etmektedir. Rawls'un felsefesinin yönteminde ortaya koyduğu lexical düzen tam da bu yöntemsel sıralamayı işaret etmektedir.

2.3. Siyasal Liberalizm: Bir Pozitif Özgürlük Kuramı

Bu bölüm Rawls'un siyasal liberalizmde özgürlük sistemini nasıl kurguladığı ve özgürlüğü hangi yöntemle nasıl ele aldığı üzerine bir bölüm olacaktır. Ancak yine de siyasal liberalizmde özgürlüğün nasıl ele alındığının daha iyi anlaşılması için siyasal liberalizme temel olarak değinmekte fayda vardır.

Siyasal liberalizm projesi Rawls'un kamusal hayata dair sunduğu farklı değerlerin hakkaniyet olarak adalet temelinde birlikteliğinin bir tasarımıdır. Rawls'un bu girişimindeki temel arzusu hayata dair farklı bakış açılarının belli bir siyasal tabanda kendi değerlerinden olabildiğince feragat etmeden uyuşmalarını ve değerler ve haklar arasındaki düşünsel dengeyi adaletli biçimde sağlamaktır. Bu projenin kökleri modern liberal demokratik sistemlerde güncel bir tartışma alanı olarak beliren çoğulculuk olgusuna dayanmaktadır. Liberalizm teorik olarak, bireylere ve cemaatlara kendi hayat planlarını gerçekleştirme adına bir çeşit çoğulcu sistem inşa etme söylemi içindedir.⁴⁰ Bu, her topluluğun ve bireyin kendi yaşam yollarını çizme hakkının çoğulculuk anlayışında liberal doktrince korunduğunun ifadesidir. Çoğulculuk düşüncesi ise farklı kültür ve geleneklerin bir arada var olabileceğini savunan çokkültürlülük doktrininde

⁴⁰ Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* isimli çalışmasından sonra ele aldığı *Siyasal Liberalizm* isimli çalışmasının ortaya çıkmasında cemaatçi düşünürler olarak değer kazanan Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Daniel A. Bell ve Charles Taylor ile içinde olduğu akademik tartışmaların büyük etkisi vardır. Bu noktada, ismi geçen cemaatçi düşünürlerin Rawls'un liberalizmine sundukları eleştirilerin siyasal liberalizminin düşünce izleğini etkilemişlerdir.

anlam kazanmaktadır. Bu bakış açısında, çokkültürlülük modern liberal demokratik sistemlerin temel hak ve özgürlükleri koruması gerektiği kabulü aracılığıyla farklı kültür ve geleneklerin kendi özerk alanlarını koruyarak aynı toplumsal ve siyasal çatı altında olması gerekliliğinin savunusunu yapmaktadır. Bu, en başında ‘çatı’ görevi gören modern liberal bir anayasa altında farklı kültürlerin ve yaşam biçimlerinin aynı toplumda var olabileceğinin hakkını savunmayı ifade eder.

2.3.1. Çokkültürlülük Üzerine Kısaca

Çokkültürlülük tartışması çağdaş siyaset felsefesinde ön plana çıkan temel tartışmalardan biridir. Bu tartışmayı öne çıkaran temel süreç ise hem teknik açıdan dünyanın küreselleşmesi hem de evrenselleşme boyutunda entelektüel düzeyde açığa çıkan anlam boşluklarıdır. Aydınlanma geleneğinin türevi mahiyetinde modernist paradigmanın siyasal olana ve pratik politiklara kazandırmaya çalıştığı makro çözümlemeler çokkültürlülük tartışması ile artık sekteye uğramaktadır. Ulus devlet ve kurgulamaya çalıştığı yurttaşlık algı ve olgusu tek tipleştirme üzerinden artık sorgulanmakta ve tanınma siyasetini ortaya koymaktadır (Wilson and Donnan 2000: 1). Aydınlanma en başında özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra ideolojileri doğurarak makro ölçüde çözümlemeler üretmiştir. Ancak bugünün dünyasında tüm bu makro ideolojik çözümlemeler sorgulanmaya başlanmış ve artık değerler ideolojilerden daha özerk alanlara yayılmıştır. Samuel Huntington’un da dile getirdiği gibi dünyada artık ideolojiler değil bir medeniyetler çatışması mevcuttur.⁴¹ Her medeniyet ise kendi içinde fraksiyonlara ayrılmakta ve yaşam biçimleri ve felsefe daha da özerkleşmektedir. Bu süreç de şüphesiz ki kültür çeşitliliği noktasında çokkültürlülük tartışmasını beraberinde getirmektedir.

Değer göreceliliği modern siyasal hayatla birlikte çağdaş siyaset felsefesinin tartışma merkezinde yadsınamayacak bir ağırlığa sahiptir. Toplumun temel yapısı genel itibarıyla bu yapı içinde olmayanları marjinalleştirme eğilimi içindedir. Örneğin beyaz bedenen ve zihnen sağlıklı heteroseksüel bir erkek, batılı çağdaş toplumların kabul ettiği biçimde bireyi ifade etmektedir. Ancak bu özelliklerinde dışında yaşamını sürdüren bir

⁴¹ Bkz. Medeniyetler Çatışması/Huntington 2015.

birey sosyal dışlama tehlikesindedir (Kymlicka 2016: 453). Çokkültürlülük tartışmalarının temelinde de marjinal grupların tanınma siyasetinin perde arkasındaki gerilimler yatmaktadır. Bu tartışma ise liberaller ve cemaatçiler arasındaki diyalektiği açığa çıkarmaktadır.

Çokkültürlülük tartışmasında Marshall önemli bir etkiye sahiptir. Ona göre yurttaşlık kuramı sosyal politikaları da aşacak biçimde genişletilmelidir (Kymlicka 2016: 454). Devlet yalnızca ekonomik eşitsizliklerin tedarikçisi olmayıp, statü ve değerler noktasında da ortak bir yurttaş kuramı geliştirmelidir. Ancak bunu başarmak oldukça zordur: Çünkü ulus devletlerin temelinde geçmişten süre gelen gelenekler ve mitlerin toplumsal biçimi şekillendirmesi gerçekliği mevcuttur ve bu da devletin yurttaşlığa bakış açısını kendi yapısı gereği otomatikman sınırlamaktadır. Buna göre ulus devletler kendi tarihselliğinde yoğunlaşmış üst ulusal kimliğe hitap eden bir yurttaş kurgulamaktadır. Bu, tanınma siyasetinin en başta karşı çıktığı noktadır.

Göçmenler, yerli halklar, ırkçılar, etno-kültürel ve dini gruplar kendilerini ayakta tutmak adına kendilerine özerk alan açarak bir direnç alanı yaratma eğilimindedirler artık. Bu gerilim ise ‘ortak yurttaşlık siyaseti’ alanında çözülmesi oldukça zor gibi görünen bir tanınma siyasetini gerektirmektedir. Rawls ise siyasal liberalizm projesi ile bu konuya ilişkin kayda değer bir adım atmaktadır. Ancak yine de Rawls’un projesi bireysel özgürlüğün otonomisi, evrensel liberal sistem ve cemaatlerin özerkliği noktasında uyuşmayı bekleyen bir tartışma kapısı açmaktadır.

2.3.2. Siyasal Liberalizmin Temeli Üzerine

Rawls, toplumsal adaleti ele aldığı ‘*Bir Adalet Teorisi*’ isimli eserinden sonra, ele aldığı adalet kuramıyla, modern dönem toplumların sahip olduğu değer göreceliliği problematiğini ‘*Siyasal Liberalizm*’ isimli eserinde aynı potada eritme arzusundadır. Ancak burada göze çarpan bir fark vardır: Rawls *Bir Adalet Teorisi*’ ndeki evrensellik kaygısından siyasal liberalizmde vazgeçmektedir; onun yerine siyasal liberalizm projesinin modern demokratik toplumlarda var olabileceğini söylemektedir (Kocaoğlu 2016: 91). Rawls’un toplumsal adalet kuramı yaratma amacından sonraki arzusu

modern dönem toplumlarda açığa çıkan felsefi, dini ve ahlaki düzeyde kapsayıcı doktrinlere sahip birey ve grupların uzlaşabileceği ‘çatı’ niteliğinde siyasal-kamusal alan yaratmaktır. Bu noktada, Rawls’un değer çoğulculuğunu garanti altına alan siyasal yapı ve özne kurma girişiminin temel gayesi iyi düzenlenmiş bir toplumun istikrara kavuşturulmasıdır (Kocaoğlu 2016: 94).

Rawls, ‘Siyasal Liberalizm’ kavramsallaştırılmasının kendinden daha önce de kullanıldığını ancak bu defa kendisinin siyasal liberalizmin konusuna ilişkin yeni ve farklı bir çözüm sunacağını ifade etmektedir (Rawls 2007: 49-50). *Bir Adalet Teorisi* çalışmasıyla birlikte düşünüldüğünde Rawls Siyasal Liberalizm çalışmasındaki amacını işaret eden soruyu şu şekilde ortaya koymaktadır: ‘*Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?*’ (Rawls 2007: 50). Buradan hareketle, Rawls’un Siyasal Liberalizm kuramında temel amacının daha önce kurgulamış olduğu adalet sisteminin yanı sıra modern toplumlarda açığa çıkan çoğulculuk problematiğinin çözümü olduğu söylenebilir. Bu, Rawls’un toplumsal ve siyasal çalışma alanında iki temel konuyla ilişkili olduğunu gösterir: Bunlardan ilki toplumsal adalet (*Bir Adalet Kuramı*), ikincisi ise çoğulculuktur (*Siyasal Liberalizm*). Ancak Rawls, siyaset ve sosyoloji disiplinlerinde metodolojik olarak incelendiğinde onun için bir toplumda çözülmesi gereken ilk konunun adalet konusu olduğu açıkça görülebilmektedir; bu halde çoğulculuk konusu ikinci sıradadır. Bu, Rawls’u onun lexical düzen olarak adlandırdığı araçla bire bir ilişkili bir okuma yöntemidir.

2.3.2.1. Kamusal Hayat: Siyasal Anlayış ve Düşünsel Denge

Rawls’un siyasal liberalizm için öngördüğü konum makul ve rasyonel demokratik yurttaşların siyasal adaleti elde edecekleri nihai noktayı ifade etmektedir. Çünkü Rawls’a göre siyasal liberalizm iyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşların hayata ve kendi benliklerine dair olan kendi ‘iyi’lerini⁴² koruduğu makul siyasal yapıyı işaret

⁴² Rawls, kişinin iyileri derken; bireylerin kendi çıkarlarını rasyonel olarak belirme, değiştirme ve devam ettirme yetisini ifade etmektedir. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 64.

eden *düşünsel denge*'dir (Rawls 2007: 54). Rawls, 'düşünsel denge' kavramı ile yurttaşların kapsamlı doktrinlerden beslenen ve makul fakat uzlaşmaz olan hem kendi iyilerini hem de birbirlerinin iyilerini siyasal adalet konseptinde formülleştirme ya da dengeye oturtma biçimini ifade etmektedir. Bu -düşünsel denge-, Rawls'un adalet teorisindeki toplumsal adalete dair olan sağduyulu sezgiciliğin siyasal adalet kuramına dönüştürülmüş biçimi ile ilgilidir. Buradan hareketle Rawls, yurttaşların kendi içsel benliklerine ait olan ve yine yurttaşların felsefik, dinsel ya da ahlaki doktrinlerden kazandığı iyilerinin kamusal hayatın dışında kalması gerekliliğinin altını çizer (Rawls 2007: 55-56). Bu gereklilik kamusal hayatın bireyin yalnızca siyasal, rasyonel, makul ve demokratik kişi unsurlarıyla kamusal kimlik kazandığı gerçeğini öne sürmesinden kaynaklanır. Rawls o halde toplumdaki bireylerin iki ayrı kimliğinin olması gerekliliğini vurgular: İlki bireylerin özel hayatlarına dair olan kişisel kimlikleri; ikincisi ise kamusal hayata dair olan siyasal yurttaş kimlikleridir. Rawls'un bireye iki tip kimlik kazandırma girişimi çatışan değerlerin ortak -ya da uzlaşmış- makul bir siyasal yapıda uyuşmalarını sağlama arzusudur.

Toplumdaki bireylerin değerlerinin çatışmasını bu değerleri koruyabilecek konumda bir kamusal hayat yaratımı Rawls için siyasal adaletin mihenk taşıdır. O halde Rawls'a göre siyasal adalet değer göreceliliğine sahip toplumsal yaşamın ve siyasal olarak da kamusal hayatın aynı siyasal düzlemde düzenlenmesi ile ilgilidir (Rawls 2007: 57). Bu düzenlemenin yegâne yolu ise toplumsal yapının sosyolojik ve siyasal yapısını uzlaşmış bir kamusal hayatın yaratılmasından geçmektedir. Uzlaşmış bir kamusal hayat projesi ise siyasal anlayış ile ilgilidir. Siyasal anlayış kavramsallaştırması adalet teorisinde sezgiciliğin anlaşılması ne kadar önemli ise yine Rawls'un siyasal liberalizmini anlamada o derecede önemlidir. Bu önem siyasal liberalizmin siyaset felsefesinde ya da pratik olarak ideolojilerde var olan bağımlı doktrinlerden ne kadar farklı ve kendiliğinden olduğunun göstergesidir. Bu noktada, Rawls, siyasal anlayışın ve onun ortaya konulmasının bu kapsamlı doktrinlerden bağımsız fakat onları temel yapı olarak içeren ontik bir düşünsel denge olduğunu ifade etmektedir (Rawls 2007: 58). O halde siyasal anlayış, toplumsal ve siyasal olana dair olan kapsamlı doktrinlerin bir uzantısı ya da benzeri olmaktan ziyade onları makuliyeti sağlama adına sistemleştiren -Rawls'a göre bu doktrinleri uzlaştıran- yeni tip bir siyasal sezgiciliktir.

Bu anlayış farklı ve uzlaşmaz gibi gözüken felsefi, ahlaki ya da dinsel doktrinlerin uzlaşabildiği bir kamusal hayat projesinin omurgasını oluşturmaktadır.

Yurttaşların böylesine bir siyasal anlayış içinde olabilmeleri için temelde iki ahlaki yeteneğe sahip olmaları gerekmektedir: Adalet hissi ve iyi anlayışı (Rawls 2007: 63-64). Adalet hissi, toplumsal işbirliğinin şartlarını belirlemede adil bir kamusal adalet fikrine sahip olabilme ve bunu uygulamayı ifade ederken; iyi anlayışı ise kişilerin kendi çıkarlarını rasyonel biçimde sağlayabilme kapasitesini ifade etmektedir (Rawls 2007: 64). Rawls, siyasal anlayışın varlığını kişilerin bu iki kapasitede olmasına bağlarken, esasında bu tür bir konseptin içini, inşa etmeye çalıştığı ‘siyasal kişi’ tanımlamasıyla doldurmaya çalışmaktadır. Buradan hareketle Rawls, bir siyasal kişi prototipi oluşturur ve bunun köklerini antik yunandaki demokrat yurttaşlara dayandırır. Böylesine bir tarihsel yöntem Rawls’un modern anayasal demokrasi tipolojisine ait bir siyasal yurttaş kastettiğini göstermektedir⁴³ (Rawls 2007: 63). Buna ek olarak, Rawls siyasal anlayış fikrinin zaten modern demokratik toplumlarda var olan siyasal-kamusal kültürün bir parçası olduğunu ifade etmektedir (Rawls 2007: 59). Bu ön kabul böylelikle, Rawls’un kuramını anayasal demokrasi içeriğine yerleştirir ve kuramın tohumunu günümüz çağdaş Batı toplumlarına eker.

2.3.3. Özgürlüğün Kuramsal İnşası: Kapasite ve Yeti Olarak Özgürlük

Rawls özgürlüğü hem adalet teorisinde hem de siyasal liberalizmde salt negatif özgürlük olarak görmek yerine bir kapasite olarak görmektedir. Bu kapasite bireylerin toplumda ve siyasal sistem içinde kendilerini gerçekleştirebilme kapasitesi -olanağı- ile ilgilidir. Buradan hareketle Rawls’un özgürlüğü yurttaşların hayatlarına dair olan iyilerine karar verebilme ve gerçekleştirebilme yeteneğine sahip olabilmesini ifade eder

⁴³ Rawls artık tarihsel olarak dinsel, felsefi ve ahlaki ya da salt faydacı doktrin ve davranış biçimlerinden vazgeçilmeye başlanıp; temel hak ve özgürlükleri güvence altına alan ve de değer göreceliğinin hoşgörülü bir yapıya dönüşmeye başladığı siyasal ve sosyolojik yapılara geçildiğini ifade etmektedir. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 53. Bu kavrayış biçimi Hegel’in geist kavramıyla benzerlikler taşımaktadır. Bu noktada şu soru anlamlı olabilir: Rawls’un, siyasal liberalizmi Hegel’ci ideal yapıya ulaşmış bir toplumu işaret ediyor olabilir mi? Bu soru toplumsal adalet, modern demokrasi ve ideal siyasal yapı kavramları üzerinden Hegel’ci bir tartışma kapısı açmaktadır.

(Rawls 2007: 74). Ancak Rawls bu noktada özgürlüğün kamusal alan ve özel alan ayrımını ortaya koyarak temel farkını işaret etmektedir. Bu fark bireylerin kendi iyilerini gerçekleştirme kapasitesinin sivil hayata dair olduğunun; kamusal hayatta ise hak ve sorumlulukların belirlenmiş olması sebebiyle özgürlüklerin -yani kendilerini gerçekleştirebilme yetisinin- kamusal hayat tarafından ancak korunduğunun ifadesidir. Daha açık bir ifade ile; Rawls, bireylerin kendi hayatlarına dair felsefi, dini ve ahlaki alanlardaki değişimlerinin hiçbir şekilde özgürlüklerine zarar vermeyeceğini söylemektedir. (Rawls 2007: 74). Çünkü Rawls'a göre bireylerin kamusal, kurumsal ve temel hukuki kişilikleri bellidir ve bu nedenle bireylerin sivil hayatlarındaki herhangi bir değişim kamusal kimliklerini hiçbir şekilde etkilememektedir ve böylelikle bireylerin özgürlükleri uzlaşmış bir kamusal hayat aracılığıyla daima koruma altındadır (Rawls 2007: 74).

İyi düzenlenmiş bir toplumda uzlaşmış makul kamusal yapı - bu yapı siyasal liberalizmin temel hedefidir- yurttaşların kendilerini üç temel noktada özgür görmelerine olanak sağlar: İlki yurttaşların bir iyi anlayışına sahip olma ve rasyonel olarak bu iyilerini değiştirebilme yetisi, ikincisi yurttaşların kamusal adalete ve hayata dair olan geçerli iddialarının doğrulayıcı kaynaklarının olması (bu, siyasal liberalizmin rasyonalitesini oluşturur)⁴⁴, üçüncüsü ise kendi amaçları doğrultusunda sorumluluk alabilmeleridir (Rawls 2007: 115). Rawls'a göre yurttaşların özgür ve özerk olabilmelerinin koşulları temel düzeyde bu yeti ve kapasitelerdir; çünkü siyasal liberalizmde özgür yurttaş özgür olmayan yurttaştan ayıran temel fark bu tür kapasite ve yetinin varlığıdır. Rawls bu konuyu pratik olarak incelemek suretiyle kölelerden bahseder. Rawls'a göre kölelerin hiçbiri bu yeti ve kapasitelere sahip değildirler; çünkü onlar bir toplumun ve dolayısıyla siyasal olana dair hiçbir şeyin konusu değildir. Böylelikle onlar topluma zaten ölü olarak doğarlar ve özgürlük adına onlara hiçbir şey kalmaz (Rawls 2007: 77).

⁴⁴ Rasyonalite konusuna ileride daha detaylı değinilecektir.

Rawls'un özgürlük konsepti ucu açık⁴⁵ bir içerikte beliren salt negatif özgürlükten bu yanıyla ayrılır ve karakteristik bir siyasal yapıyla özdeşleşir. Bunun en büyük nedeni Rawls'a göre özgürlüklerin uzlaşmış bir kamusal yapı tarafından bireylerin kendilerini gerçekleştirebilme kapasitesi olarak belirlenip korunması gerekliliğidir. Bu, Rawls'un özgürlük anlayışının her köşesi sistematik olarak belirlenmiş bir siyasal yeterlilik olarak ortaya çıkmasının ifadesidir. O halde Rawls'un siyasal liberalizmde çizmeye çalıştığı özgürlük konsepti Nozick'çi negatif özgürlüğün anti-tezi olarak bir 'yeterlilik' kuramını işaret etmektedir.

Rawls'a göre bireylerin kendilerini gerçekleştirebilme kapasitesine sahip olabilme -ki bu, bireylerin özgür olduklarının ifadesidir- koşulu ancak düşünsel denge ve siyasal anlayış olarak tanımlanan iki temel sezgici anlayış ile mümkündür. O halde bireylerin özgür olmalarının yegâne yolu onların kendi iyilerini gerçekleştirebilme kapasitelerinin olmasıdır; dahası, bu kapasitenin de var olabilmesinin yolu ise düşünsel denge ve siyasal anlayış gibi iki temel sezgici anlayışa sahip olmaktır. Düşünsel denge ve siyasal anlayış yurttaşlara toplumsal iş birliğinin adil bir kamusal yapıya dönüştürülmesinin aracı olarak ilk adımda sahip olunması gereken temel sezgici anlayışın kökeninin ifadesidir. Yurttaşların kapasite olarak özgür olabilmeleri bu sezgici anlayışı kavramanın ve sonuç olarak da yurttaşlara bu özgürlüğü sağlayan makul-uzlaşmış kamusal yapıya ulaşmanın sonucudur. Bu formül, özgür olabilmenin makul-uzlaşmış bir kamusal hayata ulaşmaya bağlı olduğunun kavramsal ifadesidir. O halde bir yurttaşın özgür olabilmesi herkesin kendi iyilerini koruyabildiği ve gerçekleştirebildiği adil bir kamusal hayatla mümkündür ve bu koşul en başında rasyonel bir siyasal sezgicilikle mümkündür. Bu, yurttaşların kendi iyileri ile genel anlamda herkesin işine gelen doğrular arasında bir seçim yapmayı işaret etmektedir. Rawls bu yöntemle özgürlüklerin kavramsallaştırılmasını doğrunun iyiye önceliği önermesi ile sistemleştirmektedir. Çünkü Rawls'a göre yurttaşlar kendi iyilerinin doğru olduğunu iddia edebildiği sürece özgürdürler; ancak bu iddia kamusal hayatın öngördüğü biçimde mümkünse kabul edilebilirdir (Rawls 2007: 76). Buradan hareketle yurttaşların kendi iyilerinin haklılık payı uzlaşmış-makul bir kamusal hayatın tüm

⁴⁵ Ucu açık bir negatif özgürlük burada hiçbir otonom ilkenin kimin neden ve ne kadar özgür olduğunun belirtilmediğini ifade etmektedir.

içerikleriyle uyumlu olmaya bağlıdır. Bu bağlılık ise doğruluğun -yani kamusal hayatın öngördüğünün- iyiye önceliğini göstermektedir. Sonuç olarak Rawls'ın özgürlüğü okuması deontoloji yöntemi aracılığıyla toplumsal ve siyasal ödev ve haklarla ilgilidir. Yurttaşların özgürlüklerini elde etmesi de bu tür ödev ve haklara sahip olmasına bağlıdır ve bu bağlılık siyasal liberalizmde yurttaşları makul olma, hakkaniyet hissine sahip olma ve uzlaşma erdemi içinde olmaya itmektedir (Kocaoğlu 2016: 95-98).

2.3.4. Toplumsal İşbirliğinin İçerikleri Üzerine

Siyasal liberalizme göre toplum içindeki bireylerin ve grupların kendi iyilerini takip edebilmelerinin temel aracı olarak farklı ve kapsamlı doktrinleri kapsayan uzlaşmış bir kamusal hayat girişimi en başında adil bir toplumsal işbirliğini gerektirmektedir. Siyasal liberalizmin gerçekleşmesi bu anlamda makul ve rasyonel tarafların kamusal hayata dair adil bir siyasal yapıyı oluşturmak üzere hangi ilkelerin hangi yöntemle seçileceğini işaret eden makul bir toplumsal işbirliğine bağlıdır. Bu bağlılık ise makuliyet, rasyonalite, adil ve gerekçeli bir muhakeme ve alenilik kavramlarının bu türlü bir işbirliğinin içeriğinde var olmasının ifadesidir. O halde bu kavramların siyasal liberalizmde neleri ifade ettiğini incelemek siyasal liberalizmin teorik boyutta nasıl bir rol oynadığını gösterecektir. Aksi halde siyasal liberalizmin çizdiği özgürlük konsepti bu inceleme olmaksızın altı oyuk indirgemeci bir teori gibi okunabilir. Bu noktada, toplumsal işbirliğinin derin analizi esasında siyasal liberalizmde özgürlük sisteminin deontolojik bir okumasını işaret etmektedir.

2.3.4.1. Muhakeme Zorlukları Üzerine: Makuliyet ve Rasyonalite

Rawls bir toplumda her bireyin ya da grubun makul ya da makul olmayan kapsamlı ya da kapsamlı olmayan doktrinlere⁴⁶ sahip olduğunu ve bu her grup ya da bireyin kendi doktrinlerini o doktrinleri benimsemeyenlere karşı savunma eğilimi içinde olduğunu ifade etmektedir (Rawls 2007: 102-108). Özellikle siyasal meseleler gündeme geldiğinde her doktrin sahibi grup ya da birey kendi doktrinlerini en makul ve en

⁴⁶ Rawls, doktrin bireylerin ya da grupların sahip olduğu ahlaki, dini ya da felsefi dünya görüşleri olarak tanımlamaktadır. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 103.

doğrusu olarak görürler ve inandıkları bu değerler üzerine ısrarcı olurlar (Rawls 2007: 103-104). Siyasal liberalizm ise bu doktrinler arasında en adil dengeyi bulma arzusundadır. Buradan hareketle, siyasal liberalizm hiçbir grup ya da bireyin kendi doktrinlerini siyasal ve kolektif gücün meşru olmayan yanını kullanarak başkalarına baskıyla benimsetmelerini onaylamaz (Rawls 2007: 104). Siyasal liberalizm bunun yerine, siyasal adaleti bu kapsamlı doktrinler arasında dengeleme amacı için tüm bu doktrinleri savunan kişilere onların doktrinlerinin neden makul olduğunu kanıtlayacak meşru bir makuliyet listesi sunar (Rawls 2007: 104-105). Bunun daha açık ifadesi şudur: Rawls, bu kapsamlı doktrinleri savunan her grup ya da bireyi adalet teorisindeki gibi bir başlangıç durumuna kendi doktrinlerinin makuliyet düzeyini rasyonalite ve mantık yönteminde tartışması adına davet eder. Bu süreçte kendilerini ve taraflarını temsil eden her grup ya da birey siyasal adalete dair olan tartışmada ve toplumsal işbirliğinin adaletini sağlayan ilkelerin seçiminde kendi iddialarını makuliyet ve rasyonalite üzerinden meşrulaştırmak zorundadır⁴⁷ (Rawls 2007: 110). Ancak yine de bu, başlangıç durumunda tarafların en mantıklı bulunan doktrin ya da doktrinleri seçmeleri anlamına gelmez. Hepsini reddetmeleri anlamına da gelmez (Rawls 2007: 103).

Siyasal liberalizmin temel farkı, bu doktrinlerin bir arada var olabileceği bir toplumsal ve siyasal dengeyi -yapıyı- oluşturmaktır. Ancak Rawls'a göre toplumsal işbirliğinin koşullarını belirleyecek ilkeleri seçmede ve siyasal adalete uygun bir yapı oluşturma girişiminde karşılaşılan en büyük zorluk muhakeme zorlukları olacaktır. Bunun en büyük nedeni kendi doktrin ve akıl yürütme yöntemlerini savunan her birey ya da grubun kendi iddialarına verdikleri ağırlıklardan hangilerinin en iyisi olduğunu saptamaktır (Rawls 2007: 99). Yani, her birey ya da grubun ortaya koyacakları iddiaların geçerlilik düzeyleri aynı oranda makul gibi gözükebilir. Rawls, böyle bir durumda müzakerelerin deyim yerindeyse bir kısır döngü içine girip siyasal adalete uygun bir yapının oluşturulamaması gibi bir olasılığın olduğunu da ifade etmektedir. Ancak Rawls, makuliyet ve rasyonalite argümantasyon aracı ile böylesine bir işbirliğine içine girilmesinin yine de denemeye değer olduğunu ifade etmektedir.

⁴⁷ Bu konu *Siyasal Liberalizm* isimli eserin *Kamusal Açıklık Şartının Üç Düzeyi* isimli başlıkta detaylıca değinilmektedir. Ancak bu çalışmada bu konuya bu kadar detaylı değinmeye gerek görülmemiştir.

Rawls'un muhakeme zorluklarını aşma girişimi rasyonalite ve makuliyet kavramlarının doğru anlaşılması ve benimsenmesine dayanmaktadır. Buradan hareketle Rawls, öncelikle rasyonalite ve makuliyet kavramlarını açıklığa kavuşturma girişimi içine girer. Buna göre Rawls, birinin rasyonel olduğunu bilmek onun amaçlarının ne olduğunu bilmek anlamına gelmediğini; onun sadece, amaçları için akılsal bir yol izlediğini bilmek anlamına geldiğini ifade etmektedir (Rawls 2007: 92). Makuliyet ise bu kişinin akılsal yöntemle amacına ulaşmak için başkalarıyla ortak amacı gerçekleştirmek adına işbirliği içine girmesini ifade etmektedir (Rawls 2007: 92). Bu noktada Rawls, makuliyetin rasyonaliteden elde edilemeyeceğini; bunun yerine, her iki kavramın birbirini tamamlayıcısı olduğunu ifade etmektedir (Rawls 2007: 95).

Rawls'un esasında ortaya koymaya çalıştığı ana fikir şudur: Makuliyet toplumsal işbirliği fikrinin bir değeridir ve toplumsal işbirliğinin temel dayanak noktası ise karşılıklıdır. Bu anlamda, bu, her rasyonel kişinin kendi amacını toplumsal işbirliği aracı ile sağlamasının teorik bir izahıdır. O halde, Rawls'a göre rasyonellik kişinin amaçları için makuliyeti -toplumsal işbirliğini- işaret etmektedir. Makuliyet ve rasyonalite arasındaki bu ince çizginin işaret ettiği nokta esasında herkesin kendi amaçları ve doktrinleri için toplumun diğer grupları ve bireyleri ile rasyonalite ve makuliyet araçlarıyla işbirliği içine girmesi gerektiği noktasıdır. Bu, makul bir toplumun ve makuliyetin de kamusal izahının bir ifadesidir. Rawls'un bir cümlesi tüm bu tartışmayı en iyi şekilde özetler niteliktedir: *'Bu makul toplum ne bir azizler toplumdur ne de ben-merkezli kişilerden oluşan bir toplumdur.'* (Rawls 2007: 97-98).

2.3.4.1.1. Özgürlüğün Rasyonalite ve Makuliyeti

Her birey ve grubun birbirinden farklı ve kapsamlı doktrinlere sahip olması ve dolayısıyla dünyaya bakış açılarının farklı olmasından kaynaklı olarak siyasal ve toplumsal adalete dair farklı sezgilerinin olması denge bozucu bir durumdur. Özellikle demokratik toplumların siyasal-kamusal kültüründe var olan çoğulculuk olgusu bu adalet dengesizliğini daha da derinleştirmektedir. Rawls'un bu dengesizliği gidermek ve siyasal adaleti sağlamak adına ortaya koyduğu tez bu farklı doktrinlerin biri ya da bir kaçını onaylayıp seçmek yerine; tüm bu doktrinlerin onaylanıp uzlaşmış kapsamlı bir

siyasal ve toplumsal yapı içinde bir arada var olabilmelerini sağlamaktır. Bu noktada rasyonalite ve makuliyet bu dengeyi sağlamada temel iki araçtır. Rasyonaliteyi ve makuliyeti temel araç yapan mantık sisteminin temelinde ise yine Rawls'un ortaya koymuş olduğu düşünsel denge ve siyasal anlayış sezgiciliği yer almaktadır. Bu sezgicilik değer çoğulluğu içinde herkesin kendi değerlerini kaybetmeden yaşayabilmelerinin temel anahtarı önemindedir.

Rawls'un ifadesiyle özgürlük, kişinin kendi iyilerini gerçekleştirebilme kapasitesi ise o halde birey ve gruplar kendi değerlerini koruyabilecekleri en geniş kapsamlı bir siyasal -kamusal yapıda uzlaşmalıdırlar. Birey ve grupların ancak bu tür bir uzlaşısı onları bireysel, siyasal ve toplumsal olarak özgür kılacaktır. Bu noktada daha geniş perspektiften bakıldığında makuliyet ve rasyonalite özgürlüğü elde etmenin en temel yapıtaşları olarak belirlemektedir. Bu, siyasal liberalizmin kabul ettiği özgürlüğün makul bir uzlaş kuramı içinde erdiği temel göstergesidir. O halde siyasal liberalizm özgürlük sistemini negatif içerikte değil; fakat kamusal içerikte sistemleştirmektedir. Burada altı çizilmesi gereken temel nokta şudur: Birey ve grupların, kendi değerlerini koruyan kapsamlı bir siyasal ve toplumsal yapıyı elde etmeleri için makuliyet ve rasyonaliteyi kabul ederek makul kişiler olması gerekmektedir.⁴⁸ Birey ve grupların makul kişiler olması ise rasyonel özerk birey ve tam özerk birey olması gerektiği anlamına gelmektedir.⁴⁹ Sonuç olarak rasyonel ve tam özerk birey, siyasal liberalizmde bireyin hangi içerikte ve ne hangi düzeyde özgür olduğunun temel iki göstergesidir

⁴⁸ Rawls böylesine makul kişilerin ve siyasal adaletin demokratik toplumlarda olabileceğini tartışmaktadır. Bu da Rawls'u *Bir Adalet Teorisi*'ndeki evrenselci çizgiden siyasal adalete taşımaktadır.

⁴⁹ Rasyonel özerklik kişilerin -diğer bir yandan başlangıç durumundaki tarafların- kendi çıkarlarını rasyonel olarak takip etme konusunda eşit ve özgür olduklarının ifadesidir. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 115-119. Ancak bu eşitlik ve özgürlük toplumsal işbirliği içinde olan adaleti benimseyip paylaşmakla mümkündür. Tam özerklik ise ahlaki değil siyasaldır. Bunun anlamı, bireylerin uzlaşmış kamusal adaleti benimseyip ondan faydalanabildikleri sürece özgür olmalarıdır. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 120.

