

---

# Özgürlüğün Normları: Eleştirel Bir Kitap Analizi

---

Bican Şahin<sup>o</sup>

**B**u yazının amacı, Douglas B. Rasmussen ve Douglas D. Uyl tarafından kaleme alınan *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*. (Özgürlüğün Normları: Mükemmeliyetçi Olmayan Bir Siyaset İçin Mükemmeliyetçi Bir Temel) (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005) adlı eseri eleştirel bir analize tabi tutmaktır. Bu eserde yazarlar, liberalizmin içine düştüğüne inandıkları krizden bir çıkış yolu gösterme amacını taşımaktadırlar. Bu doğrultuda ilk olarak, yazarların bakış açısından liberalizmin nasıl bir krizle karşı karşıya olduğu ortaya konulacak; ikinci aşamada Rasmussen ve Uyl'un bu krizin aşılması için önerdikleri çözüm önerisi sunulacak ve son olarak da bu öneri eleştirel bir değerlemeye tabi tutulacaktır.

## Ahlak-siyaset İlişkisi ve Liberalizmin Krizi

“İnsan yaşamının amacı nedir?” sorusuna verilecek objektif bir cevabın araştırılması Aristoteles'in *Nikomakhos Etiği* (NE) adlı eserinin başlıca konusunu teşkil eder. Aristoteles, bu soruya verilecek ilk cevap hususunda insanların çoğu arasında bir görüş birliği olduğu fikrindedir: İster bilge ister cahil, ister zengin ister fakir olsun, çoğu birey insan yaşamının amacının “mutluluk” (eudamonia) olduğunu düşünür. Gerçekten de mutluluk “tüm şeylerin kendisini amaçladığı ‘iyi’ye (the good)” karşılık gelir. Mutluluk bir başka amaca ulaşılmasına hizmet eden bir araç değil bizzatıhi kendisi en yüce amaçtır. Tüm eylemlerimizin ulaşmayı amaçladığı ‘iyi,’ mutluluktur (NE, Book 1).

---

<sup>o</sup> Dr., Hacettepe Üniversitesi, İ.İ.B.F. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, öğretim görevlisi.

Peki ama mutluluk nedir? Tüm düşünce ve eylemlerimize ilham veren bu nihai amaca nasıl ulaşabiliriz? İşte bu soruya verilen cevaplar arasında bir görüş birliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Aristoteles'e göre herkes bu ikinci soruya kendi bakış açısından subjektif cevaplar vermektedir. Buna göre kimi mutluluğu yiyip-içme ve cinsel haz arayışı gibi dünyevi zevklerle ilişkilendirirken, kimisi de şan, şöhret elde etmenin insana mutluluğu sağlayacağını düşünmektedir. Sofist Protagoras'ın "insan herşeyin ölçüsüdür" sözüyle özetlenebilecek, tüm bireyler için evrensel olarak geçerli olan objektif bir "mutluluk" (iyi hayat=the good life) anlayışının olmadığını ima eden bu ahlaki rölativizmi Aristoteles'in kabul etmesi mümkün değildir.

Aristoteles insanın onu diğer canlı varlıklardan ayırt eden "akıl" (logos) melekesi sayesinde kendisi için objektif olarak iyi olanın ne olduğunu bulabileceğine inanır. Buna göre, insana mutluluğun yolunu açan "iyi hayat," ruhun erdemlere uygun olarak eylemde bulunduğu bir hayat tarzıdır. Aristoteles'e göre, eğer birden fazla [türde] erdem varsa, mutluluk en üstün olan erdeme göre ruhun eylemlerini yönlendirmesiyle mümkün olacaktır. Dahası, mutluluk bir kez elde edilip sonrasında sürekli olarak sahip olunan bir şey değildir: Bireyin bir ömür boyu erdeme uygun yaşam sürmesi gerekir (NE 1098a17-22).

