

# liberalizmin tarihi ve felsefi temelleri

**MUSTAFA ERDOĞAN**

Prof. Dr., Liberal Düşünce Topluluğu Onursal Başkanı

## I. Giriş

Esas olarak barışçı bir toplumsal varoluş içinde bireysel özgürlüğü garanti etmek iddiası güden liberalizm, modern bir siyasi doktrindir. Diğer modern doktrinler gibi liberalizm de esas itibarıyla “Akıl Çağı”nın ürünüdür. Liberalizm tarihsel olarak Yeni Çağ’ın düşünce atmosferinde ve yeni toplumsal-siyasi formasyonların oluşmaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu yeni düşünce ortamının en belirgin özelliği, Orta Çağ’ın Tanrı-merkezli toplum ve evren tasavvurunun terk edilmeye, geleneksel toplumsal bağların çözülmeye ve “doğru”nun (hakikatin) akıl yoluyla bulunabileceğine olan inancın yükselmeye başlamasıdır.

Bu “yeni” dönemin toplumsal-siyasal örgütlenme bakımından ise iki karakteristik özelliği vardı. Birincisi, kapalı cemaatçi yapıların yerini “cemi-yet”in (Tonnie) veya “sivil birlik”in (Civil association-Oakeshott) almaya başlamasıydı. Bu aynı zamanda, başka bir yönüyle “statü”nün yerini “sözleşme”ye bırakmaya başlaması anlamına da geli-



yordu. Bununla uyumlu olarak, kimlik veya mensubiyetin geleneksel temel referansları olan soy veya din birliğine yeni rakipler ortaya çıkıyordu. Gönüllülük ve sivilite bunların başında geliyordu. İşte böyle bir ortamda, liberalizmin tarihsel kökleri arasında yer alan İskoç Aydınlanmacıları da toplumu bir arada tutacak yeni bağlar arayışı içinde sempati ve duygudaşlığa vurgu yaptılar ve bunun kişisel çıkar arayışıyla bağdaşmaz olmadığını anlatmaya çalıştılar. Onlar söz konusu ahlâki duyguların genel çerçevesi içinde işleyecek kişisel çıkar arayışının pekâlâ ortak yarara hizmet edebileceğine inanıyorlardı. Öte yandan, tipik temsilcisi John Locke olan başka bir gelenek ise barışçı bir toplumsal varoluşun ancak sözleşmecî bir temelde mümkün olduğunu ve dinsel farklılıkların toplumsal çatışmalara yol açmasının önüne de ancak “hoşgörü” fikrinin yerleşmesiyle geçilebileceğini ileri sürüyordu.

**Modernliğin siyasi ifadesi ise kendisini merkeziyetçi devlet yapılanmasında somutlaşan siyasi birlik tasavvurunda gösteriyordu. Bu birlikçi anlayış iktidar ve otoritenin toplumsal varoluşun merkezine yerleşmesine yol açmıştır. Onun içindir ki, “iktidarın sınırlanması” modernliğin başlıca siyasi problemi haline gelmiştir.**

Modernliğin siyasi ifadesi ise kendisini merkeziyetçi devlet yapılanmasında somutlaşan siyasi birlik tasavvurunda gösteriyordu. Bu birlikçi anlayış iktidar ve otoritenin toplumsal varoluşun merkezine yerleşmesine yol açmıştır. Onun içindir ki, “iktidarın sınırlanması” modernliğin başlıca siyasi problemi haline gelmiştir. Bu tasavvur bugün hâlâ etkisini sürdüren eşit yurttaşlık anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Bu yeni dönemde insanlar, dinî mensubiyete dayalı eski sosyal formasyonlardan farklı olarak artık esas olarak siyasi aidiyetleri/kimlikleri ile ayırt edilmeye başlayacaklardı.

Yeri gelmişken hemen şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, her ne kadar bu modernlik şartlarında ortaya çıkmış olsa da, liberalizmin toplum ve siyaset tasavvurunun sadece modernlik içinde anlam ifade ettiğini, liberal kurumların zorunlu olarak modern kurumlar olduğunu düşünmek de doğru değildir.<sup>1</sup>

Özellikle “liberteryen liberalizm” devlet-toplum ilişkisine hâkim olan modern anlayışların bir kısmı karşısında eleştirel bir tutuma sahiptir. Bu perspektiften bakıldığında, liberalizmi yeniden formüle etmek konusunda günümüzün en dikkate değer çabasını Chandran Kukathas’ın (d. 1957) eserlerinde görüyoruz.<sup>2</sup>

Bu arada, liberalizmin esas olarak “Akıl Çağı”nın ürünü olduğu gerçeği, onun akla dayanmayan referans çerçevelerini kategorik olarak reddeden, hattâ akla mutlak bir güven duyan, toplumsal mühendislik anlamında “akılcı” olan bir doktrin olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, bu anlamda akılcılık Hume’dan bu yana pek çok liberalin eleştirisine maruz kalmıştır. Nitekim, yirminci yüzyılın önde gelen iki liberal filozofu Karl R. Popper (1905-1988) ve Friedrich A. Hayek (1899-1992) “kurucu akılcılık” karşısında daha ölçülü, “eleştirel” bir akılcılığı savunmuşlardır. Çoğu, liberal toplumun soyut akılcı ilkeler ışığında yeniden kurulmasını öneren ideolojilere karşı çıkmıştır. Çünkü onlara göre, insan akli mikro (bireysel) düzeyde iyi bir davranış kılavuzu olmasına rağmen, makro (toplum) düzeyde insanoğluna kılavuzluk edecek kuşatıcı bir akıl yoktur.

## II. Liberalizmin Tarihsel Kökleri

Bir entellektüel ve siyasi gelenek olarak liberalizmin, tarihsel olarak başlıca üç kaynaktan beslenmiş olduğu söylenebilir: John Locke, başta David Hume olmak üzere İskoç Aydınlanmacıları ve İmmanuel Kant.

### 1. John Locke: Doğal Haklar, Hoşgörü, Rıza

Liberalizmin bir siyasi teori olarak doğmasında belki de en büyük pay, 17. yüzyıl sonlarında eser vermiş olan İngiliz filozofu John Locke’a (1632-1704) aittir. Locke’un teorisi liberalizmin hem *doğal haklar* doktrininin ve onun temelinde yatan “*öz-sahiplik*” düşüncesinin, hem hoşgörü fikrinin, hem de “rıza dayalı yönetim” anlayışının ilk kaynağı durumdadır. Locke’un liberal siyasi düşüncedeki önemi, toplumsal ve siyasi varoluşu, başlangıçta doğa halinde yaşayan ve “doğal haklar” a sahip olan insanların kendi aralarında anlaşarak devleti kurdukları varsayımıyla temellendirmesinden ileri gelmektedir. Ona göre, insanlar doğa halinden “uygar” si-

yasi topluma geçerken doğal haklarını mahfuz tutmuşlar ve devleti bu hakları korumakla görevlendirip yetkilendirmişlerdir. Locke “öz-sahiplik”ten (self-ownership)\* türeyen bu hakları “hayat, hürriyet, mülkiyet” üçlemesiyle özetlemiştir. Locke’un düşüncesinde doğal haklar öylesine temel ve vazgeçilmez değerlerdir ki, sözleşmeyle kurulan siyasi yönetimin bunları sistematik olarak ihlâl etmesi bireylere o yönetime karşı “direnme hakkı” verir.