2.3.5. Siyasal İnşa: Özgürlüğün Siyasal İnşası Üzerine

Rawls, siyasal liberalizm projesini temellendirmek için siyasal inşa olarak tanımladığı kuramsal önermeler dizisi ortaya koymaktadır. Siyasal inşa kuramsal akıl ve pratik akla dayanmasıyla en başında hem a priori hem de a posteriori bilgi türü içinde anlam kazanmaktadır. Kant'ın bilgi felsefesini açıklamada kullandığı transendental idealizmin daha politik -somutlaştırılmış siyasalın- bir versiyonunu içeren siyasal inşa kuramsal yargılarımızın pratik aklın ilkeleri ile ortaya konmasının temel izahıdır. Ya da başka bir deyişle, siyasal inşa, daha önce siyasal liberalizmin temellerini açıklamada ortaya konan makuliyet, rasyonalite, düşünsel denge ve siyasal anlayış argümanlarının temel somutlaştırıcı kavrayışsal yapıya kavuşturulduğu kuramsal bir yöntemdir.

Siyasal inşa siyasal anlayışın tikel ya da öznel formlarının yerine, tüm bu tikel ve öznel formları kapsayan tümel ya da genel bir siyasal anlayış kurma girişimidir. Siyasal -ya da kamusal- alana dair olan ve de aynı zamanda bu alanların adaletine dair olan tüm yargı ve kanıksanmış içerikler çoğulculuğunun daha tümel ve en önemlisi daha kapsayıcı ve daha nesnel anlayışa dönüştürülmesi siyasal inşanın temel arzusudur. Bu noktada siyasal inşanın dört temel ayırt edici özelliği mevcuttur. İlki, siyasal adalet ilkelerinin bir inşa sonucu olduğu önermesidir (Rawls 2007: 134). Rawls bu önermesiyle, toplum yapısını düzenleyecek ilkelerin seçilerek ortaya konduğunu ifade etmektedir. Bu noktada, ilkeler içerik, seçim yöntemi -ya da süreci- ise yapıdır. İçeriğin -yani ilkelerin- makuliyet, rasyonalite, düşünsel denge ve siyasal anlayış özellikleri ile donatıldığına daha önce değinilmişti; buradaki fark seçim sürecine dair olan yapı -yani inşadır.

İkinci karakteristik önerme ise siyasal inşanın nesnelerin anlayışı ile ilgilenen pratik akla dayalı olmasıdır. Örneğin bir anayasa yapma girişimi siyasal bir amaca hizmet eder. Bu noktada, anayasal yapma süreci ilgili nesnenin pratik akla dayalı anlayışını ifade eder; kuramsal akıl burada nesnenin bilgisi ile ilgilidir (Rawls 2007: 134). Bu önerme pratik akla dayanmasıyla siyasal liberalizmin makuliyet ve rasyonalite ilkelerinin inşa edilmesi ile ilgilidir.

Kişilerin adalet hissi ve iyi anlayışlarına sahip olmaları gerekliliği ise üçüncü önermedir. Bu önerme, nesilden nesle aktarılacak hakkaniyetli bir toplumun adalet ilkelerinin inşa edilme sürecinin ortaya konmasını ifade etmektedir (Rawls 2007: 134-135). Daha önce de bahsedildiği üzere adalet ilkelerinin belirlenmesi siyasal liberalizmin makul ve rasyonel olarak kabul ettiği siyasal kişilerde olması gereken adalet hissi ve iyi anlayışına bağlıdır. Bu önermenin temel arzusu daha kompleks bir siyasal kişi ve toplum yaratmaktır (Rawls 2007: 134).

Son olarak, siyasal inşa bir makuliyet fikrini ortaya koyar ve bunu kişilere, kurumlara ve yargılara uygular. Siyasal inşa ortaya koyduğu makul fikrin doğruluk kavramını tartışmaz; bunun temel nedeni siyasal inşanın kendiliğinden olmasındandır ya da diğer bir ifade ile, kendiliğinden işleyebilen bir mekanizmaya sahip olmasıdır (Rawls 2007: 135). Son özellik, düşünsel denge ve siyasal anlayışın siyasal adalete dair sahip olduğu bağımsız ve makul kapsayıcılığından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle, siyasal inşa herhangi kapsayıcı bir doktrinden uzaktır. Bu noktada siyasal inşanın yöntemi bu farklı kapsayıcı doktrinlerin ortaya koyduğu değerlerden siyasal adaletin ilkeleri tarafından ortaya konan değerlere doğru bir hareketi temsil etmektedir (Rawls 2007: 136). Siyasal inşanın temel farklarından biri de bu noktada açığa çıkmaktadır: Siyasal inşa Kant'ın ahlak ya da siyasal inşasına karşın aşkın idealizmden aşkın realizme doğru bir kaymadır. Bu kayma, en başında siyasal ve ilgili olarak ahlak yargılarının koşulsuz buyruk gibi eylemleri ve yargıları maksimleştirici bir evrensel idealizmin boşluklarını daha gerçekçi biçimde inşacı realizmle doldurmayla ilgilidir. Kant'ın ahlaka ve eyleme dair olan tümel evrenselleştirici ontik kuramının rasyonel içeriği bu noktada Rawls tarafından pratik akla hizmet eden politik alana makuliyet tezi ile yaklaştırılmak istenmektedir. Bu arzunun Rawls için en temel önemi Kant'ın ahlak felsefesinin siyasal liberalizmin makuliyet tezi temelinde politik alana taşınmasında açığa çıkar ve böylelikle Rawls'un projesi Kant'ın yeniden okunmasını ya da Rawls'un Kant üzerinden yeniden okunmasını haklı kılar.

Rawls'un, değerler ve yargılar ile ilgili olan etik ve siyasal adalete dair sunduğu deontik mantık Kant'ın kozmolojik idealizminde açığa çıkan aşkın öğretinin pratik akla hizmet eder hale getirir ve böylelikle Rawls'un inşası Kant'ın inşasını onu da

kapsayacak biçimde aşar. Ancak yine de Rawls'un inşasının Kant'inkine benzeyen en temel yönü nesnellik boyutunda açığa çıkmaktadır. Kantiyen ahlakın evrenselleştirici normu olarak rasyonalite Rawls'un inşasında makuliyet ile iç içe geçerek aydınlanmacı izleğin sürekliliğini korur. Bu sürekliliğin modern -ya da tarihsici aydınlanmacı-paradigmaya kazandırdığı güçlü felsefenin içeriğinde nesnelleştirici bir çekici güç yatmaktadır. Bu gücün çekiciliği -ya da Rawls'un deyimiyle- makuliyeti diğer kapsayıcı fakat bir o kadar dağınık kalan yargıların gerçekliklerine sunduğu daha temel gerçeklikte yatmaktadır. Bu noktada, Rawls siyasal adalete dair olan yargıların, onların dayandığı gerçeklerin nesnellik derecesine göre kabul edilebilir olduğunu ifade etmektedir (Rawls 2007: 161-164). Somutlaştırıcı bir örnek vermek gerekirse örneğin, kölelik ekonomik olarak verimsiz olduğu için değil, bir insanın başka bir insana sahip olması açısından adil değildir.⁵⁰ Bu noktada, yargıların dayandığı gerçekler bu gerçekler dizgesinde en önemli dayanağı gösterdiği sürece nesneldir. Buradan hareketle, siyasal inşa Rawls'a göre bu nesnelliği sunan kapsayıcı ve yeterli bir anlayıştır.⁵¹

Rawls'un siyasal inşa olarak ortaya koyduğu kuramsal -soyut argümanları somutlaştırıcı melek- değer ve yargı çoğulculuğu içindeki toplumda toplumsal ve siyasal adalet ilkelerince belirlenecek adil işbirliğinin nasıl olması gerekliliği ile ilgilidir. Buradan hareketle, siyasal inşanın en temel amacı siyasal ve toplumsal adalete ilişkin toplumsal işbirliği ilkelerinin hangi durumlarda (1) ve hangi -nasıl kişiler- (2) tarafından seçilmesini işaret etmektedir. İlki siyasal adalete dair olan yargıların ve değerlerin gerekçelendirilmesi -Rawls bunu daha çok kamusal gerekçelendirme olarak kullanır- ve nesnelleştirilmesi gerekliliğini ifade etmektedir. Bu gerekçelendirme ve nesnelleştirme yorumu siyasal adalete dair uzlaşmış, makul ve en kapsayıcı biçimde bir kamusal zemini oluşturma'nın temel anahtarlarıdır. İkincisi ise yöntemi uygulayacak kişilerin siyasal inşasını ortaya koyma ile ilgilidir. Bu noktada, gerekçelendirme ve nesnelleştirme yöntemi Rawls'a göre ancak toplumsal işbirliğinin adil ilkelerini seçecek

⁵⁰ Rawls, köleliğin birçok insan tarafından en azından bu sebepten dolayı adil olmadığını kabul edildiğini ifade etmektedir. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 161.

⁵¹ Rawls, siyasal amaçlar açısından bundan daha iyisine ya da derinine gidilmesine gerek olmadığını söylemektedir. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 160. Rawls'un siyasal amaçların yönteminin yeterliliği üzerine yaptığı bu açıklama yöntem üzerine Ockham'ın usturasını çağrıştırmaktadır. Bu izafi benzerlik Rawls'un yöntemine dair olan tartışmayı daha da derinleştirmektedir.

olan ve makuliyet fikrini benimseyen ve bu fikri karşılıklılık ilkesinde uygulamaya gönüllü olan kişiler tarafından ortaya konacaktır. O halde sonuç olarak siyasal inşa total olarak ele alındığında siyasal adalete ulaşmak adına iki temel şeyin inşası anlamına gelmektedir: İlki siyasal anlayış; ikincisi ise siyasal kişi anlayışıdır. Bu iki amaca bağlı olarak Rawls'un siyasal inşa girişimi temel toplum fikrini ortaya koyma amacındadır. Rawls bu minvalde temel toplumu şöyle özetlemektedir: *'Dolayısıyla, temel toplum fikri, üyelerinin, sadece merkezi bir otoritenin verdiği emirlerle eşgüdümü sağlanan faaliyetlere değil, kamusal olarak tanınan kuralların yol gösterdiği faaliyetlere ve işbirliğine girdiği ve kendi eylemleri için uygun gördüğü yöntemleri uyguladığı bir topluma işaret eder'* (Rawls 2007: 149).

Siyasal inşanın işaret ettiği toplum yapısı temelde bu fikre dayanıyor ise o halde temel toplum fikrinde özgürlük temel önem arz eden bir kamusal nosyon olarak belirmektedir. Bu, temel toplum fikrinin toplumun üyelerini merkezi bir otoritenin özne yıkıcı etkisinden koruma amacı içinde olması ile ilgili bir durumdur. Daha açık bir ifade ile, ortaya konan temel toplum fikri siyasal adaletin işlev ve yapısının kaderini belirlemeyi özneyi yok sayan totaliter ve otoriter rejimlere bırakmaktan ziyade; bu kaderi toplumun üyelerinin makuliyet çerçevesinde değiştirmesi üzerine kendi ellerine bırakmaktadır. İkinci bir nokta; ikinci cümlede kamusal gerekçelendirme ve toplum üyelerinin kendilerini gerçekleştirebilmesi kapasitesi ile ilgilidir. Tanımda yer alan toplumsal işbirliği ve faaliyetlerin kamusal kuralların öngörüsüne dayalı olması toplumun temel yapısının kamusal gerekçelendirme ile oluşturulduğunun göstergesidir. Bu noktada, siyasal inşa bu tür bir gerekçelendirmenin zeminini oluşturmak üzere ortaya konmaktadır. Buradan hareketle, siyasal liberalizmin özgürlük nosyonunun kapasite ve yeti özellikleri ile donatılması hatırlandığında, ikinci cümledeki gerekçelendirmenin toplum üyelerinin kendilerini gerçekleştirme kapasitesinin temeli olduğu çıkarımı açıklık kazanmaktadır. O halde siyasal inşanın temel toplum fikri toplum üyelerini kamusal öngörünün sunmuş olduğu bir gerekçelendirmeye dayanan özgürlüğe taşımaktadır: Böylelikle, bu, en başında özgürlüğün 'iyi'den 'doğru'ya⁵² kayan bir tür kamusal hak ya da özgürlüğün siyasal inşası olduğunun temel ifadesidir.

⁵² Özgürlükte 'doğrunun iyiye önceliği' önermesine ileriki bölümlerde daha detaylı değinilecektir.

2.3.6. Örtüşen Görüş Birliği: Özgürlük Buharlaşıyor mu?

Örtüşen görüş birliği, demokratik toplumlarda makul, rasyonel, eşit ve özgür vatandaşların sahip oldukları makul doktrinlerinin⁵³ örtüşen görüş birliğini ifade etmektedir. Rawls, örtüşen görüş birliğini onun en başında bir *modus vivendi* olmadığını açıklamakla başlar. Rawls'a göre *modus vivendi* gerek iç gerekse dış politikalarda açığa çıkan geçici bir anlaşmadır ve bundan dolayı şartların değişmesi ile birlikte *modus vivendi*'nin sağladığı barış ya da güvence sona erme eğilimindedir; böylelikle *modus vivendi* en başında istikrardan bağımsız olmasıyla örtüşen görüş birliğini temsil edememektedir (Rawls 2007: 184). Bu noktada, Rawls'un örtüşen görüş birliği fikrinin temel arzularından biri böylesine derin ve zor uzlaşların geçiciliğini değil fakat kalıcılığını sağlamaktır. Rawls'a göre böylesi bir uzlaşının kalıcılığı ise en başında makul fakat uzlaşmaz doktrinlerden birinin siyasal güç kullanılarak diğerine baskın hale getirilmesinin önünün kapanmasıdır (Rawls 2007: 176). Çünkü Rawls'a göre gerçek anlamıyla böylesi bir uzlaşmayı mümkün kılacak siyasal güç, iktidarı elinde bulunduranların kendi doktrinlerini empoze ettiği güç değil; aksine toplumda var olan eşit vatandaşların kolektif gücüdür ve siyasal anlayışa göre böylesine bir empoze hiç de makul değildir⁵⁴ (Rawls 2007: 180).

Rawls'a göre örtüşen görüş birliğinin neden mümkün olduğunun cevabı esasında felsefe ve din tarihinde gizlidir. Rawls, felsefe ve din tarihini kapsamlı doktrinlerin belli bir siyasal anlayış ile örtüşmesinin tarihi olarak açıklamaktadır (Rawls 2007: 177-178). Rawls'u örtüşen görüş birliğinin var olabileceğini iten temel düşünce bu tarihsel fikirdir. Ancak Rawls'un buradaki temel farkı tarihsel uğrak noktalarda var olan farklı sistemlerdeki görüş birliğinden -çoğulcu yapıdan- ve ayrıca liberalizmin basit çoğulcu

⁵³ Rawls, örtüşen görüş birliği fikrinin kapsamının-evreninin makul doktrinler olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 181.

⁵⁴ Rawls'un bu noktada altını çizmek istediği bir husus vardır: Rawls siyasal liberalizmin doktrinlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını sorgulamakla ilgilenmediğini; bunun yerine siyasal liberalizmde tanımlanan yurttaşların sahip oldukları tüm doktrinleri makul kabul ettiğini ve böylelikle makul olmayı bu doktrinlerden birinin siyasal güç aracı ile baskın hale gelmesi olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak kilise örneği verilmektedir. Bkz. Siyasal Liberalizm/ Rawls 2007: 175-176.

anlayışından farklı olarak daha makul ve istikrarlı bir görüş birliği fikridir. Rawls çoğulculuğun hakkaniyet olarak adalet bağlamında farklı ancak makul doktrinlere sahip vatandaşların makul desteğini aldığı anda liberal olduğunu ifade etmektedir (Rawls 2007: 180). Rawls böylelikle liberal çoğulculuğun tanımını ve kapsamını Mill'in ve Kant'ın kapsayıcı liberalizmden ayırma arzusundadır. Rawls, bu noktada siyasal liberalizmi ve daha spesifik olarak örtüşen görüş birliğini eşit ve özgür vatandaşlar tarafından uzlaşmış makul ve fakat uzlaşmaz doktrinlerin eşit şartlarda kabul edildiği bir siyasal yapıya; daha kesin bir ifade ile kamusal alana endekslemektedir (Rawls 2007: 139). Siyasal liberalizm bu yönüyle Kant'ın ve Mill'in kapsamlı doktrin boyutunda olan ve ahlaki değerleri içeren kapsamlı liberalizminden ayrılmaktadır (Rawls 2007: 139). Bu ayrımın temelinde, kendinden kapsamlı olan bir anlayış olarak siyasal liberalizmin bireylerin ve grupların felsefi, ahlaki ve dini doktrinlerinden bağımsız ve onlara etkisiz biçimiyle kamusal hayatın deontik bir düsturunu işaret etmesi mevcuttur. O halde, Rawls'un örtüşen görüş birliği projesi, Kant ve Mill'in kapsamlı liberalizmden ayrı olarak, kamusal alanla ilgilidir. Kymlicka'nın (Kymlica 2016: 332) bu ayrıma ilişkin ifadesiyle; Rawls'un projesi bireylerin özel alanda cemaatçi ancak kamusal alanda liberal olması gerektiğini işaret eden bir ödevdir. Bu, siyasal liberalizmin özünü oluşturan örtüşen görüş birliği projesinin değişmesi gereken öznenin cemaatçi -ya da daha genel bir ifade ile liberal olmayan- birey ve gruplar olması gerektiğinin altını vurguladığının ifadesidir.

Rawls'un siyasal liberalizminde örtüşen görüş birliği üzerinden değişime açık olması gereken öznenin cemaatçi özne olmasının nedenlerinden biri Rawls'un cemaatçi kimliğin hem özel hem de kamusal alanda değişime kapalı bir karakteristik özelliğinin olduğunun farkına varması ve böylelikle uzlaşımın temelini bu kapalılığı kamusal alanda açık konuma getirmesi gerekliliği düşüncesi içinde olmasıdır. Bu noktada, köktenci dini gruplar ya da etno-kültürel azınlıklar gibi radikal -gelenekçi grupların değerlendirilmesi tartışmanın özü itibarı ile büyük önem teşkil etmektedir. Böylesine gruplar, liberalizmin bireysecilik temelini kendilerine karşı bir tehdit olarak görmektedirler. Bunun en büyük nedeni, böylesine grupların üyelerinin liberal anlayış sayesinde başka yaşam biçimleriyle tanışıp gruptan ayrılma ve grubu baltalama olasılığının var olduğunu düşünmelerindendir (Kymlica 2016: 322). Buradan hareketle,

bu tür gelenekçi ve radikal cemaatçi gruplar, üyelerini kendi hayatlarını özgür biçimde değerlendirip karar alabilme yetilerinden uzak tutmaya çalışmaktadır (Kymlica 2016: 332).

Cemaatçi düşüncenin üyeleri üzerine olan bu tür kısıtlamalarının pratik örneklerinden biri olarak bazı radikal dini grupların üyelerine çocuklarını kendi eğitim sisteminde okumaları gerektiği inancını yerleştirme çabası gösterilebilir (Kymlica 2016: 332). Rawls'un projesi bu noktada derin 'asimetrik' bir sorunsala dönüşmektedir. Örtüşen görüş birliğinin yurttaşların özel alanda özerk fakat kamusal alanda bağlayıcı kamusal bir akıl aracıyla liberal olması gerektiği önermesi aynı anda hem kamusal alan hem de özel alanı ilgilendiren durumlarda özerkliğin hangi alanda öncelikli kılınması gerekliliğini muğlaklaştırmaktadır. Özerkliğin kamusal-özel ayrımında öncelikliliği ile ilgili bu muğlaklığa örnek olarak Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Amish cemaatinin *Yoder Wisconsin*'e karşı davası⁵⁵ gösterilebilir. Birçok radikal dini grup gibi Amish'lerde cemaatin üyelerinin çocuklarını devlet okullarında 16 yaşından sonra okumasına müsaade etmemektedir. Bunun temel nedeni daha önce de değinildiği gibi cemaatteki çocukların dış dünyayı öğrenerek grup dışında daha başarılı olmayı sağlayacak yetiler kazanmasının engellenmesidir (Kymlica 2016: 335). Ancak, yine Kymlicka'nın ifadesiyle; cemaat bu yaşam biçimini, çocukların bireysel özgürlükleri din özgürlükleri ile sınırlansa bile *grubun kendi öğretisine göre yaşama özgürlüğünü* koruduğu için savunmaktadır (Kymlica 2016: 335).

Her iki davada da iki cemaatin de savunma gerekçeleri cemaatin yaşam biçimi ve korumaya çalıştığı özerk din özgürlüğünün bireysel özgürlüklerin önüne konulmasıdır. Bu iki örnek davada da cemaatlerin kapsayıcı yaşam biçimlerinin

⁵⁵ Yine aynı şekilde, Kanada'daki Hutterite Kilisesi'nin üyeleri arasında geçen *Hofer Hofer*'e karşı davası da emsal bir örnek teşkil etmektedir. Hutteriteler, özel mülkiyeti yok sayan tarımsal bir koloni cemaatidir. Cemaatten ihraç edilen iki üye kazandıkları payları istediler. Cemaat bu isteği geri çevirdi ve üyeler cemaate dava açtı. Cemaat bu isteği din özgürlüğünün, üyelerince, kendi dini öğretisini yaşama hakkını koruduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Bkz. Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş / Kymlicka 2016 : 334. Ayrıca davanın orijinal kaydını görmek için bkz. <http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/923/index.do>. Yine aynı şekilde *Yoder Wisconsin*'e karşı davası'nın orijinal kaydı için bkz. <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/406/205/case.html>.

özel-kamusal alan ayrımında farksızlaşması örtüşen görüş birliğinin kamusal uzlaşısı içeriğiyle ortaya koymaya çalıştığı özerkliği kamusal-temel haklar ve özerk haklar temelinde muğlaklaştırmaktadır. Buradan hareketle, Rawls, özel alanda cemaatçi ancak kamusal alanda liberal olabilmenin izahını daha pratik ve gerçekçi bir biçimde tam olarak ortaya koyamamaktadır. Dahası Rawls, yine Kymlicka'nın işaret ettiği gibi, örtüşen görüş birliğinin liberal içerikte olması ve değişmesi gereken öznenin cemaatçi özne olması nedeniyle, cemaatçi öznenin neden özel alanda cemaatçi; kamusal alanda liberal olması gerektiğini; doğrusunu söylemek gerekirse cemaatçi öznenin neden kendi özerkliğinden feragat etmesi gerektiğini net bir biçimde açıklayamamaktadır (Kymlicka 2016: 339).

Weithman (Weithman 2010: 308-312) ise '*Why Political Liberalism?*' isimli eserinde, farazi olarak 'Jan' isimli bir Ortadoks yurttaşın örtüşen görüş birliği projesini kabul etme olasılığını tartışmaktadır. Weithman, bir Ortadoks cemaati üyesi olan Jan'ın üyesi olduğu dinin ve cemaatin öğretilerinin işaret ettiği yaşamının örtüşen görüş birliğine uygun olduğu takdirde kabul etme ihtimalinin olduğunu; aksi takdirde Jan'ın böylesine bir uzlaşmayı kabul etmesinin mantıksız olduğunu ifade etmektedir (Weithman 2010: 310). Weithman'ın argümanı, kürtaj ve eşcinsel evlilik gibi hassas meselelerde siyasal liberalizm ve geleneksel-radikal cemaatler arasındaki düşünsel dengenin sağlanmasının zorluğunu işaret etmektedir (Weithman 2010: 312). Böylesine zor meselelerde tarafların, siyasal liberalizmde '*siyasal anlayış*' in içeriğini oluşturduğu aynı düşünsel dengede buluşması Weithman'a göre kapsamlı doktrinlerin zaman içinde liberalleşme evrimi geçirmesi ile ilgilidir (Weithman 2010: 311). Weithman kapsamlı anti-liberal bir doktrinin liberalleşme eğilimini liberal doktrinin tarihsel olarak böylesine kapsamlı doktrinleri kendi bünyesinde eritmesi ile açıklar ve bu kapsamlı anti-liberal doktrinlerin Rawls'un bahsettiği türden iyi düzenlenmiş bir toplumda nasıl olup da siyasal liberalizmin sunduğu türden bir adalet hissine sahip olacağını sorarak Rawls'un teorisinin kör noktasına inmek ister (Weithman 2010: 309-312).

Rawls'un bu konuya ilişkin cevabı esasında nettir ancak bu cevabın geçerliliği yine de bu tartışmanın sürekliliğini işaret eder. Rawls, siyasal liberalizmde, özgürlüğü çıkar ve kararların rasyonel biçimde değiştirebilme ve takip edebilme yetisine ve

kapasitesine sahip olma olarak tanımlarken; bir yandan da, siyasal uzlaşının -ya da adaletin- özel alanda kendi değerlerinin özerkliğini koruma ancak kamusal alanda kamusal-liberal akla bağlılığı ifade etmektedir. Rawls, bu gerekliliği -yani kamusal aklın kamusal olmayan akla önceliğini- doğrunun iyiye önceliği önermesi ile açıklamaktadır (Weithman 2010: 310). Bu, en başında Rawls'un projesinin bireylerin kapsayıcı liberalizmde olduğu gibi ahlaki ya da özel alanları ile ilgili değil; fakat ideal bir yurttaşlık ideali ile ilgilidir. Ancak siyasal liberalizmin doğruyu iyiye öncüllemesi yine de cemaatçi değerlerin özerkliğini yok saymak ve yalnızca liberal içerikte uzlaşmış kamusal akla hizmet etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda, cemaatçi öznenin özerkliği ve kendi yaşam biçimini koruyabildiği özgürlüğü buharlaşmaktadır. Bununla ilgili olarak bu buharlaşmaya karşın iki yüksek mahkeme de - Amerika Birleşik Devletleri Yüksek mahkemesi ve Kanada Yüksek Mahkemesi- davalara 'bireyin vicdan özgürlüğü hakkını cemaatin dini öğretilerini sürdürme hakkının altına yerleştirerek' cemaatlerin lehine karar vermişlerdir (Kymlica 2016: 337).

Esasında Rawls'un özerklik becerisinin adalet duygusu içeriğinde kamusal akılla bütünleştirme düşüncesi bu davaların sonucunu onaylamaz. Ancak adalet duygusu Kymlicka'nın da ifade ettiği gibi '*yasaların ve toplumsal politikaların etkilerinin değerlendirilmesi*' ile ilgilidir (Kymlica 2016: 339). Bu, Rawls'a göre en önemli iki ahlaki yetenekten biri olan adalet duygusunun özel alan ile ilgili değil; siyasal olanla - yani kamusal alanla- ilgili olduğunu gösterir. O halde, rasyonel biçimde kendi hayatı amaçlarımızı gerçekleştirebilme kapasitesi olarak özerkliğin siyasal alan ile sınırlanması örtüşen görüş birliğinin temel özgürlükleri nasıl koruduğunu muğlaklaştırır. Bu muğlaklığın temelinde esasında Rawls'un birey ve gruplara özel alanlarında onların özerkliklerine binaen hem tam otonom özgürlük verip hem de kamusal alanda bu tam otonom özgürlüğü sınırlaması vardır. Önceki sayfalarda değinilen iki temel dava bu anlamda Rawls'un projesinin özerkliğin öncelik problemini aşmadığının somutlaşmış örnekleri olarak gösterilebilir.⁵⁶

⁵⁶ Örtüşen görüş birliği projesinin yetmezliği bu noktada John Gray' in liberalizmin değer çoğulculuğu ve özgürlük ikileminde kaldığını ifade eden yargısına büyük bir önem kazandırmaktadır.

Sonuç olarak Rawls'un örtüşen görüş birliği projesinde sunduğu özgürlük ve özerklik kavramsallaştırması liberal olanlar tarafından kamusal akıl aracılığı ile onaylanabilirken; cemaatçi cemahta özerklik-kamusal paradoksu uyarınca onaylanmayabilmektedir. Bu nedenin altında Rawls'un özgürlük kavramsallaştırmasının her farklı yaşam biçimine teorik olarak aynı derecede özgürlük sunuyor gibi gözükmesi; ancak özerk alanın toplumsal ve siyasal alana dair kapsayıcılığı düşünüldüğünde bu özerkliğin siyasal liberalizmde kamusal alanda da devam edebilmesinin olanaksızlığı yatmaktadır. Bu durumda eğer Rawls'un sunduğu temel özgürlük kapsayıcı bir özerkliği işaret ediyorsa o halde özel alanda özerk olan kimlikler kamusal alanda da özerk olmalıdır. Ancak Rawls'un projesinin kamusal akıl içeriği bu kapsayıcılığı daraltır ve ortaya koyduğu siyasal anlayışta olmayanları dışlar. Bu dışlama, her kimliğe eşit derecede sunulmuş özgürlük kuramını pratikte buharlaştırır ve Rawls'u kendi problematiğinde çetin bir sınava tabii tutar.

2.3.7. Doğrunun İyiye Önceliği: Şeyleşmenin Varoluşsal Doğasına Deontik Bir Bakış

Siyasal liberalizmin ulaşmaya çalıştığı temel yapının, makul fakat uzlaşmaz ve kapsamlı ahlaki, felsefi ve dini doktrinlerin bir arada yaşayabileceği makul, eşit ve özgür vatandaşlarca uzlaşılmış kamusal bir zemini ifade ettiğine daha önce değinilmişti. Bu noktada, Siyasal liberalizmin, tarihsel olarak bu farklı doktrinlerle uzlaşan siyasal anlayışlardan -Örneğin Osmanlı Devleti'ndeki *Millet Sistemi* gibi- ve çoğulculuk olgusunu siyasal olmayana dair de içeren kapsayıcı liberalizmden temel farkı bireylerin iyilerinin siyasal liberalizmin ortaya koymuş olduğu siyasal anlayış ile sınırlanmasıdır. Bu fark, temelde siyasal liberalizmin iyi anlayışların siyasal anlayış içeriğine göre bir makuliyet kazanması gerekliliği önermesi sonucu deontolojik bir politik ahlak çizgisinde olduğunun ifadesidir. Buna göre, siyasal liberalizmde doğrunun iyiye önceliği vardır; bu, siyasal liberalizmde toplumsal iş birliği şartlarının ve bu iş birliği sonucu ortaya çıkacak temel toplum yapısının bireylerin kamusal ya da kamusal olmayan iyi anlayışlarının kamusal bir doğrudan sonra geldiğini gösterir ve siyasal anlayışın 'doğrusu' böylelikle siyasal liberalizmde merkezi bir rol oynar.

Rawls'un iyi ve doğru üzerine geliştirdiği argümantasyonun özünde felsefesinin genel karakteristiğini oluşturan öncülleme yöntemi burada da belirir. Doğrunun iyiye önceliği yönteminin altında yatan temel neden Rawls'un, bireylerin iyi anlayışını siyasal anlayış kapsamında ortak bir iyiye çevirerek Kant'çı ahlakı işaret eden doğru davranışı öncüllemesindendir. Siyaset felsefesi ve daha spesifik olarak liberalizm iyi anlayışını bireylerin kendilerini gerçekleştirme yolunda aldığı kararlar ve bu kararları uygulama özgürlüğü olarak tanımlarken, Rawls'un temelde buna itirazı yoktur; ancak Rawls'un iyi anlayışında yaratmaya çalıştığı fark, iyi anlayışının kamusal alanda nasıl yansması gerektiğine dair olan deontolojik felsefesidir. Buradan hareketle, Rawls, siyasal liberalizm içeriğinde dönüşüme uğratma arzusu eşiğinde öncelikle iyi anlayışını -ya da genel olarak vatandaşların iyilerinin neler olduğunu- tanımlamakla başlar. Bu noktada, Rawls'a göre iyi anlayışı en başında bir *rasyonel olarak iyiliktir* (Rawls 2007: 212).

Rawls'un rasyonel olarak iyilik fikri temelde, diğer kapsayıcı liberal öğretilerin anlayışlarına benzemekle birlikte, vatandaşların toplumsal, siyasal ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılayacak arka planı oluşturan ve yine bireylerin ahlaki yetenek ve üst düzey menfaatlerini ifade eden bir anlayıştır (Rawls 2007: 214). Rawls'un rasyonel olarak iyilik tanımı bu noktada liberal öğreti geleneğinin tam bir devamıdır; Ancak bu öğretinin devamlılığının Rawls'cu evrimi -ya da yeniliği- siyasal iyilerin bir doğru olarak kamusal olmayan iyilere önceliğindedir. Rawls'un siyasal liberalizmi Bu noktada, kapsamlı hiçbir ahlaki, felsefi ya da dini doktrinlerin iyi anlayışlarının kamusal iyi anlayışı haline dönüşmesine izin vermez (Rawls 2007: 215). Böylesine bir durumun ortaya çıkması Rawls'a göre siyasal toplumun hizipçi bir karakter kazanmasıyla ilgilidir ve bu ilgi Rawls'un neden ortak-doğru olarak bir iyi anlayışı ortaya koyduğunu gündeme getirir. Bu çıkış noktasıyla beraber Rawls, vatandaşların kapsayıcı iyi anlayışlarının önüne siyasal anlayış sınırlarının içeriğini oluşturan bir rasyonel olarak iyilik listesi sunar ve böylece iyi anlayışında doğrunun önemini vurgular. Rawls'un rasyonel olarak iyi anlayışı fikri doğruyu işaret eden toplumsal temel birincil değerleri temsil eder ve Rawls (Rawls 2007: 216) bu değerleri şu şekilde sıralar:

- a. *Bir liste halinde sunulan temel hak ve özgürlükler;*
- b. *Seyahat özgürlüğü ve farklı fırsatlar çerçevesinde iş seçimi özgürlüğü;*

- c. *Temel yapının siyasal ve ekonomik kurumlarındaki makamların güç ve yetkileri ve sorumluluk konumları;*
- d. *Gelir ve varlık ve son olarak,*
- e. *Özsaygının toplumsal temelleri*

Rawls'un birincil değerleri sunmasındaki temel amacı makul çoğulcu bir toplumda vatandaşların kamusal adalete dair çıkar ve fırsatlarını işaret eden sarıh bir kişiler arası karşılaştırma yapmaktır (Rawls 2007: 217). Bu noktada, kişiler arası karşılaştırma vatandaşların farklı yaşam biçimlerinde farklılaşan iyi anlayışlarının çatışmacı doğasını birincil değerlerin önceliğinde kamusal iyi anlayışı fikri ile çözüme kavuşturma noktasında önem arz eder.⁵⁷ Bu önem, Rawls'un Batı demokrasilerindeki çoğulculuğun sonucu olarak beliren farklı iyi anlayışlarının çatışmacı doğasına sunduğu çözümü olarak kıyaslanamaz ve uzlaşmaz gibi gözüken değerlerin -ya da iyi anlayışlarının- önem derecelerinin ağırlığının kamusal akla hizmet eden iyi anlayışların ve değerlerin önem derecelerine kaydırmasında açığa çıkar. Rawls'a göre önem derecelerinin kamusal olana dair ağırlık kazanması kıyaslanamaz değer ve iyi anlayışlarının yalnızca özel alanda kalarak kamusal alanda çatışmasının engellenmesi amacını taşımaktadır. O halde, Rawls'un sunduğu çözüm, demokratik toplumlardaki makul, rasyonel, eşit ve özgür vatandaşların kamusal iyi fikrini özel alana ait olan iyi anlayışını özerklik olgusu gereği ikinci plana yerleştirerek kabul etmesini ifade eder. Rawls, böylesine bir derecelendirmenin kıyaslanamaz gibi gözüken değer ve anlayışların çatışmacı doğasını düzenleyici rolünün olduğunu vurgular.