Bireye mutluluğu sunacak olan iyi hayatın objektif olarak akıl yoluyla

bulunabileceğine inanan Aristoteles, siyasete de böyle bir hayatın yaratılıp sürdürülebileceği koşulları sunma görevini yükler: "Siyaset insanları mutlu etme sanatıdır." Aristoteles'e göre erdemli hayat, kendisinden önce gelen aile, köy gibi birlikte yaşam biçimlerinin de amacını (telos) teşkil eden, ve bu anlamda, en yetkin sosyal varoluş biçimi olan şehir-devleti (polis) düzeni içerisinde mümkün olacaktır. Aile, köy gibi kendinden önce gelen birliktelikler yaşamı mümkün kılmak için ortaya çıkmış iken, şehir-devleti "iyi yaşam"ı mümkün kılmak için varolur (Politics 1252b27-30). Bu anlamda, siyasetin vatandaşların hayat anlayışları karşısında kayıtsız/tarafsız kalması söz konusu değildir. Aristoteles için şehir-devleti bireylerin erdemli vatandaşlar haline getirildikleri bir okul vazifesi görür. Bu çerçevede, Aristoteles'in mükemmeliyetçi (perfectionist) bir ahlak anlayışı üzerinde yükselen mükemmeliyetçi bir siyaset anlayışına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aristoteles'in bireysel iyi yaşam anlayışına ve siyasetin bu anlayışı gerçekleştirmedeki rolüne ilişkin görüşlerini antik dünyanın hakim paradigması olarak sunmak abartılı bir tutum olmaz. Klasik ahlak ve siyaset paradigması olarak adlandırabileceğimiz bu bakışa göre, ahlak ve siyaset alanları içiçe geçmiş durumdadır. Bu içiçe geçmişlik orta çağ boyunca da devam etmiştir. Ancak, klasik dönemden farklı olarak bu dönemde iyi hayat anlayışının içeriğini akıl yoluyla keşfetmemizden çok, vahiy

yoluyla öğrendiğimiz ilahi dinlerin (Musevilik, Hristiyanlık ve İslam) emirlerini takip ederek anlama-mız mümkündür. Klasik döneme benzer bir biçimde, St. Augustine'in De Civitate Dei (Tanrı Şehri) ve Farabi'nin Al-Medinet'ul Fadıla (Erdemli Şehir) gibi eserlerinde, siyasetin iyi hayat anlayışının tesis edilmesindeki aktif rolünü bu dönemde de görüyoruz.<sup>1</sup> Mükemmeliyetçi bir ahlak anlayışı üzerine inşa edilen mükemmeliyetçi bir siyaset anlayışının varlığı, bu kez ilahi bir din temelinde olmakla birlikte, bu yeni dönemde de devam etmektedir.

Modern çağlarla birlikte bireysel iyi yaşamın ilkelerini sorgulayan ahlak ile toplumsal birarada varoluşun ilkelerini araştıran siyaset arasındaki içiçe geçmişliğin, önemli bir farkla da olsa, büyük ölçüde devam ettiği söylenebilir. Bu önemli fark, modern düşünürlerin pek çoğunun bireysel iyi hayat anlayışının içeriğine ilişkin geçmiş dönemlerden farklı olan yeni görüşlerinde yatmaktadır. Buna göre, akıl yoluyla keşfedilebilecek veya vahiy yoluyla öğrenilebilecek objektif, tüm bireyler için geçerli "mükemmeliyetçi" bir iyi hayat anlayışından bahsetmek mümkün değildir. İngiliz düşünür Thomas Hobbes'un sözleriyle, "[e]ski ahlak filozoflarının kitaplarında bahsedildiği gibi Finis ultimus, nihai amaç, veya Summum bonum, en büyük iyilik diye bir şey yoktur" (Hobbes 1997: 55).

Klasik paradigmadan bu kopuşun temelinde büyük ölçüde modern düşünürlerin insan doğasına ilişkin karamsar görüşlerinin yattığı söylenebilir. Bu yeni bakış açısının öncülerinden Machiavelli'ye göre insanlar esasen kötüdür ve kişisel çıkar arayışı tarafından güdülenirler (Machiavelli 1998: 66). Bir başka modern düşünür olan Michel de Montaigne insanların, klasik filozofların kafasındaki erdemli bir hayat sürmeyi kendisine ideal edinen ahlaki varlıklardan ziyade hayvanlara yakın olduklarını düşünmektedir. İnsanların akıl sahibi varlıklar olması nedeniyle hayvanlardan üstün olmaları şöyle dursun, onlar arzularını kontrol etme konusunda hayvanlardan bile geridedir (1991: 526). İnsan doğasına ilişkin bu karamsar bakış açısına göre toplum, klasik düşünürlerin inandığı gibi insanın sosyal doğasından kaynaklanan doğal bir varlık değildir. İnsan toplumu, daha ziyade, insanların kendi çıkarlarının en iyi toplum halinde yaşamaktan geçtiğini farketmelerinin ürünüdür. Toplum halinde yaşamaktan kazanılacak olan şey, klasik düşünürlerde olduğu gibi erdemli bir hayat sürmek için sunulan bir imkan olmaktan çok, bireyin canını ve mülkiyetini güvence altına almaktır. Bu çerçevede mükemmeliyetçi bir ahlak anlayışından mükemmeliyetçi olmayan, minimalist bir ahlak anlayışına doğru bir kayış gözlenmektedir. Rasmussen

<sup>1</sup> Orta çağda siyaset ve ahlak arasındaki ilişki hakkında bkz. Lerner & Mahdi 1963. Farabi'nin felsefesinde ahlak ve siyasetin ilişkisi için Türkçe'de bkz. Erdoğan, 1993. Aynı konuda İngilizce'de bkz. Alfaraabi, 2001.

ve Uyl'un (2005: 30-31) işaret ettiği üzere, bu yeni dönemde ahlaki alanda temel erdem (cardinal virtue) daha iyi (erdemli) davranmanın nasıl mümkün olduğunu bulmamıza yarayan "sağduyu" (phronesis) erdemi olmaktan çıkıp bireylerin birbirlerine karşı hak ve yükümlülüklerinin sınırlarını gösteren "adalet" olmuştur. Bu yeni dönemde vurgu, erdemli bir insan olmak için diğer bireylere karşı nasıl davranmamız gerektiğinde değil, hak yemeyen adil bir birey olmak için ne yapmamamız gerektiği üzerindedir.