Locke’un fikirleri liberal entellektüel-siyasi geleneği büyük ölçüde yönlendirmiştir; bugün de halâ liberal düşünürler –başta doğal hakların aksiyomatik niteliği ve bu çerçevede devlet faaliyetinin sınırları ile mülkiyet hakkının temeli olarak “öz-sahiplik” fikri olmak üzere- birçok güncel sorunu Locke’un düşüncelerinin ışığı altında tartışmaktadırlar. Locke’un temel fikirlerinden hemen hemen bütün liberaller etkilenmiş olmakla beraber, Locke’çu liberalizmin son dönemdeki tipik ve en önemli temsilcisi Amerikalı siyaset felsefecisi Robert Nozick’tir (1938-2002). Nozick başlıca iki bakımdan Locke’çu liberalizmi temsil etmektedir. İlk olarak, o da ünlü eseri *Anarşi, Devlet ve Ütopya*’da (“ultramini-mal”) devletin ortaya çıkışını sözleşme metaforundan yararlanarak açıklamıştır. İkinci olarak, Nozick de Locke gibi devletin birey haklarıyla sınırlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

## 2. İskoç Aydınlanması:

### David Hume ve Adam Smith

İskoç Aydınlanması olarak bilinen sosyal teori, 18. yüzyılda esas olarak David Hume, Adam Smith (1723-1790) ve Adam Ferguson’un (1723-1816) görüşleri etrafında şekillenmiştir. Bu geleneğin temel kabulleri “kendiliğinden düzen” ve “doğal özgürlük sistemi” kavramlarında ifadesini bulmaktadır. David Hume (1711-1776), toplumda barışçı düzeni ve adaleti sağlayan şeyin soyut akılla tasarlanan veya Tanrı vergisi kuralları olmayıp, aksine yararlılığı tecrübeyle görülmüş, uzlaşmaya dayalı pratikler olduğu düşüncesini ortaya atmış ve bu görüş zamanla “kendiliğinden doğan düzen” ve toplumsal kurumların evrim yoluyla gelişmesi gibi düşüncelere de temel oluşturmuştur. “Hume, kendi başına insan akınının bir toplumsal düzenin oluşması için gerekli olan ahlâki ve hukuki normları *a priori* olarak belir-

lemeye muktedir olmadığını iddia etmiştir. Ona göre, gelenek, tecrübe ve bizatihi insan tabiatının değişmez özellikleri doğru toplumsal davranışın kılavuzlarını içinde barındırır. Başka bir ifadeyle, (...) Hume’un tezi, rasyonalitenin, Aydınlanma filozoflarının akıl adına yaptıkları aşırı talepleri “yumuşatmak”ta kullanılması gerektiği yolundadır” (Barry 1982).

**Bu arada, liberalizmin esas olarak “Akıl Çağı”nın ürünü olduğu gerçeği, onun akla dayanmayan referans çerçevelerini kategorik olarak reddeden, hattâ akla mutlak bir güven duyan, toplumsal mühendislik anlamında “akılcı” olan bir doktrin olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, bu anlamda akılcılık Hume’dan bu yana pek çok liberalin eleştirisine maruz kalmıştır.**

Hume’un katkısını Chandran Kukathas’tan yararlanarak (2008) biraz daha somutlaştırabiliriz: Hume, toplumun nasıl mümkün olduğunu açıklamak üzere, insanlar arasında tekrarlanan etkileşimlerin işbirliğinin yararını bireylere gösterdiğini ve konvansiyonların bu kavrayıştan doğduğunu anlatmaktadır. Bir toplumun doğması, adalet ve mülkiyet kurumlarının eşzamanlı olarak ortaya çıkması anlamına gelir. Toplum, adalet ve mülkiyet birlikte var olan kurumlardır; çünkü onların hiçbiri diğer ikisi olmadan anlamlı değildir. Bu kurumlar insanların çıkarlarına –nispi bir kıtlık dünyasında refahlarının artmasına hizmet ederler. Hukuk ve devlet de aynı nedenle ortaya çıkarlar, ancak bu bir ölçüde tesadüfidir. Devletin doğuşu esas olarak savaşa bağlıdır. Hukuk ise, kısmen örf ve âdetin yerleşmesi ve siyasi otoritenin onu resmileştirmesi, hâkimlerin de düzenli olarak uygulamasıyla gelişir. Öte yandan bu beşeri kurumlar insani tasarım ölmaksızın ortaya çıkar ve gelişmeleri de herhangi bir birey veya kolektivitinin arzu ve isteğine bağlı değildir.”

Adam Smith ise medeni toplum hayatında bir “doğal özgürlük sistemi”nin işlediğine inanıyordu. Bu sistemin özünü, harici kısıtlamalardan hoşnutsuzluk duyan ve kendi iyiliğine çalışırken genel olarak toplumu da yararlandıran bireylerin eylemlerinden or-

taya çıkan kendiliğinden düzen oluşturmaktadır. Smith'e göre, adeta "görünmez bir el" insanların eylemlerinin sonuçlarını toplumun yararına olacak şekilde düzenlemektedir. Aslında bir ahlâk filozofu olan Smith'in düşünce sisteminde bu uyumu sağlayan dinamikler, bir yandan bireyin "kendini düşünme"sinin "sempati" kanunu çerçevesinde gerçekleşmesi, öbür yandan da özgürlük isteğinin topluma uyma eğilimi ile bir arada var olmasıdır.

Yirminci yüzyılda İskoç Aydınlanması geleneğini kendi liberal anlayışının temeli yapan en büyük düşünür Friedrich A. Hayek'tir. Esasen, en son Kukat-has örneğinde daha belirgin olduğu gibi, klasik liberal çizgideki düşünürlerin çoğu bugün de hâlâ bu gelenekten şu veya bu ölçüde etkilenmişlerdir.

**Liberalizmin bireyciliği başlıca iki anlama gelir. İlk olarak, liberalizm metodolojik anlamda bireycidir. İkinci olarak, liberalizm ahlâki veya normatif anlamda da bireycidir.**

### 3. Immanuel Kant: Akıl ve Evrenselci Adalet

Liberal siyasi teorinin şekillenmesinde modern felsefenin kurucularından Immanuel Kant'ın (1724-1804) kimi fikirlerinin hatırı sayılır bir yeri vardır. Faydacılıktan etkilenenler bir yana bırakılırsa, günümüzün hemen hemen bütün liberalleri Kant'tan az veya çok etkilenmişlerdir. Bu etki bir yandan Kant'ın özellikle kişisel *özerklik* (autonomy) ve kişilerin eşit ahlâki değeri düşüncelerinden, öbür yandan da onun *evrenselci adalet* anlayışından kaynaklanmaktadır. Kant'a göre, insanlar ortak rasyonel doğaları ve bunun sonucu olan ahlâki kişilikleri nedeniyle eşittirler. Ahlâki kişiliğe sahip olmamız, tutkularımızı sınırlama ve doğru olanı yapabilme kapasitemizi ifade etmektedir. Ahlâka uygun olarak yaşamamızı ve başkalarının ahlâki haklarına saygı göstermemizi mümkün kılan bu özelliğimizdir (Gaus 2000:141). Kant aynı zamanda liberalizmin akılcı temellerinin de kaynaklarından biridir. Günümüzde Kantçı liberalizm başlıca Amerikalı siyaset felsefecileri John Rawls (1921-2002) ve kısmen de Ronald Dworkin (d. 1931) tarafından temsil edilmektedir. Rawls'daki Kant etkisi kendisini özellik-

le onun makul kişilerce kabul edilebilecek "hakkaniyet olarak adalet" ilkelerine ilişkin kurgusunda göstermekte, Dworkin'de ise bu etki onun liberalizmi "eşit ilgi ve saygı"yla temellendirmesinde belirginleşmektedir.

### III. Liberalizmin Temel Fikirleri

#### 1. Bireycilik ve Bireysel Özgürlük

Liberalizmin en temel fikirlerinden biri, bireyciliktir. Atillâ Yayla'nın ifadesiyle (1998:140), "Liberalizmin tek vasıflı bir tanımlamasını yapmak gerekseydi, herhalde, 'liberalizm bireyci bir toplum sistemidir' demek yeterli olurdu." Liberalizmin bireyciliği başlıca iki anlama gelir. İlk olarak, liberalizm *metodolojik* anlamda bireycidir, yani toplumun, toplumsal düzenin ve toplumsal yapıların ancak bunların kurucu unsuru veya temel birimleri olan bireylerden, onların davranışından hareketle açıklanabileceğini kabul eder. Başka bir anlatımla, liberalizmin bireyciliği onun toplumsal olanın varlığını reddettiği anlamına gelmez; sadece toplumsal gerçeğin bireysel elementleriyle açıklanabileceğini söyler. Bu çerçevede, sosyal kanunlar, veya daha doğrusu düzenlilikler, insan tabiatının değişmez özellikleriyle açıklanabilirler (Barry 2003:14).