⁵⁷ Refah ekonomisi faydanın bireysel farklılıklarına hizmet eden bir amacını değil; fakat bireylerin kendilerini iyi anlayışlarından soyutlayarak kamu politikaları ve normatif iktisadi kuramda tarafsız bir iyi anlayışı oluşturma amacını işaret eder. Bkz. Rawls/Siyasal Liberalizm 2007: 215. Rawls'un refah ekonomisine yaptığı göndermenin temel amacı siyasal liberalizmin bireysel faydacılığa karşı bir alternatif olarak kamusal faydayı işaret eden ekonomi-politik düzeyde bir siyasal-kamusal ahlak kuramı olduğunu belirtmek istemesindendir. Ancak burada bir hatırlatma yapmakta fayda vardır: Rawls zaten bireysel faydanın en makul şekilde makul ve rasyonel vatandaşlarca kamusal fayda ile bir bütün olduğunu söylemektedir. Bu durumda Rawls'un siyasal liberalizminin bireysel faydaya alternatif olması onu yok saydığı anlamına gelmez; aksine onu daha makul bir çerçeveye yerleştirdiği anlamına gelmektedir. ('Muhakeme Zorlukları Üzerine: Rasyonalite ve Makuliyet' isimli başlıkta buna daha detaylı değinilmektedir.)

Rawls'un fikri temelde bireylerin özerk yaşam biçimlerinin ve bu yaşam biçimine ait olan değerlerin kamusal bir ortak değer olmadan imkânsızlığını işaret eder. Bu, kendi çıkarları peşinde olan rasyonel bireylerin bu çıkarları ancak makul bir toplumsal iş birliği içinde elde edebilecekleri görüşünü ifade eder (Rawls 2007: 221). Siyasal liberalizm kıyaslanamaz gibi gözüken bu yaşam biçimleri ve ilgili değerlere ait çatışmacı siyaset doğasında toplumsal birincil değerler listesi ile tam da bu noktada devreye girer ve ağırlığı kamusal alana doğru kaydırır. Ağırlığın kamusal alana kaydırılması, vatandaşların kendi yaşam biçimleri ve değerleri izleğinde kendilerini rasyonel olarak gerçekleştirebilmelerinin ancak iki ahlaki yetenek olan adalet hissi ve bir iyi anlayışı kapasitelerinin artırılmasına olan bağlılığını işaret eder (Rawls 2007: 222). Buna paralel olarak da birincil değerler siyasal adalet meseleleri gündeme geldiğinde neyin faydalı olduğuna dair ya da hangi değerlerin birincil değerler olduğuna dair 'tarafsız' bir anlayış ortaya koyarak kamusal ağırlığın geçerli gerekçelendirmesini açığa çıkarır⁵⁸ (Rawls 2007: 223).

Kamusal ağırlığın önemi farklı iyi anlayışlarının kamusal iyiden daha önemsiz olduğu anlamını taşımaz; fakat bu farklı iyi anlayışlarının kamusal gerekçelendirmeye bağlılığı sonucu gerçekleşebileceği anlamına gelir. Kamusal gerekçelendirme bu noktada, vatandaşların sahip olduğu kapsamlı doktrin ve değerlerin, örtüşen görüş birliğinde somutlaşan ve siyasal adalete dair olan kendinden bir anlayış olarak siyasal anlayışın izin verdiği ölçüde ortaya konabileceğini ifade eder⁵⁹ (Rawls 2007: 225). Rawls'un bu konuya dair temel gerekçelendirmesi arzu ve isteklerin ne kadar güçlü olsa da siyasal adalete dair olan anayasal esaslara temel sağlayamayacağıdır (Rawls 2007: 225).

⁵⁸ Rawls, buna örnek olarak özgür ve eşit vatandaşların ihtiyaçlarının hastalar ya da öğrencilerin ihtiyaçlarından farklı olduğu örneğini verir ve böylelikle ihtiyaçların arzu, istek ve ilgilerden farklı olduğunu vurgulayarak özerk değerlerin kamusal alana dair olan meselelerdeki önem derecesinin ağırlığını ortaya koyar. Bkz. Rawls/ *Siyasal Liberalizm* 2007: 224.

⁵⁹ Weithman, *Bir Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* arasındaki diğer bir temel farkın siyasal liberalizmin temel önermesinin 'kamusal gerekçelendirme' ye dayalı olmasına karşın; 'kamusal gerekçelendirme' kavramının *Bir Adalet Teorisi*' nde daha az belirgin olduğunu; *Bir Adalet Teorisi*' nin bunun yerine temel önermesini 'doğallaştırma' aracına dayalı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Why Political Liberalism?*/Weithman 2010: 272.

Kamusal gerekçelendirme amacına uygun olarak izin verilebilirlik siyasal liberalizmin - ve daha somut haliyle örtüşen görüş birliğinin- belli bazı felsefi, ahlaki ya da dini doktrinlerin kınanmasını ve bazılarının ise teşvik edilmesini ifade ettiğini işaret eder (Rawls 2007: 230-231). Antik Yunan'daki kölelik veya Amerika iç savaşı sırasında güneydeki kölelik kurumu gibi tarihsel somut olaylar Rawls'un siyasal liberalizminin izin verilebilirlik izleğinde kapsamını işaret eden pratik örneklerdir (Rawls 2007: 231). Bu tarihsel örnekler siyasal liberalizmin siyasal adalete dair olan kendinden bir siyasal anlayış çerçevesinde neden bütün yaşam biçimleri ve değer anlayışlarını kabul etmediğini açığa çıkarır. Siyasal liberalizm böylelikle Berlin'in, bütün yaşam biçimlerini kapsayacak bir toplumsal yapının imkânsızlığını işaret eden '*kayıpsız bir dünya mümkün değildir*' anlayışında anlam kazanma çabası içine girer (Rawls 2007: 232).

Rawls, siyasal liberalizmin hangi erdem, değer ve anlayışlara neye göre izin vermesi gerekliliğini adalet anlayışının ve en azından siyaseten adil bir toplumun devamlılığı amacına bağlar. (Rawls 2007: 234). Bu amaç açık bir şekilde siyasal liberalizmin böylesine bir devamlılığı sürdürmesi beklenen ideal bir yurttaş tipi oluşturma çabası ile ilgilidir. Ancak siyasal liberalizmin inşasını yaptığı ideal yurttaş tipi, her ne kadar siyasal liberalizm kabul etse de; makul, uzlaşmaz ve kapsamlı felsefi, ahlaki ve dini doktrinlerin kendi özerk yaşam biçimlerinde şekillendirmek istediği birey ya da yurttaş tipi ile çatışma içinde olacaktır. Bu bağımsız gerçeklik, siyasal liberalizmin her ne kadar kendiliğinden bir anlayış olsa da vatandaşlarına sunmada ısrarcı olduğu ideal yurttaşlık tipinin bu doktrinlerin bazılarınca onaylanmayacağından kaynaklanır.

Rawls, siyasal liberalizm ve özerk doktrinler ile ilişkisini siyasal liberalizme uyum noktasında bütünleştirir ve böylelikle bu doktrinlerin özerklik derecelerini muğlaklaştırır. Bunun en somut örneği, siyasal liberalizmin çocukların eğitiminin, onların en önemli iki ahlaki yetenek olan adalet hissi ve bir iyi anlayışı kapasitesine sahip olma amacıyla devlet tarafından verilmesi gerekliliği konusundaki kesin tavrıdır (Rawls 2007: 234-235). Rawls, modern dünyadan ve bu dünyanın kültüründen ayrı yaşamak isteyen grupların taleplerini siyasal liberalizme olan bağlılıklarına göre değer

kazanacağını altını çizer ve böylelikle Hutterite cemaatinde *Hofer Hofer'e karşı* ve Amish cemaatinde *Yoder Wisconsin'e Karşı* davalarının sonuçlarını onaylamaz. Rawls'un doğrunun iyiye önceliği önermesinde gerekçelendirdiği kamusal tavrın, bu iki dava açısından düşünüldüğünde, bu iki cemaatin dini özerkliğinin siyasal liberalizme dair olan siyasal anlayışın sonucu olarak yalnızca ideal yurttaş tip amacıyla buharlaştırması özerkliğin özgürlükler karşısında önceliği tartışmasını tetikler.

Öze dair olan bu temel sorunsal, siyasal liberalizmin temel özgürlükler ve özerk değerler arasındaki gerilimin ana hattını çizen öncelik probleminde kısmen cevapsız kaldığını gösterir ve siyasal liberalizmi yöntemsel boyutta yeniden tartışma odağı haline getirir. Sonuç olarak doğrunun iyiye önceliği, kıyaslanamaz değerlerin çatışmacı doğasını tözsel bir özgürlük anlayışı ve siyasal anlayış açısından temel-kamusal bir özgürlük anlayışı arasında sıkıştırır ve böylelikle özgürlüğü yine de 'şeyleşme'den kurtaramaz. Bu, deontik felsefi yöntemin şeyleşmenin varoluşsal karakteristiğine nüfuz etme girişiminde beliren temel sorunsalı işaret eder. Rawls'un bu konudaki çözümü ise kamusal aklın üstünlüğü -ya da zorunluluğu- üzerinden temellenir.

2.3.8. İyi'den Doğru'ya, Negatif Akıldan Kamusal Akla

Rawls'un siyasal liberalizminin doğruyu iyiye öncelemesinin doğasında aklın aydınlanmacı içeriğinin yanı sıra kısmen Spinozacı biçimde⁶⁰ zorunlulukları işaret eden kamusal içeriği önemli rol oynar. Rawls'un akla dair geliştirdiği okuma yöntemi akli kamusal akıl ve kamusal olmayan akıl olarak iki temel noktada ayırır⁶¹ ve böylelikle siyasal liberalizmin akılcılığını da diğer argümanları gibi öncülleme mekanizması içine

⁶⁰ Spinoza'nın doğa, tanrı ve akıl ilişkisi üzerine olan felsefesi aydınlanmacı monist bir izlekte aklın tanrı-doğa içeriğinde temel karakteristiğini kazandığını ortaya koyar ve böylelikle akılla doğa yasalarını bütünleştirir. Bu bütünleşmenin en karakteristik politik yansıması ise devletin doğa yasalarını işaret eden bir takım 'zorunluluklar' akılcılığıdır. Rawls, kamusal aklın Spinoza referansını doğrudan vermez; ancak yine de kamusal aklın zorunluluklar akılcılığının Rousseau'dan Spinoza'ya olan kamusal sürekliliğini devam ettirir.

⁶¹ Weithman, Kamusal akıl önermesinin Rawls'un çalışmalarında daha çok siyasal liberalizm tezine özgün olduğunu, adalet teorisinde bu önermenin bu kadar belirgin olmadığını işaret etmektedir. Bkz. *Why Political Liberalism?*/Weithman 2010: 272.

sokar. Bu noktada, aklın sınıflanması gerekliliği doğrunun iyiye olan önceliğinin toplumsal ve politik alanda pratiğe nasıl yansıdığını işaret eder. Buradan hareketle, kamusal akıl kamusal olmayan akıldan daha önceliklidir ve bu, yurttaşların akıllarını kamusal alanda kamusal aklı öncülleyerek kullanması gerektiğini ifade ederek aklın zorunluluklar akılcılığı versiyonunu ortaya koyar. Aklın bu zorunlu versiyonunun temel dayanağı doğrunun iyiye olan önceliğinde açığa çıkar. O halde, siyasal liberalizmde bir ödev ve hak mahiyetinde rol oynayan doğru, kamusal aklın önceliğini işaret eder ve kamusal olmayan aklı ise negatif anlamda⁶² iyi anlayışının spekülative aklı olarak özel alana referansla ortaya koyar.

Rawls kamusal aklın içeriğini üç temel argümanla ortaya koyar: İlki kamusal aklın vatandaşların aklı⁶³ olması, ikincisi konusunun kamusal iyi anlayışıyla ilgili olması ve son olarak da doğasının ve içeriğinin siyasal ve toplumsal adalet ilkeleri tarafından belirlenmiş olmasıdır (Rawls 2007: 248). Rawls kamusal aklı her ne kadar yalnızca kamusal alana indirgemiş olsa da yine de kamusal aklın tüm siyasal meseleleri gündeme getirmediğini fakat yalnızca anayasal esaslarla ilgili olduğunu ifade eder ve kamusal aklı kendi kapsamında daha niteliksel biçimde daraltır (Rawls 2007: 249). Kamusal aklın kendi kapsamında daha derin bir şekilde öze indirgenmesi onun en temel karakteristiğini ortaya koymayı amaçlar. Bu amaç kamusal aklı, yalnızca anayasal esasların ve dolayısıyla yasama, yürütme ve yargı organlarının temel yapısının ideali haline getirir (Rawls 2007: 250). Bu noktada, kamusal aklın devletin temel yapısının ideali olması, devletin, değerlerin çatışmacı doğasında mümkün olduğunca en objektif ve en kapsayıcı yapıyı kazanmasını amaçlar. Bu amacın gerçekleşmesi için Rawls’a göre (Rawls 2007: 261) siyasal liberalizm anlayışında bir liberal rejimin anayasal esasları şu şekilde iki temel noktaya ayrılmaktadır:

⁶² Aklın negatifliği, aklın kullanım yönteminin ve kapsamının negatif özgürlük ilkesince ortaya konmasını ifade etmektedir. O halde, negatif özgürlük en başında aklın kendi tasarrufunda belirir. Bu durumda, Rawls’un kamusal aklı pozitif özgürlük içeriğinde anlam kazanan bir akılcılıktır ve böylelikle pozitif akıldır.

⁶³ Rawls’un burada aklı ‘bireylerin aklı’ yerine ‘vatandaşların aklı’ olarak kullanması önemli bir farkı işaret ediyor olabilir: Bu fark, bireylerin aklının kamusal olmayan akılla ilgili olduğunu, vatandaşların aklının ise kamusal akılla ilgili olduğunu ortaya koymayla ilgili olduğu söylenebilir. O halde, Rawls için ‘vatandaşlık’ kavramının akılcı içeriği kamusal akıldan başka bir şey değildir.

- a. *Devletin yapısını ve siyasal süreci tanımlayan temel ilkeler: Yasama, yürütme ve yargı erkleri; çoğunluk kuralının kapsamı ve*
- b. *Yasama çoğunluğunun saygı göstermesi gereken, vatandaşların eşit temel hak ve özgürlüğü: Oy kullanma ve siyasete katılma hakkı, vicdan özgürlüğü, düşünce ve toplanma özgürlüğü, hukuk devletinin korunması gibi.*

Rawls, anayasal esasları bu şekilde iki temel noktada tanımlar ve bu esasları kendi içinde sınıflar: Buna göre ilk ilke (a) birincil anayasal esasları ikinci ilke (b) ise ikincil anayasal esasları ifade etmektedir (Rawls 2007: 261). Burada dikkate şayan nokta birincil anayasal esasların ikincil anayasal esasları belirleyici konumda olmasıdır (Rawls 2007: 262).

Bu belirleyicilik değer çoğulculuğu içinde devletin temel yapısının ihtiyacı olan değerler üzerinden bir siyaset üretme anlamı taşır. O halde temel hak ve ödevleri belirleme amacıyla öncelik devletin -yasama, yürütme ve yargı fonksiyonları üzerinden- temel yapısını belirlemededir. Buna paralel olarak, anayasal esasların birincil esasları öncelemesi devlet ve yurttaşın aynı siyasal anlayış düzleminde girdiği ilişki gereği yurttaşların siyasal meseleler gündeme geldiğinde kamusal akıllarını öncelemesi gerektiğini işaret eder. Bu, Rawls'a göre, yurttaşların oy kullanmada ya da siyasal tercihlerini gerçekleştiririrken kendi kapsamlı doktrinlerine göre değil; fakat Rousseau'cu bir genel çıkara göre akıl yürütmeleri gerektiğinin izahıdır (Rawls 2007: 254). Kamusal akıl anayasal esaslara dair olan temel meselelerde bu noktada makul ve rasyonel bir işlevsellik kazanır. Kamusal akla makul ve rasyonel işlevselliğini kazandıran temel karakteristik ise vatandaşların siyasal hayatlarındaki tercihlerinin ne kadar savunulabilir ve makul olduğunu birbirlerine açıklama zorunluluğudur.

Kamusal alandaki siyasal tercih ve tutumların siyasal anlayış -ya da adalet- çerçevesinde makuliyet ve rasyonalite içerikleriyle tartışılabilir ve açıklanabilir olması kamusal aklın siyasal adalete sunduğu temel uzlaşmayı işaret eder ve bu, Rawls'un siyasal uzlaşma üzerine olan temel kuramını Habermas'ın *iletişimsel eylem* kuramıyla

bütünleştirir⁶⁴. O halde, kamusal aklın siyasal liberalizmdeki temel dayanağı toplumsal ve siyasal adalet ilkelerinin seçildiği başlangıç durumunda açığa çıkan tarafların sahip olması gereken makuliyet ve rasyonalite argümanlarını işaret eder. Ancak, siyasal liberalizmin ‘siyasal anlayış’ önermesinin temel içeriğini oluşturan Makuliyet ve rasyonalite vatandaşların sahip olduğu kapsamlı doktrinlerinden bu anlayışı benimsemeyenleri siyasal liberalizmden dışlar (Rawls 2007: 275).

Böylesine bir dışlama siyasal liberalizmin kendi kapsamının sınırlarını kalın hatlarla çektiğini gösterirken; bir yandan da bu hatları değer çoğulculuğuna verdiği değer ve özerklikle inceltme girişiminde bulunarak kendiliğinden bir anlayış olarak ‘siyasal anlayış’ ile bu anlayışın dışında kalan başka bir anlayış arasında bir gerilim doğurur. Bu gerilimin temel kaynağı değer çoğulculuğunun doğasında bulunan farklı doktrinlerin kendi varoluşsal telosunun kamusal akıl aracılığıyla sınırlanarak negatif anlamda özerklik ihlaline uğramasıdır. Bu türlü bir ihlal bir doktrinin siyasal liberalizmin makuliyet ve rasyonalitesini kabul etmesi gerekliliği üzerinden sınırlanmasını ifade eder. Örneğin demokratik liberal rejimlerde sıkça gündemde olan kürtaj meselesi Rawls’un teorisini oldukça zorlayan meselelerden biridir. Rawls, siyasal liberalizmin, kürtajı spesifik olarak kadın hakları ve daha genel olarak temel siyasal hak ve özgürlükler bakımından onayladığını ifade eder (Rawls 2007: 276). Rawls’un iddiası bu hakların korunmasının bireylerin kendilerini gerçekleştirme hakkına olan değer ve anlamına güç kazandıracağı yönünde olup, bu hakkı kadına tanımayan doktrinlerin makul olmadığı yönündedir (Rawls 2007: 276).

Dombrowski (Dombrowski 2001: 127) ise, farklı bir noktaya dikkat çekerek; Rawls’un, kürtaj hakkının kadının eşit siyasal hakkı olduğunu düşünmesinin yanı sıra, kürtaj yasağına ‘kürtaj olmak isteyen hamile bir kadının ancak siyasal hak ihlaline uğramaması’ koşuluyla izin verebileceğini ifade etmektedir. Ancak Dombrowski’nin Rawls’a burada olan temel itirazı erken hamilelik döneminde fetusun bir insan olarak

⁶⁴ Jürgen Habermas Frankfurt Okulu eleştirel teorisyenlerindendir. En önemli kuramı ise insanın özgürleşmesinin en önemli adımı olarak eylemin kendi içsel telosunda beliren rasyonel diyalog ve tartışma kültürünün var olması gerekliliğidir. Bkz. The Theory of Communicative Action/ Habermas 1984.

sayılamayacağı için zaten hiç kimsenin hakkının ihlalinin söz konusu olmadığını altını çizerek (Dombrowski 2001: 127). O halde, Dombrowski'ye göre Rawls'un 'hak ihlaline uğramama koşulu' gereksizdir. Dahası, kürtaj meselesi yalnızca liberal demokrasilerin bir siyasal hak meselesi değildir; aynı zamanda bireylerin dünyayı, evreni ve varlığını nasıl yorumladıklarını ve bu yorumlamalardan doğan farklılıkların değer çoğulculuğunun çatışmacı doğasını nasıl doğurduğunu işaret eden özel bir örnektir. Bu zor meselenin perde arkasında 'siyasal hak' tartışmalarından önce felsefenin de ilk-ana problemi olan 'arkhe' problemi yatmaktadır. Bu problem, kürtaj tartışmalarına fetusun hamileliğin erken döneminde ahlaki bir erek olup olmadığı iddialarında açığa çıkar. Aziz Augustine ve Aquinalı Thomas gibi Katolik dünyanın önde gelenleri kürtaj hakkını teolojilerini dünyevileştirici biçimde kullanarak erken hamilelik döneminde bir fetusun henüz 'duygulu-hisli' bir varlık (sentient) olmadığını ve böylelikle bir 'insan' olarak tanımlanamayacağını işaret ederek onaylarlar (Dombrowski 2001: 126). Ancak, Katolik dünyanın kendi içinde bile fetusun nasıl tanımlanacağına dair 'delayed hominization' ve 'immediate hominization'⁶⁵ yaklaşımları üzerinden farklılaşmalar bulunmaktadır (Donceel 1970: 76). Aristoteles'in ruhun fertilize olmuş yumurtaya kırkinci günde geldiği inancını miras alan Hristiyanlık öğretisi kürtaj karşıtlığını bu öğretisi gereği savunurken; 'delayed hominization' taraftarları ise Hristiyan -özellikle Katolik- üyelerin bu iddialarını önemli bir siyasal ve toplumsal mesele olan kürtaj meselesi üzerinden kamusal akıl düzleminde tartışmaları gerektiğini iddia ederler (Dombrowski 2001: 128).

Buradan hareketle, esasında tüm kürtaj meselesinin fetusun nasıl yorumlandığı sonucuyla ortaya çıkan değer ve görüş farklılaşması üzerinden filizlendiği söylenebilir. Kadının eşit siyasal haklar üzerinden sahip olduğu kürtaj hakkı meselesi de bu farklılaşmanın sonucu olarak ikincil bir tartışma olarak açığa çıkar. Rawls'un projesi Katolik dünyanın fetusu nasıl yorumladığıyla ilgilenmez ancak; Katolik dünyadan iddialarını kamusal akıl tarafından bir kamusal gerekçelendirmeyle desteklemelerini

⁶⁵ 'Delayed hominization' teorisi fetusun erken hamilelik döneminde henüz bir insan olarak kabul edilemeyeceğini ifade ederken; 'immediate hominization' ise erken hamilelik döneminde fetusun ahlaki erek olarak insan sayılabileceğini ifade eder. Bkz. Immediate Animation and Delayed Hominization/ Donceel 1970: 76.

ister. Yine de bu meselelerin zorluğunun altını çizmek için Quinn kürtaj meselesinin iki noktada sıkışıp kaldığını ifade etmektedir. İlki tartışmasız bilim dünyasının bile fetusun ne olduğuna dair ihtilafta olması sonucu ‘arkhe’ probleminin kürtaj meselesi tartışmasını gelecekte de devam ettirme olasılığının yüksek olduğu; ikincisi ise fetusun bir ahlaki erek olarak kabul edildiği takdirde ortaya çıkacak olan kadının eşit siyasal hak olarak kürtaj hakkı mı yoksa bir insanın yaşama hakkı mı sorusunun belireceğidir (Quinn 1995: 44).

Amish ve Hutterite davalarına emsal örnek teşkil eden bu mesele de yine liberal demokratik rejimlerde var olan temel siyasal hak ve özgürlükler ile değer çoğulculuğunun doğasında bulunan kapsamlı doktrinlerin varoluşsal doğasını koruma özgürlüğü arasındaki gerilimi işaret eder. Rawls’un çözümü kamusal akıl gereğince kamusal alana ait olan bir kararın alınmasını gerektirir. Bu, böylesine zor meselelerin gündeme geldiğinde siyasal liberalizmin, ideal yurttaş tipine atıfta bulunarak kendi siyasal anlayışının sınırları kapsamında bir sonuca ulaşacağını ifadesidir. Bu noktada, Kamusal aklın kesin belirleyiciliği uzlaşmış bir akla hitap eder ve bu akılda uzlaşmayan doktrinleri saf dışı bırakarak, başlangıç durumunda taraflara sunduğu kendi doktrinlerini savunmalarının eşitlik ve özgürlük haklarını askıya alır. Buradan hareketle, siyasal liberalizm her ne kadar değer çoğulculuğu üzerinden filizlense de, aydınlanmacı geleneğin monist felsefi karakterini miras alarak, doğrunun göreceli doğasını lehine çevirir ve iyi anlayışlarını kamusal akıl aracıyla sınırlar gibi gözükmemektedir. Bu, siyasal liberalizmde vatandaşların negatif akıldan kamusal akla geçmesi gerektiğinin temel göstergesi olarak deontolojik felsefenin özne-nesne ilişkisi üzerinden fenomenolojik indirgemeye kaydırıldığını ifade eder. Bunun en güçlü kanıtı Rawls’un adalet teorisinde ortaya koymuş olduğu sağduyulu sezgicilik ve siyasal liberalizmde betimlediği siyasal anlayış nosyonlarıdır. O halde siyasal liberalizmin kamusal aklı, siyasal ve toplumsal süreçlerde ‘şeyler’in varoluşsal özüyle değil; fakat ‘şeyler’in bilinçteki özü ile ilgilidir. Sonuç olarak, kamusal aklın ve genel olarak siyasal liberalizmin ilgi yöntemi ve kapsamı siyasal birer özne olarak yurttaşları siyasal ve toplumsal meselelerde özne-

nesne ilişkisi açısından kamusal bilince hapseder ve böylelikle onları kendi bilinç ilgilerinden muaf tutar.⁶⁶

2.3.9. Tek Kavramsallaşmada İki Tez

En başında belirtmek gerekir ki Rawls, adalet teorisindeki evrensellik iddiasını siyasal liberalizmde görece de olsa bir kenara bırakmaktadır. Rawls'u buna iten temel sebep onun siyasal liberalizmin her toplum için uygun bir kuram olmadığını düşünmesidir. Rawls, adalet teorisini günümüz egemen faydacı adalet anlayışına bir alternatif olarak tüm dünya toplumları için geçerli olabilecek bir kuram iddiasıyla ortaya koyar; fakat siyasal liberalizmde böylesine bir evrensellik iddiası yerini demokraside görece başarılı olmuş liberal toplumlara bırakır. Esasında bu, adalet teorisi ile siyasal liberalizm arasındaki kapsam ya da geçerlilik içeriklerini göstermez. Rawls'un siyasal liberalizmde neden evrensellik iddiasından vazgeçtiği kafa karıştırıcı olabilir; nedeni ise adalet teorisinin de en az siyasal liberalizm kadar yalnızca görece başarılı demokratik liberal toplumlar için geçerli olabileceği bir yanının olmasıdır. Siyasal liberalizm ile adalet teorisini evrensel olamama noktasında birleştiren iki temel karakteristik vardır: İlki, iki kuramında ön kabul olarak Rawls'un bahsettiği türden bir sağduyulu sezgiciliğe sahip olan özgür, eşit, makul ve rasyonel vatandaş işaret ediyor olması; ikincisi de, her iki kuramın pratiğe geçirilme imkânının yalnızca belli toplumların - Batılı liberal demokratik toplumlar- kapsamına girmesidir. Bu noktada, her iki kuramda evrensellik boyutunda aynı derecede kapsam ve içeriğe sahipken Rawls'un ilkinde evrensellik iddiasının olup ikincisinde bu iddiadan vazgeçmesi kafa karıştırıcıdır.

⁶⁶ Rawls'un siyasal liberalizmdeki yurttaşlık ideali siyasal ve toplumsal süreçlerle ilgili olan bilincin içeriğini 'düşünsel denge' nosyonu ile tamamlar. Bu, bilincin siyasal ve toplumsal süreçlere ait olan özne-nesne arasındaki algılarını epistemik biçimde Transendental idealizme taşır. Böylelikle, siyasal liberalizmdeki özne-nesne arasındaki ilişkinin bilişsel fenemolojisi a priori bilgi kaynaklı bir a posteriori bilgiyi ifade eder hale gelir. O halde, Rawls Kant'ı yalnızca kategorik buyrukta değil; aynı zamanda düşünsel dengenin içeriğinde açığa çıkan transendental idealizmde de takip ederek onun bilgi felsefesini bir adım ileri taşır. Buradan hareketle, bu yoruma göre Rawls'un düşünsel dengesinin epistemik biçiminin transendental idealizmin siyasal bir versiyonunu ifade ettiği söylenebilir. Bu da Rawls'un, Kant'ın aşkın idealizmini aşkın realizme çevirmesiyle ilgilidir.

Rawls'un siyaset felsefesi yine de muazzam bir bütünlüğe sahiptir. Onun felsefesini sürekli kılan temel özellik felsefesinin iki temel kuramı olan adalet teorisi ve siyasal liberalizmin farklı içeriklerinin aynı siyasal, toplumsal ve ekonomik anlayışı işaret ediyor olmasıdır. Burada dikkat çeken temel noktalardan biri ise her iki kuramda ortaya konan özgürlük anlayışlarının bütünlükçü bir yapıya sahip olmasıdır. Bu, adalet teorisindeki temel özgürlükler ile siyasal liberalizmdeki temel özgürlüklerin birbirini tamamlayan bütünlükçü bir yapıda olmasını ifade eder.

Her iki kuram da özgürlük nosyonunu 'Temel Özgürlükler' başlığı altında sınırları, kapsamı ve içeriği belli bir çatı altında toplar ve böylelikle özgürlüğün göreceli değerini kuramların kendi içeriğinde ve izleğinde mutlaklaştırır. Temel özgürlüklerin her iki kuramda da görecelilikten uzaklaşıp kapsamı belli bir liste olarak ortaya konmasının temel amacı kuramda bahsedilen toplumdaki yurttaşların kendilerini gerçekleştirebilmelerini işaret eder. Yurttaşların kendilerini gerçekleştirme -ki bu, yurttaşların kendi iyi anlayışlarını ve hayat planlarını oluşturabilme, değiştirebilme ve izleme kapasitelerini ifade eder- kapasitesi iki karakteristik yeteneğe sahip olabilme ile ilgilidir: İlki yurttaşların rasyonel çıkarlarını yerine getirebilmeleri için makuliyeti işaret eden toplumsal işbirliği içine girmeyi kabul etmek -ki Rawls bunu adalet hissi yeteneği olarak tanımlar-, ikincisi ise yine yurttaşların belli bir iyi anlayışına sahip olabilme yeteneğidir. Temel özgürlüklerin nihai amacı bu iki kapasite -ya da yeteneği- yurttaşlara sağlamaktır; yurttaşlar bu iki kapasite -ya da yeteneğe- sahip olduğunda özgürdürler. Aksi taktirde Rawls'un her iki kuramda da bahsettiği gibi nasıl bir köle bu iki kapasiteye sahip olamadığı için toplumun konusu olmayıp ve dolayısıyla özgür de olamadığı için bir yurttaş da böylesine özgür olamayacaktır.

Rawls'un temel özgürlükleri hipotetik olarak geçerlidir ancak temel özgürlükler konusunu özgürlüğün kendi başına duran doğasına doğru genişletildiğinde değer göreceliliğinin özgürlüğün göreceliliğine kaydığı bir sorunsal açığa çıkar ve böylelikle temel özgürlüklerin sınırları sorgulanmaya başlar. Buradan hareketle, temel özgürlüklerin sınırları ile ilgili en karakteristik özelliklerinden biri bir özgürlüğün ancak diğer bir özgürlük adına sınırlandırılabileceğidir (Rawls 2007: 324). Örneğin siyasal liberalizmde ifade özgürlüğü başkasına karşı hakaret içerdiği takdirde engellenmelidir.

Bu sınırlama ifade özgürlüğünün başkasının onur ve kişiliğinin saldırıya uğramamasını koruyan özgürlük adına sınırlandığını ifade etmesinden dolayı büyük ihtimalle her makul ve sağduyulu bir yurttaşın itiraz etmeyeceği türden bir sınırlamadır. Fakat çocuğuna kendi evinde ya da cemaatinde eğitim vermek isteyen bir ebeveynin bununla ilgili olarak kendi çocuğunu istediği gibi yetiştirme özgürlüğüne karşın bir devlet politikası olarak belli bir yaşa kadar olan zorunlu eğitim arasındaki gerilim (*Yoder Wisconsin'e karşı* davasında olduğu gibi) hangi özgürlüğün hangisine karşı sınırlanacağı konusunu yeniden tartışmaya açar. Ya da yine başka bir örnekle, bir dini cemaatin örtüşen görüş birliğinin temel ilkeleri ışığında kendi dini yaşantısını yaşayabilme özgürlüğüne karşın o cemaat üyesinin cemaatten ayrılma kararının sonucu olarak bireysel haklarını talep etme özgürlüğü (*Hofer Hofer'e karşı* davasında olduğu gibi), özgürlüğün bireysel hak ve cemaat hakkı arasındaki önceliğini bir sorunsal olarak gündeme getirir.