Modern döneme ilişkin anlatımımızın başında bu yeni dönemde de ahlak ve siyaset alanlarının iç içe geçmişliğinin devam ettiğini belirtmiştik. Modern ahlak anlayışının minimalist eğilimi paralelinde siyasetin de misyonu mütevazı bir çizgiye gerilemiştir. Siyaset artık, içinde erdemli bireylerin yetiştirileceği toplumsal koşulları yaratmak yerine, birbirleriyle çatışan çıkarlara sahip bireylerin, birbirleriyle çatışmaya tutuşmadan bu farklı çıkarlarını tatmin edebilecekleri istikrar ortamını tesis etmek misyonuyla sınırlanmıştır. Modern dönemin temel ideolojilerinden biri olan liberalizmin öncülerinden John Locke'un ([1690]1980: 66) sözleriyle, "insanların siyasal birlikler içerisinde bir araya gelmelerinin ve kendilerini hükümetlerin yönetimi altına sokmalarının yüce ve temel amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır." Toplumsal varoluşun amacının bireyleri erdemli kişiler yapmak değil fakat onların hayat, özgürlük, mülkiyet gibi sivil çıkarlarını (civil interests) güven-

ce altına almak olduğu bir yerde siyasetin amacı da bu hakları korumakla sınırlıdır. *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'ta, Locke ([1690] 1990: 19) bu noktayı şu şekilde izah etmektedir:

Yöneticinin tüm yetki alanı sadece bu sivil meselelere ulaşır; tüm sivil iktidar, hak ve hükümlerlik bu şeylerin geliştirilmesi amacıyla bağlanmış ve sınırlandırılmıştır; sivil iktidar hiç bir biçimde ruhların kurtarılması [amacını kapsayacak şekilde] ne genişletilebilir ne de genişletilmelidir.

Liberalizmin çağdaş temsilcilerinin pek çoğunun ahlak ve siyaset alanlarının iç içe geçmişliğini kabul etmeleri ve mükemmeliyetçi olmayan bir ahlak anlayışı üzerine inşa edilen mükemmeliyetçi olmayan bir siyaset anlayışını savunmaları anlamında Locke'un takipçileri olduğu söylenebilir (Rasmussen ve Uyl, 2005, bkz. Bölüm 2). Örneğin, bireyin kendi iyi hayat anlayışını kendisinin rasyonel olarak inşa etmesi olarak tanımlanabilecek olan özerklik (autonomy) kavramını ahlak felsefelerinin temelinde yerleştiren Will Kymlicka, Ronald Dworkin ve Joseph Raz gibi kimi liberaller, siyasete de bireylerin farklı iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız kalarak onların kendi seçimleri olan iyi hayatı gerçekleştirebilmeleri için gerekli koşulların yaratılması dışında başkaca bir görev yüklememektedirler. Bu liberallere göre, bireyin mutluluğu ancak kendi iradesiyle seçtiği bir hayatı

sürdürmesiyle mümkündür (Dworkin 1978; Kymlicka 1989, 2005).

Böyle bir yaklaşım da liberalizmi ahlaki rölativizme savrulma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. 20. yüzyılın son çeyreğinde böyle bir eleştiriyi kuvvetli bir şekilde liberalizme yöneltenler Michael Sandel ([1982]1998), Alasdair MacIntyre (1984) ve Charles Taylor (1989) gibi komüniteryenler olmuştur. Komüniteryenlere göre, liberalizmin bireysel özerklik üzerindeki “aşırı” vurgusu, bireyin kişiliğini toplumsal değerler dünyası içinde şekillendirdiği gerçeğini ihmal etmektedir. Kendi iyi hayat anlayışını toplumun ortak yaşam anlayışından bağımsız olarak inşa eden “atomize” birey tasavvuru toplumu da parçalanmaya mahkum etmektedir (Walzer, 1990: 9). Devletin tarafsızlığı üzerindeki vurgu da, liberalleri değerli hayat anlayışlarını değersiz hayat anlayışlarından farklı muameleye tabi tutma yeteneğinden mahrum bırakmaktadır. Bu durum ahlaki bir yozlaşmayla eşlik edilen ahlaki minimalizme karşılık gelmektedir. Nitekim, komüniteryenlere göre liberaller, ahlakın alanını bireyin haklarıyla sınırlamışlardır (Rasmussen & Uyl 2005: 32). Şüphesiz, ahlakın bireyin haklarıyla sınırlı olduğu bir düşüncede de adalet, “toplumsal kurumların birinci erdemi” olacaktır (Rawls [1971], 1999).