İkinci olarak, liberalizm ahlâki veya normatif anlamda da bireycidir. *Normatif bireycilik* her bir bireyin ayrı bir değer olduğunun kabul edilmesini ifade eder. Her bir birey kendisi için hayatı neyin değerli kıldığına ancak kendisi karar verebilir. Bu çerçevede, bir soyutlama olarak toplumun onu oluşturan bireylerinkinden ayrı bir varlığı, iradesi ve amaçları yoktur. Bireylere bağımsız bir değer olarak saygı göstermek gereği onların her birinin ahlâki bir statüye sahip olmalarından kaynaklanır (Zwolinski 2009:1-2; Tomasi 2001:3). Ahlâki bir değer olarak bireycilik, bireysel insanların kendi potansiyellerini geliştirebilecekleri ve değerlerini belirleyip gerçekleştirebilecekleri bir alanın varlığına ihtiyaç gösterir. Kendini geliştirme ancak bireysel olarak başarılabilir (Rasmussen & Den Uyl 1991:114-115).

İşte bu ikinci anlamdaki bireyciliktir ki, bireysel özgürlüğü liberalizmin en temel değeri haline getirir. Özgürlük normatif anlamda liberalizmin temeli olduğundan, özgürlüğün -özellikle cebrî yoldan- sınırlandırılmasının her zaman haklı bir gerekçeye dayan-

dırılması gerekir. Bu ilkenin siyasi kurumlara ilişkin sonucu, Gaus ve Courtland'ın (2007) işaret ettikleri gibi, siyasi otoritenin ve hukukun kişilerin özgürlüğünü sınırladıkları ölçüde meşrulaştırılmaya ihtiyaçları olduğudur. Başka bir ifadeyle, bu kurumlar “insanlık durumu”nun kendiliğinden meşru olan “doğal” gerçekleri değildirler.

Liberal özgürlük anlayışının başlıca üç özelliği bulunduğu söylenebilir. Birincisi, özgürlük *bireysel* bir durumdur, yani özgürlüğün öznesi herhangi bir toplu varlık biçimi (toplum, ulus, sınıf, grup, cemaat vs.) değil, sadece ve her zaman birey olarak insandır. Dolayısıyla, liberallerin “özgür toplum”dan söz ettikleri durumda kastettikleri, özgür bireylerden oluşan ve özgürlüğü güvence altına alan kurumlara donatılmış olan bir toplumdur.

İkincisi, liberal teoride özgürlük esas olarak *politik* bir değerdir. Politik anlamda özgürlük kısaca siyasi baskıdan korunmuşluk durumunu ifade eder. Toplumsal ve kültürel baskıdan özgür olmayı elbette bütün liberaller önemsemekle beraber, J. S. Mill'den (1806-1973) farklı olarak, çoğu liberal bunu liberalizmin tanımlayıcı bir unsuru saymaz. Öte yandan, liberal özgürlük kavramı “*iç özgürlük*”le de zorunlu olarak ilgili değildir. İç özgürlük daha ziyade Kantçı özerklik fikriyle, kişinin sahici anlamda kendi eylemlerinin öznesi olmasıyla ilgilidir. Kant'ın öğretilerinden etkilenen kimi liberaller liberalizmi özerklikle temellendirseler de, bu liberalizmdeki hâkim eğilim değildir. Liberalizm içindeki ayrımları titiz bir biçimde yansıtmak açısından şunu eklemeliyiz ki, çoğu liberal bireysel özerkliği önemsemekle beraber, onu liberalizmin tanımlayıcı veya ayırt edici bir unsuru olarak görmezler.

Liberal özgürlüğün üçüncü özelliği, onun prensipte *negatif* bir değer olarak görülmesidir. Çağdaş liberalizm içinde, özgürlüğün negatif anlamını onun “pozitif” anlamından ayırıştırarak bu ayrımı felsefi-ahlâki olarak temellendirmeye çalışan ilk düşünür Isaiah Berlin olmuştur. “*Negatif özgürlük*”le kastedilen, bireyin ancak herhangi bir keyfi kısıtlama veya baskı altında olmaması halinde özgür olduğu anlayışıdır. Bu anlayış açısından, harici ve keyfi bir kısıtlamaya maruz olmayan bireyin hangi amaçlara yöneleceği veya amaçlı bir etkinlikte bulunup bu-

lunmayacağı tamamen kendisinin takdirine ve tercihinin kalmıştır. Berlin ayrıca pozitif özgürlük anlayışının totaliter bir potansiyel taşıdığına da dikkat çekmiştir.

Mamafih, kanunların kişilere belirli bir yönde davranma veya davranmama yükümlülüğü getirmelerinin özgürlük bakımından bir sakınca yaratıp yaratmadığı konusunda liberal teoride görüş birliği yoktur. Locke'çu geleneğe bağlı liberaller, her kanunun değilse de genel olarak bir kanunlar sisteminin (hukukun) varlığının özgürlük için bir engel değil, aksine ön şart olduğunu kabul eder ve “*hukuk (kanunlar) çerçevesinde özgürlük*”ü temel bir değer sayarlar. Ayrıca, liberaller genel olarak ‘belirli bir davranış modelini zorunlu kılan kanunlar’ ile ‘kişilerin seçme olanaklarını artıran kanunlar’ arasında özgürlük açısından bir ayrım yapar ve birincilere karşı kuşkucu tutumlarını korurken, ikincileri onaylarlar.

**Bu objektif durumdan çoğu liberallerin çıkardığı normatif sonuç, “özgürlüğün iyiye önceliği” ve “devletin tarafsızlığı”dır: Dünya görüşü, ideoloji ve hayat tarzı çoğulculuğunun muhafazası için, devletin kendisinin bunlardan herhangi birini desteklememesi gerekir.**

Liberal doktrinde *insan hakları*, genellikle özgürlük ilkesinin mantıki sonuçları veya türevleri olarak görülür. Ayrıca, insan hakları kollektif iddia ve talepler olarak değil de bireysel haklar olarak kavranır. Liberaller insan haklarının değerini kabul etmekle beraber, onların en üstün ahlâki iddialar olarak varlığını haklı gösteren nedenler veya temeller konusunda farklı yollar izlerler. Bazı liberaller Locke'çu geleneği izleyerek insan haklarını *doğal hukukla* veya *öz-sahiplikle* temellendirirken, başka bazıları da insan haklarının kaynağını *özerklikte* veya *eşitlikte* bulurlar. Chandran Kukathas bu konuda da liberal teorideki hâkim eğilimden ayrılmakta ve insan haklarının temelini *vicdan özgürlüğü* olduğunu savunmaktadır. Mamafih, liberal teoride bu haklılaştırma yolları çoğu zaman iç içe geçmiş durumdadır.<sup>3</sup>

Ayrıca, “sosyal liberaller” istisna edilirse, liberallerin büyük çoğunluğu insan haklarının da, kaynağı olan özgürlük gibi, esas olarak negatif karakterde oldukları düşüncesindedirler. Bundan dolayı, insan haklarını esas olarak sivil ve siyasal haklara hasrederler ve “sosyal” olarak nitelenen haklar konusunda genellikle şüpheli bir tutum takınırlar. Bunlara göre, sosyal haklar ancak mülkiyet hakkında ve diğer sivil haklarda bir kayba yol açmadıkları veya onlara ek yük getirmedikleri sürece genel ve evrensel haklar olarak görülebilirler.

## 2. Hoşgörü

John Locke’tan bu yana hoşgörünün liberal bir değer olduğu konusunda liberaller arasında fikir birliği vardır. Esasen, kökleri dini hoşgörüde yatan liberalizm “ancak aklın özgür kullanımının ortak dini inancı üretmediğinin kabul edilmesiyle, bir siyasi teori olarak ortaya çıkmıştır.” (Gaus 2003:15). Dini inançları akılcı yoldan ortak bir noktada buluşturmanın imkânsızlığı gerçeği Locke’u, liberalizmin bugün de temel problemini oluşturan şöyle bir arayışa itmişti: Farklı hayat tarzlarına sahip olan ama ortak bir toplumsal dünyayı paylaşmak isteyen insanları bir arada yaşatmanın ahlâki bir formunu bulmaya ihtiyacımız vardır (Tomasi, 2001:8).