Rawls'un *Hofer Hofer'e karşı* davasına yanıtı vicdan özgürlüğünün önceliği üzerinden bireysel hakları önceler. Vicdan özgürlüğü, Rawls'un ifadesiyle; herkesin bir gün sahip olduğu değerler ve yaşam biçiminden vazgeçme ihtimalinin olması nedeniyle son derece önemlidir (Rawls 2007: 341). Bu noktada, temel özgürlüklerin diğer önemli bir boyutu da sahip olunan yaşam biçimi ve değerleri yalnızca korumak değil; fakat onları aynı zamanda değiştirebilme yeteneğini de korumaktır. Rawls, temel özgürlükleri var olan değerleri korumak ve aynı zamanda bu değerleri değiştirme imkânı sunmak üzere iki temel amaca yükler. Bu, temel özgürlüklerin iki temel ahlaki yeteneğin - adalet hissi ve iyi anlayışı-korunması amacını işaret ederken; bir özgürlüğün önceliğinin bu iki ahlaki yeteneğin kullanımında ne kadar asli olup olmadığına bağlı olduğunu gösterir (Rawls 2007: 362). O halde, Rawls'un felsefesine göre bir özgürlüğün önceliği iki kuramda da ortaya konan ideal yurttaşın ahlaki yeteneklerine bağlıdır. Özgürlüğün öneminin yalnızca bu temel iki ahlaki yeteneğe bağlılığı onu iki kuramın bütünleşik felsefesinde eritir ve böylelikle kendi karakteristiğinde daralarak, böylesine bir özgürlük nosyonuna alternatif bir özgürlük anlayışını mutlak olarak dışlar. Bu dışlama yurttaşların 'belli' bir tipolojide refaha ulaşmaları için pozitif bir dışlama olsa da negatif özgürlük düşüncesinde olanlar için negatif bir dışlamaya dönüşebilir.

Rawls'un doğrunun iyiye önceliği hipotezini işaret eden pozitif özgürlüğün temel dayanağı esasında toplumsal birincil değerlerle ilgilidir ve bu, iki kuramın temel özgürlükler listesini bütünleştirir. Rawls'a göre bir yurttaş kendisini gerçekleştirebilmek için varlık, gelir, statü vb. gibi toplumsal birincil değgerlere ihtiyaç duyar. adalet teorisindeki temel özgürlüklerin ikincisi tüm yurttaşların şartlarını bu değerlere ulaşma amacıyla eşitlerken; ilki ise bu değerlere ulaşmanın ön koşulu olarak herkesi özgür kabul eder. Siyasal liberalizmdeki temel özgürlüklerin önemi de esasında bu anlamda adalet teorisindeki temel özgürlüklerin önceliğine dayanır. Bu anlamda, Rawls, toplumsal birincil değerlere ulaşamayan yurttaşların iki ahlaki yeteneğin konusu olamayacağını en başından söyler ve böylelikle iki kuramı bütünleştirir. Rawls'un negatif özgürlüğü dışlayan pozitif özgürlük konseptinin temel savunması bu anlamda hem ahlaki hem de politik dengelenme noktasını işaret eder.

Sonuç olarak, kapsamı, yöntemi ve içeriğiyle tutarlı olarak pozitif özgürlükler listesi ve hakkaniyet olarak adalet Rawls'un temel siyaset felsefesini yüksek bir önemde liberal demokrasilerin tartışma odağına taşır fakat kuram yine de tek başına idealize olamaz gibi durur. Bu 'görünen' yetmezliğin perde arkasında temelde bir yöntem olarak deontoloji, faydacılık ve varoluşsal bir doğayı ifade eden romantik okuma yöntemi arasındaki farklılıklar vardır. Rawls'un evrensel ve nesnel ilkelerde ortaya koyduğu sistematik kuramı bu yönüyle yaşamın bizzat kendisinin farklılık ve farklılığın da özgürlüğün bizzat temel aracı olduğu görüşünü işaret eden anti-nesnel ve anti-evrensel bir kuramla gerilim içine girer. Özgürlüğün farklılığa farklılığın da değer çoğulculuğuna dönüştüğünü öngören böylesine romantik ve varoluşsal bir kuram Isaiah Berlin'in karakteristik felsefesinin alt yapısını oluşturur ve Berlin'in özgürlük felsefesi bu noktada Rawls'un bütünleşik tezine önemli derecede eleştirel bir okuma imkanı sunar. Bu eleştirel okuma başat olarak Raws'un kamusal akılcılıkla kurguladığı politik özgürlük sisteminin farklılaşan değerlerin negatif özgürlüğü üzerinden bir çoğulcu topluma nasıl dağıtılacağı sorusuyla yakından ilişkilidir. Berlin'in varoluşsal özgürlük felsefesi böylelikle Rawls'un nesnel politik özgürlük felsefesine bir karşı-okuma niteliği kazanır.

III. BÖLÜM

3. ISAIAH BERLIN: VAROLUŞSAL ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE

Isaiah Berlin, siyaset felsefesine önemli yaklaşımlar getiren düşünürlerden biridir. Berlin'in siyaset felsefesine kazandırmış olduğu en önemli kavramsallaştırma akılcı içerikte anlam kazanan aydınlanma düşünce yapısının 'daha özgür ve daha bağlayıcı bir akıl' ile yeniden sorgulanmasıdır. Daha özgür bir akıl, antik yunan felsefesinden itibaren süre gelen Batı geleneğinin determinist ve monist düşünce yapısından kendini sıyrabilmiş bir akıllı ifade ederken; bağlayıcılık ise evrensel değerlerden kendini özgürleştirmiş, değer göreceliğinin bilincine kavuşmuş bir akıllı ifade etmektedir. Bu noktada, Berlin'in çalışmalarında beliren temel tezi aydınlanma sürecinde ve aydınlanmanın mirasçısı olan modernitede açığa çıkan, *şeyleri* evrenselleştirici ve nesnelleştirici akıl paradigmasının verili sistematiğini yeniden sorgulamaya dayanmaktadır. Berlin'in bu sorgulamadaki temel amacı hayatı anlama ve anlamlandırma sürecinde aklın tüm bu sürece olan yetisini ve yetisizliğini açığa çıkarmaktır. Buradan hareketle, Berlin, aklın esasında doğa bilimlerinde işe yarar bir araç olabileceğini; ancak sosyal bilimlerde -ya da beşeri olana dair meselelerde- mutlak kapsayıcılığının yanlışa iten bir itki olabileceğini ifade etmektedir. Bu, Berlin'in akıllı tamamıyla bir kenara bıraktığını ifade etmez; fakat, insana dair meselelerde onun evrensel ve nesnel prensiplerine karşıt olarak sınırlı bir işlevinin olduğunu ifade eder.

Akıl, bu noktada, *herşey*'in referansı değil; fakat bir mantık yürütme aracıdır. Bununla birlikte ölçü, aklın mantıki yorumunun yanında, sağduyu, benlik, duygulanış, tarih, coğrafya, aidiyet gibi daha anti-nesnel -ya da görelî- olguları da içermektedir. Berlin'in bu temel savı her şeyden önce Romantizm akımı izleğinde bir karşı aydınlanma düşünüş biçimine doğru şekillenmektedir. Bu noktada, Berlin'in temel tezini anlamak için öncelikle onun kendi kaleminden yazılmış olan '*Romantikliğin*

Kökleri' isimli kitabında bahsettiği Romantik akım düşünce yapısını incelemek anlamlı olacaktır.⁶⁷ Bu inceleme Berlin'in liberalizm çalışmalarında ortaya koymuş olduğu pozitif özgürlük ve negatif özgürlük ayrıştırmasını anlamada oldukça önemlidir. Özgürlüğün iki farklı yaklaşımı olarak pozitif ve negatif özgürlük kuramı liberal düşünce yapısının özgürlük kuramlarını derinlemesine bir biçimde yeniden gündeme getirmektedir. Bu noktada ise, modern rejimlerin nesnelleştirici ve evrenselleştirici totaliter ve otoriter yapıları özgürlüğün negatif ve pozitif yorumları ile birlikte farklı bir inceleme ile karşı karşıya kalmaktadır.

3.1. Aydınlanmaya Bir Anti-Tez: Romantizm

Aydınlanma çağı her ne kadar bir akıl çağı da olsa Berlin bu akıl çağının insanı ileriye taşımasının yanı sıra kendi sınırlarını aştığını da düşünmektedir. Skolastik düşünce biçimine karşı bir anti-düşünüş biçimi olarak beliren aydınlanma, akli kozmosun tüm tümel ve tikel argümanlarının aracı konumuna indirgemektedir.⁶⁸ Bu, en başta tabii ki de dini ve gelenekçi otoritelerin itiraz ettiği bir noktaydı. Örneğin bir 16. yy. avangart din adamı olan Martin Luther teoloji alanında aklın bir 'fahişe'ye dönüştüğünü bundan dolayı da bu alanda aklın terk edilmesi gerektiğini vurguluyordu (Berlin 2010b: 58). Bu yargının belirmesinin temelinde iki önemli noktanın olduğu söylenebilir: İlki, tanrı biliminin imanı akla öncüllemesi; ikincisi ise o dönemki Almanya'nın politik ve toplumsal koşulları.

⁶⁷ Bu bölümde, İsaiah Berlin'i incelemek için ikincil kaynaklardan ayrı olarak birincil kaynak olarak onun yazdığı şu üç eser ele alınmaktadır: 'Romantikliğin Kökleri (2010)', 'Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler (2010)', 'İsaiah Berlin'le Konuşmalar (2008)'.

⁶⁸ Tümel-tikel tartışması ile kastedilen felsefenin de ilk problemi olan varlık problemini çözme yönteminde beliren tümevarımcı ve tümdengelimci farklılıktır. Tümdengelim yöntemi genellikle varlığın özüne tek töze dayanan metafizik bir anlam yüklerken, tümevaran tikelci yöntem ise her varlığı kendi içinde anlama çabası içine girer. Hristiyanlığın varlığı Tanrı'ya dayandırması tümel bir argümana örnek olurken, Ockham'lı William'ın felsefeye kazandırdığı nominalizme göre ise bu türlü bir tümel argüman yalnızca isimler ve ona yüklenen anlamlardan başka bir şey değildir. Böylelikle, Ockham'lı William'ın nominalizm teorisi bir tümevarım eleştirisiyle sekülerizmin önünü açmaktadır.

Berlin'in romantikliğin köklerini aradığı nokta esasında bir tarihsel argüman olması nedeniyle ikinci noktaya denk gelmektedir. Berlin, aydınlanma felsefesine bir anti-düşünüş biçimi olarak doğan romantizmin kökenlerini anlamak için aydınlanma felsefesinin doğduğu yüzyıllarda (genel olarak 16.-17. Ve 18. yüzyıllarda) Almanya'nın toplumsal, politik ve kültürel koşullarının incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir (Berlin 2010b: 54-56). O dönemde, kıta Avrupası'nın (özellikle de Fransa ve İtalya) aydınlanma geleneğine uyan şaşalı, parlak, 'büyük devlete' saygı duyulan, bilim ve sanata yönelinen yaşam biçimine karşın Alman coğrafyasının bu türlü bir aydınlanma döneminden uzak kalarak bir taşra memleketi olması bu coğrafyada dış dünyayı tamamlama adına bir içe dönüş durumu başlatmıştır (Berlin 2010b: 56-57). Berlin'in bu durumun ortaya çıkışında sunduğu argüman -ki bu, kısmen Budizm felsefesiyle de benzeşmektedir- ulaşılamayan şeylere karşın bir direnç alanı geliştirmeye ilgilidir. Bu, Berlin'in (Berlin 2010b: 57) kendi sözleriyle şöyle bir durumu ifade etmektedir: 'Dünyadan gerçekten istediklerinizi elde edemeyecekseniz, kendinize onları istemediğinizi öğretmelisiniz. İstediklerinizi alamayacaksanız kendinize *alabileceğinizi* neyse onu istemeyi öğretmelisiniz.' Bu, özellikle de Alman sofularının dış dünyaya karşın kendi ruhsal iç derinliklerine çekildiğini işaret eden bir yaşam biçimiyle ilgiliydi (Berlin 2010b: 57).

Böylesine farklılıkların doğduğu bir dönemde bu karşıtlık aynı zamanda düşünürler arasında da yeşermekteydi. Fransız aydınlarının (sanat, kültür, politika ve felsefe alanlarının tümünde önde gelen kişilerin) kilisenin, krallığın ve statükonun üst konumlarından gelmesi; buna karşın Alman aydınlarının çoğunun alt kültürlerden yetişmesi iki coğrafyada da farklı paradigmalara doğuşuna yol açmaktaydı (Berlin 2010b: 58-59). Örneğin Fransızlar tüm tümel ve tikel -ya da diğer bir ifadeyle hem metafizik alanda hem de dünyevi alanda- alanlarda sorularının cevaplarını bulabileceklerine inandıkları tek araç olarak bilimin genel önermeleriyle uğraşıyorlardı (Berlin 2010b: 61). Bu uğraş biçiminin -ya da yönteminin- yalnızca akıllı işaret ettiği açıktır. Bu, aydınlanmanın metafiziksel bir problematiğe bile akıl aracılığıyla yaklaştığının temel gerçeğini işaret ederken; Hume gibi önemli bir ismin bu akılcılık paradigmasını kendi sınırlarına çekmeye büyük ilgisi vardı. Hume'un temel prensibi aklın kendi yasalarına bağlı kalarak bilimsel bir araç olarak kullanılan bir alanda kalması gerektiği

varsayımıyla metafiziksel problematiğin kendine özgün yasalarla çözülmesi gerektiği. Örneğin dış dünyanın kanıtlanamazlığı fakat ancak inanılabileceği ile ilgili varsayım Hume'un akli kendi yasalarına bağlayan felsefesine uygun bir önermeydi (Berlin 2010b: 52). Hume böylelikle duygu, sezi, inanç gibi 'daha soyut-ya da subjektif' argümanlara da vurgu yaparak aydınlanma felsefesinin mutlak akılcı paradigmasına büyük bir yarık açmıştı.

Ancak yine de romantiklerin rahatsızlık duyduğu, aydınlanmayı da aşan daha kapsamlı ve sürekli bir 'doğruculuk' paradigması vardı. Bu paradigma antik yunan felsefesinden miras kalan ve 18. Yy. başı itibariyle de söz konusu olan bir gerçeklikti. Buna göre, Aydınlanma, Hristiyanlık, Skolastik düşünce ve Pozitivizm tüm tümel ve tikel sorgulamalarını temelde üç önerme üzerine kurmaktaydı. İlki, her sorunun yanıtlanabileceği ilkesidir. İlke temel olarak, soru neyle ilgili olursa olsun bir şekilde yanıtlanabileceğini ifade etmektedir. İkincisi ise, yanıtların öğrenilebilir ve aktarılabilir bir yapıda olduğudur. Son ve en önemlisi olarak ise, her yanıtın birbiriyle uyum içinde olması zorunluluğudur⁶⁹ (Berlin 2010b: 40-41). Hem teolojiiyi hem de materyalizmi ve her birinin kendi fraksiyonlarını da kapsayan tüm bu üç ilkeyi içinde barındıran temel varsayım geleneksel Batı izleğinin karakteristik yapısını açıklar (Berlin 2010b: 41). Ancak, gelenekselciliğin bulacağı yanıtlar farklı geleneklerin olması sebebiyle değer göreceliğine neden olurken ve teolojide de her bir inanç sisteminin yanıtları farklılaşırken; o halde, aydınlanma yanıtların ancak bilimsel 'akıl' yöntemiyle bulunabileceğini işaret ederek temel paradigmayı kendine doğru eğer ve diğer tüm subjektif bilgi kaynaklarını zayıflatır. Şu halde, aydınlanma, çağı itibariyle tüm tikel ve tümel tartışmalarda temel varsayımsal çıkış noktası akıl yoluyla elde edilen bilgiyi işaret eder hale gelir. Bu, aydınlanmanın, insan doğasının tanımını ile erdeme ulaşma arasındaki ilişkiyi açıklamada tek yolun bilgiye dayalı olduğu şeklinde ortaya koyduğunu gösterir (Berlin 2010b: 44-45).

⁶⁹ Özellikle son önerme, tanrı-akıl-doğa kavramsallaştırması üzerinden varlıkların kaynağının tek bir tözden ibaret olduğunu işaret eden Spinoza'cı bir monist -ya da determinist- felsefeyi işaret etmektedir. Ancak yine de bu, yalnızca aydınlanma felsefesinin bir geleneği değil, Antik Yunan'dan beridir devam eden daha kapsamlı ve sürekli bir anlayışın geleneğidir.

Aydınlanmanın Fransız Devrimi eşiğinde öneminin açığa çıktığı özgürlük, kardeşlik ve adalet gibi kavramlarının birbiriyle bağdaşması zorunluluğunu işaret eden varsayımı söz konusu paradigmanın sonuncu ilkesi ışığında bu nedene dayanır (Berlin 2010b: 45). Bu, aydınlanma felsefesinin toplumu ve siyaseti örneğin ‘adalet’ ile ‘eşitlik’ kavramlarının bağdaşması gerektiğini varsayarak birbiriyle bağdaşan doğrular zinciri aracılığıyla düzenlediğini işaret eder ve böylelikle toplumsal ve siyasal inşayı determinist bir anlayışta kurar. Voltaire ve Hume gibi filozofların insanların esasında aşağı yukarı aynı şeyleri isteyip, aynı şekilde yaşayıp tarihin tüm izleği boyunca aynı kaldıklarını göstermek için tarihe başvurmaları bu anlayışı destekler niteliktedir (Berlin 2010b: 48-49). Buradan hareketle, Hume sosyal bilimlere neredeyse doğa bilimlerinin yöntemiyle ele alma ilgisince insanların çoğu zaman çoğu durumda aynı davrandıklarını öne sürerek tarihin göstermiş olduğu yasaları toplumbiliminin genel önermelerini oluşturmak için incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir (Berlin 2010b: 49). Bu, esasında, toplumları ve onlarla ilgili siyaseti coğrafya, özgün tarih, toplumsal ve zamansal koşullar, kültür ve gelenekteki farklılıklar gibi her toplumun kendine özgün içeriklerini göz ardı ederek evrensel genel önermeleri işaret eder. Buna önemli bir itiraz bizzat aydınlanma felsefesinin ve döneminin önemli isimlerinden biri olan Montesquieu’dan gelmiştir. Montesquieu’nun temel önermesi toplumların, kültürlerin ve geleneklerin farklı olması nedeniyle yasaların bu farklılıklara göre ya da başka bir ifade ile; yasaların her toplumun ruhuna göre oluşturulması gerekliliğiydi (Berlin 2010b: 50). Montesquieu’nun bu temel önermesi her toplumun özgürlük, adalet ve erdem gibi vazgeçilmez-birincil değerleri istediği ancak farklı koşulların bu değerleri elde etmede farklı yöntemleri zorunlu kılması ile ilgilidir (Berlin 2010b: 50). Böylelikle, aydınlanma Montesquieu gibi önemli bir temsilcisinden derin bir darbe almakta ve bu darbelerle romantik düşüncenin yolu döşenmekteydi.

Romantizmin bir tanımını ortaya koymak oldukça güçtür; bu güçlük bile esasında romantizmin tek bir tanıma sığmamasından dolayı onun neyi ifade ettiğini aşağı yukarı ortaya koymaktadır. Romantizmin tanım problematiğine değinen Berlin bu düşünceden yola çıkarak romantizmin bir tanımını ortaya koymak yerine kendisinin ondan ne anladığını açıklamayı tercih etmektedir (Berlin 2010b: 19). Çünkü Berlin’e göre romantizmin tanımının ortaya konma güçlüğü onu her tanımlayanın ortak bir

yanlarının bulunmamasından kaynaklanır (Berlin 2010b: 35). Bu, esasında aydınlanma felsefesinin ya da diğer gelenekçi, dini dünya bakış açılarının bireyi şekillendirmesine karşın bireylerin romantizmi şekillendirdiğiyle ilgilidir. Romantizmin temel farkı bu noktada diğer tüm dünyayı yorumlayış biçimlerinin işaret ettiği evrensel ve nesnel değerlerin bireyin ya da toplumun özgül karakteristiğine indirgenemeyeceğini ifade etmesidir. Berlin'in çıkış noktası bu özgüllüğü korumak adına dünyada var olan değer göreceliğinin önemini vurgulamaktır. Böylelikle, Berlin'e göre değer göreceliğinin önemi ancak bireylerin ya da toplumların sahip olduğu özgül değerlere samimice sadık kalmasından geçer; aksi takdirde kendi değerlerine yüz çeviren birey ve toplumlar değersizdir ve burjuvazinin birer üyesidirler (Berlin 2010b: 31).

Berlin'in romantizmi dışsallayan özne olarak özellikle burjuvaziye seçmesi burjuvazinin evrensel uylaşımsal özelliğine dikkat çekme arzusuyla ilgilidir. Aydınlanma ve onun sürekliliğini devam ettiren burjuva modernitesinin temel çıkış noktalarından biri evrensel değerler üzerinden bir uyuşma projesini işaret eder. Romantizmin ilk bakışta çıkış noktası da bu evrensel uyuşma -ya da diğer bir ifadeyle evrensel değerlere sadık kalarak barışı elde etme- projesinin toplumların ve bireylerin özgül değerlerini değersizleştirdiği iddiasıdır. Bu değersizleşme Berlin'in savaşın olumlayıcı ve kaçınılmaz doğasına olan vurgusuyla açıklığa kavuşur. Bu noktada Berlin 16. Yüzyıldaki büyük din savaşlarını öğretici bir örnek olarak sunar ve 'iyi'nin asli doğasına vurgu yapmak ister. Buna bağlantılı olarak, Berlin o dönemdeki büyük din savaşlarında hiçbir Katolik'in Protestanların kendi inançlarına ne kadar sadık, saf ve samimice inandıklarına bakmadığını; onların bir Protestan'ı öldürürken yalnızca Protestanlığın ne kadar günahkâr bir inanç sistemi olduğunu düşündüklerini ifade eder (Berlin 2010b: 27-28). Berlin, böylesi bir savaş halinde önemli olanın birinin ölmemesi gerektiğini değil; birinin tüm sadakati ve dürüstlüğüyle inandığı 'şey' uğruna ölmesinin ne kadar değerli olduğunu ifade ederek değer çatışmasının savaş haline dönüşse bile başlı başına bir değer olduğunu vurgulamak ister (Berlin 2010b: 28). Burada dikkat çekici olan nokta, Berlin'in yalnızca değer göreceliğini yüceltmesi değil aynı zamanda farklılaşan değerlerin çatışmacı doğasını normalleştirmesi -ya da başka bir deyişle idealleştirmesidir. Berlin'in, bu noktada tüm otoriter ve totaliter evrensel düşünüş biçimlerinin barışı -ya da uyuşımı- işaret eden ilkelerine sorduğu '*Neden uyuşmak*

zorundayım?’ sorusu Romantizmin toplumsal ve bireysel özgül karakteristiğini açığa çıkarır ve bu karakteristiğe tali değerden ziyade asli -ya da varoluşsal bir kimlik kazandırır.

Berlin’in özneleri ve nesneleri ve bunlar arasındaki ilişkiselliği varoluşsal biçimiyle ele alma düşüncesi her bir ögenin farklılaşan değerlerini açığa çıkarmayla ilgilidir ve böylelikle bu ilgi dünyada olan tek şeyin değer göreceliği olduğu yönünde bir önermeye dönüşür (Berlin 2010b: 163). Bu önerme temelde her ögenin evrensel değerlere bağlı olması gerekliliğini işaret eden ‘akılcılığa’ karşı bir duygu kuramını işaret eder. Berlin bu noktada Romantizmin 19. Yüzyıldaki tarihsel doğuşunu en başında akılcılıktan duyguya doğru giden bir devrim olarak ifade eder (Berlin 2010b: 24). Buradan hareketle Endüstri Devrimi ve Fransız Devrimi gibi dünyaya yön vermiş büyük devrimler akılcı paradigmanın ürünü olmasıyla Romantik devrimden ayrılırlar (Berlin 2010b: 26).

Romantizme hangi düşüncelerin ve düşünürlerin girdiği problematiği Berlin’e göre önemli bir meseleyi işaret ederken; örneğin J.J. Rousseau’nun ne kadar romantik ve ne kadar aydınlanmacı olduğunu işaret eden ikilem romantizme yine de sınırlarını çizme zorunluluğunu kazandırır. Berlin Rousseau’nun ‘mutlu vahşi’ insan tipi kavramsallaştırması ve ‘öze dönüş’ varsayımı dâhilinde romantik düşünceye yakın olduğunu ifade etse de; yine de Rousseau’nun, ‘Toplum Sözleşmesi’ gibi temel düşüncesinin evrensel ilkeleri işaret etmesinden dolayı aydınlanmacı olduğunu vurgulamaktadır (Berlin 2010b: 25). Bu, Rousseau’nun Berlin’e göre yine de bireylere kendi sahip olduğu özgül karakteristiklerine sahip çıkmaları gerektiğini değil; aksine toplumu toplum yapacağını ifade ettiği ‘genel irade’ nosyonu ile toplumun genelini bireyin özgüllüğüne tercih ettiğini ifade etmesiyle ilgilidir. Berlin’in temel tezi Romantizmin, din, akılcılık⁷⁰ ve gelenek gibi totaliter, nesnel ve evrensel argümanlar tarafından şekillenen toplumların bireylerini bu türlü argümanların eziciliğinden kurtarma düşüncesiyle iç içe olduğudur. İnsanlar temelde yeteneklerinin, çıkarlarının ve

⁷⁰ Akılcılık olarak bahsedilen bu argüman aydınlanmanın ve bilimin her alanı -metafizik alanını da- kapsadığı hakim bir paradigmayı ifade etmektedir. Bu noktada, belirtmek gerekir ki, Romantizmin akılcılığa karşı saldırısı aklın yasalarına ihtiyaç duyulmadığını düşündüğü alanlar için geçerlidir.

isteklerinin sonuçlarını görmek ister; Berlin bu noktada, bu arzuların canlı bir biçimde zirveye çıkması gerektiğini ifade eder (Berlin 2010b: 62). Romantizmin buna ilişkin temel itirazı -yani Berlin'i desteklediği nokta- evrensel değerlerin özellikle de akılcılığın bu arzuları körelttiği ve cansızlaştırdığı yönündedir. Bu köreltme ve cansızlaştırma insanlara daha garantici ancak; daha sınırlı bir özgürlük sunar ve bu garantcilik ve sınırlama da değerlerin özgürlüğünü kendi evrensel değerleri içinde eritir. Romantizmin, doğanın yetkinliğe eğilimli yapısının insanların ancak iç görüleriyle keşfedilip elde edilebileceği yönündeki tutumu evrensel değerlerin iç görüleri göre değil; fakat daha mekanik bir bakış açısıyla oluşması nedeniyle bu yetkinliği körelttiği ve dolayısıyla insanları bir bakıma özgürleştiremediği yönünde bir itiraza iter. Örneğin bir Romantiğin, kendini özgürlüğün en iyi savunuculuğunu yaptığını iddia ettiği liberal bir rejime bireyin varoluşsal özgül iç dünyası ile evrensel liberal değerler arasında kalmış bir özgürlük ikilemini nasıl çözdüğünü sorması böylesine bir itirazın tartışmaya değer olduğunu açığa çıkarır. Bu soru yine de evrensel ve nesnel bir içerikte imgenenmiş bir siyasal ya da toplumsal yapının özgürlüğünün akılcı köleliği üzerine derin bir tartışmayı da gündeme getirir. Romantizmin cevabı bu noktada, aydınlanmaya -ve daha spesifik olarak akılcılığa- bir anti-tez olarak özgül değerlerin canlılığının korunması adına varoluşsal bir özgürlük olacaktır.

Varoluşsal bir özgürlüğü seçmek Romantizme göre en başında erdemlerden en büyüğü olan bir özgür irade meselesidir. Kant, böylelikle, aklın kılavuzsuz kullanımı nosyonu ile Romantik devrimin kısmi olarak katkıcılarından (Berlin 2010b: 91-101). Kant ile Romantizm akımını ortaklaştıran temel düşünce bir iradenin her koşulda özgür seçim yapabilme gerekliliği düşüncesi ve bu hakkın tanınması gerekliliği düşüncesidir. Berlin'in bu konuyu açıklığa kavuşturma arzusu verdiği çarpıcı bir Kant yorumuyla özgürlüğün anlamının derinleşmesine yol açmaktadır. Örneğe göre, Kant bir suçluyu onu suça iten etkenleri göz önünde bulundurup affetmenin ya da ona acımanın ona yapılabilecek büyük bir hakaret olarak kabul etmektedir. Çünkü bir kişi eğer suç işlemişse bu, bu kişinin suçu işlemek ve işlememek arasında suçu işlemeyi tercih ederek özgür kişi ve özgür olduğu için de değerli olduğunu gösterir. Yine acımak ve cömertlik de acıyanın acınılana ve cömertlik yapanın cömertliğe uğrayana yani bir insanın bir insana olan üstünlüğünü gösterdiği için Kant'ın tüm insanların eşit varlıklar olduğu

kabulüne göre şiddetle karşı çıkacağı bir durumdur (Berlin 2010b: 97). Buradan hareketle, Kant'ın insanların eşit ve özgür iradeli varlıklar olarak kabulüne dayanan aydınlanmacı felsefesi romantizmin ortaya koyduğu bir tür erdem olarak özgür irade ile bir ortaklık içindedir.

Bu türlü bir düşünce ortaklığının karşı çıktığı temel sav ise iradenin sınırlanmış ve yönlendirilmiş özgürlük nosyonudur. İradenin hayatın -kamusal ya da kamusal olmayan tüm hayatın- herhangi bir noktasındaki seçiminin yönlendirilmesi her ne kadar seçim yapma hakkı olsa da yönlendirildiği ve dolayısıyla da sınırlandığı için özgürlüğün determinizmini işaret etmektedir. Böylesine bir determinizm özellikle de aydınlanma felsefesinin 'şeyleri' kavrayışında açığa çıkan nesnellik ve evrensellik ilkelerinin insanın seçimlerini yönlendirmesini ifade etmektedir. Örneğin Spinoza'cı bir felsefe doğanın uyumlu bir sistemi ifade ettiğini ve insanların bu uyumlu sisteme ayak uydurmamasının yanlış tercih ettiğini gösterdiğini iddia ederek salt anlamda özgür olan iradeyi aydınlanmacı bir içerikte yönlendirmektedir. Hem Kant'ın kendinde amaçları hem de romantizmin salt özgür irade nosyonu tüm bu aydınlanmacı determinizmi yıkmaya arzusundadır. Ancak yine de, Kant, Fransız Devrimi'ni insanları evrensel içerikte birer yurttaş olarak eşit ve özgür kıldığı için onaylamasıyla ve de maksimleştirilmiş eylem önermesiyle felsefi olarak tam bir romantik olmaktan çıkmaktadır. Buradan hareketle, Berlin'in ifadesiyle Kant ancak Rousseau gibi bir sınırlı romantiktir.

Kant'ın kendinde amaçlar ve kılavuzsuz özgür irade nosyonlarının yine de onu hala tam bir romantik yapamamasının temel sebebi romantizmin; arzuların, ilkelerin, amaçların ve eylemlerin tüketilemeyeceği ve böylelikle evrenin ve evrendeki 'şeyler'in sonul olmadığı düşüncesine dayanmasıdır. Romantizm tarih boyunca var olan tüm dünyayı yorumlayış biçimlerinin ne kadar kapsamlı olursa olsunlar yine de 'şeyler'in tükenebilir bir doğasının olduğu düşüncesine dayalı oldukları ifadesi bir bakıma ontolojinin tüm ilkesel sınırlarını ortadan kaldırma girişimini işaret eder. Romantizmin bu girişimi en başında onun ve karşıtlarının doğaya bakış açısındaki farklılıklarda belirir. Felsefenin ilk problemi olan arkhe problemi doğayı nasıl anlamlandırdığımızı işaret ederken; ideolojiler, inanışlar, düşünceler, kültürler, gelenekler ve genel olarak eylemler bu anlamlandırmada açığa çıkan farklılıklar itibarıyla ayrışır ve değer

göreceliğini yaratırlar. Ancak bu değer göreceliğinin romantizm dışındaki neredeyse tüm düşünüş ve eylem biçimlerinde paylaştığı temel ortaklıktan en önemlilerinden biri insanın doğaya olan uyumu üzerinedir. Romantizm özellikle Fichte gibi varoluşçu bir filozof tarafından insanın doğaya uyumundan ziyade doğanın insan tarafından dönüştürülerek onun insana uyumu düşüncesini geliştirmesi ontoloji alanına yepyeni bir katkı yaptığının göstergesidir. Bu katkının temel getirisi, idealizmin doğada halihazırda keşfedilmeyi bekleyen bir şey olduğu düşüncesinin yerine onun sıfırdan icat edilebilecek bir şey olduğu düşüncesinin gelişmesidir (Berlin 2010b: 110-111). Böylesine bir tür idealin peşinde olma, insanın doğaya boyun eğmeyip onu kendi özgül ideali için dönüştürüp doğa gibi güçlü bir olguya karşı bile özgür olduğunu işaret eder. Böylelikle, özellikle de aydınlanmacı bir tür determinizmin darbe aldığı en önemli nokta romantizmin yeni doğa yorumu olarak açığa çıkar.

Romantizmin doğa yorumunun perde arkasında esasında yüzyıllardır felsefenin temel problemlerinden biri olan benliğin yeniden yorumlanmak istenmesi yatmaktadır. Doğayı dönüştürme ereği ve özgürlüğü romantizmde benliğin açığa çıkmasının temel koşulu olarak kabul edilir. Buna göre benlik, evrensel ve nesnel ilkelerin sunduğu uylaşımsallıkla değil fakat; ancak bir çatışma halinde olduğunda en iyi açığa çıkmaktadır (Berlin 2010b: 120). Benliğin ancak bir direnme ya da çatışma halinde ortaya çıkacağı görüşünün temelinde ise romantizmin; düşüncelerin, ideallerin ve eylemlerin ya da genel olarak hayatın tüm değerlerinin tüketilemezliği ve kuşatılamazlığını gösteren bir derinlik anlayışı vardır (Berlin 2010b: 126). Bir 'şey'in derinliğinin var olması benliğin nesnel ve evrensel ilkelere boyun eğip bu ilkelerce şekillenmesinden ziyade 'şeyler'in sonsuz uzamlarının farkında olduğunu ve böylelikle sonul olmayan bir derinlik bilincine ulaştığını ifade eder. Bu, romantizmin sürekli olarak hareket ve sonsuzluk hali içinde olan evren ve doğa ile birlikte bir tür devinim olduğunun ifadesidir (Berlin 2010b: 129).