Özerklik temelli liberalizm anlayışına yöneltilebilecek bir başka eleştiri de bu yaklaşımın aslında iddia edildiği gibi farklı iyi hayat anlayışları karşısında tamamen tarafsız kal-

madığı şeklindedir. Buna göre, iyi hayatın ancak bireyin kendi rasyonel tercihinin ürünü olduğuna inanan liberaller, toplumda bireysel özerkliği kabul etmeyen “illiberal” gruplara hoşgörü gösterilmemesi gerektiği düşüncesindedirler (Kymlicka 1995). Bu anlamda, bu liberallerin esasen sadece “liberal” bir iyi hayat anlayışını benimseyen kişi ve gruplara hoşgörü göstermesi anlamında bir “kapsayıcı liberalizm” (comprehensive liberalism) anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Kapsayıcı liberalizm anlayışına göre bir toplumun siyasal-legal çerçevesi o toplumda varolan iyi hayata ilişkin temel kabullerden bağımsız olamaz (Waldron 2004). Bu anlamda kapsayıcı liberalizmde de ahlak ve siyasetin içiçeliği devam etmektedir.

Özerklik temelli liberalizme yöneltilebilecek bu “kapsayıcılık” eleştirisine, kimi liberaller liberalizmin esasen “siyasi” bir doktrin olup, amacının farklı ahlaki kabullere dayanan iyi hayat anlayışlarının barış içerisinde bir-arada yaşamasını sağlamakla sınırlı olduğunu iddia ederek cevap verirler (Rawls 1996; Kukathas 2003). Bu çerçevede, liberal bir siyasal-legal düzenin ilkeleri, o düzenin içinde varolacak iyi hayat anlayışlarının ahlaki ilkelerine referansla temellen dirilmeyecektir. Liberal siyasal-legal düzenin ilkeleri, o düzenin içinde varolacak farklı iyi hayat anlayışlarının ahlaki ilkelerinden bağımsız, üzerinde tüm birey ve grupların anlaşacağı bir ilke veya ilkeler grubu üzerinde temellendirilecektir. Buna göre liberal bir toplum, özerkliği iyi hayat



anlayışının merkezine oturtmayan “illiberal” kişi ve grupları da hoşgörecektir. John Rawls’a (1996) göre özerklik, ahlaki özerklik olmaktan çıkıp “siyasal özerklik” halini alarak sadece siyasal-legal alanda bireylerin hak ve yükümlülüklerinin belirlenmesinde rol oynayacaktır. Öte yandan, Chandran Kukathas gibi siyasi liberaller, siyasal özerkliği değil fakat “negatif özgürlük” kavramını siyasal-legal düzenin temeline yerleştirmektedirler. Kukathas’a göre liberal bir siyasal-legal düzen, temelinde özgürlüğün olduğu minimal bir ahlak anlayışı üzerinde yükselir (2003: 17). Siyasal liberalizmin ahlak ve siyaseti birbirinden ayırmayı amaçlamasına rağmen, özgürlüğü bir ahlaki ilke olarak gördüğü ölçüde, bu amacında tamamıyla başarılı olamadığı söylenebilir. Rasmussen ve Uyl’un (2005: 8) işaret ettiği üzere, komüniteryenlere göre, böyle bir anlayışın yaptığı şey aslında ahlakı iki farklı lisanı bölmektir: Yasal-legal alana ilişkin olarak kullanılan özgürlük lisanı ve siyasi olmayan alana ilişkin olarak kişisel ahlak lisanı. Komüniteryenlere göre böyle bir ayırım gayr-ı meşrudur. Bireylerin özel alanlarında belli bir ahlak, siyasal-legal alanda farklı bir ahlak anlayışına sahip olmaları savunulamaz (Rasmussen & Uyl 2005: 8; Kymlicka 1995: 158-163). Ayrıca bu yaklaşım, özerklik temelli liberalizmin “kapsayıcılık” sorununa çözüm getirirse de, komüniteryenlerin,

liberalizmin minimal bir ahlak anlayışına dayandığı şeklindeki eleştirisine cevap vermekte yetersiz kalmaktadır.