**Devlet bize nasıl yaşamamız gerektiğini söyleyemez; o, küçük bir yönetici elit grubunun bu konudaki görüşlerini “bilinçsiz” kitlelere aktarmanın bir aracı değildir. İyi anlayışlarının çoğulcu karakterini kabul eden liberal bir devlet, adalet adına belli bir iyi anlayışını cebri yoldan uygulayamaz.**

Hoşgörü bir toplumda insanlar arasında çıkarlar, inançlar ve hayat tercihleri bakımından varlığı kaçınılmaz olan farklılıkların yarattığı çatışma ihtimalinin üstesinden gelmenin bir yolunu sağlamaktadır. Bican Şahin’in anlatımıyla (2009), “çatışan çıkar, dünya görüşü ve dini görüşlerin yıkıcı bir hal almasını önlemek suretiyle, hoşgörü (...) iç barışa katkıda bulunur. Prensip olarak, hoşgörü bir kişinin hoşlanmadığı veya onaylamadığı eylem, inanç veya pratiği kabul veya takdir etmesini gerektirmez.

Hoşgörünün bütün gerektirdiği, kişinin hoşgörünün nesnesine müdahale etmekten bilinçli olarak kaçınmasıdır.”

Bununla beraber, hoşgörünün anlamı, ama daha çok da onun liberal teori içindeki yeri konusunda liberal düşünürler arasında ciddi görüş ayrılıkları vardır. Nitekim, hoşgörüyü siyasi bir değer olarak kabul eden birçok liberal yine de onu liberalizmin tanımlayıcı veya ayırt edici bir özelliği olarak görmez. Buna karşılık, meselâ Chandran Kukathas’ın, hattâ kısmen William Galston’ın, teorisinde hoşgörü liberalizmin *kurucu-tanımlayıcı* bir unsuru olarak ortaya çıkar.

Chandran Kukathas’a göre, liberalizmin temel veya tanımlayıcı değeri hoşgördür. Liberal toplum öncelikle hoşgörülü toplumdur; liberal toplum farklılık ve muhalefeti hoşgördür. Hoşgörü meselâ özerklik gibi aşırı talepkâr (demanding) değildir; hoşgörülen kişi, grup veya şeylere kayıtsızlıktan pek fazla bir şey gerektirmediği için, hoşgörü oldukça iddiasız bir erdemdir. Hoşgörü zaman zaman bir ölçüde tahammülü gerektirebilirse de, başkalarına saygı, empati, takdir veya hatta fazla ilgi gerektirmez. Hoşgörenler hoşgörülenlerle birlikte yaşamak zorunda değildir, ama onlara tahammül edeceklerdir (Kukathas 2003:23) Yani, hoşgörü ‘beraber yaşamayı’ değil, ‘bir arada varolmayı’ öngörür. Hoşgörü liberalizmini alternatiflerine göre çok daha kuşatıcı yapan da budur. Nitekim Kukathas hoşgörüye dayanan bir liberal toplumun liberal olmayan unsurlara da yer verebileceğini ve vermesi gerektiğini savunmuştur (Kukathas 2009).

Kukathas liberal hoşgörü idealinin temelinde yatan değerın vicdan özgürlüğü olduğunu ileri sürer. *Vicdan özgürlüğü* şu anlamda temel bir değerdir ki, bireylerin kendi vicdanlarına karşı hareket etmeye zorlanmamaları gerekir. Liberalizm farklı ahlâki standartların nasıl bir arada var olabileceğinin bir anlatımıdır, yoksa bütün toplulukların/grupların uyması gereken esasa ilişkin ahlâki kanaatler manzumesi değil. Liberalizm farklı ahlâki standartların hoşgörü rejimi altında bir arada varolabileceklerini iddia eder (Kukathas 2003:25, 30).

Kukathas’a göre, farklı inanç ve pratikleri hoşgörmek vicdani kanaatleri korumanın bir yolu olması-

nın yanında, daha temelde akla saygıyla tutarlı olduğu için de önemlidir. Bu, inançların daha üstün bir otoriteye değil fakat eleştirel sorgulamaya tâbi olmaları gerektiğine ilişkin Kantçı düşünceyle de tutarlıdır (Kukathas 2003:131). Böylece Kukathas kendi hoşgörü liberalizmini genellikle özerklik temelli liberallerin ana referanslarından olan Kant'ın felsefesiyle de bağdaştırmaya çalışmaktadır.

### 3. Özerklik

Özerkliğin liberal teori içindeki yeri konusunda da hoşgörü konusundakine benzer bir tartışma vardır. Böyle olmasında da şaşılacak bir yan yoktur, çünkü özerklik savunusu liberalizm içindeki potansiyel bir gerilimi su yüzüne çıkarır. Stephen Macedo'nun (d. 1957) söylediği gibi, özerklik bir yandan aktif, kendi kendini eleştiren, bağımsız kişilikli yurttaşlığı desteklemesi bakımından liberal bir ideal olarak ortaya çıkar. Ama öte yandan liberalizm, düşünme kapasitesine sahip olan kişilere saygı anlayışıyla bağdaşmayan ve iyi hayata ilişkin kapsayıcı anlayışların siyasi yoldan desteklenmesini gerektiren *paternalizme* de karşıdır (Macedo 1991:252-253).

Özerklik fikri kişinin tercihlerinin harici etkenler tarafından belirlenmemesini, kendi sahici iradesinin sonucu olması gerektiğini söyler. Joseph Raz'ın (d. 1939) ifadesiyle, "Özerk kişi kendi hayatını kendisi kuran kişidir" (Gaus 2000:84). Bir kişinin tercihte bulunabileceği seçeneklerin genişliğine ve bunların gerçekleştirilebilme şartlarına atıfta bulunması ölçüsünde bu anlayış, devlete söz konusu şartları sağlama bakımından daha fazla görev yüklese de, esas olarak liberal özgürlükle bağdaşabilir. Bu mütevazı anlamda kişisel özerkliğin liberal bir ideal olduğunda şüphe yoktur. Öte yandan, hayatını her bakımdan aklın süzgecinden geçirme anlayışında olduğu gibi, özerkliği sırf bireysel bir ideal olarak tanımlayan anlayışlar için de aynısı söylenmelidir.

Ancak, tartışma, özerkliğin belli bir "*ortak iyi*" anlayışına göre tanımlanmasında ve bunun gerçekleştirilmesinin devletin bir amacı olarak belirlenmesinde çıkmaktadır. Nitekim, klasik liberaller genellikle özerkliği bireysel özgürlüğe göre ikincil bir değer olarak görür ve onun liberal bir toplumun izlenmesi gereken bir amaç haline getirilmesine karşı çıkarlar. Bu çerçevede, meselâ Kukathas için liberal

bir devletin görevi, insanları erdemli vatandaşlar haline getirmek veya adil bir toplumsal sistem yaratmak olmayıp, çoğulcu bir toplumda barış ve düzeni muhafaza etmektir (Şahin 2007a:13).

**Ancak belirtmek gerekir ki, kapsayıcı bir ahlâki ideali gerçekleştirme peşinde olmasa da, siyasi liberalizmin büsbütün nötr olması da imkânsızdır. Siyasi düzenlemeler insanların hayat beklentilerini etkiler ve böylece onların ahlâki yönelimlerini bir ölçüde şekillendirirler. Kanunlar tarafından yöneltilen bir düzen olarak liberal düzen bazı hayat tarzlarının yaşanmasını zorlaştırabilir.**

Çünkü, bireylerin subjektif amaç ve isteklerinden bağımsız bir "objektif iyi" anlayışının devlet eliyle uygulamaya konması özgürlüğün tahribiyle sonuçlanabilir. Norman Barry'nin doğru olarak ifade ettiği gibi, "bizatihi değerli olan bu amaçların neler olduğu üstünde hatırı sayılır derecede anlaşmazlığın olması muhtemel olduğundan, muhtemel adaylar yelpazesinden bir veya daha fazlasını seçerken, devletin ortak hayat biçimlerini zedeleyen gerilimler yaratması ihtimali vardır" (Barry 2003:237). Böyle aşırı bir özerklik arayışı, liberal düzeni sonunda baskıcılığa götürme tehlikesi taşır. Yine de özerkliği haricen belirlenecek objektif bir iyi yerine her bir kişinin kendi potansiyellerini geliştirmesi temelinde tanımlamak imkânsız değildir. Rasmussen ve Den Uyl'un (2005), "kendini-geliştirme" (human flourishing) olarak tanımladıkları bir kişisel erdem arayışını bireycilik ve bireysel özgürlükle bağdaşan bir tarzda liberalizmi yeniden formüle etme çabaları buna bir örnektir.<sup>4</sup>

Liberal teori içindeki özerklik-özgürlük tartışmasında J. S. Mill'in kendine özgü bir konumu vardır. Mill şüphesiz öncü bir özgürlük düşünürü olmasına rağmen, onun sık sık tekrarladığı "bireysellik" vurgusunun içerdiği değer, özerkliktir. Ona göre insanın bireyselliğinin en belirgin göstergesi toplumda geleneksel olarak hâkim olan düşünce ve kanaatlere teslim olmaması, kişinin kendi plânlarını kendisinin yapmasıdır. Bireyselliği gelişmiş kişi cari toplumsal normları ve davranış kalıplarını sorgulamak-

sızın kabul etmeyen kişidir. Bu anlayışın, sosyal normları ve kamuoyunu yukarıda sözü edilen anlamda “harici etkenler” olarak görmesi bakımından, özerklik fikrine yaklaştığı açıktır.