Romantizmin, evreni ve doğayı sürekli hareket halinde olarak yorumlaması romantizmi, onların asla betimlenemeyen bir olgu olduğu böylelikle de onları betimleme çabalarının anlamsız olduğu iddiasına iter. Bu iddia bir anayasanın bile, devletin mekanik değil, teolojik ya da organik gizil-mistik öğeler tarafından kuşatılmış

anlamlandırılmayacak bir kurum olması sebebiyle ya da insanı ve yaşamı kuşatamayacak bir yazı olması sebebiyle en başında ölü olduğunu ifade edecek kadar ileri gitmektedir (Berlin 2010b: 140-141). Böylelikle romantizm anayasa oluşturma gibi nesnelliğin doğasından kaçınılamayacak bir olguyu bile erdemi kurallara ve bilgiye uymak olarak tanımlamaktan ziyade özgül idealler yaratmayı işaret eden bir anlamlandırmayla yapay bulur. Bu, romantizmin temel iddiasının bilimin ve kuralcılığın ve faydacılığın ancak ölü bir siyasal devlet üretebileceğini, oysa ki devletin, bir ulusun maddi ve manevi tüm enerjisini ve canlılığını ifade eden mistik bir kurum olarak bir sigorta şirketinden farklı yapıda olduğu yönünde bir görüşü desteklediğini gösterir (Berlin 2010b: 149).

Romantizmin devlet anlayışı, aydınlanmacı ve onun izleğinde olan modern doktrinlerin devlet anlayışlarıyla tam bir zıtlık içindedir. Mutlak olarak otoriter ve totaliter devlet anlayışları hali hazırda romantizme karşı en uç kutuplarda yer alırken; liberalizm gibi değer göreceliği, çoğulculuk, hoşgörü ve özgürlük gibi ilkeler üzerinden kendisini ilan eden bir doktrin bile romantizmden uzaktır. Bu kutuplaşmanın temel sebebi, romantizmin, liberal doktrinin bile her ne kadar aynı ilkeleri içlerinde barındırsalar da bir tür determinizm içinde olduğuna yönelik ileri sürdüğü iddiasıdır. Örneğin liberal doktrinlerin evrensel adalet ilkeleri ve sistemleştirilmiş özgürlük yasaları gibi nesnel ve evrensel tüm kuşatıcılığı romantizmin belirlenimcilik olarak adlandırdığı bir tür cansızlaştırma ve kısıtlama gerçeğinden başka bir şey değildir. Berlin, bu noktada, klasik hukuk geleneğine (roma hukuku) bir gönderme yaparak, gerçek hukukun (yasaların ve anayasanın) aklı başında insanların ampirik olarak ortaya koyduğu bir düzen olmadığını fakat; onun kökleri gizemli, tarihin karanlık ve mistik geçmişine dayanan bir tür organik düzen olduğunu ifade etmektedir (Berlin 2010b: 150). Bu tür bir hukuk anlayışı Montesquieu'nun her ulusun kendine özgün geliştirdiği hukuk sistemine sahip olması gerekir gibi bir anlayışla bire bir örtüşür ve böylelikle romantik akım, siyaset felsefesini hukuk ve gelenek üzerinden Herder'in de katkısıyla kültür rölativizmine doğru eğer.

Romantizmin hukuk, kültür ve gelenek üzerine olan yorumları klasik iktisat doktrininin özellikle serbest piyasa ve fırsat eşitliği gibi adalet anlayışlarının

olumsuzlanması üzerinden iktisat alanı için de geçerlidir. Romantizm, klasik iktisadi düşünce tarihinin nesnel, dışsal ve Tanrı'nın yasalarıymış gibi değiştirilemeyecek yasalar olarak ortaya koyduğu kapsayıcı ve evrensel tüm öğretilerini yadsır. Bu yadsıyışın temel sebebi romantizmin böylesine dışsal, evrensel ve nesnel iktisadi öğretilerin temelinde tarihin ve yasa koyucuların yüklerini ve sorumluluklarını evrensellik ve nesnelliğin üzerine attığı yönündeki düşüncesidir⁷¹ (Berlin 2010b: 151). Romantizmin, geleneksel-klasik iktisadi düşünce tarihinin yerine koyduğu iktisadi öğretisi ise tüm ekonomi kurumlarının gerçekçi biçimde ve manevi-ruhsal olarak herkesin bir arada yaşayabileceği bir ideale yönelmesi gerekliliğine dayanır (Berlin 2010b: 151). Bu, iktisadi, siyasal ve sosyolojik olarak kapsayıcı bir doktrinin tüm nesnelliğinin ve evrenselliğinin ancak kendi içinde evrensel ve nesnel olabildiği; karşıtlarıyla birlikte yine de görelî bir değerde olduğu ve böylelikle de evrensellik ve nesnellik argümanlarının bir toplumun adalet, eşitlik ve özgürlük gibi temel ilkelerini temsil edemeyeceği yönündeki düşüncüyü destekler hale gelir. Bu gibi ilkeler özellikle de özgürlük, böylelikle böylesine kapsamlı nesnel ve evrensel ilkelerin temsil ettiği yapısalcı ve kurumsal bir nosyondan sıyrılıp, 'şeyler'in izafi doğasına uygun olarak daha özgül bir karakteristiğe bürünür. Bu, yurttaşın özgürlüğünü yurttaştan daha iyi bilme ve ona daha iyi imkanlarda sunma söyleminde gelişen böylesine nesnel ve evrensel liberal doktrinler ile bu türlü bir pozitif özgürlük anlayışının doğruyu iyiye öncüllemesinin özgürlüğün iyisinin cansızlaştırdığı ve nihayetinde öldürdüğü düşüncesi arasında gerilime neden olur.

Sonuç olarak, akıl devriminden bir tür egzotik ve özgül karakteristik doğanın ya da duygunun değerli olduğu romantik devrime geçişte bilimsellik, evrensellik ve nesnellik gibi kapsayıcı ve dışsal ilkelerin mutlak doğruluğu ve geçerliliği yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulama yalnızca felsefenin kendine özgü bir alanında değil aynı zamanda kültürel, sanatsal, sosyolojik ve siyasal tüm alanlarda -insana dair hemen her şeyde sistematik olarak değil fakat doğal bir süreç şeklinde başlamaktadır. Yine de belirtmek gerekir ki, Romantizm her ne kadar akılcı paradigmaya başlı başına kalıcı ve etkili bir sorgulama yöneltse de felsefelerini aydınlanma geleneğinde akılcılık

⁷¹ Berlin, insanın bilgiyi, nesnelliği ve evrenselliği kendi sorumluluklarını üzerinden şeyleşme yoluyla atmak için icat ettiğini belirtmektedir. Bkz. Berlin/ Romantikliğin Kökleri 2010: 168-170.

üzerinden oluşturan aydınlanmacı birçok düşünürle de düşünce ortaklığı içindedir. Bunların en başında aydınlanma uygarlaşmasının yapaylığına ‘mutlu vahşiye dönüş’ kavramsallaştırmasıyla vurgu yapmak isteyen Rousseau ve aklın salt biçimde özgür kullanımı ile aydınlanmayı tanımlayan Kant gelmektedir.

Romantizm, Rousseau ve Kant’ın romantizme hizmet eden felsefelerini titizlikle çeker alır ve onları arta kalan felsefeleriyle sınırlı romantik -ya da hala bir aydınlanmacı olarak tanımlar. Buradan hareketle, genel bir karşılaştırma yapıldığında her ne kadar Kant ve Rousseau’nun bütünlükçü felsefeleri birebir uyuşmasa da Rousseau’nun mutlu vahşisi ve Kant’ın özgür iradesi bir araya geldiğinde Romantizmin felsefesinin ana damarını açığa çıkarmaktadır. Bu her iki nosyon da aydınlanmanın Kartezyen felsefesini egzotik itkiye indirgeyerek empirisizme rasyonalizmden daha uç bir kutup yaratır ve böylelikle aklın en keskin biçimini yadsır. Bu, özgürlük anlayışının nesnel ve akılcı kurallarla birlikte ödev ahlakına dayalı tüm paradigmasına karşı geliştirilmiş yalnızca insan yaşamının içsel dünyasına seslenen, varoluşsal bir özgürlük anlayışı projesini işaret etmektedir. Böylesine bir proje en başında özgürlüğün alternatifler arasından yönlendirilmiş bir akılcı seçim olgusu olmadığı; özgür olma ilkesinin amaç ve sonucun yerine güdüye bağlı olduğu amacını taşımaktadır. Romantiklik böylelikle uzlaşmış ya da sistemleştirilmiş bir tür nesnel kamusal yaşamı reddederek şeylerin kendine özgül karakteristiğine seslenen organik ve daha doğal bir yaşam tarzı önerir. Bu, böylelikle, akılcılığa karşı bir anti-tez olarak Hegel’in diyalektiğini yeniden tartışmaya açar hale gelir ve aydınlanmacı akli zor bir sınava tabii tutar.

3.2. Aydınlanma Sorunsalı: Batı’ya Doğru Akan Nehir Kuruyor mu?

Aydınlanma süreci her ne kadar akılcı bir referansla nesnel ve evrensel bir içerikte skolastik düşünceye karşın yeni bir paradigma başlattıysa da yine de Platon’dan -ya da pre-sokratik dönemden- itibaren süregelen determinist ve monist geleneğin bir parçasıdır. Aydınlanmanın özgünlüğü her ne kadar akılcı içerikte belirse de hayatı anlama ve anlamlandırmada ortaya koymuş olduğu yöntem her sorunun mutlak bir cevabının olması ve bu cevapların bir tutarlılık zinciri içinde olması gerekliliğini işaret

eden Batı geleneğinin sürekliliği içindedir (Berlin 2010a: 270-271). Temel Batı geleneğinin en karakteristik özelliği, evrenselciler ve nesnelciler ile bağıntıcılar ve öznecilerin, metafizikçiler ile ampirisistlerin ve teistler ile ateistlerin birbirinden ayrılmasına karşın bile hepsinin, insanlığın ideal ortak amacına ulaşmada evrensel üst ölçüye inanıyor olmasında yatan ortaklıktır (Berlin 2010a: 187-188). Platon'dan itibaren süregelen bu 'doğruculuk ve bircilik' geleneği üç temel önerme üzerinden temellenir: İlki her sorunun eğer gerçek bir soruysa mutlaka doğru bir cevabının olması gerekliliğini, ikincisi tüm bu cevapların ilkece bilinebilir -ya da bulunabilir- olması gerekliliğini, son olarak ise keşfedilen cevapların birbiri ile tutarlı olması gerekliliğini ifade eder (Berlin 2010a: 271). Platon'dan itibaren, Hristiyanlık, skolastik düşünce, gelenekler, kültürler, doktrinler ve ideolojiler hayatı anlama ve anlamlandırmada bu üç önermeye dayanan Batı geleneği içindedirler (Berlin 2002: 75). Aydınlanma ise bu geleneği bu üç önermenin akıl referansı ile karşılanması gerekliliğini öne sürerek devam ettirmektedir.

Aydınlanma düşünce yapısının, sosyal meselelerde her koşul ve zamanda geçerli olduğunu ileri sürdüğü rasyonel ve empirisist 'doğruculuk' ilkesine⁷² olan inanç, Montesquieu tarafından ileri sürülen zamanın ve koşulların farklılığına bağlı olarak değişen doğru göreceliği önermesi ile sorgulanmaya başlanmaktadır (Berlin 2010a: 109). Montesquieu'nun bu konuya ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu temel yaklaşım toplumların refaha ve mutluluğa ulaşmada ortaya koyduğu maddi ve beşeri yasaların zaman, coğrafya, kültür ve gelenek gibi farklılık gösteren değişkenler tarafından değişebileceğini ifade etmektedir. Bu, en başında evrensel ve nesnel olarak tek tipleşmiş ideal bir toplum anlayışının toplumların içeriklerinde var olan değer göreceliğine doğru eğilebileceğini gündeme getirir. Montesquieu'nun aydınlanmanın determinist ve monist yapısını sorgulayan bu yaklaşımını Rousseau'nun 'apolitik imgelemi' takip eder ve değer göreceliğine olan inancın yükselişinin yanında katılmış bir medeniyet sisteminin köleliği de sorgulanır. Rousseau'nun aydınlanma geleneği izleğinde duran

⁷² Empirisizm ve Rasyonalizm her ne kadar Descartes'in ruh-beden düalizmi (*Cogito ergo sum*) ve Kant'ın transendental İdealizm'i tarafından bütünleşik olarak doğrulanmaya çalışılmışsa da bilgi felsefesi üzerinden bir aydınlanma karşıtlığı bu bilginin sentetik ve analitik önermeler zincirini yine de reddetmektedir.

‘toplum sözleşmesi’ argümanı ‘iyi’ bir siyasalın ve toplumun ne olacağına binaen verilmiş mantıksal-rasyonel savlar çıkarsaması ile dolu iken, insanı sezgisel ve metafiziksel olarak özünden koparan, mülkiyet ilişkileriyle birlikte rekabete ve yapaylaşmaya -ya da yozlaşmaya- dayanan ‘yeni’ medeniyet de bir yandan ‘öze yani basit mutlu insana dönüş’ imgelemiyle yeniden sorgulanır. Bu ilk bakışta çelişkili gibi gözüken ikilikli yapı, Rousseau’nun aydınlanmaya verdiği önemin esasında akılcı bir bilişsel bilincin terk edilmesine bağlı olduğuyla ilişkiliyken, bu ilişki de Rousseau’nu politik tavrının apolitik bir imgelemle samimileştirdiğini açığa çıkarır.

Apolitik olmak, Rousseau’cu bir söylemde rekabet ve yozlaşmadan uzakta duran basit mutlu bir köylüyü tanımlarken, esasında genel anlamıyla aydınlanmacı bir bilgi felsefesinin politik alanı içeren çıkarsamalarını reddetmeyle yakından ilgilidir. Bu reddedişin özünde insana ve topluma dair yasaların neler olması gerekliliği ve bu gerekliliğin kimler ya da ne tarafından bilinip bilinemeyeceği üzerine bir kesinliğe dayanan aydınlanma dogmasına olan tepki vardır (Berlin 2010a: 110). Bu apolitik tavır⁷³, en başında bilginin a priori ve a posteriori çıkarsamalarına dayanan bir hayatı anlama ve anlamlandırma yöntemiyle ilgili bir tutumdur. Rousseau’cu ya da daha uç kutupta duran Nietzsche’ci bir esas benliği işaret eden ‘kendin olma’ imgelemi *şeyler*’in son tahlilde ampirik savlarla cevabına -ya da özüne- ulaşma çabasının anlamsızlığını ortaya koyar ve bu, ister rasyonalist olsun ister empirisist olsun hayatın tümüyle kavranamayacağını işaret eden bir ‘basitliğin’ tutumunu gösterir. Bu noktada, hayatı anlamada ilk önemde olan varlık problematiği ve Tanrı kavramı matematik gibi analitik bir bilgi türüyle yeniden özdeşleşir. Sonuç olarak varlığı yaratanın Tanrı olduğunu ve Tanrı’nın ise bir matematikçi olmadığını; matematiğin bu noktada yalnızca bir çıkarsama yöntemi olduğunu işaret eden doğaya bilisizlik bilinciyle bağlanan bir boyun eğme tezahür eder. Bunun daha basit bir ifadesi, doğanın Tanrı tarafından yaratıldığı inancıyla doğayı yalnızca onun bilebileceği yönündeki öngörünün matematik ile dahi doğayı dönüştürebilsek bile özünü ve tözsel anlamını keşfedemeyeceğimizi ifade etmesidir. Böylelikle Tanrıya yani varlığın özüne bir kendinde alan yaratmak, aklın sınırlı yetisini açığa çıkarmak olarak kalır. Tam tersine ise düşünüldüğünde, aydınlanma

⁷³ Daha önce de ifade edildiği gibi, apolitik tavır olarak ifade edilen şey aydınlanmacı içerikte anlam kazanmış nesnel ve evrensel politik anlayış paradigmasına karşın geliştirilen daha az politik bir tavidir.

karşıtları aydınlanmacıların erişilemez ve kavranamaz yetkin evreni keşfetme çabasının yanılgısını yaşadıklarını düşünmektedirler Bu, aydınlanmanın kartezyen felsefesini temelden sarsma girişimi olan ağır bir yorumdur.⁷⁴

Bu yönüyle apolitik olmak, aydınlanma geleneğinin politik izleğine karşın olarak aydınlanma karşıtlığının bilgi felsefesi tutumunu gösterirken; tarihi ve toplumları görecelik üzerinden yeniden yorumlamak ise bu tavrın ikinci adımını oluşturmaktadır. Berlin'e göre, Giambattista Vico ve J.G. Herder tarihin akışının ve toplumsal değerlerin ifadesinin temel Batı geleneği düşüncesindeki konumunu bir hayli zorlamıştır. Vico ve Herder'in temel önermesi, ilk etapta Hegel'ci ya da onun izleğinde kalmış bir tarihin akışının sürekliliğini işaret eden yorumu tersine çevirmeyle yakından ilgilidir. Vico ve Herder, bu girişimi her zamanın ve toplumun kendine özgün bir ruhunun ve değerinin olduğu yönünde bir önerme ile ortaya koyarlar. Bu haliyle, Roma Cumhuriyetini anlamak istiyorsak, tarihi izlemeye Antik Yunan'dan başlamak anlamsızdır. Başka bir ifade ile; Antik Yunan, Roma'nın ön odası değildir (Berlin 2010a: 286). Bu yorumsama biçimi, her zamanın ve coğrafyanın ancak o zaman ve coğrafyaya gidilerek ve empati kurularak anlaşılabilceği yönünde bir çıkarsamaya dayanmaktadır ve bu, tarihin akışının hiçbir medeniyetin ya da zaman diliminin bir sonrakinin basamağı olmadığı yönünde bir tür açıklamasını gündeme getirir. Hegel ve onun takipçisi Marx'ın tarihin akışını idealize ettiği formülün nesnellik ilkesi bu yönüyle yeniden bir inceleme alanı içine girer. Tarihin idealize akışı söylencesi toplumların tek tip bir 'en iyi' doğasına ulaşacağı yönünde öngöründe bulunurken, Vico ve Herder bu tür bir öngörünün neden anlamsız olduğunu toplumların ve zamanın kendi başlarına özgün ve değerli olduğu ve böylelikle idealize olunması gereken bir zaman diliminin anlamsızlığı varsayımıyla ortaya koyarlar (Berlin 2010a: 8-11). Vico ve Herder'in sözünü ettiği şey, Berlin'in de ifade ettiği gibi 'ben kahve severim, siz şampanyayı yeğlersiniz. Farklı zevklerimiz var. Söylenecek bir şey kalmıyor.' gibi suya sabuna dokunmayan türden bir görecelik değildir yalnızca (Berlin 2010a: 38). Buradan hareketle, Vico ve Herder, göreceliğin de

⁷⁴ Bu yorum biçimi, Alman materyalizminin öncül ismi olarak Feuerbach'ın Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak insan tarafından yaratıldığını ileri süren mantıki çıkarsamasını da yeniden gündeme getirir. Ancak, sonuç olarak, bir rasyonel akıl referansında şekillenen Feuerbach'ın felsefesi de Kartezyen felsefe içeriğinde kalarak bu yorum ile birlikte ciddi bir tartışma alanı içine girer.

ötesinde, benim neden kahve sevip sizin ise şampanyayı yeğlediğinizi anlamamız gerektiğinin önemini ortaya koyan bir tür çoğulcu düşünce yapısını ortaya koyma arzusundadır (Berlin 2010a: 38-39). Bu, toplumlara ait olan değerlerin ve zamanın bağdaşmayabileceğini hatta bağdaşmak zorunda da olmadığını fakat; bağdaşmasalar da bu değerlerin karşı saflardaki insanlar tarafından anlaşılacak zorunda olduğunu işaret eden temel bir çoğulcu düşüncenin alt yapısını oluşturur (Berlin 2010a: 39). Çoğulculuk düşüncesi aydınlanma düşüncesinin öğelerinden biridir; fakat aydınlanmanın -yani liberal düşüncenin- ortaya koymuş olduğu çoğulculuk anlayışı çoğulculuğun içeriğindeki farklılıkları akılcı bir içerikte gerekçelendirilmesini istemektedir.⁷⁵ Bu haliyle, aydınlanmacı bir çoğulculuk bile farklılıkları akıl referansı ile nesnelleştirici bir önemdedir ve bu, son haliyle farklılıkların yine de aynılığa doğru eğilmesi ihtimalini içinde barındırır. Herder ve Vico'nun çoğulculuk düşüncesi üzerine olan ince farkı ise bu noktada açığa çıkar ve çoğulculuğa göreli değerlerin bağdaşmak zorunda olmadığı fakat anlaşılacak zorunda olduğu yönünde anti-aydınlanmacı bir anlam yükler.

Karşı aydınlanma olarak nitelenebilen bu akımın tepkisini gösterebileceği en önemli tarihi pratik olaylardan biri ise Fransız Devrimi'dir. Burke ve diğer sezgici, geç romantik ve vitalistik düşünürler toplumun bir yükümlülükler sözleşmesine dayalı biçimde ticari bir iş akdi ilişkisi içindeymiş gibi faydacı bir yapıda oluşturulmasına karşı çıkmışlardır (Berlin 2010a: 122). Onlar, Fransız Devrimi'ni tam da böylesine bir toplum yapısının oluşturulmaya çalışıldığı tarihi bir pratik örnek olarak görürler ve Fransız Devrimi ve onun gibi sözleşmecî toplum yapı ve kuramlarını yadsırlar. Bu düşüncenin perde arkasında toplumu nesnelleştiren ve evrenselleştiren ve böylelikle de cansızlaştıran böylesine akılcı kurallar kümesinin yerine bir toplumu gerçek içerikleriyle dolduran sadakat, sevgi, samimiyet ve aidiyet gibi daha organik olgular yerleştirme arzusu yatar (Berlin 2010a: 122). Yine buna paralel olarak, Newton ve Locke gibi nesnel ilkelere ve güçlü bir determinizme bağlı önemli isimler de insanları

⁷⁵ Bu gerekçelendirme, liberal geleneğin temel akılcı içeriğini ifade etmektedir. Örneğin Jeremy Bentham bu gerekçelendirmeyi faydacılık üzerinden açıklarken, John Locke ve Robert Nozick ise hak üzerinden açıklar. John Rawls ise bu türlü bir gerekçelendirmeyi faydacılık ve hak kuramlarını rasyonalite ve makullük argümanları üzerinden daha kapsayıcı bir adalet sisteminde bütünleştirerek açıklar. Nihayetinde, liberal gelenek çoğulculuğun içindeki tüm farklı değerlerin akılcı bir içerikte gerekçelendirilmesini talep eder.

özgür ruhlarından uzaklaştırıp akılcı hapishanelere sokmayla suçlanmışlardır (Berlin 2010a: 125).

Aydınlanma akılcılığına geliştirilen tüm bu politik ve apolitik tavrın etkili gizil itkilerinden biri de esasında ideali keşfetmede yatan süreçteki farklılıktır. Platon'dan itibaren süregelen Batı geleneği -aydınlanma sürecini de kapsar- idealin doğada hali hazırda var olduğunu ve insanlık tarafından keşfedilmeyi beklediğini ileri sürer (Berlin 2010a: 274). Bunun anlamı, aydınlanma geleneğinin insanın kendini gerçekleştirme ve tarihi merdiven basamaklarını ideal biçimde çıkması için doğaya uyum göstermesi gerektiği düşünce yapısında olmasıdır. Doğaya uyumluluk bu anlamıyla, aydınlanmanın akılcı içeriğiyle özdeşleşir ve insani idealler akılcı bir biçimde doğayı keşfetme olarak anlam kazanır. İdealin bu tür bir anlamı en başta doğanın fiziki kurallarına da bağlı kalarak bir tür determinist kurallar kümesini öngörür ve bu, toplumsal ve beşeri yasalara da aynen aktarılır. Buradan hareketle, Karşı aydınlanma⁷⁶ fikri ise doğaya akılcı bir uyumun bir insanın ideali olamayacağı, insanın gerçek idealinin doğaya akılcı bir uyumla değil; fakat doğayı kendi benliğine göre değiştirerek-dönüştürerek yaratabileceğine dayanmaktadır. Bu, insanın amaçlarının doğaya ya da akılcı kurallar kümesine göre belirlenmesi gerektiği fikrine karşı çıkmayla yakından ilgilidir. Özellikle köktenci bir romantik olan Fitch'e amaçların hali hazırda keşfedilmeyi bekleyen bir tür idealler olmadığını tam tersine; amaçların özgün bir benlikle özgün biçimde yaratılması gerektiğini ifade etmektedir (Berlin 2010a: 290).

Fitch'e'nin önemli biçimde dikkat çekmek istediği nokta, akılcı içerikle mekanikleşmiş kurallar dizgesine uyan değil; fakat eylemde bulunan insanın daha özgür olabileceği yönündeki düşüncesidir. Bu, uyumun değil eylemin özgürleştirici olduğu yönündeki düşüncenin ifadesidir. Buradan hareketle, Fitch'e bir romantik olarak ve Rousseau'nun 'öze dönüş' imgelemine hatırlatıcı biçimde, akılcı biçimde örgütlenmiş bir toplumdaki insanların özgürlüklerinin tehlikede olduklarını vurgulamaktadır (Berlin 2010a: 289). Fitch'e'nin formülü bu haliyle özgün benlikten özgün eyleme uzanan bir edimsel dünyada bir özgürlük uzamı haline gelmektedir. Bu, Fitch'e'nin ve karşı

⁷⁶ Berlin, aydınlanma karşıtı akımı tarif eden böylesine genel bir düşüncüyü 'karşı aydınlanma' olarak nitелеmektedir. Bkz. Kirpi ile Tilki/ Berlin 2010: 107-137. (4. Bölüm başlığı).

aydınlanmacıların belirlenimcilik ve belirlemecilik tartışması izleğindeki edimsellik ve edilgenlik içerikleri nasıl yorumladıklarıyla ilgiliyken, etkinlikte bulunmak için bilmek yerine, bilmek için etkinlik yapmayı işaret eder hale gelir.⁷⁷

Etkinlik ve edilgenlik, eylemin doğasını anlama ve anlamlandırmada var olan iki temel içerik olarak, bir toplumun hem kamusal hem de kamusal olmayan alanda özgür bir eylemin nasıl olması gerektiği tartışmasının kalbinde yer alırlar. Bu temel tartışma, benlik ve eylem arasındaki ilişkiyi işaret eden amaçların doğası üzerine kuramları gündeme getirir ve bireysel olarak benliğin siyasal platformda -ya da kamusal hayatta- ne şekilde inşa edilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Aydınlanmacı bir izlek, onun temel aracı olan aklı benliğin ve kamusal insanın merkezine yerleştirerek heterojen amaçlar doğasını homojen yapıya dönüştürerek nesnel bir siyasal toplum inşa ederken, aydınlanma karşıtı izlek ise özgün karakterlerde açığa çıkan bireysel benliklerin heterojen bir siyasal yapıda olması gerektiğini öne sürer. Bu temel görüş ayrılığı bir toplumun kamusal olmayan hayatta var olan farklılıkların kamusal hayatta ne derecede çoğulcu yapıda olması gerekliliği üzerine anlamlı ve gerekli bir tartışma geliştirir. Buradan hareketle, Batı geleneği izleğindeki aydınlanmacı-nesnel bir çoğulculuk anlayışı ile aydınlanma karşıtlığı akımında açığa çıkan daha varoluşsal ve anti-nesnel bir çoğulculuk anlayışı diyalektiği kamusal hayat ve kamusal olmayan hayat arasındaki ilişkisi merkez alan bir tartışmada önem kazanır. Bu tartışmanın temel önemi ise, özellikle modern liberal toplumlarda çoğulculuğun ve buna bağlı olarak özgürlüğün içeriğinin kamusal hayat ve kamusal olmayan hayat arasındaki ilişkisinde açığa çıkan temel problemleri işaret ediyor olmasıdır. Böylelikle, temel Batı geleneğinin akılcı referansla öngördüğü nesnellik ve evrensellik ilkeleri romantik düşünceye kök salan bir anti-aydınlanmacı -ya da daha varoluşsal- bir tavırla temelden bir sorgulanmaya tabi tutulur ve bu gerilim Batı'ya doğru akan bir akıntıya karşı yeni bir dünya anlayışı sunar.

⁷⁷ Bu tartışma ayrıca, aydınlanma sürecinden de önce Hristiyanlığın özü üzerine Aquinalı Thomas ve Augustinus arasındaki iletişim biçiminde filizlenen '*Bilmek için inanmak mı, inanmak için bilmek mi?*' tartışmasının daha seküler bir biçimini ifade ediyor gibi gözükmektedir.

3.3. Çoğulculuk Üzerine: Kayıpsız Bir Dünya Mümkün Değildir

Çoğulculuk tartışmaları özellikle modern liberal toplumların güncel tartışma konularından biridir. Günümüzde modern liberal rejimler toplum içinde var olan değer farklılıklarına karşın geliştirdiği hoşgörü ilkesini politik alanda somutlaştırıcı bir politik altyapıya dönüştürme eğilimi içindedir. Liberal rejimlerin toplumlarda var olan bu değer göreceliğini politik alanda somutlaştırma politikaları yine aydınlanma geleneğinden süregelen akılcı, evrensel ve nesnel ilkelere dayanmaktadır. Kamusal olmayan alanda açığa çıkan değer farklılıklarının politik-kamusal alanda uzlaştırılmaya ya da en azından bir arada yaşatabilmeye ilişkin olarak geliştirilen politikaların evrensel ve nesnel ve de en önemlisi olarak uylasımsal içeriklerce hayata geçirilmeye çalışılması oldukça zor meseleleri gündeme getirir. Bu meselelerin zorluğu en başında kıyaslanamaz ya da asla uzlaştırılmaz değerlerin kamusal hayatta bir arada yaşatmada açığa çıkan çatışmalarda belirir. Kökten dini bir cemaatin öngördüğü eğitim politikası ile modern liberal bir eğitim politikasının nesnel ve evrensel biçimde her iki tarafı da kapsayacak şekilde uylatırmada açığa çıkan temel çatışma hoşgörü ilkesini kamusal alana endekslemeye evrensellik ve nesnellik ilkelerini bir bakıma buharlaştırmaktadır. Berlin'in bu zor meselelere ilişkin öngörüsü ise bu tür bir buharlaşmanın kaçınılmaz bir sonuç olmasından dolayı kamusal olmayan hayatta var olan değer çoğulculuğunun mutlak biçimde sürdürülmesi gerekliliğiyle yakından ilgilidir. Berlin'in çoğulculuk üzerine olan temel tezi kamusal olmayan bir alanda değer çoğulculuğunun korunması ile ilgiliyken, yine de, çoğulcu yapının kamusal alana nasıl bağdaştırılacağına dair öngörüsü oldukça muğlak kalmaktadır. Bu muğlaklığın temel sebebi ise Berlin'in çoğulculuk problemini en başında kamusal olmayan alanda incelemek ve kalıcı bir çözüm geliştirmekle ilgilidir. Bu, Berlin'in çoğulculuk probleminin kamusal olmayan alanda çözüme kavuştuğu takdirde kamusal hayatta da nihai olarak çözüleceğine dair bir öngörüye sahipmiş şeklinde de yorumlanabilir. Böylesine bir yorumu derinlemesine incelemek için Berlin'in çoğulculuk meselesine nasıl bir yaklaşım geliştirdiği önem kazanmaktadır.

Berlin'in çoğulculuk üzerine olan tezi en başında 'senin yaşamın sana, benim yaşamam bana' şeklinde herkesin kendi dünyasına çekildiği bir değer göreceliğinin

ötesinde ve bu değerlerin karşı taraflarca anlaşılması öngörüsünde yatan nesnel bir bütünlüşmeye dayanmaktadır. Bu görüşü nesnel yapan temel önerme, Berlin'in insan eylemleri ve amaçlarının sonsuz değil sonlu olduğuna dair öngörüsüne dayanmaktadır. Berlin, insan eylem ve amaçlarının sonsuz olmadığı ve böylelikle de ne kadar farklılaşırlarsa farklılaşırsınlar toplumdaki bireylerin ya da toplumların birbirlerini anlayabilecekleri insan doğasının merkezinde yer alan ortak bir anlayış sezgisi olduğunu ifade etmektedir⁷⁸ (Berlin 2010a: 13). Bu ifade, Berlin'in çoğulculuğu yaratan değerlerin insanların keyfi fantezileri olmadığı fakat; bu değerlerin tüm insanlık tarafından anlaşılabilen ortak karakterde olduğu şeklindeki önermesini ortaya koyar ve bu, çoğulculuğun neden nesnel bir olgu olduğunu değerlerin ortak karakteristiğiyle açıklar (Berlin 2010a: 14). Ancak Berlin'e göre, herkesin birbirinin yaşam öngörüsünde farklılaşan değerleri anlama gerekliliğiyle ilgili böylesine bir ortak karakteristiğe sahip olmak değerlerin uzlaştırılmasını ifade etmez. Tam tersine değerler kıyaslanamaz ve uzlaştırılmaz olabilirler ve bununla birlikte kimse karşısındakinin değerine önem atfetme zorunluluğunda da değildir hatta dahası bir kimse kendi değerini tehlikede gördüğünde diğerinin değerine savaş bile açabilir. Ancak burada Berlin'in temel farkını ortaya koyan ince çizgi, değerlerin çatışmasına rağmen bile herkesin karşısındaki değerleri anlama çabası içinde olmasına dair olan öngörüsüdür. Bu çaba içinde olmayan biri Berlin'e göre insanlık denilen ortak çizgiden çıkmış sayılmaktadır (Berlin 2010a: 14).

Berlin'in çoğulculuk nosyonu, değerlerin uzlaştırılmak zorunda olmayan bir dünyayı öngörmesi üzerinden okunduğunda herkesin kendi değerini koruduğu uzlaşmamış bir toplumsal inşayı işaret eden kaotik bir yaşam biçimini ifade ediyor biçimde yorumlamak mümkündür. Böylesine bir siyasayı siyaset felsefesinin monist ya da uyuşmsal geleneğinin etkisinde anlamak oldukça güç gibi görünmektedir. Ancak yine de, Berlin'in almasıık çoğulculuk imgelemi esasında iki temel argümanı tartışmaya değer kılmaktadır: İlki farklılaşan değerler arasında insanlığın aynı anda hem birine hem de diğerine sahip olamayacağını ve bu değerlerin bir üst ve nesnel ölçüde uyuştırmanın

⁷⁸ Berlin bu noktada insan eylem ve amaçlarının sonlu olduğunu söylerken esasında davranış biçimlerinin ve amaçların insani çizgide farklılaşacağı ancak yine de ne kadar farklılaşırsa farklılaşırsın insani çizginin dışında olamayacağını ifade etmektedir.

imkansızlığını işaret eden machiavellist reel politik önerme iken; ikincisi ise farklılaşan değerleri uzlaştırmaya ilişkin olan projelerin özgürlüğü baltaladığını işaret eden ‘apolitik’ önermedir.