### **Metanormatif Çözüm: Mükemmeliyetçi Olmayan Siyasetin Mükemmeliyetçi Temeli**

Rasmussen ve Uyl liberalizme yöneltilen komüniteryen eleştiriyi ciddiye almaktadırlar. Onlara göre de liberalizmin özgürlük üzerindeki vurgusu çoğunlukla ahlaki alanı daraltma pahasına olmuştur: “Tipik liberal prosedür siyaseti ahlaktan ayırt etmek biçiminde olmaktan ziyade ahlaki iyiyi liberal siyasetle uyumlu olacak şekilde tanımlamak biçiminde olmuştur. Bu, sıklıkla ahlaki işbirliğinin versiyonlarına indirgeme sonucunu doğurmuştur” (Rasmussen & Uyl 2005: 46). Oysa, onlara göre, özgürlüğün temel prensip olduğu bir “doğal haklar klasik liberalizmi” ahlakın haklarla sınırlanmasına gerek kalmadan mükemmeliyetçi bir ahlak temelinde de savunulabilir (Rasmussen & Uyl 2005: xiii). Hatta böyle bir liberalizm savunusu çok daha güçlü olacaktır. Kendilerinden önceki pek çok liberal düşünürün yaptığı hata, ahlak ile siyaseti birbirinden ayırmamaları, liberalizmi normatif bir teori olarak görmeleri ve özgürlüğe önem verdikleri ölçüde ahlakın alanını daraltmalarındır.<sup>2</sup> Bu problem ahlak ile siyasetin biribi-

<sup>2</sup> Tarihsel olarak bunun önemli bir istisnası Spinoza’nın düşüncesinde bulunabilir. Rasmussen ve Uyl’a göre, Spinoza ahlak ve siyaseti birbirine karıştırmaması ve ikisinin ayrı alanlarını net bir şekilde belirlemesi anlamında sıradışı bir düşünürdür. “Spinoza sadece ahlakın alanının siyasetin alanına göre daha geniş ve daha derin olduğunu değil fakat aynı zamanda siyasetin

rinden ayrılması ve liberalizmin bir ahlak teorisi olmayıp bir siyaset teorisi olduğunun vurgulanmasıyla aşılabilir. Buna göre, liberal teorinin temel değeri olan özgürlük bir ahlaki “norm” olmaktan çok siyasal alana ilişkin bir “meta-norm” olarak görülmelidir. Onun fonksiyonu mükemmeliyetçi bir ahlaki yaşama rehberlik etmek değil fakat sadece böyle bir yaşamı mümkün kılmaktır.

Rasmussen ve Uyl (2005: 9), komüniteryen eleştirinin, kendilerinin neo-Aristotelesçi ahlak anlayışı olarak adlandırdıkları bir ahlak anlayışı üzerinde yükseldiğini ifade etmektedirler. Komüniteryenizmin dayandığı neo-Aristotelesçi ahlak anlayışının bazı temel kabulleri şu şekilde sıralanabilir: “insanlar doğal olarak toplumsaldırlar; ahlaki rölativizm yetersiz bir ahlak teorisidir; pratik akıl sadece araçsal değil fakat ahlak için vazgeçilmezdir; ahlaki rasyonalizmin soyut evrenselciliği biricik ve tesadüfi olanın uygun davranışın belirlenmesindeki rolünü kavramakta başarısızdır; özgürlük bir ahlaki bağıllık olmaksızın tanımlanamaz ve anlaşılabilir; insan davranışını motive edebilme yeteneğine sahip herhangi bir haklar teorisinin basitçe bir hak meselesi olmaktan ziyade nihai olarak bir ‘insani iyi kavrayışı’

(conception of human good) üzerinde temellendirilmesi gerekir” (Rasmussen & Uyl 2005: 9).

Rasmussen ve Uyl, liberalizmin temel ilkesi (the main tenet of liberalism) olarak adlandırdıkları siyasal-legal alanda özgürlük prensibinin temel değer olduğu kabulünün savunusu için pek çok liberalin, komüniteryen eleştiriyi haklı çıkartacak bir şekilde, yukarıda ortaya konan neo-Aristotelesçi ilkeleri reddettiklerini belirtmektedir. Bu liberalizmin savunusunu güçleştiren yanlış bir hamledir ve liberalizmin içinden geçmekte olduğu krize olumsuz katkıda bulunmaktadır (Rasmussen & Uyl 2005: 12). Öte yandan, Rasmussen ve Uyl, neo-Aristotelesçi ahlak anlayışının bir versiyonunun “doğal haklar klasik liberalizmi” ile uyum içinde olduğu düşüncesindedir. Kendilerinin benimsedikleri neo-Aristotelesçi ahlak anlayışını “bireyci mükemmeliyetçilik” (individualistic perfectionism) olarak da adlandıran Rasmussen ve Uyl’a göre, Aristotelesçi insani gelişim (human flourishing=eudamonia)<sup>3</sup> gerçektir. İnsani gelişim, “(1) objektif fakat aynı zamanda oldukça bireysel (bu nedenle çoğul), (2) esas itibarıyla toplumsal, ve (3) kişisel olarak belirlenmiştir (self-directed)” (Rasmussen & Uyl 2005:

---

erdemini üretmeye uygun olmadığını da anlamıştır.” Spinoza için, “[s]iyasal hayat güvenlik ve fiziksel gönencele ilgilidir” (Rasmussen & Uyl 2005: 44-45). Bu anlamda, Spinoza mükemmeliyetçi bir ahlak anlayışı üzerine mükemmeliyetçi olmayan bir siyaset anlayışı inşa edebilmiş ender düşünürlerden birisidir.