#### 4. Çoğulculuk ve Tarafsızlık

Liberalizm siyasi tasavvuru bakımından çoğulcu bir teoridir. Liberalizmin çoğulculuğunun epistemolojik ve ahlâki temelleri bulunmaktadır. Liberalizm, başlangıçta, insan aklının özgür kullanımı yoluyla ahlâki ve siyasi meselelerde doğrunun bulunabileceği inancının baskın etkisi altında kalmışsa da, zamanla sosyal bilimlerdeki gelişmeler ahlâk ve sosyal düzen meselelerinde makul olarak farklı sonuçlara ulaşılabildiğini,<sup>5</sup> başka bir anlatımla, “akıl yolu”nun hiç de “bir” olmadığını<sup>6</sup> göstermiştir. Farklı

**Bunun içindir ki, bazı liberaller -meselâ Charles Larmore- tarafsızlığın iki biçimi arasında bir ayırım yaparak, liberalizmin “sonuçlar”ı bakımından değil fakat “yöntem”i bakımından tarafsız olması gerektiğini iddia ederler.**

kültürler arasında olduğu kadar, her bir kültürün kendi içinde de durum böyledir. Belli bir toplumda aynı anda farklı iyi anlayışlarının var olduğu anlamına gelen bu durum liberallerin akla güveni bütünü yitirmelerine yol açmamışsa da, bunlar arasında daha ölçülü bir akılcılığı yeşertmiştir. Bu durum ayrıca kimi liberalleri rölativizme ve “değer şüpheçiliği”ne yaklaştırmıştır.

Ahlâki meselelerde aklın gücünden şüphe edilmesinin çoğu liberali götürdüğü nokta, “ahlâki çoğulculuk” veya “değer çoğulculuğu”dur.<sup>7</sup> Bu anlamda çoğulculuk, temel insani değerlerin çoğulluğunun objektif bir durum olduğunu ve dolayısıyla bireyler veya gruplar tarafından izlenen ahlâki amaçların çeşitliliğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Liberal siyaset literatüründe “değer çoğulculuğu”na en fazla vurgu yapan düşünür, 20. yüzyılın önde gelen siyasi fikir tarihçilerinden biri olan Isaiah Berlin’dir (1909-1997). Berlin fikirler tarihiyle ilgili eserlerinde, ısrarla, doğrunun –ve dolayısıyla insanî

iyinin- niteliği hakkında kadim Yunan felsefesinden bu yana Batı felsefe geleneğinde hakim olan yaklaşımın “monist” karakterli olduğuna dikkat çekmiş ve gerçekte tek bir nihaî “insanî iyi”nin olmadığını, sadece “iyi hayat”a ilişkin farklı anlayışların var olduğunu vurgulamıştır. Bu, değer çoğulculuğunun “insanlık durumu”nun tanımlayıcı bir özelliği olduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse, temel insanî değerler çok sayıdadır, yani “insanların izleyebilecekleri farklı amaçlar vardır.” Ayrıca bu değerler veya amaçlar genellikle birbiriyle bağdaşmazlar.

Bu objektif durumdan çoğu liberallerin çıkardığı normatif sonuç, “özgürlüğün iyiye önceliği” ve “devletin tarafsızlığı”dır: Mademki insanların hayat amaçları ve doğru anlayışları birbirinden farklıdır, mademki hayatın nasıl yaşanması gerektiği sorusunun tek bir cevabı yoktur, o zaman herkesin kendi cevabını bulup ona göre yaşamakta özgür bırakılması gerekir (Gaus 2000:58). Bu da ancak devletin normatif tarafsızlığı ile mümkündür. *Tarafsızlık*, çoğu liberal tarafından, toplum içindeki farklı dünya görüşü ve hayat tarzlarının barışçı bir şekilde bir arada var olabilmeleri bakımından zorunlu görülmektedir. Başka bir ifadeyle, dünya görüşü, ideoloji ve hayat tarzı çoğulculuğunun muhafazası için, devletin kendisinin bunlardan herhangi birini desteklememesi gerekir. Liberal devletin esas rolü, içinde daha fazla farklı ve çelişen iyi hayat görüşlerinin barış içinde bir arada yaşayabileceği bir kurallar çerçevesi sağlamaktır. Rawls’cu bir dille söylersek, makul insanlar iyi hayatın ne olduğunda değilse de, kendi iyi anlayışlarını başkaları tarafından engellenmeden gerçekleştirmelerini mümkün kılacak olan, esas itibarıyla *usuli* nitelikteki bir çerçeve üzerinde pekâlâ anlaşabilirler.

Devlet bize nasıl yaşamamız gerektiğini söylemez; o, küçük bir yönetici elit grubunun bu konudaki görüşlerini “bilinçsiz” kitlelere aktarmanın bir aracı değildir. İyi anlayışlarının çoğulcu karakterini kabul eden liberal bir devlet, adalet adına belli bir iyi anlayışını cebri yoldan uygulayamaz (Narveson 2002:178; Brennan 2009). İhtiyacımız olan şey, farklı varoluş tarzlarının hepsinin barış içinde bir arada yaşamasına imkân verecek, değerler bakımından mümkün olduğunca tarafsız bir siyasi-kurumsal



çerçevenin tesis edilmesidir. Narveson'ın deyişiyle (2002:169), her birimizin kendi tarzlarımızı en iyi izlememizi mümkün kılacak kurallar ve yöntemlere sahip olmamız, hepimizin ortak yararınadır. Bunun nihai anlamı, ortak yararın özgürlük olduğudur. Veya John Tomasi'nin (d. 1961) işaret ettiği gibi, liberal toplum ancak asgari düzeyde bir ortak ahlâki koda –yani, farklılıklarına rağmen vatandaşların çoğunun paylaştıkları temel bir değere veya değerler dizisine- dayanabilir. “Siyasi ilkeler, iyi hayata ilişkin belli bir (tartışmalı) anlayışın geçerliliğini veya doğruluğunu kabul etmeksizin, bu ortak değerlere atıfla meşrulaştırılabildiği sürece, değerlerden arınmış (nötr) ve dolayısıyla meşrudur.” (Tomasi 2001: 3)

Ancak belirtmek gerekir ki, kapsayıcı bir ahlâki ideali gerçekleştirme peşinde olmasa da, siyasi liberalizmin büsbütün nötr olması da imkânsızdır. İnsanları bir siyasi toplum içinde bir arada tutabilen herhangi bir normlar dizisinin, etkileri bakımından da tamamen nötr olacağı söylenemez. Siyasi düzenlemeler insanların hayat beklentilerini etkiler ve böylece onların ahlâki yönelimlerini bir ölçüde şekillendirirler. Kanunlar tarafından yönetilen bir düzen olarak liberal düzen bazı hayat tarzlarının yaşanmasını zorlaştırabilir. Siyasi normların insanların karakterini kendi tasavvuruna göre biçimlendirmemesi düşünülemez. “Liberal ilkeler ve amaçlar hayatlarımızı geniş ölçüde, derinden ve durmaksızın şekillendirir; liberal kurumlar bu ilkeleri yansıtır ve bu amaçlara ulaşmamıza yardım ederler” (Macedo 1990:59). Bunun içindir ki, bazı liberaller –meselâ Charles Larmore- tarafsızlığın iki biçimi arasında bir ayrım yaparak, liberalizmin “sonuçlar”ı bakımından değil fakat “yöntem”i bakımından tarafsız olması gerektiğini iddia ederler (Macedo 1991:260).