Machiavelli, siyaset felsefesi geleneğinde ve tarihsel olarak genel anlamıyla kulağa hoş gelmeyecek biçimde bir iktidar ve politik gücün gerçekliğinden bahsetmesiyle olumsuz eleştiriler almaktadır (Berlin 2010a: 138). Berlin, Machiavelli’nin özgünlüğünü onun realist politik söylevlerinin işaret ettiği katı güç ilişkilerine değil fakat; bu söylevlerin tarih boyunca diğer doktrinlerce bir kamu yararı ya da ahlak felsefesince ortaya konan öngörülerin aldaticılığından uzak olmasına teslim eder (Berlin 2010a: 180). Berlin, Marksizm, Protestanlık, Katoliklik, emperyalizm, liberalizm vd. gibi tarihin dönüm noktalarını tetikleyen tüm felsefe, ideoloji ve doktrinlerin esasında Machiavelli’nin öne sürdüğü siyasetin doğasında olan iktidarı -ya da siyasal gücü- elde tutma gayesini doğal bir siyasal zorunluluk gibi gerçekçi bir amaç yerine bir ahlak felsefesi ortaya koyarak gerçekleştirme arzusunda olduklarını ifade etmektedir (Berlin 2010a: 180). Tüm bu tarihsel vakalar esasında Machiavelli’nin söylevlerinden başka bir şey ortaya koymamış ya da bu realist siyaset doğasının sonucundan başka bir şeye neden olmamışlardır. Ancak, Machiavelli’nin burada Berlin’e göre takdir edilecek özgünlüğü siyaset doğasının katı sonuçlarını ahlak felsefesi ya da kamu yararı gibi aldaticı bir kılıf bulmaya tenezzül etmeden doğrudan ortaya koymasıdır.

Machiavelli’nin siyasetin doğasının katı sonuçları üzerine olan bu özgünlüğü siyaset felsefesinde çokça görülmezden geline bir tür ‘açıklık’ ilkesini gündeme getirir. ‘Açıklık’ ilkesi, ideal bir toplum ve ideal bir siyasal inşa üzerinden mutlak-evrensel ideal bir yaşam biçimi üzerine kurulu genel siyaset felsefesi geleneğinin temel bütünleştirici nesnellik ilkesine karşın geliştirilmiş eleştirel bir izahla ilgilidir. Berlin’in Machiavelli’nin özgünlüğünü yakaladığını düşündüğü nokta tarihsel dönüm noktalarını tetikleyen kapsayıcı tüm ahlaki, felsefi ve dini doktrinlerin evrensellik iddiasında esasında kendi doğrularını öne sürerek evrensellikten uzaklaşması ve bunun sonucu olarak da hepsinin Machiavelli’nin söylevlediği siyaset doğasının katı sonuçlarına dönüştüğüdür. Bu yorumlama, tarihsel kırılmalara neden olan tüm savların esasında

Machiavelli’yi anti-evrenselcilik ve siyaset doğasının katı sonuçları üzerinden haklı çıkardığını ifade etmektedir. Bu haklılık, esasında Machiavelli’nin aynı anda hem iyi bir Katolik hem de iyi bir Roma cumhuriyetçisi olunamayacağı gerçeğine dayanan öngörüsündeki doğruluk payında açığa çıkmaktadır (Berlin 2010a: 181). Bununla beraber, Machiavelli’nin doğru siyaset olarak tanımladığı söylevler bütünü özetle alternatifler arasında kalmadan koşulun gerektirdiği en iyi alternatifi seçme gibi bir eylem biçimini işaret ederken⁷⁹; aynı anda diğer alternatiflere de sahip olamayacağımız gerçekliğini ortaya koyan açık bir öngörü okunu siyaset felsefesinin bütünleştirici ve evrenselleştirici geleneğine karşı çevirir.

Machiavelli’nin siyaset felsefesine sunduğu temel gerçekçilik siyasetin ve yaşamın doğası gereği alternatifler arasından seçim yapmamız gerektiğini işaret eden öngörüsüdür. Bu öngörü, en başta ideal bir toplum ve ideal bir siyasal inşa söyleminde olan tüm doktrinlerin evrensellik ve nesnellik ilkelerini yeniden sorgulamak üzere gündeme getirir. Toplum içinde farklılaşan değerlerin uzlaşmış bir toplumsal ve siyasal inşada uylastırılabilceğini öngören tüm nesnelci ve evrenselciler Machiavelli’nin alternatifler arasından seçim yapma zorunluluğunu işaret eden bu açıklık ilkesince ciddi bir anti-tez ile karşılaşrlar. Bu ilke açıkça, ya tam anlamıyla bir seküler cumhuriyetçi ya da tam anlamıyla koyu bir Katolik olunabileceğini fakat; aynı anda her ikisinin de olunamayacağını işaret eden açık ve katı bir siyaset doğası sonucunu öğretir. Buna paralel olarak, Berlin çoğulculuk anlayışını Machivelli’nin seçim yapma zorunluluğunu işaret eden açıklık ilkesi üzerinden yorumlar ve böylelikle çoğulculuğun toplum, insan ve siyaset doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ifade eder. Bu, Berlin’in çoğulculuk anlayışının, bir değerler dizini dünyasında seçim yaparak çoğulculuğun içeriğini belirleyen farklılaşma olgusunun kaçınılmaz sonucu öngördüğünü işaret eder. Bu haliyle, çoğulculuk Berlin’de kaçınılmaz doğal bir insan eylemini açıklar. Bu eylem biçimi ise doğası gereği alternatifler arasından birini ya da birkaçını seçtiğinde diğerini ya da diğerlerini kaybetmeye mahkum bir karakteristiğe sahiptir. Bu, ya modern, evrensel ve liberal bir eğitim politikasını desteklemeyi ya da gelenekçi ya da kökten dini bir eğitim politikasını desteklemeyi fakat; aynı anda ikisinin

⁷⁹ Machiavelli bu önermeyi, ‘şansı (fortuna) fırsata (virtu) çevirmek’ nosyonuyla siyaset doğasının merkezine yerleştirir. Bkz. Prens/ Machiavelli 2004.

de desteklenemeyeceğini gösterir. Seçim zorunluluğu böylelikle toplumda bir yandan değerlerin farklılaştığı çoğulcu bir zemin yaratırken bir yandan da toplumun temel yapısına dair ciddi meselelerde neyin karar alınması gerekliliği üzerine bir çatışma yaratır. Beliren her çatışma modern çoğulcu toplumlarda siyasetin ve insan doğasının kaçınılmaz katı sonucudur. Bu sonuç toplumu seçimler yapan gruplara ayırır ve her yapılan seçimin seçilmeyeni kaybettiği bir siyasayı doğurur. O halde, sonuç olarak, Berlin'e göre kayıpsız bir dünya mümkün değildir.

Berlin, kayıpsız bir dünyanın olasılıksızlığını esasında özgürlüğün temel doğası olarak yorumlamaktadır. Bu ciddi yorumun perde arkasında bir seçim sonucu seçilmeyeni 'kaybetmenin' Kant'çı bir özgürleşme felsefe biçimi yatmaktadır. Berlin, maddi ilerlemenin akılcı geleneğinin sistemleştirme, sınıflandırma ve bilimselleştirme girişimlerinin hepsini sonul olmayan bir kozmoz -ya da hayatı- sonul araçlarla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktan başka bir şey olmadığını ifade eder (Berlin 2010a: 261-262). Bunun anlamı, sürekli devinim halinde olan, tükenemez ve sonul olmayan bir hayatın bilimsel ve katı biçimde maddi bir akılcılıkla sabitlemeye çalışılarak tek tip bir toplum, siyaset ve hayat biçimi ortaya konmasıdır. O halde hayatı tümüyle anlamlandırmada eğer ilkeler bu anlamıyla evrensellik ve nesnellik ise hayatın evrensel ve nesnel ilkelerini gerektirmeyen daha sübjektif alanlarında açığa çıkan boşluk nasıl doldurulmaktadır?

Soru daha spesifik olarak sorulursa, Batı geleneği izleğinde monist ve determinist ve dahası aydınlanmacı bir izlekte akılcı bir determinist hayat biçimi bu hayat biçimine ters insan gruplarını liberal toplumda nasıl bir çoğulcu yapıda buluşturabilir? Berlin'in bu soruya ilişkin cevabı tümüyle olumsuz netlik içerir: Bilimsel akıl ve determinizm duygusal, sezgisel ve güdüsel bir tür romantik yaşam biçimindeki grupların yaşam alanlarını modern liberal toplumlarda evrensellik ve nesnellik ilkeleriyle eritir ve kendine doğru eğer. Modern liberalizmin bu itkisi çoğulculuk olgusunu kamusal yarar aracıyla politik bir söylevde meşrulaştırırken; bu, Berlin'e göre çoğulculuğun heterojen yapısını homojen yapıya evirmekle ilgili bir girişimdir. Sonuç olarak, modern liberal bir öngörünün dışında kalan tüm yaşam biçimleri bir tür toplumsal ve siyasal dışlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır ve

böylelikle çoğulculuk olgusu buharlaşır. Bu, ne tür bir yaşama sahip olunacağına dair özgür iradeyi baltalar ve Kant'ın özgür aklına karşı bir suç işlenir. Bu haliyle, Berlin'e göre çoğulculuk hiçbir determinist bir siyasanın var olmadığı Kant'çı bir özgür iradenin tüm netliğiyle yaşandığı bir toplumsal zemini işaret eder. Nihayetinde, Berlin çoğulculuğu salt anlamda negatif özgürlük kavramsallaştırması ile bütünleştirir. Bu, Berlin'e göre özgürlüğün temelini hiçbir determinist siyasa etkisinde kalmayarak tamamen Kant'çı bir özgür irade içeriğiyle donatılmış bir tür çoğulculuk olduğunun ifadesidir. Buradan hareketle, Berlin'in çoğulculuğunu anlamak onun pozitif özgürlük ve negatif özgürlük arasında betimlediği ince çizgiyi gündeme getirir ve tartışmayı özgürlüğün iki boyutunun arasındaki en derin açıklamalara taşır.

3.4. Özgürlük mü Siyasa mı?

Özgürlük kavramı siyaset felsefesi tarihi boyunca tartışıla gelen oldukça derin ve muğlak bir merkezde yer alır. İnsanın sosyal bir varlık olarak toplum içinde yaşaması özgürlük kavramını her bireyin kendi sınırsız benliğiyle toplumun verili benliği arasında sıkıştırır ve kamusal hayat ile kamusal olmayan hayat arasında bir denge problematiği açığa çıkar. Bu problematik özellikle çoğulculuk ve özgürlük argümanları ile kendini meşrulaştıran modern liberal rejimlerde açığa çıkmaktadır. Siyasal tarih ve siyaset felsefesinin bu tartışmada ağırlığı çevirdiği iki temel nokta vardır: Baskı ve itaat (Berlin 2010a: 52). Bu iki kavram iktidar ve birey ya da politika ve toplum arasında 'ben neden başkasına itaat etmeliyim?' ve 'Ben neden istediğim gibi yaşamalıyım?' gibi bazı temel soruları gündeme getirir ve bu sorular özgürlüğün ne olduğu ve nasıl olması gerektiği üzerine bazen uyumlu bazen de çatışan açıklamaları açığa çıkarır (Berlin 2010a: 52). Berlin bu soruları anlamlandırmak için özgürlüğü pozitif özgürlük ve negatif özgürlük olmak üzere iki temel içerikte ele alır ve böylelikle politik özgürlük ile apolitik özgürlük arasındaki dengeyi ve ilişkiyi açıklamaya çalışır (Berlin 1969: 2).

Berlin'in negatif özgürlük olarak kavramsallaştırdığı özgürlük biçimi en genel anlamıyla öznenin dışsal bir müdahale olmadan yapmak istediğini yapabilme yetisine

sahip olmasıdır (Berlin 2010a: 52-53). Bu, temelde öznenin⁸⁰ kendine sorduğu ‘Gerçekleştirmek istediğim şey için bana kaç farklı yol açıktır?’ sorusunu işaret eder ve böylelikle özgürlük bir tür kendini gerçekleştirme yetisinin gerçek düzeyiyle ilişkisini işaret eder. Bu noktada, öznenin amacını gerçekleştirmesinin alternatiflerin niceliğine bağlı olması politik müdahalenin en aza indirgenmesini ifade eder gibi gözükmemektedir. Buradan hareketle Berlin, gerçek bir siyasal özgürlüğün en basit anlamıyla bir öznenin başka bir özneye müdahale etmediği alan anlamına geldiğini ifade etmektedir (Berlin 2010a: 53).

Bu noktada, öznenin amacını ya da kendini gerçekleştirmek için sahip olduğu özel alana sahip olması bu alanın sonsuz bir özgürlük alanı mı yoksa diğer öznenin özgürlüğüne temas eden bir sınır içinde mi olması gerekliliği problematiği gündeme gelir. Siyaset felsefesi tarihi boyunca özellikle liberal düşünce üzerine kafa yoran önemli düşünürler özgürlüğün alanı ve sınırı ile ilgili çok sayıda farklı fikir ortaya koymaktadırlar. Kişisel özgürlüğün temel inşası amacıyla liberal ilkelerin en esnek yorumunu ortaya koyan İngiliz filozof John Stuart Mill, John Locke ve Adam Smith’in de ifade ettiği gibi, kişisel özgürlük alanının olabildiğince geniş olması gerektiğini ifade eder (Berlin 2010a: 57). Adam Smith ve Mill gibi takipçilerinin kişisel özgürlük alanının geniş olması gerekliliği onların insan doğasına olan iyimser inançlarına ve toplumsal uyum ve ilerlemenin kişisel özgürlük alanının genişliğinde yattığına dair olan düşüncelerine dayanmaktadır⁸¹ (Berlin 2010a: 57). Kişisel özgürlüğün sınırlarının daha dar olması gerektiğini söyleyen Thomas Hobbes ise insan doğasına olan kötümser inancı dâhilinde toplumsal ve politik kaostan kaçınmak amacıyla kamusal alanın ve devlet kontrolünün merkezileştirilmesini ileri sürmektedir (Berlin 2010a: 57).

⁸⁰ Özne olarak betimlenen şey toplumda bir kişi ya da bir grup ya da toplumun tümü olarak anlamlandırılmaktadır. Bkz. Kirpi ile Tilki/Berlin 2010: 52.

⁸¹ Berlin, Smith ve Mill gibi liberallerin kişisel özgürlük alanının olabildiğince minimal devlet anlayışında toplumsal uyum ve ilerleme için korunması gerekliliği düşüncesini bir noktada reddeder. Berlin, en başta Mill’in insanın kendini gerçekleştirmesinin anti-baskıcı minimal bir devlet yapısına dayandığını ifade eden öğretisinin despotik ya da disipline edilmiş tarihsel örneklerle yanlışlanabildiğini dahası, baskıcı devletlerde de kimi zaman insani ve toplumsal ilerlemenin ve parlak entelektüellerin yetiştiğini ifade etmektedir. Bkz. Kirpi ile Tilki/ Berlin 2010: 60.

Berlin'in negatif özgürlük kuramı ise hem Hobbes geleneğini hem de Mill'ci kapsamlı bir liberalizmi sentezler gibi görünmektedir. Berlin'in negatif özgürlüğü hem kişisel özgürlük alanının asgari düzeyde de olsa mutlak biçimde korunması gerekliliğine hem de bu alanın başkasının özgürlüğüne zarar verdiği bir noktada sınırlanması gerekliliğine dayanmasıyla bir sentez oluşturur (Berlin 2010a: 57). Berlin'in kişisel özgürlük alanının mutlak biçimde asgari düzeyde de olsa korunması gerekliliği fikri bu asgari alanın insan doğasının alçalmaması ve inkâr edilmemesi için zorunlu bir alan olduğu öngörüsüne dayanır⁸² (Berlin 2010a: 58). Berlin asgari alanın nerede başlayıp nerede biteceğinin pazarlık konusu olacak kadar önemli bir toplumsal ve kamusal mesele olduğunu ifade eder (Berlin 2010a: 58). Ancak yine de, Berlin, diğer liberal düşünürler gibi bu alan üzerine olan tartışmayı bir tür politik sistemleştirmeye taşımaz. Bunun temel nedeni Berlin'in özgürlüğün her birey için farklı şeyler ifade ettiğini düşünmesinde yatar. Berlin bu savı, bir Oxford hocasına göre özgürlüğün Mısırlı bir köleye göre bir özgürlükten çok farklı şeyler ifade ettiği ve böylelikle herkese hitap eden politik bir özgürlük sisteminin neredeyse olanaksızlığını açıklamaya çalıştığı öngörüsüne dayandırmaktadır (Berlin 2010a: 55). Bu, Berlin' de özgürlüğün, yelpazesi olabildiğince en geniş biçimiyle çoğulcu bir toplumsal alt yapının temel taşı olduğu fikrini açığa çıkarır. Ancak yine de çoğulculuğa yüklenen bu 'geniş' öngörü toplumun politik ve kamusal hayatı nasıl yaşayacağı konusunda muğlâk bir noktada kalır.

Berlin, liberal düşünce tarihi dâhilindeki özgürlük tartışmasını bir tür politik sistemleştirme yapma gayesinde değildir fakat özgürlüğün hem terminolojik olarak incelenmesini hem de pratik hayata temas eden gerçekçi bir uzamını açıklamaya

⁸² Berlin tartışmanın bu noktasında daha farklı bir alt başlık açar. Kişisel özgürlük alanı ile Kant'çı özgürlük biçimi arasındaki ilişkiselliği açığa çıkaran benlik olgusunu gündeme getirir. Kant'çı bir özgürlük aklın tamamen özgür kullanımı ve mutlak biçimde, ancak yine de evrensel ahlak ilkesi sınırları dahilinde, başkaları tarafından yönetilmemeyi işaret ederken; bu, Berlin'e göre Platon'un sözünü ettiği ruhun köleliği anlamını yine de tartışmaya sokar. Yasalardan, toplumdan ve geleneklerden veya devletten kısaca her türlü otoriteden kendini sıyırmış bir Kant'çı özgürlük -tabii Kant'ın evrensel ahlak ilkesi dâhilinde- Platon'cu bir düşünce geleneğinde arzuların, tutkuların ve karşı konulamaz güdülerin tutsaklığı anlamında yorumlanabilir. Bkz. Kirpi İle Tilki/ Berlin 2010: 64. Özgürlük tartışmaları böylelikle, liberal düşünce tarihinden daha da öteye giderek felsefi ve daha tözsel bir diyalog haline gelir. Ancak tartışmanın bu noktası bu çalışma dâhilinde değildir.

çalışmaktadır. Negatif özgürlüğün anlamı bu noktada terminolojik bir teorinin yanılısamacılığından kurtarılmaya ve negatif özgürlüğün merkezinde yer alan ‘seçenekler arasında Kant’çı biçimde özgür seçim yapmak ve bu seçeneklerin niceliksel durumu’ argümanı önem kazanır. Berlin, bu noktada, işkence tehdidi altında ifade veren bir bireyin işkenceyi seçmek ya da korku nedeniyle ifade vermek arasında yaptığı seçimin her ne kadar seçmekte özgür olsa da özgür bir seçim olmadığını ifade eder (Berlin 2010a: 62). Dolayısıyla Berlin’e göre, seçeneklerin salt varlığı eylemi özgür kılmaya yetmemektedir (Berlin 2010a: 62). Buradan hareketle Berlin özgürlüğün ölçüsünü şu maddelerle ortaya koyar:

- ‘a) Bana açık kaç olanak vardır;*
- b) bu olanaklardan her birini gerçek kılmak ne kadar kolay ya da zordur;*
- c) bu olanaklar birbiri ile karşılaştırıldığında, yaşam planım kişiliğim ve şartlar göz önüne alınırsa ne kadar önemlidir;*
- d) kasıtlı insan eylemleriyle ne kadar kapalı ya da açıktır*
- e) yalnızca aracının (temsilcinin) değil, içinde yaşadığı toplumdaki genel duygunun çeşitli olanaklara yüklediği değer nedir.’* (Berlin 2010a: 62).

Bu beş temel madde özgürlüğün politik olarak sistematikleştirilmesinden ziyade toplum içindeki bireylerin Mill’ci kapsamlı bir liberal düşünce geleneğine uzanan kendini gerçekleştirme kuramıyla yakınlaşır. Bu kuram, özgürlüğün içeriğinin her hangi bir tür dışsal müdahaleyi erittiği bireyci liberal öğretinin daha felsefi versiyonudur. Kuram bu yönüyle, özgürlüğün açıklamasını öncelikle felsefi boyutuyla ele alır ve kendi tezini politik açıklamaya bu felsefi altyapıyla taşır. Buna göre, kendini gerçekleştirme argümanı üzerinden anlam kazanan apolitik özgürlük siyasal özgürlüğün temelini oluşturur hale gelir. O halde yine Berlin’e göre siyasal özgürlükten yoksun olmak özgür eylem alanına olan dışsal bir müdahaleyi ifade etmektedir (Berlin 2010a: 53). Buradan hareketle, öznenin hem kamusal hem de kamusal olmayan tüm kapsayıcı yaşamına olan dışsal bir müdahale pozitif özgürlük kavramını tartışmaya sokar. Ancak bu noktada, pozitif özgürlüğü tartışmadan önce dışsal müdahalenin nasıl anlamlandırılması gerekliliği önem kazanır.

Burada tartışmanın derinleştiği önemli nokta ise dışsal müdahalenin tam olarak neyi ifade ettiğidir. Toplumdaki bireyin lüks tatil yapma hakkının olması ve bu hakkın engellenmemesi bireyin lüks bir tatil yapmada negatif özgürlüğünün ifadesidir. Ancak birey ekonomik adaletsizlik ve adaletsiz siyasal düzenlemeler sonucu bu hakka sahip olmasına karşın bu hakkını kullanamamakta ise o halde adil olmayan bir ekonomik ve siyasal alt yapı dışsal müdahale olarak kabul edilebilir mi? (Berlin 2010a: 53-54). Bu temel soru özgürlüğün bir ‘sanı’ ve ‘gerçeklik’ içeriklerini toplumsal ve tarihi yasalar izleğinde tartışmaya açar. Bu noktada, Rousseau’nun sözünü ettiği insanların kendilerine vurduğu zincirler ve Marksist bir özgürlük yorumu özgürlüğün dışsal müdahale ile ilişkisini tartışmada temel rol oynarlar. Berlin, öznenin iktidar ya da ‘yasalar’ tarafından özgür olduğuna ikna edildiği takdirde öznenin kendi içinde özgür olduğunu ancak gerçek bir siyasal özgürlüğe sahip olmadığını ifade etmektedir (Berlin 2010a: 72). Bu varsayım, negatif özgürlüğün bireyin kendini gerçekleştirmek için önünde kaç alternatif yolunun olduğunu işaret eden temel önermesine dayanmaktadır. Öznenin ikna edilmiş ve meşrulaştırılmış bir özgürlük içinde olması sanısal bir özgürlüğü ifade eder fakat gerçekte olan şey siyasanın özneyi özgür olduğuna dair iknası üzerine olan ikilemidir.

Marksizm’in Rousseau’nun ‘insan özgür doğar fakat kendini zincirlere vurur’ öngörüsünü taşıdığı nokta bu anlamda tam da özgürlüğün sanısal aksiyomunu gündeme getirir. Marx ve takipçilerinin temel teorisi toplumsal sınıf içindeki adaletsiz ve kapitalist sistemi kanıksayan ve bu sistemi doğanın kaçınılmaz sonucu olarak gören insanların özgür olmadığını doğrudan söylemez; fakat insanların kendilerini özgür sanmalarından dolayı bir yanılsama içinde olduklarını söyler (Berlin 2010a: 76). Marksist teorilerin temel yanılsama prensibi mülkiyet ilişkileri ve toplumsal sınıf gibi kavramların -ya da süreçlerin- doğal ve kaçınılmaz bir tarih yasası şeklinde algılanıyor olmasının doğurduğu yanılsamaya dayanmaktadır. Teorinin açıklamaya çalıştığı temel iddia toplumsal sınıflaşmaya ve adaletsizliğe neden olan tüm kurumsal doğanın esasında insan elinden çıkma yapay bir tutsaklık olduğu üzerinedir (Berlin 2010a: 76). Bu, tam da Rousseau’nun sözünü ettiği insanın özgür doğup kendini zincirlere vurduğu öngörüsünden temellenmiş bir paradigma gibi durmaktadır. Ancak fark, Rousseau’nun özgürlük çözümlemeleriyle Marksizm’in çözümlemeleri arasında açığa çıkar.

Marksizm'in özgürlüğe ulaşmadaki temel önermesi bizi köleleştiren tüm yapay kurumların akılcı biçimde analiz edilip benliğin gerçek doğasına uyan bir kurallar bütünü oluşturarak bizi köleleştiren bu yapaylıktan kurtulmaktır (Berlin 2010a: 76). Marksist teorilerin sunduğu diyalektik önerme bu noktada Rousseau'nun özgürleştirici yasalarından Rousseau'nun 'Toplum Sözleşmesi' gibi yine de Marksist teoriler tarafından yapaylaşan kurumlar olarak tanımlanacak bir tez dahilinde ayrılır.⁸³ Ancak bir diğer nokta, yine de, Rousseau'nun köleliğin ve bozulmanın nedeni olarak gösterdiği mülkiyet ilişkileri ve rekabet gibi tarihsel katılıktan 'öze dönüş' ü işaret etmesi her iki tezi de aynı potada eritir.

Berlin'in, ister aydınlanmacı tarafıyla Rousseau olsun ister Marksizm olsun tüm Batı geleneği izleğinde duran akılcı bir özgürleşme eleştirisi bu noktada özgürleşmenin maddi doğadan romantik doğaya⁸⁴ evrilen bir akıma dönüştüğünü gündeme getirir. Berlin, özgürleşmenin yegâne yönteminin eleştirel bir akla dayandığını işaret eden akılcı yöntem ile maddi doğaya ilişkin bilginin bizleri ne derecede özgürleştirdiği arasındaki ilişkiyi tüm çıplaklığıyla inceleyerek bir sonuca varmaya çalışır. Berlin'e göre özgür olmaya ilişkin akılcı yöntem doğaya ilişkin bilginin akılcı şekilde kullanılarak kendi benliğimize uygun hale dönüştürülmesini ifade etmektedir (Berlin 2010a: 74). Bilginin dönüşümü bu noktada doğanın, benliğe uygun hale getirilerek özgürleşmeyi sağladığı yönündeki öngörüsünü ifade eder. Örneğin bir müzisyen notaların sistematiği arasında sıkışıp kalmaktan ziyade notaları istediği gibi dönüştürüp özgün müziğini ortaya koyabildiği sürece müziğe ilişkin katı bilgiyi dönüştürmüş ve böylece özgür bir müzisyen olmuş olur (Berlin 2010a: 74). Aynı şekilde, matematik bilgisi ancak bir matematik öğrencisini matematikle uğraştığı zamanda özgürleştirir; fakat öğrenci ders dışındaki özel hayatında yalnızca matematikle özgürleşemez (Berlin 2010a: 74).

⁸³ Rousseau'nun toplum sözleşmesi başkaları tarafından konulan yasalara uymadan ziyade kendi koyduğumuz yasalara uyduğumuz sürece özgür olabileceğimizi söyler. Ancak bu, yine de, her ne kadar kendi yasalarımıza itaat etsek de bu yasaların batı geleneği izleğinde bir kurumsal yapıda olmasıyla Hegel ve takipçisi Marksistlerin onaylamayacağı türden bir özgürleşme biçimidir.

⁸⁴ Romantik doğa ile kastedilen 'Aydınlanmaya Bir Anti-tez: Romantizm' isimli başlıkta incelenen romantik akım düşüncesidir.

Bu, akılcı özgürleşme yönteminin doğaya ilişkin maddi bilginin benliğe uygun hale getirilerek elde edildiğinin ifadesidir. Berlin'in bu türlü bir akılcı özgürleşme yöntemine sunduğu eleştiri bu noktada bilginin doğasının onu kullananın lehine olarak dönüştürülüp o bilgiyi kullanamayanların özgürleşemediği öngörüsüne dayanmaktadır. Bu, Berlin'e göre, eğer özgürleşme aklı gerektiriyorsa ve akıl da bilgiyi gerektiriyorsa o halde bilgiyi elinde tutup ona yön verenler özgürlüğün asli doğasını nasıl belirleyeceğini de elinde tutuyor demektir. Berlin bunun, tarihsel olaylar üzerinden yapılan analizler dâhilinde 'ben bilgiye ve onu kullanma yetisine senden daha çok sahibim o halde mutluluğun için senin ne şekilde ne kadar özgür olman gerektiğini ancak ben belirleyebilirim' şeklindeki söylemlere varan otoriter ve totaliter rejimlerin özgürlüğü 'pozitif özgürlük' nezdinde katı bir olguya dönüştürdüğünü ifade etmektedir (Berlin 2010a: 73-77). Bu bağlamda, Marksizm'in de sunduğu özgürlük anlayışının sosyalist evredeki devlet otoritesinin yurttaşları için sunduğu özgürlük anlayışının bu türlü bir pozitif özgürlükten başka bir şey olmaması Berlin'e göre Marksizm'in de kurumsal yapaylıktan kurtulamadığını ifade etmektedir. Marksizm bu noktada, bizi köleleştiren ve sermaye işçi ve arz talep gibi temel toplumsal kategorileri işaret eden tüm toplumsal sonsuz bölüşümlerin rekabet ve mülkiyet ilişkileri gibi yapay kurumları ortadan kaldırılması ile özgürleşeceğini öngörürken, diğer bir yandan da sunduğu çözüm sosyalist otoriter bir devletin bilgiye yön veren tekel bir kurum olarak kendi özgürlük biçimini yapaylaştırmasına dayanmaktadır.⁸⁵

Berlin'in akılcı özgürlük yönteminin neden yapaylaştığını dayandırdığı nokta doğaya ilişkin hem sentetik hem de analitik -yani hem a priori hem de aposteriori- bilgi türünün bilgiyi dönüştürenin benliğiyle özdeşleşmesiyle yakından ilgilidir. Berlin'in bu noktada bilginin özgürleştirilmesi üzerine olan yorumu şu şekilde açığa çıkmaktadır: *'Bilgi aralarında seçim yapabileceğimiz daha açık olanaklar sunarak değil, imkânsız olanı denerken yaşayacağımız düş kırıklığından koruyarak bizi özgürleştirir'* (Berlin

⁸⁵ Marksist teoriler temelde sosyalist evreden sonra devlete, otoriteye ve kurumsallaşmaya -ya da diğer bir daha genel söylemde siyasete- gerek kalmayan komünist bir sistemin temel gaye olduğunu söyler. Ancak Berlin yine de, tüm kurumsallaşmadan kurtulmasına rağmen komünist sistemin sosyalist otoriter bir bilgi türünden temelleneceği - ya da o süreçten evrileceği- düşüncesiyle akılcı özgürleşmeden başka bir şey olmadığını ifade eder. Böylelikle, Marksizm de Berlin'e göre akılcı bir özgürleşmeden yani yıkıma çalıştığı yapay kurumsallaşmadan kurtulamamaktadır.

2010a: 77). Berlin buradan hareketle, zorunlu yasaların olduğundan farklı olmasını istemenin akıldışı bir isteğe av olduğunu ifade eder. Bu, doğada bulunan bilginin mantık, matematik, fizik kuralları ve sanat kuralları gibi nesnel bilgi türünün kendi özüne dönüştürebildiğin akılcılığın ifadesidir. Bu ifade ise temelde engelsiz bir alanın negatif özgürlüğünü değil, doğayı özüme dönüştürdüğüm öz denetimsel bir özgürlüğü doğurur (Berlin 2010a: 77). Yine Berlin'in kendi ifadesiyle; *'Bu, akıl tarafından yapılan özgürleşmenin pozitif öğretisidir.'* (Berlin 2010a: 77). Buradan hareketle, Berlin'in pozitif özgürlük olarak kavramsallaştırdığı özgürlük biçimi doğaya bilgi ve akıl ikilisi aracıyla hükmetmeye yetisi olan bir özgürlük biçimidir.

Pozitif özgürlüğün akılcı öğretisi bu noktaya kadar bireyin özgürlüğü ile ilgilidir. Pozitif özgürlüğü bireyin özgürlüğünden toplumsal özgürlüğe yani bir tür siyasal özgürlüğe uyarlamak Berlin'e göre bu tartışmada kaçınılmaz bir soru olarak gündeme gelir (Berlin 2010a: 77-78). Bireysel biçimde aklın kullanılarak özgürlüğe giden yol keşfedilebilirse o halde toplum içindeki tüm akılcı bireyler akılcılık yöntemiyle aynı türden özgürlüğü kanıksayacak ve böylelikle siyasal özgürlük üzerine toplumsal bir uzlaşma gerçekleşecek demektir (Berlin 2010a: 78). Akıl ve özgürlük kavramları bu noktada iç içe geçer ve siyasal uzlaşının temel içeriğini dolduran 'hak' ve 'özgürlük' kavramlarını bütünleştirir. O halde, Batı geleneği izleğinde duran akılcı bir özgürleşme, özgürlüğü nedensel bir ilkeye taşıyarak determinist bir özgürlüğü tartışmanın merkezine yerleştirir. Bu, akılcı bireylerin akıl olarak ortak referansı kullanmaları nedeniyle aynı 'doğru'ya ulaştığını ifade eder ve böylelikle özgürleşme doğrular zincirine uzanan bir nedensellik kümesi içine doğar. Nedensellik ilkesi aklın özgürleşme üzerine olan mantıki yorumunun ifadesidir. Örneğin yasaların bizi neden özgür kılacağına dair Rousseau'nun 'kendimi herkese vererek, kendimi kimseye vermemiş oluyorum' şeklindeki önermesi bu noktada anlam kazanmaktadır. Locke'un 'yasa' ve 'özgürlük' içerikleri de aynı mantıki yorumlama biçiminden dolayı birer 'hak' kavramına dönüşür ve sonuç olarak özgürlük rasyonel aklın mantıki sonucundan başka bir şey haline gelmez.