<sup>3</sup> Aristoteles’in ahlak anlayışındaki temel kavramlardan olan eudamonia genellikle mutluluk (happiness) olarak çevrilmektedir. Rasmussen ve Uyl ise bu kavramı Türkçe’ye “insani gelişim” ifadesiyle aktarılabilir olan İngilizce “human flourishing” ifadesiyle çevirmektedirler.

79). Bu özelliklere sahip insani gelişim, belli genel iyilerin (generic goods) bir bileşimi biçiminde tezahür edecektir. Bu iyiler arasında, sosyalleşme, bilgi, kişisel gelişimi sağlayacak felsefe, sanat, spor gibi aktivitelere ayrılacak zaman (leisure), estetik haz kaygısı (aesthetic appreciation), yaratıcılık, ahlaki erdem, sağlık, zevk, öz-saygı ve pratik bilgelik yer almaktadır (Rasmussen & Uyl 2005: 79).

Bu genel iyilerin, insani gelişimi gerçekleştiren tüm bireyler için geçerli, evrensel bir kombinasyonunun var olduğu ve bunun da akıl yoluyla bulu-nabileceğine inanan Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak Rasmussen ve Uyl, her bireyin sahip olması gereken genel iyilerin en iyi bileşimine ilişkin genel bir tarifinin olmadığı fikrindedir (Rasmussen & Uyl 2005: 79). İnsani gelişimin yapı malzemesini teşkil eden genel iyiler sadece ete ve kemiğe bürünmüş somut bireylerin tercihleriyle belli bir forma kavuştukları zaman gerçeklik ve değer kazanırlar (Rasmussen & Uyl 2005: 80). Buna göre, her birey pratik aklı sayesinde kendisi için sözü edilen insani iyilerin ideal bir bileşimini keşfedecektir (Rasmussen & Uyl 2005: 80). Bu anlamda "kişisel-belirleme" insani gelişimin özünü teşkil eder. Kişisel-belirleme, insani gelişimin merkezi kurucu unsuru veya bileşenidir. Diğer hiçbir özellik kişisel-belirleme olmaksızın kurucu bir unsur veya bileşen olamaz" (Rasmussen & Uyl 2005: 86-87).

Tüm insani gelişim biçimlerinin ortaklaşa sahip olduğu tek özellik

olarak kişisel-belirleme siyasal-legal alana ilişkin olarak da yapı-lacak düzenlemenin temelini oluşturmaktadır. İnsani gelişimin bu özelliği siyasal-legal alanda bir meta-normun gerekliliğine şahitlik eder. Hatırlanacağı üzere, siyasal-legal alanın düzenleyici ilkeleri olarak meta-normlar bireyleri ahlaki varlıklar olmaya zorlamazlar. Onlar sadece içinde ahlaki bir hayatın mümkün olduğu genel çerçeveyi çizerler. İşte liberalizmin özgürlük ilkesi ve ondan doğan hayat ve mülkiyet hakkı gibi diğer haklar birer ahlaki norm olmayıp metanormdurlar. Rasmussen ve Uyl farklı insani gelişimlerin barış içerisinde bir arada bulunmasını sağlamak olarak tanımladıkları "liberalizmin problemi"ne ahlak ve siyaset alanlarını birbirinden ayırmaya hizmet eden norm/metanorm ayırımıyla bir çözüm bulduklarını düşünmektedirler. Bu sayede ahlaki alanda bireyci mükemmeliyetçilik adını verdikleri neo-Aristotelesçi güçlü bir ahlak anlayışına yer açarken, siyasal-legal alanda negatif özgürlük ilkesi ve ilişkili hakların hakim olması biçiminde tarif ettikleri liberalizmin mükemmeli-yetçi olmayan temel ilkesini muhafaza etmektedirler. Bunu yaparken ahlaki alanla siyasi alanı birbirinden tamamen de koparmamaktadırlar. Rasmussen ve Uyl'un işaret ettiği üzere siyaset felsefesinin en temel sorunlarından bir tanesi ahlak alanı ile siyaset alanı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Kişisel-belirleme ilkesi aradaki bu bağı sağlamaktadır (Rasmussen & Uyl 2005: 84, 88). Buna göre, eğer



bireyler ahlaki varlıklar olarak insani gelişimlerini kişisel-belirleme temelinde gerçekleştireceklerse bu ancak özgürlük metanormunun sunduğu imkan sayesinde olacaktır.