Öte yandan, liberal tarafsızlığın liberal değerlerin başka değerlere (örneğin, hoşgörü ve özerkliğin ortodoksiye, özgürlüğün dayanışmaya, çeşitliliğin toplumsal birlik ve uyuma, tartışmanın mutabakata, sorgulamanın geleneğe vb.) tercih edilmesiyle aynı kapağa çıktığı da söylenebilir. O bakımdan, Tomasi'nin dikkat çektiği gibi (2001:10-11), asıl önemli olan, liberal devletin herhangi bir kapsayıcı doktrini kayırmak veya desteklemek amacıyla hareket etmemesidir. Yoksa, tam bir tarafsızlık mümkün değildir.

Bu noktada, çağdaş liberal teoride çok-kültürlülük ve din ilişkisi bağlamında son zamanlarda yoğun bir şekilde tartışılan, liberal bir devletin, üyelerinin özerkliğini sistematik olarak kısıtlamaya çalışan ve onları kendi inançlarını gözden geçirmekten caydıran illiberal gruplar karşısındaki tutumunun ne olması gerektiği konusu gündeme gelmektedir. Bu tartışma yukarıda ayrı ayrı ele aldığımız “hoşgörü” ile “özerklik” ayrımıyla yakından ilgilidir. Kimi liberaller dini çeşitliliğe hoşgörü gösterilmesinin temel bir liberal değer olduğundan hareketle, illiberal grupların liberal normlara uymaya zorlanamayacaklarını söylerken,<sup>8</sup> bireylerin özgür tercihler yapma kabiliyetini geliştirmekten yana olan özerklikçi liberaller bunun aksini ileri sürmektedirler. Söz gelişi, William Galston birinci görüşün daha sahici liberal olduğunu iddia etmekte, buna karşılık Will Kymlicka (d. 1958) ise özerkliğe değer vermeyen görüşün liberal olmadığını iddia etmektedir (Levy 2003:280-281).

**Öte yandan, liberal tarafsızlığın liberal değerlerin başka değerlere (örneğin, hoşgörü ve özerkliğin ortodoksiye, özgürlüğün dayanışmaya, çeşitliliğin toplumsal birlik ve uyuma, tartışmanın mutabakata, sorgulamanın geleneğe vb.) tercih edilmesiyle aynı kapağa çıktığı da söylenebilir.**

## 5. Öz-Sahiplik

Bütün liberaller aynı fikirde olmasa da, John Locke'un “öz-sahiplik” (self-ownership) fikrinin liberalizmin temellerinden olduğuna şüphe yoktur. Bu o kadar böyledir ki, meselâ liberalizm eleştiricilerinden G. A. Cohen, öz-sahipliği kabul etmedikleri için Rawls ve Dworkin'in liberal sayılmayacaklarını ileri sürmüştür (Brennan 2004).

Öz-sahiplik düşüncesini Matt Zwolinski'nin (2008) anlatımını izleyerek şöyle özetleyebiliriz:

Locke'un başkalarına zarar vermenin yasak olduğuna ilişkin inancı, onun, her bir bireyin “kendi kişisi üstünde bir mülkiyete” sahip olduğuna ilişkin daha temel inancından kaynaklanır. Başka bir anlatımla,

bireyler kendilerinin sahibidirler. Bu, her bireyin kendi bedeni üstündeki bütün münhasır kullanım haklarına sahip olduğu anlamına gelir. Ayrıca, yapmak istediğimiz hemen hemen her şey için haricî malların kullanımına da ihtiyacımız olduğundan, Locke bunlar üzerinde de bir şekilde mülkiyet edinebilmemiz gerektiğini düşünmüştür. Bunun da olağan yolu, sahip olduğumuz kendi “emek”imizi bu haricî mallara katmaktır. Böylece onları da mülk edinmiş oluruz. Böylece, Tanrı’nın kendilerine ortak olarak verdiği dünya, bireylerin özel kullanımına açılmış olur. Ancak, Locke’a göre, haricî malları özel mülk haline getirebilmenin bir sınırı vardır. “Lockecu şart” denen bu sınıra göre, sahiplenmenin meşru olması için geriye “başkalarının ortak kullanımını için... yeterli miktarda ve iyi durumda” bırakılmış olmalıdır.

**Özellikle de, sahiplenilecek hiçbir şeyin kalmadığı bir dünyaya doğan gelecek nesillerin hakları söz konusu olduğunda bu problem daha da çarpıcı hale gelmektedir. Onun içindir ki Nozick bu problemden kaçınmak için Lockecu şartı, sahiplenmenin başkalarının durumunu kötüleştirmemesi gerektiği anlamına gelecek şekilde yeniden yorumlamıştır**

“Kendinin sahibi olma” fikri bu gelenek içinde yer alan daha sonraki kimi düşünürleri de etkilemiş ve meselâ Robert Nozick (1938-2002) bu ilkeyi kendi toplum felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Ancak, Locke’un tanımladığı şekliyle başkalarının haklarını korumak bakımından yetersiz olduğunu düşündüğü bu şartı Nozick kendi teorisine biraz değiştirerek dahil etmiştir. Çünkü, eğer herkes daha önceden sahiplenilmemiş olan şeylerde eşit haklara sahipse, o zaman sahiplenmeye makul bir sınır getirmeden bu eşitlik sağlanamaz. Özellikle de, sahiplenilecek hiçbir şeyin kalmadığı bir dünyaya doğan gelecek nesillerin hakları söz konusu olduğunda bu problem daha da çarpıcı hale gelmektedir. Onun içindir ki Nozick bu problemden kaçınmak için Lockecu şartı, sahiplenmenin başkalarının durumunu kötüleştirmemesi gerektiği anlamına gelecek şe-

kilde yeniden yorumlamıştır (Barry 1986:151-152, Kymlicka 2004:163 vd.).

İlginçtir ki, bu yorum, hem dünyanın durumunu statik olarak kavramakta, hem de ilk sahiplenmenin sahiplenenleri sonrakiler pahasına avantajlı kıldığını varsaymaktadır. Oysa, David Schmidtz’in (d. 1955) dikkat çektiği gibi (2009:9), “gerçekte, ilk sahiplenme sonradan gelenlere ilk sahiplenenden çok daha fazla fayda sağlamaktadır. İlk sahiplenme, esas olarak sonradan gelenlere olmak üzere, bir zenginlik kaynağıdır. (...) İlk sahiplenme en azından toprak söz konusu olduğunda, ilk sahiplenilebilecek şeylerin stokunu azaltır, fakat bu sahiplenilebilecek şeylerin stokunu azaltmakla aynı şey değildir.”

Nozick kendi-kendinin sahibi olma ilkesini hem özgürlüğün, hem de bireylerin ahlâki eşitliğinin temeli olarak görür (Uslu 2009:313). Nitekim, Locke’un “doğal haklar” için yaptığı gibi, Nozick de birey haklarını bu “öz-sahiplik” kavramından türetir. Nozick aynı temelden hareketle yeniden dağıtımcı politikaların da meşru olmadığını savunur; çünkü yeniden dağıtım kişinin başkaları için kullanılması sonucunu doğurur.

#### IV. Liberalizm Kapsayıcı Bir Felsefe midir?

Liberalizmin felsefi temellerinin ele alındığı bir yazıda, onun kapsamlı ve başlı başına bir felsefe olup olmadığını sorgulamak bazılarına tuhaf gelebilir. Ne var ki, bir kavramsal çerçevenin felsefi bir sistem oluşturmasıyla, onun felsefi temelleri bulunması aynı şey değildir. Esasen böyle bir sorgulama her siyasi teori veya doktrin için yapılabilir. Bu bakımdan, Gaus ve Courtland’ın (2007) işaret ettikleri gibi, öncelikle siyasi bir teori olan liberalizmin, ahlâka, değerlere ve topluma ilişkin daha kapsamlı teorilerle şüphesiz ilişkisi vardır. Başka bir anlatımla, liberalizm metafizik veya epistemolojik öncüllerinden tamamen ayrı olarak düşünülemez.