Özgürlüğün rasyonel mantıkta akılcılıkla bütünleşmesi Berlin'e göre temel bir itiraz konusu değildir. Ancak Berlin'in dikkat çekmek istediği nokta, rasyonel mantığın

keyfi insan isteklerine hizmet eder hale dönüştürülmesinde yatan görünmez tehlikedir. Akıl *şeyler* üzerine aynı doğrular uzamını işaret ediyor gibi gözüксе de doğrunun ne olduğuna dair bir çatışma gündeme geldiğinde toplum farklı cevaplarla gruplara bölünür. Böyle bir durumda, baskın gelen taraf iktidarı ele geçirir ve baskın olmayan tarafı akıl referansı ile özgürleştireceğini iddia eder. Ortak referans akıl olduğu için yönetilenler akılcı bir iktidara kendi özgürlükleri için yönetme hakkını tanır. Bu, pozitif özgürlüğün ta kendisidir. Berlin, bu noktada pozitif özgürlüğü tanımlamak için ‘Beni kim yönetiyor?’, ‘Nasıl yönetiyor?’, ‘Neden itaat etmeliyim?’ gibi soruları tanımın merkezine yerleştirir. Bu sorular, akılcı özgürleşme yönteminde aklın dayandığı ortak doğrular uzamını işaret eder ve iktidarı ve yönetim biçimini meşrulaştırır. Bu, iktidarın ‘Ben seni senden daha iyi tanıyor ve senin mutluluğun için daha iyi karar verebiliyorum’ söylemini geliştirdiği her siyasada pozitif özgürlüğü nasıl meşrulaştırdığını gösterir. Eğer durum salt biçimde rasyonel mantığı işaret eden özgürlüğün pozitif bir öğretisiyse toplumsal uzlaşma mümkündür. Ancak bu noktada, pozitif özgürlük iktidarın rasyonel mantıktan çıktığı bir siyasaya evrilmişse o zaman özgürlük gerçek anlamıyla tehlikededir. Bu noktada, ahlak ve metafizik, akıldışı mitler ve gelenekler, adalet ve eşitlik bir iktidarın yurttaşlarını pozitif özgürlük adına kendi iradelerine göre yönetmenin anahtar kavramlarıdır (Berlin 2010a: 84). Berlin’in pozitif özgürlüğün tehlikesine vardığı nokta bu anlamda, Despotların ve diktatörlerin, hatta demokrasilerde ve komünizmde dahi iktidarın yönetileni bu gibi ‘esnek’ kavramlarla kendi iradelerine göre yönetme yetisinde gizlidir. Bu, temel anlamda gerçekten özgür olmakla kendini özgür sanmak arasındaki farkı anlamamanın güçlüğünü gündeme getirir. Bu güçlük, genel olarak, bilginin -yukarıda bahsedilen kavramlar kümesinin- iktidar tarafından dönüştürülüp yönetilene ‘doğru’ olarak servis edilmesinden kaynaklanır (Berlin 2010a: 84-85).

Bu noktada, pozitif özgürlüğü geçerli kılan ya da onu tümüyle reddeden olarak, yönetilenin pozitif özgürlük karşısında sergilediği iki doğal refleks vardır. İlki, kendini denetleyiciyle yani iktidar tarafından sunulan pozitif özgürlük ile özdeşleştirmektir. Bu, var olan pozitif özgürlüğe -hangi biçimde ortaya konulursa konulsun- senin iyiliğin için olduğuna kendini ikna etmektir. Bu noktada, Kant’çı özerk benlik kendini iktidar tarafından yöneltlen pozitif özgürlükle özdeşleştirir ve birey her halükarda özgür olur;

çünkü özgür olduğuna kendini inandırmıştır. İkinci refleks ise, Berlin'in iç kaleye geri çekilme olarak tanımladığı bir tür apolitik tavidir. Yolun üzerindeki engellerden kurtulmak için yolu terk etmek olarak örneklenebilecek bir tür apolitiklik, siyasanın sana sunmuş olduğu istediğin ya da istemediğin tüm değerleri terk etmeyi ifade etmektedir (Berlin 2010a: 67-68). Bir filozofun ceketini alıp dağda yaşamaya başlaması, Budistlerin kendi felsefi dünyalarından dış dünyaya kapanan kapıları ve Hutterite gibi kapalı dini kolonilerin varlığı pozitif özgürlük de dahil tüm siyasal hayattan kopuşu ve böylelikle de siyasetin kaçınılmaz katı sonuçlarından gelebilecek tüm tehlikelere karşı güvende oluşu ifade eder. Bu türlü bir iç kaleye çekilişin daha derin bir felsefi biçimi; 'bu dünyada yaşadığım müddette hiçbir zaman güvende olamam, o halde tam bir özgürleşme yalnızca ölümle gelir' gibisinden Schopenhauer'ci bir özgürleşmeye kadar götürülebilir (Berlin 2010a: 73). İkinci refleks esasında herhangi bir dış otoritenin denetiminden özgürlüğü ifade eden negatif özgürlüğe daha yakın gibi durmaktadır. Ancak negatif özgürlük tümüyle apolitik bir hayat sürmeyi sunan bir öğreti değildir. Asgari düzeyde de olsa dış müdahaleye kapalı kişisel özgürlük alanının varlığıdır. Berlin bu noktada, toplumsal uyum içinde yaşama kriteri olarak negatif özgürlüğün varlığının yanı sıra düzenlemeci rolü dahilinde pozitif özgürlüğün de olması gerektiğini ifade etmektedir (Berlin 2010a: 58).

Bilgiyi pozitif özgürlük nezdinde dönüştürmek, cemaatçi bir düşünüşte bireyin ancak toplum içinde kendini gerçekleştirerek özgürleşebileceğini; Marksist bir bakış açısıyla, mülkiyet ilişkilerinin ortadan kaldırılarak eşitlikçi bir adalet ile özgürleşebileceğini; liberal öğretilerde ise 'doğal hak' ediminin özgürleştireceği anlamına gelmektedir. Dahası, Faşizm ve kökten milliyetçilik gibi otoriter ve totaliter tüm rejimler ise daha metafiziksel söylemlerle pozitif özgürlüğü yönetilenlere kanıksatır. Berlin, pozitif özgürlüğün iktidarla özdeşleme eğilimi içinde olmasından dolayı kişisel özgürlük alanını yani bir anlamda negatif özgürlüğü ihlal etme olasılığının yüksek olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle pozitif özgürlük Berlin'de Faşizm gibi tarihsel somut örnekler minvalinde kitlesel yıkımların habercisidir (Berlin 2010a: 24). Pozitif özgürlüğün görünmez biçimde açığa çıkma ihtimalini barındıran tehlikesi kendini gerçekleştirmek isteyen Kant'çı bir benliğin kendini özgürlük algısını özdeşleştirdiği sınıf, aile, ulus ve devlet gibi kavramlara dayalı kendini ideallere adanmış benliğe

dönüştürmesinde yatmaktadır. Bir Nazi üyesinin benliğinde yatan özgürlük ideali Faşizm düşüncesiyle özdeşleşmiştir ve böylelikle Faşizm ‘in ona sunduğu tüm kapsayıcı ideal kendi benliğinin içsel idealiyle özdeşleşmiş ve tehlike pozitif özgürlüğün Faşizm gibi kitlesel yıkımlara neden olmasında açığa çıkmıştır.

3.5. Sonuç Yerine

Berlin’in felsefesinin en genel izdüşümü en geniş yelpazede bir çoğulculuk, anti-modernist ve anti-aydınlanmacı olarak romantiklik ve negatif özgürlüğün pozitif özgürlüğe olan ağırlığı noktasında bir anlamda Nietzsche’nin anti-modernist ve üst insan karakteristiğine dayanan felsefesini bir adım daha öteye götürmekle yakından ilgilidir. Siyaset felsefesi tarihi boyunca ve özellikle de liberal düşünce tarihi boyunca tartışılabilen özgürlük kavramı Berlin’de, negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramsallaştırmalarıyla bir anlamda liberal düşünce geleneğinde kalırken; romantik akıma dayanan bir tür bireysel benliğe atfedilen önem ve anti-aydınlanmacı biçimde ortaya konan çoğulculuk dâhilinde ise liberal düşünce geleneğini de aşan bir tür ‘kendinde felsefe’ olarak anlam kazanmaktadır. Berlin’in özgürlük kavramını liberal düşünce geleneği içine sokan temel nokta öznenin denetleyiciden özgür olduğu negatif özgürlüğe anlamını kazandıran Kant’çı özgür iradedir. Berlin, negatif özgürlüğün önemini bireyin Kant’çı bir ahlak felsefesinde önem kazanmasına dayandırmaktadır. Berlin, negatif özgürlüğün önemini bu anlamda, insanların iyiliği adına da olsa onlar adına karar almanın onları özgür iradeden mahrum ederek temel çizgide onları yok saymak anlamını taşıyan Kant’çı bir özgürlükle bütünleştirir (Berlin 2010a: 70). Bu, gerçek özgürlüğün bireysel özgür iradeye dayandığını işaret eden bireyci liberal öğretinin geleneksel bir yorumudur. Kant’ın özgür iradesi argümanı üzerinden şekillenen Berlin’ci bir özgürlük yorumu bu anlamda bireyin denetimden muaf olduğu bir negatif özgürlüğü işaret eder. Berlin’in özgürlüğünün Kant’ın özgürlük felsefesine temas ettiği ana nokta ise güdüler ve sonuçlar üzerine olan yorumsama biçimini işaret etmektedir. Berlin, eylemlerimizde sonuçların değil güdülerin denetlenebileceğini ve böylelikle güdülerimizi yönlendirme yetisine sahip olabildiğimiz minvalde özgür

olabileceğimizi söylerken; Kant'ın eylemin sürecine sonucundan daha çok önem veren karakteristik özgürlük felsefesini yeni bir forma sokar.

Bu anlamda, bireyci bir benlik felsefesinin önem kazanması toplumsal yaşamın farklılaşan değerlerine de ileri düzeyde önem atfeder ve böylelikle sonuç olarak salt anlamda geniş yelpazede bir çoğulculuk düşüncesine dönüşür. Berlin'ci bir çoğulculuğun temel farkı kapsayıcı ya da modern liberal öğretilerin çoğulculuğu uyuşmsal bir amaçla ilişkilendirmesinin geçersiz olduğunu iddia etmesinde yatmaktadır. Berlin, çatışmanın doğallığı ve kaçınılmazlığına dayalı romantik akım düşüncesi temelinde, çoğulculuk olgusunun uyuşmsal değil tam tersine kıyaslanamaz ve uzlaştırılmaz değerler içermesiyle doğal bir heterojenlik normaline dayandığını ifade etmektedir. Berlin bu noktada, çoğulculuğun önemini değerlerin çatışmasının doğal önemiyle açıklar ve seçimlerin özgür olmasının yolunun değer çatışması yaşanan bir toplumdan geçtiğini ifade eder (Berlin 2010a: 102). Çatışma bu anlamıyla sonucu kötü noktalara varan bir olgu yerine değerlerin zenginleştiği bir olgu olarak önem kazanır. Diğer bir yandan negatif özgürlüğün önemi toplum içinde çatışan değerlerin kıyaslanamaz ve uzlaştırılmazlığından dolayı tüm toplumu kapsayan bir 'hak' olarak özgürlüğün imkansızlığında anlam kazanır ve böylelikle böylesine kapsayıcı bir 'hak' kavramsallaştırması üzerinden özgürlüğü pozitif anlamda sunan rejim ve öğretilerin ikilemini gündeme getirir. Berlin, pozitif özgürlüğün bu ikileminin sonucunun iktidarın yurttaşlarını onların özgün amaçlarından kendi özgün amacına yönlendirmesiyle genel olarak Faşizm, Marksizm, iç savaş, devletlerarası savaşlar gibi tarihsel yıkımlarla dolu olduğunu ifade etmektedir (Berlin 2010a: 55-56). Berlin'in Romantik akımın izini sürerek ulaştığı özgürlük felsefesi bu noktada bir anlamda politik bir sistemleştirme üzerinden bir siyasa olarak özgürlük yerine daha varoluşsal, daha canlı ve bir o kadar da apolitik bir özgürlüğü öngörür.

Berlin, özgürlük kavramının altını dolduran negatif ve pozitif içerikte iki kutup olarak insani ilerleme ve kendini gerçekleştirme adına ağırlığın negatif özgürlükte olması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak, pozitif özgürlüğün de iktidarın hakikati kendi lehine çevirerek tarihsel yıkıma dönüştürme tehlikesi barındırmadan var olması gerektiğini ifade etmektedir (Berlin 2010a: 55-56). Pozitif özgürlüğün önemi bu

noktada, romantik akımla da yakından ilgili olan, aidiyet ve tanınma kavramları gündeme geldiğinde önem kazanmaktadır. Berlin, bireyin toplumdaki diğer bireylerle ve toplumsal bağ ile etkileşiminin kendini gerçekleştirme ve özgür hissetmede önemli diğer önemli bir nokta olduğunu ifade etmektedir (Berlin 2010a: 89). Bireyin kendi benliğini tanımlaması bu anlamda, toplumla yalnızca maddesel bir etkileşim içinde değil; aynı zamanda üyesi olduğu toplumdaki kimliği, toplumsal-kültürel duygusu ve toplumsal rolüyle de anlam kazanmaktadır (Berlin 2010a: 89). Bu noktada statü arayışı, bireyin toplum içindeki rolünün ve kimliğinin kendi benliğiyle özdeşleştirme istenci olarak özgürlüğün toplumsal özdeşleşme ile yakından ilgili olduğunun da ifadesidir (Berlin 2010a: 89).

Bu, Marksizm'in toplumsal özgürleşme tezini de kapsayacak biçimde özgürlüğün toplum içinde anlam kazandığı cemaatçi bir özgürlük felsefesini işaret eder. Bu noktada romantik akımın öncüleri olarak Herder ve Vico'nun toplum ve özgürlük adına söyledikleri ile birlikte, toplum içindeki değer çoğulculuğunun öneminin yanı sıra toplumsal kültürlerin göreceliğinin önemini işaret eden kültürel röletavizm bireyi özgürleştiren toplumsal öngörünün temeli olarak açığa çıkar. Toplumun ve ahlak, kültür, kimlik ve aidiyet gibi kavramlar üzerinden toplumsal bağların önemi bu noktada pozitif özgürlüğün de negatif özgürlükle birlikte önem kazandığını işaret eder. Ancak bu noktadaki temel problematik, toplum-siyasa arasındaki dengeyi belirleyen pozitif özgürlük ile bireyci benliğin önemini atfeden negatif özgürlük arasındaki sınırın nereye çekileceğidir. Bu sınır problematiği temelde özgürlüğün temel öznesinin birey mi yoksa siyasal olarak inşa edilmiş bir toplum mu olduğu sorusunu gündeme getirir ve bu, politik özgürlük sistemi kuramlarını yeniden tartışmaya sokar. Buradan hareketle, Berlin'in kendi başına duran apolitik-varoluşsal özgürlük sistemine karşın Rawls'un sistemleştirilmiş politik özgürlük kuramı bir tür tez-anti-tez diyalektiğine evrilir. Politik olanın özgürlüğü ile apolitik bir özgürlük sonuç olarak anlamlı bir tartışmayı işaret eder.

IV. BÖLÜM

4. JOHN RAWLS VE ISAIAH BERLIN'İN ÖZGÜRLÜK FELSEFELERİ ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA

Bu bölüm, ikinci bölümde ele alınan John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* isimli eserlerde ortaya koyduğu özgürlük sistemi ile üçüncü bölümde ele alınan İsaiah Berlin'in *Kirpi ile Tilki*, *Romantikliğin Kökleri* ve *İsaiah Berlin'le Konuşmalar* isimli eserlerde incelenen özgürlük felsefesinin karşılaştırmalı kavramsal analizini içermektedir. Bu bölümde, Rawls'un ortaya koymuş olduğu politik özgürlük sistemi ile Berlin'in varoluşsal özgürlük felsefesinin karşılaştırılarak bir sonuca varılmak üzere bir tartışma geliştirme amaçlanmaktadır. Böylesine bir tartışmanın geliştirilmesinin ana amacı ise yüzyıllardır tartışıla gelen özgürlük kavramının iki tez uyarınca yeniden ele alınması ve özgürlük tartışmalarına yeni bir perspektif kazandırılmasıdır. İki tezin karşılaştırılarak kavramsal-teorik analizlerinin yapılması yalnızca akademik çalışma alanına katkı amacıyla değil; aynı zamanda modern liberal rejimlerde açığa çıkan özgürlük problematiklerine de pratik çözümler getirme amaçındadır. Buradan hareketle, bu bölümde, ikinci ve üçüncü bölümde incelenen özgürlük felsefelerinin daha açık ve daha derin bir biçimde açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu bölümün yöntemi her iki tezi ilgili alt başlıklarda incelemeye dayanmaktadır.

4.1. Özgürlük Neden Gereklidir?

Özgürlük kavramı bir açıklama olarak nereden tutulursa o yöne çekilebilecek kadar esnek bir kavramdır. Kavramın bu derece esnek olması onun tanımını yapanları felsefi düzlemde birbirinden geniş bir skalada ayırmakta ve sonuç olarak çok sayıda

özgürlük kuramı açığa çıkmaktadır. Özgürlüğün ne olduğuna dair verilen cevaplar bu noktada cevabın hangi felsefi pencereden bakıldığıyla yakından ilişkilidir ve verilen her bir cevap ise içinde tanıma bağlı bir şekilde özgürlüğün neden gerekli olduğu cevabını da barındırmaktadır. Bu noktada, özgürlük sınırsız bir eylem alanı olarak tanımlandığında o halde özgürlük sınırsız biçimde eylem yapma amacı için gerekli olmaktadır. Ya da başka bir tanımda özgürlük, bir arada yaşama düzenini ifade ediyorsa bu noktada da düzenin sağlanması için gerekli olarak açığa çıkar. Buradan hareketle, Rawls ve Berlin'in özgürlüğü neden gerekli gördüğü incelendiği takdirde her iki düşünürün özgürlük tanımları daha iyi biçimde açığa çıkar ve böylelikle özgürlük kavramı üzerine daha yeni ve akılcı bir tartışma perspektifi doğar.

Rawls'un özgürlüğe atfettiği önem ile Berlin'in atfettiği önem esasında her ikisinin de özgürlüğü 'bireyin kendini gerçekleştirme ve toplumsal-insani ilerleme amacı' olarak görmesiyle birbirine yakındır. Ancak bu noktada temel fark, Rawls ile Berlin'in özgürlük amacının aynı olmasına karşın bu amacı gerçekleştirmede ortaya koydukları yöntemde açığa çıkmaktadır. Rawls için bireyin kendini gerçekleştirmesi hem toplumsal hem de siyasal adalet boyutunda tamamıyla sistematikleştirilmiş bir özgürlüğe bağlıdır. Toplumsal adalet ekonomik adaleti işaret eden toplumsal birincil değerlerin yeniden düzenlenmesi ve dağıtılmasını ifade eder ve bu, bireyin kendini gerçekleştirmesi için öncelikle ekonomik adalete bağlı olduğunun temel ifadesidir. Bireyin toplumsal adalet düzleminde duran özgürlüğü bu haliyle, ekonomik olarak toplumsal birincil değerlere ulaşmada adil bir düzene bağlıdır. Siyasal hak ve yaşama biçimi üzerinden bireyin kendini gerçekleştirebileceği özgürlük ise toplum içinde farklılaşan değerlerin bir arada yaşayabileceği kapsayıcı bir siyasaya bağlıdır. Buradan hareketle, Rawls'un özgürlük sistemi hem ekonomik adaleti hem de siyasal adaleti bütünleştirici biçimde iki temel alanı da kapsar.

Rawls'un, sözünü ettiği iyi düzenlenmiş bir topluma ulaşmak için ortaya koymuş olduğu yöntem olarak hem siyasal hem de ekonomik adaleti işaret eden politik özgürlük sistemi rasyonalite ve makuliyet argümanlarında anlam kazanan 'akılcı' bir politika geliştirmekle ilgili olduğundan dolayı Berlin'in sözünü ettiği pozitif özgürlüğe denk gelmektedir. Rawls'un özgürlük sisteminin iktidarın ve siyasetin aklın rasyonalite

ve makuliyet olarak iki temel içeriğince ‘başlangıç durumu’ hipotezince yeni bir anayasa oluşturma izleğinde yeniden dönüştürmesi siyasanın kapsayıcı hiçbir doktrin tarafından hareket etmediğinin göstergesi olarak durur. Fakat Rawls’un yönteminde iktidarın tüm bu tarafsız duran temel yapısı Berlin’e göre yine de sistemin ‘akıl’ referansı ile kurgulanması nedeniyle ideale ulaşmada her şeyin tek bir doğrular kümesiyle ilgili olan determinist Batı geleneği çizgisindedir. Bu noktada, Rawls’un siyasal liberalizm ve adalet teorisinde ortaya koymuş olduğu akılcı politik özgürlük sistemi, sistemin tüm tarafsızlığına rağmen, Berlin’in felsefesine göre özgürlüğün pozitif öğretisi çizgisinde duran bir iktidar mekanizması ile yakından ilgilidir. Bu, yine Berlin’in felsefesine göre, uzlaşmış bir akılcı toplum ve siyasa da olsa, özgürlüğün evrensellik ve nesnellik ilkelerince anlamlandırılması nedeniyle özgürlüğe pozitif bir öğreti olarak bireysel özgürlük alanından çok politik özgürlük alanı kapsamıyla ilgilidir. Berlin’in felsefesi, bu noktada, pozitif özgürlüğün tarihsel örnekler ışığında en demokratik ve akılcı toplumlarda dahi iktidarın kendi lehine çarpıtılıp kitlesel yıkımlar ve kişisel özgürlük ihlaline dönüşme eğiliminin yüksek olduğunu açıklar. Bu noktada, Berlin’in özgürlük felsefesi, Rawls’un sistematik özgürlük felsefesiyle iki temel noktada çakışmaktadır: İlki Rawls’un özgürlük felsefesinin evrensellik ve nesnellik ilkelerince akılcı bir referansa dayanmasıyla determinist Batı geleneği çizgisinde olması; ikincisi ise siyasal liberalizmin ve adalet teorisinin bütünlükçü özgürlük sisteminin özgürlüğün pozitif öğretisine dayanmasıdır.

Berlin’in felsefesinin Rawls’un sözünü ettiği iyi düzenlenmiş bir toplumun neden geçersiz olduğuna dair temel argümanı idealin, doğada keşfedilmeyi bekleyen bir şey olmayıp sıfırdan yaratılan bir gerçeklik olduğu düşüncesine dayalıdır. İdealin siyasal olarak -ki bu noktada Rawls’un ideali akıl referansı ile adil ve özgür bir topluma ulaşmaktır- akıl referansı ile elde edilebileceği öngörüsü Berlin’in sonul olmayan bir hayatın akıl gibi sonul olan bir araçla kavranamayacağını ifade eden karakteristik felsefesiyle yeniden sorgulanmaktadır. Bu, Rawls’un ideal olarak ortaya koyduğu akılcı bir kavrama yönteminin sevgi, çatışma, güdü gibi akıldışı içeriklerin de önem kazandığı daha varoluşsal bir hayatı kavrama yöntemini de kapsayıp kapsayamadığı sorusunu gündeme getirir. Rawls’un felsefesi bu noktada, keyfi insan istekleri ve davranışlarının kamusal bir uzlaşma amacıyla ideali elde etmede kullanılamayacak araçlar kümesi olarak

tanımlar ve ideal olanı yalnızca nesnellik ve evrensellik prensipleri ile kamusal akla taşır.

Berlin'in felsefesinin temel itiraz noktası ise kamusal uzlaşının, hayatı kavramada mantıki açıdan 'akıldışı'⁸⁶ ve daha karakteristik insan doğasını kapsayamayacağı öngörüsünde açığa çıkar. Bu, Berlin'in felsefesine göre Rawls'un akılcı idealine dayanan politik sisteminin akılcılık penceresinden bakılan tek taraflı nesnel bir ideal olması sebebiyle kapsayıcılığının geçersiz olduğu anlamını taşır. Bu sonuç, Rawls'un akıl tarafından sistemleştirilmiş özgürlük kuramını pozitif özgürlük öğretisi dahilinde siyasanın özgürlüğüne dönüştürür ve böylelikle Berlin'in sözünü ettiği negatif özgürlük alanını önemli derecede daraltır. Negatif özgürlüğün Rawls'un kuramında daralmasının sebebi bu noktada, makul ve rasyonel çizgide akılcı olmayan tüm bireylerin ve grupların iyi düzenlenmiş bir toplumda kişisel özgürlük alanlarının daralmasından kaynaklıdır. Bu, toplumsal uyum için pozitif özgürlüğün, Berlin'in sözünü ettiği 'denetimden' özgür olmayı işaret eden negatif özgürlüğe tercih edildiğinin ifadesidir. Böylesine bir tercih toplumsal uyum için mantıklı görünebilir fakat yine de Berlin'in felsefesi çoğulcu yapıda duran bir toplumda toplumsal uyuma ulaşmanın yalnızca akılcılık aracıyla mümkün olmadığını açıklar. Bu noktada, Berlin'in felsefesine göre akılcılık ile çoğulcu yapıda duran bir toplumda ulaşılmış bir uyum ve özgürlük nesnellik ve evrensellik ilkeleri nedeniyle tek taraflıdır ve kapsayıcı değildir. Rawls'un kuramının bu açıdan kapsayıcı olmaması akıldışı kavrama idealini yok sayması nedeniyle çoğulculuğu akılcı bir politik konjonktüre endeksleyerek homojenleştirilmesi ve bu homojenleştirme sonucu pozitif özgürlüğün negatif özgürlüğü önemli derecede eritmesidir.

Yine de sonuç olarak, her iki tezin de özgürlüğün gerekliliğinin nedenselliğini tutarlı ve anlaşılabilir biçimde açıkladığı temel kesişme ve çatışma noktaları vardır. Özgürlüğün bireyin kendini gerçekleştirme ve insani ilerleme için gerekli olduğu

⁸⁶ Daha önce de belirtildiği gibi; 'akıldışılık' burada 'delilik' gibi tamamen insan zihninin rasyonel mantığının dışında bir şey olarak değil fakat; hayatı anlama ve anlamlandırma da, duygu, zevk, gelenek ve inanç gibi daha metafiziksel unsurların daha önemli olduğunu işaret eden bir olgu olarak kullanılmaktadır.

hipotezi her iki tez için de geçerlidir. Kuramlar arasında açığa çıkan temel fark, çoğulculuğun farklılaşan değerler üzerinden uylaşımsal bir ideale dönüştürülmesi gerektiğini öngören kavrama ile yine çoğulculuğun her bir çatışan değerın önemini açığa çıkardığı doğal bir özgürlük alanını işaret eden kavrama arasındaki gerilimdedir. Bu fark, Berlin'in felsefesinin özgürlüğü toplum içinde farklılaşan değerlerin çatışsa dahi korunma yöntemi olarak salt bir çoğulculuk için gerekli gördüğünü işaret ederken; Rawls için ise gereklilik farklılaşan değerlerin akılcılık çatısında uzlaştığı adil bir toplum içindir. Rawls'un kuramı böylelikle özgürlüğü toplumsal adalet için temel araç⁸⁷ olarak ortaya koyarken, Berlin ise adaletin ne olduğu sorusunun her halükarda adaletsiz bir cevaba maruz kalacağı önermesiyle çoğulculuğun temelini oluşturan negatif özgürlüğün adaletten daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle, her iki kuramda da özgürlüğün gerekliliğini daha net biçimde tartışmak için her iki kuramın çoğulculuk meselesini nasıl incelediklerini tartışmak önemlidir.

4.2. Örtüşen Görüş Birliğinde Aklının İplerini Salmak

Çoğulculuk meselesi her iki kuramın da özgürlük felsefelerini anlamada merkezi rol oynar. Çoğulculuğun merkezi rol oynamasının temel nedeni toplum içinde kıyaslanamaz ve uzlaştırılmaz derecede farklılaşan değerlere ne şekilde ne kadar özgürlük tanınması gerektiğine dair hangi kavrama biçiminde ele alındığıyla yakından ilgilidir. Rawls'un siyasal liberalizmde ortaya koymuş olduğu örtüşen görüş birliği projesi toplum içindeki farklılaşan değerlerin kamusal akıl platformunda bir arada olabileceğini işaret eder. Ancak bu noktada ana problematik projede, farklılaşan değerlerin ancak kamusal bir akıl ile kendilerini açıklayabildikleri sürece var olabilmeleri şartının olmasıdır. Bu haliyle toplum içindeki farklılaşan değerlerin var olabilme özgürlükleri rasyonel ve makul bir kamusal akılcılıkla mümkündür. Bu, Berlin'in romantik akım temelli karakteristik felsefesinden okunduğunda, rasyonel ve makul kamusal bir akıl çizgisinde olmayan tüm değerlerin var olabilme özgürlüklerinin

⁸⁷ Rawls'un bütünlükçü kuramında özgürlük bir amaçtır; fakat burada araç olarak söz edilmesinin sebebi genel özgürlük için özgürlük sisteminin oluşturulması anlamındadır. Yani özgürlük için özgürlük olarak.

ihlal edildiği anlamını taşır. Oysaki, Berlin, gerçek çoğulcu bir toplumun yalnızca kamusal akla dayanan değerleri değil insan zihninin ve doğasının kavrayabileceği tüm değerleri yaşattığı bir toplum olduğunu ifade eder. Bu, Berlin’de çoğulculuğun ‘Ben kahve severim siz de çay seversiniz; o halde söylenecek söz kalmıyor’ şeklindeki değer göreceliğinden de öte benim neden kahve sevip sizin neden çay sevdiğinizi kavramamızı gerektiren çoğulculuğun açıklamasıdır.

Böylesine bir kavrama, Berlin’in felsefesinin, farklılaşan değerlerin kıyaslanamaz ve uzlaştırılmaz olsa da birbirlerini kavrayabilecekleri bir insani çizgide olması gerektiğini söyleyen bir çoğulculuk anlayışına dayanır. Bu noktada, toplum içinde farklılaşan değerlerin kabul görme kriteri Rawls’un siyasasında makuliyet ve rasyonellik üzerinden kamusal akıl iken; Berlin’in çoğulculuk felsefesinde ise kamusal akıl endeksliliğinden daha aşkın olarak, bu değerlerin temel insan doğası ve zihni tarafından kavranabilecek çizgide olmasıdır. Bu temel ayrım esasında Berlin’in çoğulculuğu salt anlamda bir yaşam felsefesi olarak kavramasına karşın, Rawls’un ise çoğulculuğu sistemleştirilmiş bir siyasanın parçası olarak kavramasına dayanmaktadır. Bu noktada, Berlin’in ve Rawls’un çoğulculuk ve özgürlük ilişkisinde ortaya koydukları iki farklı tez kamusal alan ile özel alan arasında açığa çıkan dengede de farklılaşmaktadır. Bu fark temelde, Rawls’un çoğulculuğu kamusal alanı düzenleyici parametrelerden biri olarak kabul etmesine karşın; Berlin’in ise çoğulculuğu kamusal alanı düzenleyici politik bir kaygı gütmenden varoluşsal özgürlüğün temel doğası olarak kabul etmesinde açığa çıkmaktadır.

Berlin’in çoğulculuk anlayışının farklılaşan değerlerin yalnızca her insan zihni ve doğasıyla kavranabilecek bir olguyu işaret ediyor olması, kamusal hayatı düzenlemede hiçbir ilkeyi yansıtmıyor oluşundan dolayı Rawls’un itiraz edeceği temel noktadır. Rawls’un buna ilişkin temel itirazı, kamusal olmayan hayatta herkesin kendi yaşam biçimini çatışmasız dahi yaşasa da, çoğulculuk probleminin bu değerlerin kamusal hayata nasıl yansıyacağı üzerinden çözmeye yetmemesine olur. Rawls’a göre örtüşen görüş birliği projesinin bu noktada temel amacı kamusal olmayan hayattaki değer farklılaşmasının kamusal hayata nasıl taşınacağına ilişkin çözüm getirmesindedir. Ancak, Berlin’in çoğulculuk anlayışına göre projede yatan gizli tehlike, projenin

anahtar kavramlarının determinist Batı geleneğinin evrensellik ve nesnellik üzerinden tek yanlılığını işaret eden makuliyet ve rasyonalite olmasıdır. Bu, projenin çoğulculuğun garantörlüğünü yapmadaki merkezi rolüne karşın, çoğulculuğun temel içeriği olan farklılaşan değerlerin evrensellik ve nesnellik çizgisine sıkıştırarak kuramın kendi etrafında döndüğüne dair bir itirazdır.

Berlin'in penceresinden okunduğunda, kuram -yani bir anlamıyla örtüşen görüş birliği projesi-, çoğulculuğun eylemin değeri üzerinden bir tür tekçiliğe dönüştüğünü işaret etmektedir. Berlin, eylemin salt anlamda bir tür seçme edimi olduğunu fakat neyin seçileceğinin önceden belirlenmesi durumunda seçim yapma ediminin sıradan eylemden farklı bir şey olmadığını ifade etmektedir (Berlin 2008: 24). Örtüşen görüş birliği projesinin en geniş anlamıyla hayata dair olan - yani hem kamusal alana hem de kamusal olmayan alana dair olan- seçimleri önceden makuliyet ve rasyonalite olarak akılcı bir seçim sistemine dönüştürmesi Berlin'in sözünü ettiği seçimlerin içeriksel olarak belirlendiği determinist tekçiliğin ifadesidir. Bu yönüyle, proje, salt olarak Kant'çı özgür iradeye dayalı davranış biçiminden kuralları önceden belirlenmiş politik bir davranış biçimini işaret eder. Bu, Berlin'in felsefesinden okunduğunda, Kant'çı özgür irade ile donanmış özgür yurttaşların, örtüşen görüş birliğinde yalnızca akılcı siyasa ile donanmış kadar özgürleştirildikleri yorumunu açığa çıkarır. Çünkü en başta Berlin'e göre eylemin gerçek değeri sonucuyla değil, eylemi gerçekleştiren öznenin güdüsüyle ilgilidir. Bu noktada yine Berlin'in bakış açısıyla, doğal güdü, akılcılık referansı ile politik düzenleme adına çoğulculuğun gerekçesi olmaktan çıkarıldığında geriye yalnızca akılcı davranış formuna sıkışmış politik yurttaştan başka bir şey kalmamaktadır. Sonuç olarak, Rawls'un çoğulculuk problematiğine sunmuş olduğu proje, Berlin'in felsefesinde, kamusal akılcı bir davranış biçimini reddeden grupları özgürleştirememektedir ve proje böylelikle kendinde geçerli gördüğü kapsayıcılık özelliğini yitirmektedir.