## Sonuç

Rasmussen ve Uyl liberalizmin ana öğretisi olan siyasal-legal alanda negatif özgürlük ve bununla ilişkili diğer hakların hakim olması prensibini savunmak adına ahlaki alanda rölativizme yol açabilecek bir ahlaki minimalizmi kabul etmemize gerek olmadığını ileri sürmektedirler. Onlara göre, komüniteryenlerin liberalizmi eleştirmek için başvurdukları Aristotelesçi mükemmeliyetçi ahlak anlayışı aslında liberalizmin ana öğretisini anlamak ve hatta onu daha iyi savunmak için de kullanılabilir. Bunu anlamak için Rasmussen ve Uyl'un mükemmeliyetçi bireycilik adını verdikleri Aristotelesçi ahlaki idealin içeriğine bakmak yeterlidir. Aristoteles'in ahlak ideali eudamonia kavramı etrafında şekillenir. Yazarlar bu kavramı insani gelişim (human flourishing) olarak çevirmektedir. İnsani gelişim objektif ve aynı zamanda oldukça bireysel; sosyal ortam içinde gelişebilen ve bireyin kendi rasyonel tercihleriyle şekillenen bir ahlaki idealdir. Bu ideal, akıl sahibi bir varlık olan insanın doğasını mükemmele ulaştırma çabası olarak da düşünülebilir. Bu ahlaki idealin içini dolduran, yaratıcılık, estetik kaygı, sosyalleşme, pratik bilgelik gibi belli başlı genel iyiler (generic goods) mevcuttur. Her birey, kendi pratik

aklı temelinde bu iyilerden kendi birecik insani gelişimini yaratacaktır. Bu anlamda, teorik olarak mevcut insan sayısı nispetinde farklı sayıda insani gelişim biçiminin olabileceği ileri sürülebilir. Tüm bu farklı insani gelişim biçimlerinin ortaklaşa sahip oldukları özellik hepsinin bireyin kişisel iradesinin ürünü olması anlamında kişisel-belirlemeye dayanıyor olmalarıdır. Hiç şüphe yok ki, insani gelişimin bu yönü de (kişisel-belirleme) bir özgürlük ortamının varlığını zorunlu kılmaktadır.

Böyle bir liberalizm savunusuna yine liberalizmin içerisinden kimi eleştiriler yöneltilebilir. İnsani gelişimin, yaratıcılık, estetik kaygı, sosyallik gibi ahlaken pozitif içeriğe sahip bir takım genel iyilere dayanması ve negatif özgürlük ve ilişkili diğer hakların böyle bir ahlaki ideale ulaşılmasına imkan sağladıkları için meşruiyetlerini pekiştirmeleri ölçüsünde, yukarıda sayılan genel iyilere dayanmayan hayat tarzları karşısında Rasmussen ve Uyl'un liberalizm anlayışının nasıl bir tavır sergileyeceği pek belirgin değildir. Daha somut örneklerden hareket edersek, acaba Rasmussen ve Uyl pornografik yayınların üretim ve tüketimini; uyuşturucu kullanımını, aynı cinsiyete sahip bireylerin evliliklerini insani gelişimin spesifik birer yansıması olarak kabul edecekler midir? Öte yandan, böyle yaşam pratiklerine dayanan hayat anlayışlarını insani gelişimin potansiyel biçimleri olarak kabul etmeleri onları reddettikleri ahlaki rölativizm eleştirisine açık bırakmayacak mıdır? Aslında, insani gelişimin

yapı taşları olan genel iyilere baktığımızda, yukarıda saydığımız ve özellikle de muhafazakar çevrelerce ahlak dışı olarak nitelendirilebilecek yaşam pratiklerine pek de yer olmadığı söylenebilir. Bu çerçevede, Rasmussen ve Uyl özerklik temelli liberalizm anlayışına benzer bir biçimde her bireyin kendi iyi hayat anlayışının kendi tercihlerinin ürünü olacağını savunmakla birlikte, özerklik temelli liberallerden ayrılarak farklı iyi hayat anlayışları arasında nötr kalmayıp, yapılabilecek tercihleri iyi oldukları önceden kabul edilen genel iyilerin değişik kombinasyonlarıyla sınırlandırıyor gibi gözükmektedirler.