Liberalizmin öncelikle *siyasi bir teori* olması şu anlama gelir: Liberalizm bazı felsefi-ahlâki öncüllerden hareket etmekle beraber, kendi başına kapsayıcı bir felsefi sistem oluşturmaz. Liberalizmin normatif önerme ve önerileri esas olarak siyasal alanın ve kurumların düzenlenmesine ilişkindir. Oysa kapsayıcı bir felsefi sistem felsefenin temel disiplinlerinin (ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik) hepsine

ilişkin birbiriyle tutarlı önermelerden oluşur. Kapsayıcılığın bu bağlamda başka bir anlamı da, doktrin dayandığı ilkelerin toplumsal hayatın bütün alanları için geçerli bir değerler sistemi olarak tasarlanmasıdır.

Böyle olmakla beraber, liberal pozisyonlar liberalizmin temeli olarak kapsayıcı bir ahlaki ideali kabul veya reddetmelerine göre farklılık gösterirler. “*Kapsayıcı liberalizm*” yanlıları liberal bir sosyal düzenin bazı temel değerlere dayanmaksızın kurulamayacağını ileri sürerler. Bunlara göre, liberalizm, “ahlâki tarafgirliği kişi, özgürlük ve değer anlayışlarımızın temellerine kadar giden” (Waldron, 2004:91) güçlü bir siyasi felsefedir. Onun içindir ki, bir kapsayıcı liberal için liberal bir düzenin ilkeleri bu temel değerlerden soyutlanamaz (Şahin, 2007a: 7).

Burada söz konusu olan ahlâki ideal veya değerlerin başında, daha önce üstünde durduğumuz hoşgörü ve özerklik gelmektedir. Nitekim, siyasi liberalizmi savunanlar genellikle devletin kişilerin iyi hayat anlayışı ve pratiklerine müdahale etmemesini öngören hoşgörü anlayışına bağlıdırlar ve bundan dolayı da liberalizmi asgari bir ahlâki içerikle tanımlarlar. Bunlar iddialarını esas olarak siyasi ilke ve kurumlarla sınırlı tutarlar. Başka bir deyişle, “siyasî liberalizmi kapsayıcı liberalizmden ayıran, liberal vatandaşlığın değerlerinin zorunlu olarak iyi hayatın değerleri olmadığına ısrarlı olmasıdır” (Cyrenne, 2004:19).

“*Klasik liberalizm*” bakış açısından, liberal bir siyasi düzen toplumun bütünüyle siyasileştirildiği veya liberal değerlerin bireyin hayatının her yönüne zorla uygulandığı bir düzen değildir. Tam aksine, böyle bir düzen, politikayı en asgari düzeye indirir ve bireyleri kendi örgütlerini ve gruplarını kurmakta ve kendi amaçlarını izlemekte serbest bırakır. Klasik liberalizmin bazı versiyonlarında liberal bir düzen, bireyleri, eğer isterlerse bu düzenden ayrılma konusunda bile serbest bırakır. Klasik liberalizm, bireyleri özgür olmaya zorlamaz. Çağdaş liberallerden, başka konularda aralarında dikkate değer farklılıklara rağmen, F. A. Hayek, John Rawls, W. Gals-ton, Chandran Kukathas ve David Schmidtz “siyasî liberal” olarak tanımlanabilecek düşünürlerdir.

Buna karşılık, liberalizmi -bütüncü bir felsefe olarak değilse de- kapsayıcı bir ahlaki ideal olarak yorumlayan ve “kendi siyasetlerini doğru ahlâki kişiliğe dair bir teoriye dayandıran” ahlâki liberaller (Tomasi 2001:4, 8) genellikle özerkliği temel siyasi değer –veya “erdem”- olarak kabul eder ve rasyonel özerkliğin ve/veya kişinin kendisini yönetmesinin önündeki engellerin devlet tarafından kaldırılması gerektiğini savunurlar. Brian Barry (1936-2009), Joseph Raz (d. 1939) ve Will Kymlicka, değişken derecelerde olmak üzere, bu liberalizm anlayışına bağlı olan bellibaşlı düşünürlerdir.

**Gaus ve Courtland’ın (2007) işaret ettikleri gibi, öncelikle siyasi bir teori olan liberalizmin, ahlâka, değerlere ve topluma ilişkin daha kapsamlı teorilerle şüphesiz ilişkisi vardır. Başka bir anlatımla, liberalizm metafizik veya epistemolojik öncüllerinden tamamen ayrı olarak düşünülemez.**

Tanımı gereği siyasi liberalizmin ahlâki meselelerde tarafsız olması beklenebilirse de, bazı siyasi liberallerin teorileri en azından önerdikleri modelin kişi ve grupların değerleri üzerindeki dolaylı etkileri bakımından tam olarak nötr sayılamazlar. Esasen, bir siyasi teorinin hiçbir ahlâki öncüle dayanmaksızın normatif bir çekiciliği olamaz. Onun için, “kapsayıcı” ve “siyasi” liberalizm arasındaki ayrımın ahlâki olan ve olmayan teoriler arasındaki bir ayrım olarak anlaşılması makul değildir. Bu nedenle, “siyasi” liberalizmi “kapsayıcı” görüşlerden ayıran, Kukathas’ın işaret ettiği gibi (2003:17), onun liberalizmi “*asgari bir ahlâki anlayış*” olarak tesis etmeye çalışmasıdır.

Söz gelişi Rawls’un siyasi liberalizmi iyi hayata ilişkin maddi veya kapsayıcı bir ahlaki anlayışı onaylamamakla beraber, toplum içindeki grupların değerleriyle çatışması halinde liberal değerlerin baskın olmasından yanadır. Rawls genelde liberalizmi kapsayıcı bir proje olarak görmese de, değerleri liberalizmle uyuşmayan dini azınlıkların çocuklarının liberal değerleri aşılacak bir kamusal eğitime tabi tutulmalarını gerekli görür. Bunun gibi,

çeşitliliği önemseydiği için liberal değerleri benimsemeyen topluluklara devlet müdahalesi konusunda isteksiz olan Galston, “iyi” vatandaşlar yetiştirecek ve bu arada illiberal grupların çocuklarına hoşgörüyü öğretecek güçlü bir kamu eğitimi sisteminin kurulmasının gerekli olduğu kanaatindedir. Buna benzer bir durum Stephen Macedo için de geçerlidir (Macedo 2000).

Aslına bakılırsa, klasik liberal gelenekten az etkilenmeleri ölçüsünde, liberaller, toplumun tümünde hangi pratiklerin veya hayat tarzlarının müsaade edilebilir olduğunu belirleyecek bir nihai otoritenin var olması gerektiğini ve bu otoritenin ulusal siyasi toplumun kurumları olduğunu düşünürler. Bunlar

**Esasen, bir siyasi teorinin hiçbir ahlâki öncüle dayanmaksızın normatif bir çekiciliği olamaz. Onun için, “kapsayıcı” ve “siyasi” liberalizm arasındaki ayrımın ahlâki olan ve olmayan teoriler arasındaki bir ayrım olarak anlaşılması makul değildir. Bu nedenle, “siyasi” liberalizmi “kapsayıcı” görüşlerden ayıran, Kukathas’ın işaret ettiği gibi, onun liberalizmi “asgari bir ahlâki anlayış” olarak tesis etmeye çalışmasıdır.**

alt grup ve toplulukların kendi işlerini kendi başlarına yürütme ve liberal devletin bunların iç işleyişini denetlemesine karşı çıkma hakkına sahip olmadıklarını kabul ederler. Onlara göre, “*liberal adalet ilkeleri*”nin liberal siyasi toplumun yetki alanı içinde kalan toplulukların her birinin içinde de aynı şekilde uygulanması gerekir. Kısaca, bu anlayış açısından, liberal devlet liberal normları gerektiğinde zorla uygulama hakkına sahiptir. Mamafih, siyasi liberallerin kendi iddialarıyla tutarlılıklarını zedeleyen bu “sapmalar,” meselâ “kapsayıcı liberalizm” yanlısı B. Barry’nin liberal değerlerin liberal toplum içindeki bütün farklı gruplara dayatılmasını savunan “*liberal jakobenizm*”iyle (Levy 2004) yine de aynı şey değildir.