Kuram tersinden düşünüldüğünde bu defa da, Berlin'in eylemin güdüsünün değeriyle açıkladığı varoluşsal bir çoğulculuğun kamusal alana ilişkin problematiği gündeme gelmektedir. Berlin'ci bir çoğulculuk kamusal olmayan hayatta farklılaşan değerlerin en özgür biçimde var olabileceklerini işaret eden daha özgürlükçü bir

kavrama biçimi sunsa da; farklılaşan bu değerlerin kamusal hayatta çatışmayacağını öngören hiçbir ilkeyi yansıtmaz. Berlin'in çoğulculuk kavrayışı çocuklarının devletin öngördüğü zorunlu eğitim yaşından önce devlet okullarından alınıp kendi eğitim sistemlerine göre yetiştiren bir cemaati eylemin Kant'çı özgür değeri açısından onaylar fakat; çocukların ahlaki, dini ve felsefi kapsamlı herhangi bir tek doktrin tarafından şekillenmesine karşın neyin 'doğru' olduğuna dair özgür bir sorgulamacı geleceği işaret eden kamusal aklın tarafsızlığıyla bütünleşmiş bir devlet eğitiminden geçmesi gerektiğini öngören Rawls'cu kavrayışı da kolaylıkla görmezden gelemeyiz. Bu, Berlin'in felsefesinde, farklılaşan değerlerin ortak yaşama alanı olarak kamusal alana nasıl yansıtılacağına dair meclis tartışmaları gündeme geldiğinde bu tartışmaları çözme eğilimi olan hiçbir ilkeyi yansıtmama problematiğinde merkezi rol oynar.

Rawls'un ve Berlin'in tezinin birbirlerine karşın olarak tam bir gerilim içinde olmasının temelinde esasında 'gerçeklik' ya da 'doğruluk' problematiğine ilişkin sentetik önermelerin analitik önermeleri açığa çıkardığı rasyonel akılcılıkla⁸⁸, gerçekliğin ya da doğruluğun bir anlamda nihilist bir pencereden yok sayılırcasına '*şeyleşmenin ötesinde*' bir öngörüye dayanan apriori bilginin bir tür diyaloga evrilmesi yatmaktadır. Bu fark bir figür olarak, ağaç ekip ağacın meyvesini toplamanın doğru olduğuna dayanan yerleşik rasyonel bir öngörüye karşın ağacın ne olduğunun ötesinde belki de ağaç olmayı istemenin de 'normal' olduğunu açığa çıkaran ifadesel eylemin yerleşikliği yıktığı daha derin bir felsefi tartışmayı temsil eder. Her iki tez de kendi kuramlarını oluşturan analitik ve sentetik önermeler tarafından kuşatıldığında felsefi olarak mantıki bir sonuca varmak zorlaşır. Bu zorluk, her iki kuramın insan zihninin rasyonel sezgicilik ve güdüsel eylem davranışı tarafından iki eşit yorumlama yetisine bölünmesinden kaynaklanır.

Mantığın asimetrik sonuçları böylelikle Rawls'un tezini daha eşitlikçi ve rasyonel mantıkta daha makul bir kamusal alan için onaylarken; Berlin'in felsefesini ise rasyonel akıl tarafından yerleşik olarak sunulmuş normale karşın (yani Platon'dan itibaren Batı geleneği boyunca kabul görmüş doğruculuğa karşın) anormalin normalleştirilmesinin de kabul görebileceği bir kavramayı işaret etmesi açısından

⁸⁸ Bu yöntem bir bakıma Kant'ın Transendental idealizmini de işaret etmektedir.

onaylar.⁸⁹ Her iki tezin eksiklikleriyle birlikte onaylanması, iki zıt düşüncenin her birine atfedilen eşit önemi dahilinde bir tür ‘doublethink’ (‘iki zıt düşünceyi onaylayan kavrama biçimi’) çıkmazını ifade eder gibi görünür. Bu, siyaset felsefesinin iki aşırı uç kutup noktalarda sıkışıp kalmasıyla yakından ilgilidir. Sonuç olarak Rawls’un kuramı ve Berlin’in felsefesi kamusal alan ve özel alan dahilinde birbirlerini tamamlayan bir diyalektiği temsil etmektedirler. Rawls’un kamusal alan üzerinden uylaşımsal bir siyasal inşasına karşın; Berlin’in kamusal olmayan alana dair daha kapsamlı bir çoğulculuk felsefesi Rawls’un kamusal alanı ile Berlin’in kamusal olmayan alanını tek potada bütünleştirir ve bu noktada iki kuram üzerinden tek bir okuma bütünleştirici bir sentezi işaret eder.

4.3. Kamusal Alan Özel Alan Ayrımında Rawls ve Berlin

Kamusal alan özel alan ayrımı Antik Yunan Dönemi’nden itibaren süre gelen uzun soluklu bir tartışma alanıdır. Kamusal alan kavramının anlamı tarihsel olarak, Antik Yunan Dönemi’nde kamusal alanın yalnızca siyasal etkinliğin bulunduğu alan olarak anlaşılmasından günümüzde bu alanın yalnızca siyasal etkinlik değil toplumsal anlamda ortak yaşama dair neredeyse tüm etkinliklerin bulunduğu alan olarak anlaşılmasına kadar gelmiştir. Günümüzde kamusal alan kavramının anlamının bu derece genişlemiş olması özel alanın nerede başlayıp nerede bittiği -ya da tersinden düşünüldüğünde kamusal alanın nerede başlayıp nerede bittiği- problematiğini gündeme getirmektedir. Bu problematik tarihsel olarak otoriter, merkezi ya da baskıcı rejimler ve bu dönemlere göre kıyaslandığında temelinde ‘hoşgörü’ ve ‘özgürlük’ kavramları olan liberal rejim ve dönemlerde daha da derinleşmektedir. Problematik derinleşmesinin

⁸⁹ Anormalin normalleştirilmesi Michel Foucault’nun ‘Delilik aklın sınırları içinde anlam kazanır’ önermesiyle yakından ilgilidir. Bkz. Deliliğin Tarihi/ Foucault 2006: 67. Bu önerme temel anlamıyla *şeylerin* normalleştirilmesinin öznenin iktidar tarafından nesneleştirilmesini işaret eder. Akıl bu noktada, iktidarın ‘hakikat’ yasalarını oluşturmak için özneyi kategorilendirdiği temel araçtır ve böylelikle ‘normal’, öznenin iktidar tarafından şekillenen aklının bir ürünüdür. Anormallik ise iktidarın kategorik yasalarından ayrı daha özgür bir algı biçimini ifade eder. Buradan hareketle, Rawls’un kamusal akılcılıkla kategorilendirdiği makul ve rasyonel kategorik bireylere karşın; Berlin’in felsefesi özgürlüğün kategorik yasalardan sıyrılmış anormale daha yakın bir noktada durur gibi gözüktür.

temelinde liberal öğretilere dayanan rejimlerin toplum içindeki farklılaşan değerleri hoşgörü ilkesi dahilinde özgürleştirme söyleminin bu değerlerin hangilerini neye göre ne kadar özgür sayması gerektiğine dair muğlaklık yatmaktadır. Bu, liberalizmin bir öğretisi ya da ideoloji olarak, bir yandan toplum içindeki farklılaşan değerleri ve bireyci anlayışı özgürleştirme amacını gerçekleştireceği özel alanı koruması gerekliliğiyle bir yandan da özel alanın korunmasının garantisi olarak kamusal alanı da düzenlemesi gerektiği arasında içine düştüğü gerilimi açığa çıkarır.

Kamusal alan ve özel alan arasındaki çizgiyi belirleme noktasında Rawls'un kuramı ve Berlin'in felsefesi asimetrik biçimde farklılaşır. Rawls, kamusal alanı toplumsal ve bireysel ilerleme alanı olarak gördüğü özel alan adına sistematik biçimde bir düzenleme alanı olarak görür ve siyasal anlayışını kamusal alanı öncülleyerek ortaya koyar. Bu, Rawls'a göre esasında daha önemli olan özel alanın özgürlüğünün kamusal alandaki özgürlüğe bağlı olduğunun göstergesidir. Rawls'un adalet teorisinde, rasyonel bireylerin kendilerini gerçekleştirmek için ihtiyacı olan toplumsal birincil değerleri elde etmedeki özgürlük olarak sözünü ettiği hakkaniyet olarak adalet fikri onun kuramını bu değerlere ulaşmanın eşitlikçi bir özgürlüğü işaret eden kamusal düzenlemeyi gerektirdiği fikrine taşımaktadır. Aynı felsefi fikir siyasal liberalizmde ise, toplum içinde farklılaşan değerlerin bir arada yaşayabilmesi için bu değerlerin eşit izdüşümlerini yansıtan kamusal aklın geçerli ve adil tek yöntem olduğunu açığa çıkaran bir teze dönüşür. Böylelikle, hem adalet teorisi hem de siyasal liberalizm, gerçek özgürlüğün yaşandığı alan olarak özel alanı bu amaç doğrultusunda elde etmek için öncelikle kamusal alanın düzenlenmesi gerektiği fikrine dayanmaktadır. Bu, özel alandaki gerçek özgürlüğümüzün kamusal alandaki özgürlüğümüze bağlı olduğunu ifade eden bir tür pozitif özgürlük kuramının açıklamasıdır.

Rawls'u Berlin'den ayıran temel nokta, gerçek özgürlüğün yaşandığı alanın özel alan olduğunu düşünmesi değil fakat; özel alandaki özgürlük için kamusal alanın düzenlenmesi fikridir. Berlin, kamusal alanın bu alandan daha değerli bir alan olarak özel alan adına düzenlenmesi fikrini onun pozitif özgürlük düşüncesi dahilinde reddetmektedir. Bu reddin temelinde, Berlin'in, hangi ilkeye göre düzenlenirse

düzenlensin⁹⁰ kamusal alanın sistematik biçimde düzenlendiğinde özel alandaki gerçek özgürlüğü -ya da Berlin'in kendi ifadesiyle negatif özgürlüğü- ihlal etme olasılığının yüksek olduğunu düşünmesi yatmaktadır. Berlin'in reddi fikri bu noktada, kamusal alanın bir defa herhangi bir ilkeye göre kavranmaya başlanmasından itibaren o ilkenin dışında kalan toplum içindeki farklılaşmış değerlerin toplumsal ve siyasal olarak yaşama özgürlüklerinin olmayacağı ile yakından ilgilidir. Bu, Berlin'e göre, kamusal alanın bir defa sistematik biçimde herhangi bir ilkeye göre düzenlendiğinde düzenlenen ilkeye uymayan değerlerin yaşama alanı bulamayarak gerçek anlamda çoğulcu toplum yapısının da yok olacağı anlamını taşır. Berlin, bu noktada, herhangi bir ilkedен özgür çoğulculuğun özgürlük için en önemli kriter olduğunu ifade eder ve bu anlamda çoğulcu bir toplumun herhangi bir ilkeye göre düzenlenmiş kamusal bir toplumdan özgürlük adına daha önemli olduğunu düşünür. Berlin'in düşüncesi bu noktada temel olarak kamusal bir ilke dahilinde toplumsal yaşamı tamamen siyasal olarak şekillendirmenin farklılaşan değerlerin o ilkenin formuna sıkıştırılması sonucu çoğulcu özgürlüğün ihlali fikrine dayanmaktadır.

Rawls'un tezi Berlin'in felsefesinin ifade ettiği özgürlüğün çekirdeğinin herhangi bir ilkedен özgür çoğulcu toplum anlayışını, hem bireylerin kendini gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu toplumsal birincil değerlere eşit şekilde ulaşmayı ifade eden ekonomik adalet için hem de farklılaşan değerlerin herhangi birinin herhangi bir kapsamlı doktrin tarafından güçlenmemesi için yeterli görmez. Rawls'un tezine göre bireylerin kendilerini gerçekleştirmek için ihtiyacı olan ekonomik özgürlük ve değer göreceliğini adil biçimde kapsayarak siyasal özgürlüğü garanti eden bir siyasal anlayış, toplum içinde farklılaşan değerlerin ve adalet üzerine farklılaşan sezgici anlayışların kendinde duran yani kapsamlı herhangi felsefi, ahlaki ya da dini doktrinden bağımsız bir düzenleme ilkesi gerektirmektedir. Rawls, bu ilkenin kapsamlı herhangi bir felsefi,

⁹⁰ Berlin hem *Kirpi İle Tilki*, hem *Romantikliğin Kökleri* hem de *İsaiah Berlin'le Konuşmalar* isimli eserlerinde ideal topluma ulaşmada seçilen herhangi bir ilkenin, bu ilke en makul biçimde tarafsızlığa dayansa bile, doğruculuk çizgisinde olan Batı geleneğinin bir yanılması içinde olacağını belirtmektedir. Çünkü Berlin, Romantik Akım felsefesinin ideal kavramını yansıtan idealin tek bir doğruda ya da doğrular kümesinde olmadığını idealin bizzat gerçekliğin kendisi olduğu ideal anlayışını yeğler. Bu noktada, Rawls'un ideali de kamusal akıl gibi tek bir doğruculuğa dayandığı için Berlin'in düşüncesine göre idealin kendinde duran gerçekliğine uzaktır ve yine de kapsayıcı değildir.

ahlaki ya da dini doktrine dayalı olmayan ‘kamusal akıl’ gibi her makul bireyin uzlaşabileceği bir ilke olduğunu ifade eder.

Böylesine kendinde duran bir ilke Rawls’a göre çoğulculuğa, toplum içinde farklılaşan değerlerden herhangi birinin güçlenmemesi adına daha çok özgürlük sağlayacağı fikri üzerinden en makul ve adil olanıdır. Bu noktada, makullük ve adil olma kriteri, Rawls’un kendi tezinde hiçbir değer bir diğerine üstün olmadığını ve yine herhangi bir kesinliğin kamusal gerekçelendirme işlediği sürece hiçbir değeri yok etmediğini ifade ederken; bu, Berlin’in bir ilkeye göre olan kamusal düzenlemenin farklılaşan değerlerin o ilkenin sınırları içine sokularak özgürleşemediği itirazına bir cevap niteliği taşır. Ancak Berlin’in itirazının merkezi yine de Rawls’un tezinin adil kapsayıcılığının geçersiz olmasıyla değil; tezin tüm adil kapsayıcılığına rağmen bu adil kapsayıcılığın gerekçelendirmesi olarak sunulan makuliyet çizgisindeki kamusal aklın da doğrunun tek bir noktada toplandığını ifaden Batı geleneğinin determinist yapısında olmasıyla ilgilidir.

Bu itirazın felsefi fikri, Romantik Akım’ın ortaya koyduğu hayatı kavrama ve bununla ilişkili olarak siyasayı belirlemenin tek bir doğrudan uzak görece bir ideal olmasından dolayı gerçek idealin görecelik olduğu fikrine dayanmaktadır. Böylelikle Berlin için farklılaşan değerlerin özgürlüğüne bağlı olarak insani ve toplumsal yaşamın kendisi herhangi bir ilkeye göre düzenlenmemiş bir siyasal toplumdan bağımsız olarak gerçek çoğulculuğun değerini açığa çıkaran özel alandır. Bu fikir kendi içinde, Rawls’a göre, böylesine düzenlenmemiş bir çoğulcu toplumda güç mücadelesinin her zaman adaletin ve dolayısıyla da özgürlüğün önüne geçileceği bir sonuç barındırmaktadır. Rawls’un tezine göre kamusal alan bu noktada özel alana göre Berlin’ci bir çoğulcu toplumdaki güç mücadelesi sonucu ortaya çıkan dengesizliği dengelemek adına daha önceliklidir.

Sonuç olarak Berlin, tarafsızlığın ve adaletin garantörlüğünü ifade eden makuliyet ilkesinin dahi hiçbir ilkenin, toplum içindeki farklılaşan değerlerin uzlaştırılmaz ve kıyaslanamaz olduğunu düşündüğü için uyuşumsuz politik bir sistem içine sokulamayacağını, pozitif özgürlük dahilinde olan böylesine siyasal girişimlerin

çarpıtılıp siyasetin katı sonuçları olarak kitlesel yıkımlara yol açma olasılığının yüksek olduğunu düşünmektedir. Buradan hareketle, Rawls'un tezine karşın, Berlin'in felsefesinin birincil itiraz merkezi pozitif özgürlüğün katı sonuçları üzerineyken; ikincil itiraz noktası ise kitlesel yıkımlar gibi sonuçlar ortaya çıkmasa dahi, pozitif özgürlüğün yine de farklılaşan değerleri kesin bir ilkeye tabii tutarak farklılıklarını muğlaklaştırdığı ve çoğulculuğun merkezi olan farklılıkları muğlaklaştırdığı için de özgürlüğü muğlaklaştırdığı üzerinedir. Bu haliyle Berlin'e göre özgürlüğün var olabilmesi herhangi bir ilkeye göre sistemleştirilerek yapılandırılmış kamusal alandan bağımsız bir özel alana bağlıdır. Rawls için ise tam tersine, özgürlüğün varlığı düzenlenmemiş apolitik bir toplumda var olan güç mücadelesinin önüne geçen ve objektif bir ilkeyi yansıtan bir kapsayıcı kamusal akla bağlıdır. Kamusal akıl bu bağlamda Rawls için, hiçbir özgürlüğün bir diğerine üstün olmayacağını garantisidir ve böylelikle özgürlük herkesin eşit biçimde sahip olduğu bir hak olarak açığa çıkar.

V. BÖLÜM

5. SONUÇ

Özgürlük kavramı hem bilimsel-entellektüel olarak hem de sezgisel bir açıklama biçimi olarak çok uzun yıllardır tartışıla gelen oldukça muğlak bir kavramdır. Özgürlük yalnızca insana ait bir istenç olmayıp; neredeyse makro düzeyde yaşayan tüm canlıların da içinde güdü olarak barındırdıkları bir istençtir. Onun insani bir istenç olmasını güdüselsel bir istençten ayıran temel fark insanın hem rasyonel biçimde hem de analitik biçimde düşünebilme yeteneği sonucu özgürlüğün soyut bir kavram olarak farkında olmasıdır. Bu noktada, hayvanlardan farkı olarak soyut kavramlar dünyasına da sahip olan insan, özgürlüğün ne kadar ne şekilde olması gerektiği üzerine rasyonel akli melekeleri neticesinde daima farklı açıklamaları gündeme getirir. Özgürlük üzerine olan açıklamaların farklılaşmasının temelinde aklın sosyal olgulara dair sunduğu cevapların sezgilerde açığa çıkan farklılaşması yatmaktadır.

Sezgilerde açığa çıkan fark bu noktada, bir konuya ilişkin olarak ortaya konulan önermelerin ya da cevapların farklılaşmasını ve böylelikle de çatışan tezler kümesine dönüşen bir kavramlar dünyasını açığa çıkarır. Özgürlük üzerine olan açıklamaların farklı sezgicilik yöntemleri ışığında ortaya konması da böylelikle özgürlük üzerine çok sayıda farklı açıklamaların bulunduğu bir kavramlar dünyasını oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak, özgürlük Kant'da aklın tamamıyla kılavuzsuz biçimde kullanılan özgür iradesini ifade ederken; bu kavrama, Platon'da ise bu türden bir özgür iradenin ruhun ve arzuların köleliğinden başka bir şeyi ifade etmediği anlamını taşır. Platon'un ve Kant'ın aynı kavram üzerine olan özgürlük yorumlamalarında açığa çıkan bu derin farkın temelinde bu noktada her iki düşünürün akli melekelerinin farklı sezgicilikte çalıştığı gerçeği yatmaktadır. Esasında, Rawls'un ve Berlin'in tezlerinin arasındaki derin fark da yine her ikisinin de sezgilerindeki farklılaşmadan ileri gelmektedir.

Rawls, sezgici anlayışların hiçbir yönteminin olmadığını ve bundan dolayı da çatışan taleplerin hiçbir ortak çözümü işaret edemediğini ifade eder ve bu noktada ortaya koyduğu çözüm ise sezgiciliğe bir yöntem getirmeyle ilgilidir. Rawls'un sezgiciliğe getirmeyi arzuladığı yöntem çatışan taleplerin önceliklerinin önemleriyle yakından ilgilidir. Böylelikle Rawls'un yöntemi, sezgiciliğin bir öncelik yöntemine dayanmasıyla farklı sezgicilikler sonucu açığa çıkan çatışan açıklamaların önceliklendirilmesi neticesinde bir uzlaşının olabileceğini teorik olarak mümkün kılar gibi gözükür. Sezgicilik yöntemi bu noktada, hem ekonomik adaleti işaret eden ekonomik özgürlük hem de siyasal adaleti işaret eden siyasal özgürlük üzerine çatışan taleplerin önceliklendirilmesiyle hangi kapsamlı felsefi, ahlaki ya da dini bir doktrine dayanırsa dayansın hiçbir talebin bir diğer talebe üstün olamayacağı ve böylelikle de her talebin nesnellilik ilkesini işaret eden bir 'kamusal gerekçelendirme' zorunluluğunda eşit olarak değer göreceği öngörüsüyle yakından ilgilidir.

Buradan hareketle, çatışan taleplerin çözüm meclisinde öncelik kamusal gerekçelendirmeye verildiğinde çatışmayı en etkili biçimde tetikleyen -ya da derinleştiren- keyfi taleplerin geçerliliği otomatikman yitirilir ve toplumsal uylaşım çözümü yalnızca kamusal aklı gerektirir hale gelir. Bu, Rawls'un hem adalet teorisinde hem de siyasal liberalizmde ortaya koymuş olduğu çözümünün çatışan bireysel, toplumsal ve siyasal taleplerin hiçbir keyfi -ya da sübjektif- ilkeye göre değerlendirilmeyip aksine kamusal akıl gibi ortak bir sezgici anlayışı ifade eden objektif -ya da adil- bir ilkeye göre değerlendirileceği mantığında önemli olduğunun ifadesidir. Rawls'un bütünleşik tezi bu noktada, adalet ve değerlere dair farklılaşan tezlerin farklılaşan sezgilerden kurtarılarak ortak sezgiyi temsil eden kamusal aklın eşitliği üzerinden bir adalet sunar. Bu, hem siyasal liberalizmde hem de adalet teorisinde, değerlere dair talep edilen özgürlüklerin eşitleyici bir mantıksal sistem içinde olduğu sürece özgürlüğü ifade edebileceğinin açıklamasıdır. Böylelikle Rawls'un tezi, talep edilen özgürlükler için eşitlik ilkesine dayanan adil bir özgürlük sisteminin gerekliliğini ifade eder hale gelir. Bu, Rawls'un kendi deyimiyle tam da 'hakkaniyet olarak adalet' ilkesinin neyi ifade ettiğidir.

Rawls'un tezi bu noktada, hem bireyin kendini gerçekleştirebilmesinin ekonomik özgürlüğe bağlı olan bir özgürlüğü hem de toplum içinde farklılaşan değerlerin çoğulcu bir anlayışa dayalı olduğu siyasal özgürlüğü kamusal akıl referansı ile hakkaniyet olarak adaletin varlığına endeksler. Bu durumda, özgürlük salt anlamıyla özgür irade eyleminin alanından çıkar ve kamusal olarak eşitlenen eylemsel bir alan içine girer. Özgürlüğün önemi bu noktada bireylerin ve grupların hem bireysel hem de toplumsal taleplerinin özel alanı değil kamusal alanı ilgilendirmesiyle bir kamusal özgürlük sistemini gündeme getirir.

Bu, Berlin'in pozitif özgürlük kuramında 'Beni kim yönetiyor?' ya da 'Beni neden başkası yönetiyor?' gibi açığa çıkan temel-hayati soruların Rawls'un özgürlük kuramında sırasıyla ilkinde 'Beni kamusal akıl yani ne ben ne de başkası yönetiyor; yani beni makul bir objektif akılcılık yönetiyor' şeklinde ve ikincisine ise 'Beni, her ne kadar salt biçimde özgür iradenin öneminin farkında olsam da, başkasının özgür iradesinin gücünden korumak için güç mücadelesini saydamlaştıran kamusal aklın özgür iradesi yönetiyor' şeklinde cevapları açığa çıkaran açıklayıcı bir dayanağı işaret eder. Bu durumda Rawls'un özgürlük tezi, bireysel ve toplumsal olarak özel alanda açığa çıkan özgürlük taleplerine dair güç mücadelesinin adaletsizliğini bertaraf etme arzusunda eşitlikçi bir kamusal-politik özgürlüğü ifade eder.

Özgürlük tartışması, özel alanda açığa çıkan bireysel ve toplumsal taleplerin güç mücadelesinin adaletsizliği üzerinden okunduğunda Rawls'un bu adaletsizliği kamusal akıl gibi her 'makul' bireyin kabul edebileceği adil politik bir özgürlük sistemi içinde saydamlaştırması teorik olarak geçerli gibi gözükür -ya da en azından tartışmaya değer durur. Ancak Berlin'in özgürlüğün varlığını hiçbir ilkeye göre düzenlenmemiş kamusal bir platformdan bağımsız çoğulcu toplum anlayışına bağlı olduğunu işaret eden karakteristik felsefesi tartışmayı önemli derecede tersine döndürür. Bu durumda, özgürlüğün öneminin ve geçerli varlığının Berlin'in felsefesinden okunduğunda, her talebin insani çizgiden çıkmadığı sürece kendinden değerli olduğu ve böylelikle bu değerli taleplerin özgürlüklerinin Rawls'un tezinin ve türevlerinin ki gibi kamusal bir düzenlemenin varlığının olmamasına bağlı olduğu sonucu çıkar. Bu sonuç, özgürlüğün insani çizgide olan tüm taleplerin yaşayabildiği çoğulcu bir toplum anlayışının

merkezinde olduğunu işaret eder ve bu, taleplerin, bir ilkece düzenlenmemesi anlamında negatif özgürlüğün ‘bir şeyden özgür olma’ anlamını içeren ‘siyasal denetimden özgür’ olduğunu ifade eder.

Tezin ilk sayfalarından itibaren ortaya konan tartışma Rawls’un ve Berlin’in özgürlük felsefeleri üzerinden bütünlükçü bir biçimde değerlendirildiğinde, özgürlük kavramının, kavrama dair bireysel talepler, toplumsal talepler ve siyasa üçlüsü arasında derin bir muğlaklık içerdiği göze çarpmaktadır. Muğlaklığın temel sebebi bu noktada özgürlüğün her talep edilen tarafın sezgicilik anlayışına göre farklı anlamlar içermesidir. Bu hem soyut hem de pratik muğlaklık neticesinde hem Rawls’un hem de Berlin’in özgürlük felsefeleri her biri kendine göre makul olan farklı sezgicilik anlayışlarıyla ortaya konan talepleri rasyonel olarak itiraz edilemeyecek bir kapsama tam olarak yerleştirememektedirler.

Her iki kuramın kendi açılarından teorik olarak itiraz edilemeyecek derecede kapsamlı bir özgürlük felsefesi geliştirememelerinin nedeni birinin geçerli kapsamının kamusal alanla diğerinin ise özel alanla sınırlı kalmasından ileri gelir. Buradan hareketle, Rawls’un siyasal liberalizm ve daha spesifik olarak örtüşen görüş birliği kuramı toplum içinde farklılaşan değerlerin özgürlük taleplerini kamusal alanda karşılamada politik bir çözüm izleğinde başarılı gözükürken; aynı talepleri özel alanda uylştırma da aynı başarıya uzak gibi gözükmektedir. Buna bağlantılı olarak, tekrar örnek göstermek gerekirse Amish cemaatinin *Yoder Wisconsin’e karşı* davasının içeriği ve talebi örtüşen görüş birliğinin kamusal düzlemde çözebileceği ancak özel alanda davanın ilgili kişileri ve kamusal aklın taleplerinin mantık olarak uzlaşamaması üzerinden muğlaklaşmaktadır.

Aynı dava Berlin’in felsefesi üzerinden yorumlandığında ise, Amish cemaatinin çocuklarını 16 yaşından sonra devlet okullarından alıp kendi cemaatlerinde eğitim vermesi Berlin’ci çoğulculuğun ifade ettiği değerlerin kıyaslanamazlığı öngörüsünce onaylanır. Fakat bu onay davanın cemaatin lehine kolayca çözülebilen tarafını ifade ederken; davanın kamuoyundaki izdüşümleri göz önüne alındığında sonucun toplumsal bir refleks içermesi olasılık dışı değildir. Bu, Berlin’in felsefesinin toplum içinde

farklılaşan değerlerin özgürlük taleplerinin insani çizgide olanlarının hepsine yaşama imkanı sunarak her talebin karşılandığı zengin çoğulcu bir toplumu işaret ederken; bu taleplerin kamusal alanda nasıl ulaştırılacağını ise muğlaklaşmaktadır. Bu noktada, Berlin ve Rawls'un felsefeleri en genel çerçevede değerlendirildiğinde; Berlin'in felsefesi özel alana dair güçlü bir kuram sunup kamusal alana dair muğlak kalırken; Rawls'un felsefesi ise kamusal alana dair güçlü bir kuram sunup özel alana dair muğlak kalmaktadır.

Sonuç olarak, özgürlük derin bir tartışma alanı olarak modern liberal rejimlerin hoşgörü ilkesince çoğulculuk düzlemindeki özgürlük söylemlerine rağmen günümüzde hala önemli problematikleri açığa çıkarmaktadır. Bu problematiklerin başında bireyin kendini gerçekleştirme anlamını taşıyan ekonomik özgürlük taleplerinin ve toplum içinde farklılaşan değerlerin özgürlük taleplerinin politik ya da toplumsal olarak uzlaştırılmalarındaki beliren güçlük gelmektedir. Bu taleplerin politik bir düzlemde objektif biçimde uzlaştırılabilmelerinde beliren güçlük ise taleplerin içeriğini oluşturan sezgici anlayışlarda açığa çıkan farklılaşmadan ileri gelmektedir. Rawls'un siyasal liberalizmi ve adalet teorisi ve Berlin'in Romantik Akım temelli karakteristik çoğulcu felsefesi bu tartışmaya hem felsefi hem de pratik olarak önemli katkılar yapmaktadır. Bu noktada, insani ilerlemenin özgür iletişim yöntemi işaret etmesi ışığında önemli olanın kuramların mükemmelliğinden ziyade yaptıkları katkılar olduğu anlam kazanmaktadır.

KAYNAKLAR

Ağaoğulları, M. Ali vd. (2011). *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*
Ed. M. Ali Ağaoğulları.. İstanbul: İletişim Yayınları

Aktan, Coşkun Can (1994). *Gerçek Liberalizm Nedir.?* İzmir: T Yayınları.

Anderson, Brain C. (2003). “The antipolitical philosophy of John Rawls”. *National Affairs* 31: 39-51

Avşar, Hüseyin (2006). *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi*.
Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü.

Azam, Golam (2014). “Calassical Liberalism and Its Limits”. *Philosophy and Progress*
L5-L6: 24-48.

Bellamy, Richard (2015). “Liberalism: Political Doctrine and Impact On Social
Science”. *International encyclopedia of the social & behavioral sciences* 14:
26-31.

Berlin, Isaiah (2002). *Liberty*. Ed. H. Hardy. Oxford, New York: Oxford University
Press.

Berlin, Isaiah (2008). *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*. Çev. Z. Kılınç. İstanbul: Yapı Kredi
Yayınları.

Berlin, Isaiah (2010). *Kirpi İle Tilki*. Çev. M. Tunçay, Z. Mertoğlu. İstanbul: İstanbul
Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Berlin, Isaiah (2010). *Romantikliğin Kökleri*. Çev. M. Tunçay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cohen, Joshua (2004). “The Importance of Philosophy: Reflections on John Rawls”. *South African Journal of Philosophy*. 23(2):. 113-119.
- De Jasay, Anthony (?). *Tercih, Sözleşme, Rıza: Liberalizme Yeni Bir Bakış*. Çev. A. Oktay. Ankara: Liberte Yayınları.
- Dombrowski, Daniel A. (2001). *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. New York: State University of New York Press.
- Donceel, Joseph F. (1970). “Immediate Animation and Delayed Hominization”. *Fordham University Press* 31: 76-105
- Duman, M. Zeki (2008). “Fransız Devrimi’nin Politik Sonuçları ve Tocqueville’nin Devrime İlişkin Görüşleri”. *Sosyoloji Dergisi* 19: 103-119.
- Erdoğan, Mustafa (2006). *Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*. Ankara: Orion Yayınevi.
- Foucault, Michel (2006). *Deliliğin Tarihi*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Freeman, Samuel (2003). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freeman, Samuel (2006). “Justice and Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy”. *Oxford University Press*.
- Gorowitz, Samuel (1981). *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. Çev. S. Can. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

- Gray, John (2003). *Liberalizmin İki Yüzü*. Çev. Koray Değirmenci. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1984). *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- Haidar, Hamid Hadji (2008). *Liberalism and Islam: Practical Reconciliation Between The Liberal State and Shiite Muslims*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Heywood, Andrew (2013). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. Çev. Ş. Akın, A. K. Bayram, vd. Ankara: Adres Yayınları.
- Hicks, Stephen R. C. (2015). "Liberalism: The Fifteen Best Arguments". *Reason Papers* 37 (2): 108-132.
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan*. Çev. S. Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar: Aydınlanma Nedir*. Çev. N. Bozkurt. İstanbul: Remzi kitabevi.
- Kant, Immanuel (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kocaoğlu, Mehmet (2015). *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Kukathas, Chandran, Pettit, Philip (1990). *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*. Standford, California: Standford University Press.
- Kymlicka, Will (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. E. Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Locke, John (2002). *Uygar Yönetim Üzerine İki İnceleme: Sivil Toplumda Devlet*. Çev. S. Taşçı, H. Akman. İstanbul: Metropol Yayınları.
- Machiavelli, Niccolo (2004). *Hükümdar*. Çev. C. Öner. İstanbul: Oda Yayınları.

- Mill, J. Stuart (2014). *Özgürlük Üzerine*. Çev. T. Türk. İstanbul: Oda Yayınları.
- Nozick, Robert (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çev. A. Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Quinn, Philip L. (1995). "Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious". *American Philosophical Association* 69 (2): 35-56.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (2017). *Bir Adalet Teorisi*. Çev. V. Ahsen Coşar. İstanbul: Phoenix Yayınevi.
- Rawls, John (2007). *Siyasal Liberalizm*. Çev. M. Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rousseau, J. Jacques (2010). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. A. Şensılray. İstanbul: Anahtar Yayınları.
- Sander, Oral (2015). *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*. Ankara: Imge Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, Baruch (2011). *Etika*. Çev. H. Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şenel, Alaaddin (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Trask, Scott (2005). "Fransız Devrimi'nin Gerçek Sebebi Neydi?". Çev. B. Canatan. *Liberal Düşünce Dergisi* 37: 79-86.
- Turhan, Mehmet, Uluşahin, Nur (2007). "İsaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi". *Liberal Düşünce* 12(45): 73-104.

West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya Çev.* Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wilson, Thomas M., Donnan, Hastings (2000). *Border Identities: Nation and State at International Frontiers.* New York, Cambridge: Cambridge University Press.

Wwithman, Paul (2010). *Why Political Liberalism: On John Rawls's Political Turn.* New York: Oxford University Press.