Rasmussen ve Uyl'a göre, siyasal-legal alanda liberalizmin temel ilkelerini ahlaken meşrulaştıran şey, herhangi bir iyi hayat anlayışı değil, fakat ahlaki iyiler üzerine yükselen insani gelişimdir. Liberal siyasal-legal sistem farklı yaşam biçimlerine, onlar bireyin insani gelişimine hizmet ettikleri için hoşgörü gösterecektir. Buradan, yazarların bireysel mükemmelliğe hizmet etmeyen yaşam pratiklerine hoşgörü gösterilmemesini savundukları sonucu çıkarılmamalıdır. Zira, Rasmussen ve Uyl'un mükemmeliyetçi olmayan yaşam tarzlarına hoşgörü göstermemeleri, onların liberal olmaktan ziyade baskıcı bir rejimin yaratıcıları olmakla itham edilmeleri sonucunu doğururdu. Hiç şüphesiz, özgürlüğe atfettikleri önem nispetinde, Rasmussen ve Uyl liberal olmayan bir düzeni tasavvur etmektedirler. Ancak böyle yaşam tarzlarını benimseyen kişi ve gruplara gös-

terilecek hoşgörünün hangi temelde olacağı da pek net değildir. Kamu malları literatüründen alınacak bir terminolojiyle ifade edecek olursak, belki de, bireysel mükemmeliyetçiliğe dayanmayan yaşam biçimleri, esasen insani gelişimin "hak ettiği" hoşgörü düzeninden istifade eden "bedavacılar" olacaktır.

Rasmussen ve Uyl'un çalışmasının sadece eleştiriye değil övgüyü de hak eden yönlerinin olduğunu teslim etmek gerekir. Yazarların ahlaki alanı düzenleyen ilkeler olarak "normlar" ve siyasal-legal alanı düzenleyen ilkeler olarak "metanormlar" arasında yaptıkları ayırım önemli bir entelektüel yeniliktir. Bu ayrıma göre doğal haklar liberalizminin savunduğu negatif özgürlük ve ilişkili diğer haklar bireylerin insani gelişimlerine yön veren ahlaki normlar olmayıp, sadece içinde böyle bir gelişimin mümkün olduğu siyasal-legal çerçeveyi sunan metanormlardır. Bu sayede komüniteryenler tarafından liberalizme yöneltilen, "liberalizmin, farklı iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız olması nedeniyle kendi ahlaki değerlerini (özgürlük ve ilişkili haklar) siyasal alanda hakim değerler kılması gayr-ı meşrudur" şeklindeki eleştiriye güçlü bir cevap verilebilmektedir. Bu çerçevede, siyasi liberalizmin ortaya koymaya çalıştığı, liberalizmin bir ahlak teorisi olmayıp farklı ahlak anlayışlarını barış içinde bir arada tutmaya çalışan bir siyaset teorisi olduğu düşüncesini yazarlar bir kez daha güçlü bir şekilde ifade etmektedirler.

## Kaynakça

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. trans. J. A. K. Thomson, Revised with Notes and Appendices by Hugh Tredennick, Introduction and Bibliography by Jonathan Barnes. London: Penguin Books, 1976.

\_\_\_\_\_. *The Politics*. Trans. with introduction, analysis, and notes, Peter L. Phillips Simpson as *The Politics of Aristotle*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997.

Alfarabi, *The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts*. Translated and annotated with an introduction by C. E. Butterworth, Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Dworkin, R. "Liberalism" in Hampshire Stuart (ed.) *Public and Private Morality*. Cambridge University Press, 1978, reprinted in M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, 1984, 60-79.

Erdoğan, M., "Farabi'nin Siyaset Teorisi," *Liberal Toplum Liberal Siyaset'in içinde*, Ankara: Siyasal Kitabevi: 1993, ss-91-110.

Gaus, G. F. "The Diversity of Comprehensive Liberalisms" in Gerald F. Gaus & Chandran Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory*. London: Sage Publications, 2004, pp- 100-114.

Hobbes, T. *Leviathan*. eds. Richard E. Flathman and David Johnston. New York: W. W. Norton & Company, 1997.

Kukathas, C. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. New York: Oxford Uni. Press, 2003.

Kymlicka, W. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Lerner, R., M. Mahdi (eds.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.

Locke, J. *A Letter Concerning Toleration* (1689) Amherst: Prometheus Books, 1990.

\_\_\_\_\_. *Second Treatise of Government* (1690) Ed. by C.B. Macpherson, Indianapolis: Hackett Pub., 1980.

Machiavelli, Niccolo. *Prince*. 2d ed. trans. Harvey C. Mansfield. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

MacIntyre, A. *After Virtue A Study in Moral Theory*. 2nd Edition, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

Montaigne, M. de. *The Essays*. Trans. by M.A. Screech as *The Complete Essays*. London: Penguin Books, 1991.

Rasmussen, D. B., D. J. D. Uyl. *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005.

Rawls, J. *Political Liberalism*. With a new Introduction and “Reply to Habermas,” New York: Columbia University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*, first published in 1971 by Harvard University Press, revised edition, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2<sup>nd</sup> Edition, first published in 1982, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

Waldron, J. “Liberalism, Political and Comprehensive,” Gerald F. Gaus & Chandran Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory* (London: Sage Publications, 2004), 88-99.

Walzer, M. “The Communitarian Critique of Liberalism,” *Political Theory*, 18: 6-23, 1990.