#### V. Klasik Liberalizm mi, Modern Liberalizm mi?

Siyasi liberaller sadece farklılığa karşı tutumları bakımından değil, “politik ekonomi” anlayışı bakı-

mından da kendi aralarında başlıca iki gruba ayrılırlar. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu tarihsel bir ayrım olup “siyasi” ve “kapsayıcı” ayrımından da önce gelir. Bu, klasik liberallerle “modern liberaller” veya “refah liberalleri” arasındaki ayrımdır. Bu çerçevede “*klasik liberalizm*”i ayırt eden, bir yandan iktisadi özgürlükler ve piyasa ekonomisi üstündeki vurgusu, öbür yandan devletin görev alanının genişlemesine karşı olmasıdır. Kabaca, İskoç Aydınlanması geleneğine bağlı olup özgürlükçü bir düzende “kendiliğindenlik”e özel önem veren Hayek çizgisindeki liberaller ile, liberalizmi “akılcı” ve *a priorist* temelde haklılaştıran Mises’ciler ve Rasmussen ve Uyl gibi Aristocu liberaller bu kategoriye girmektedir. Bu tutumun arkasında, klasik liberallerin genellikle bir yandan *öz-sahiplik* fikrinden etkilenmiş olmaları, öbür yandan da *negatif özgürlük* anlayışına bağlı olmaları yatmaktadır. Liberalizmin bu türünün günümüzdeki önde gelen temsilcileri arasında Robert Nozick, Loren Lomasky, Norman Barry (1944-2008), David Schmidtz ve Chandran Kukathas sayılabilir.

Buna karşılık daha ziyade 19. yüzyıl sonlarının “*revizyonist liberaller*”inin (Gaus 2000:48-49) mirasçısı olan modern liberaller veya “*refah liberalleri*” (Lomasky 2007) devletin klasik liberallere göre daha geniş (kısmen yeniden-dağıtımçı) bir rol üstlenmesinden yanadırlar. Başka bir anlatımla, modern liberaller “refah devleti”nden yana olan, sosyal liberallerdir. Bu, esas itibarıyla, “liberalizm”den Amerika’da anlaşılan şeydir. Bazı klasik liberaller bu karışıklığı önlemenin bir yolu olarak bazen kendilerini “liberteryen” olarak adlandırmaktadırlar. John Rawls, Brian Barry ve Bruce Ackerman (d. 1943) refah liberalizminin en bilinen temsilcileridir. Ayrıca, devletin sosyal işlevini özerklik temelinde haklılaştıran Joseph Raz ile liberalizmi –özgürlükle değil de- eşitlikle tanımlayan Ronald Dworkin de bu kanatta yer alır. Keza, hoşgörüyü kendi liberal anlayışının odağına yerleştirmesi bakımından klasik liberallere benzeyen W. Galston ekonomi-politikte refah liberalleriyle buluşur. Refah liberalleri piyasa ekonomisine karşı çıkmasalar da, klasik veya liberteryen liberallerin bu konudaki heyecanını paylaşmazlar. Bunlar öz-sahipliği temel bir ilke olarak kabul etmedikleri gibi, iktisadi özgürlükleri de pek vurgulamazlar. ■

## dipnotlar

- <sup>1</sup> Bu konuda bkz. Erdoğan (2006: 36-38).
- <sup>2</sup> Örnek olarak bkz. Kukathas 2003.
- \* Kişinin kendisinin sahibi olması; fiziksel ve ruhsal varlığı üzerinde tek yetkilinin kendisi olması. (Ed.)
- <sup>3</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan (2007: 28-44).
- <sup>4</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Şahin (2007b).
- <sup>5</sup> Bu konuda bkz. Gaus (2003: 6-12).
- <sup>6</sup> Bundan çeyrek asır önce, 1984 yılında, *Yeni Forum* dergisi için "Aklın Yolu Bir Değildir" başlıklı bir deneme yazdığımı hatırlıyorum.
- <sup>7</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Erdoğan (2006: 236-246).
- <sup>8</sup> Bu görüşün tipik temsilcisi, yukarıda işaret edildiği gibi, Chandran Kukathas'tır. Bkz. Kukathas (2009).

## kaynaklar

- Barry, Norman (2004), *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Erdoğan, M & Şahin, Y. (Ankara: Liberte).
- Barry, Norman (1986), *On Classical Liberalism and Libertarianism* (MacMillan).
- Barry, Norman (1982), "The Tradition of Spontaneous Order", *Literature of Liberty*, V. 5, n. 2.
- Brennan, Jason (2004), "Illiberal Liberals", *Review Journal of Political Philosophy*, 2, 59-103.
- Cyrenne, Chad (2004), "Should Political Liberals Uphold Universal Values?" *Paper presented at the annual meeting of the The Midwest Political Science Association, Palmer House Hilton, Chicago, Illinois, Apr 15, Online, 2009-07-17* <[http://www.allacademic.com/meta/p82852\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p82852_index.html)>
- Erdoğan, Mustafa (2007), *İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku* (Ankara: Orion).
- Erdoğan, Mustafa (2006), *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm* (Ankara: Orion).
- Gaus, Gerald F. & Courtland, Shane D. (2007), "Liberalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>.
- Gaus, Gerald F. (2003), *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post- Enlightenment Project* (Sage).
- Gaus, Gerald F. (2000), *Political Concepts and Political Theories* (Boulder/Co: Westview Press).
- Kukathas, Chandran (2009), "Two Constructions of Libertarianism", *Libertarian Papers* 1, 11.
- Kukathas, Chandran (2008), "A Definition of the State", presented at a conference on "Dominations and Powers: The nature of the State", University of Wisconsin, Madison, March 29. Kukathas, Chandran (2003) *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2003)
- Kymlicka, Will (2004), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi).
- Levy, Jacob T. (2004), "Liberal Jacobinism", *Ethics*, 114(2), 318-36.
- Levy, Jacob T., (2003) "Liberalism's Divide: After Socia-

lism and Before", *Social Philosophy and Policy*.

- Lomasky, Loren E. (2007), "İki Liberalizm Anlayışı", Çev. M. Erdoğan, *Liberal Düşünce*, C. 12, n. 45-46, ss. 27-58.
- Macedo, Stephen (200), *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge/Mass. and London: Harvard University Press).
- Macedo, Stephen (1991), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism* (Oxford: Clarendon Press).
- Narveson, Jan (2002), *Respecting Persons in Theory and Practice: Essays on Moral and Political Philosophy* (Rowman & Littlefield)
- Rasmussen, D. B. & Den Uyl, D. J. (2005), *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-perfectionist Politics* (University Park: Pennsylvania State University)
- Rasmussen, D. B. & den Uyl, D. J. (1991), *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order* (La Salle/Ilinois: Open Court)
- Şahin, Bican (2009), *Toleration: The Liberal Virtue* (forthcoming)
- Şahin, Bican (2007a), "Toleration, Political Liberalism, and Peaceful Coexistence in the Muslim World", *American Journal of Islamic Social Sciences*, V. 24, n. 2, pp. 1-24.
- Şahin, Bican (2007b), "Özgürlüğün Normları: Eleştirel Bir Kitap Analizi", *Liberal Düşünce*, C. 12, n. 45-46, ss. 239-250.
- Schmidtz, David (2009), "Mülkiyet Kurumu", Çev. Bican Şahin, *Liberal Düşünce*, C. 14, n. 53-54 (Kış-Bahar), 5-23.
- Tomasi, John, *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).
- Uslu, Cennet, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* (Ankara: Liberte, 2009)
- Waldron, Jeremy (2004), "Liberalism, Political and Comprehensive," in *Handbook of Political Theory*, eds. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (London: Sage Publications, 2005), 88-99.
- Yayla, Atilla, *Liberalizm* (Ankara: Liberte, 2. b., 1998).
- Zwolinski, Matt, "Libertarianism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1069042>, 2008.
- Zwolinski, Matt, "The Separateness of Persons and Liberal Theory", *Journal of Value Inquiry* (vol. 42, no. 2, June 2008), pp. 147-165.