

# Isaiah Berlin'in Değer Çoğulculuğu ve Negatif Özgürlük Anlayışının Liberal Gelenek ile Gerilimi\*

Serhat Başaran\*\* & Ali Kaya\*\*\*

## Öz

Bu çalışmada Isaiah Berlin'in özgürlük anlayışı ve değer çoğulculuğu fikrinin klasik liberalizm ile olan ilişkisi ele alınmaktadır. Berlin'in özgürlük anlayışı, negatif ve pozitif özgürlük olmak üzere ikili bir yapı arz eder. Tarihsel olarak her iki özgürlük türünün de bağlamından saptırılabilmesinin olası olduğunu fakat pozitif özgürlüğün tekçi düşünce ile olan yakın ilişkisinden dolayı saptırılmasının daha olası olduğunu belirtir. Berlin, pozitif özgürlüğün bu problemleri yaşadığı yüzyıl olan yirminci yüzyılda görmüş olup negatif özgürlüğü yeğlemiştir. Pozitif özgürlüğe karşı değer çoğulculuğu fikrini geliştirmiştir. Fakat ortaya attığı değer çoğulculuğu fikrinin en önemli özelliği, değer çatışmalarına açık olması ve nihai bir sonucunun olmamasıdır. Bu makale, Berlin'in böylesi bir değer çoğulculuğu fikrine sahip olması dolayısıyla klasik liberalizm ile yaşadığı gerilimi ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Liberalizm, Klasik Liberalizm, Değer Çoğulculuğu, Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük.

## Isaiah Berlin's Understanding of The Plurality of Values and Negative Freedom, and Its Tension with Liberal Tradition

### Abstract

This study examines the relationship between Isaiah Berlin's understanding of freedom and the idea of plurality of values and classical liberalism. Berlin's understanding of freedom has two aspects: negative and positive freedom. Berlin argues that although both versions of freedom may historically diverge from their own context, the divergence of positive freedom is more likely due to its close association with monist thought. Having observed the negative consequences of positive freedom in the twentieth century in which he lived, Berlin favored negative freedom. He developed the idea of plurality of values against positive freedom. The most crucial feature of the idea of plurality of values is that it is open to conflict between different values and has no final resolution. This article aims to show Berlin's tension with classical liberalism because of his idea of plurality of values.

**Keywords:** Liberalism, Classical Liberalism, Plurality of Values, Negative Freedom, Positive Freedom.

\*Bu çalışma İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda Dr. Öğr. Üyesi Ali Kaya danışmanlığında Serhat Başaran tarafından "Liberalizm ve Isaiah Berlin'in Ayrık Konumu" başlığı ile tamamlanarak Mayıs 2022 tarihinde savunulan yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

\*\*Arş. Gör. | Çanakkale Onsekiz Mart Üni. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü | serhat.basaran@comu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-6809-255X

\*\*\*Dr. Öğr. Üyesi | İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü | alikaya1@istanbul.edu.tr | ORCID: 0000-0002-9574-4162

DOI: 10.36484/liberal.1317788

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı:113, Kış 2024, ss. 75-95.

Gönderim Tarihi: 21 Haziran 2023 | Kabul Tarihi: 24 Aralık 2023

## Giriş

Yirminci yüzyıldaki modern liberal düşünürler içinde en sıra dışı olanlardan birisi Isaiah Berlin'dir. Hem içinde bulunduğu yüzyılın insanlık için büyük yıkımlara neden olması hem de yaşadığı dönemin aşırılıklarının özgürlükleri baskılaması nedeniyle çalışmalarının birçoğu insan özgürlüğü meselesi üzerinedir. En değerli çalışmalarından biri olan "İki Özgürlük Kavramı" adlı makalesi insan özgürlüğü meselesine adanmıştır. Berlin özgürlüğü ikili bir yapı etrafında ele almayı önerir. Berlin, bunlardan ilki olan pozitif özgürlüğü bireyin kendi iradesine koyduğu self-sansür ya da kontrol olarak adlandırırken, ikincisi olan negatif özgürlüğü ise dışsal bir engelle karşılaşmama hali olarak adlandırır (Berlin, 2002: 169). Her iki özgürlük anlayışının da tarihsel olarak bağlamından saptırılma imkânı vardır. Özellikle pozitif özgürlük, negatif özgürlüğe kıyasla tarihsel olarak daha çok bağlamından saptırılmıştır. Çünkü pozitif özgürlüğün tekçilik fikri ile olan yakın ilişkisi Berlin'in dikkatini çekmiş ve bu ilişkinin neticesinde Berlin bireylerin daha iyi, daha yüksek veya daha hakiki bir özgürlük adına baskı altında tutulabileceğini belirtmiştir (Berlin, 2002: 178). Bu sebepten dolayı Berlin için daha önemli olan özgürlük türünün negatif özgürlük olduğunu söyleyebiliriz.

Berlin'in çalışmalarının sadece özgürlük ile sınırlı olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Özgürlük kavramının yanı sıra, değer çoğulculuğu kavramı da Berlin'in en önemli çalışmalarının arasında gösterilir. Berlin, değer çoğulculuğu fikrini geliştirirken bir düşünce tarihçisi gibi hareket edip Machiavelli, Vico, Herder, Tolstoy gibi birçok ismi didik didik etmiştir. Bunlar içinde özellikle Vico ve Herder, Berlin'in değer çoğulculuğu fikrini geliştirmesinde başat bir rol oynamıştır. Berlin, değer çoğulculuğu fikrini temel olarak Batı dünyasına hâkim olan bir düşünceye karşı geliştirmiştir. Bu düşüncenin adı tekçiliktir. Berlin bu tekçilik fikrinin daha Platon'dan başlayarak Aydınlanma düşünürlerine kadar sirayet ettiğini fark etmiştir.

Berlin, özellikle değer çoğulculuğu fikrine sıkı sıkıya sarılır. Berlin için bu durum gayet makuldür, çünkü değer çoğulculuğunun karşısında konumlandığı tekçilik fikri özgürlükler bakımından ciddi tehlikeler içermektedir. Berlin tekçilik düşüncesi ile pozitif özgürlük arasında bir ilişki olduğunu fark etmiştir. Ayrıca tekçilik fikrinin tek doğru soru ve tek doğru yanıtta elde ettiği evrensel iyi ya da evrensel doğru anlayışı, Berlin için kesinlikle kabul edilemez bir düşüncedir. Bu ifadelerden dolayı Berlin'in liberalizmin temel alt yapısını oluşturan Aydınlanma felsefesinin eleştirisini de yaptığı söylenebilir (Galston, 2009: 85).

Berlin, tekçiliğin bu problemlili yapısını fark etmiş ve sonuç olarak değer çoğulculuğu fikrini benimseyerek onu içinde bulunduğu düşünce ekolü olan liberalizme eklemlemeye çalışmıştır. Bu makalenin ana eksenini de Berlin'in bu düşüncesine odaklanmaktadır. Berlin'in değer çoğulculuğu fikrinin temel bileşenleri olan “çoklu olma, çatışma ve ölçülemez olma” durumları liberalizmin temel ilkelerini sorgulatacak cinstendir. Bu çalışma Berlin'in bu fikirlerinin liberalizm içinde oluşturduğu gerilimi, literatürdeki tartışmalardan yararlanarak ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bunun için ilk olarak Berlin'in düşüncelerinin ana eksenini oluşturan negatif özgürlük-pozitif özgürlük ayrımı ve değer çoğulculuğu kavramı ele alınacaktır. Akabinde Berlin'in mezkûr fikirlerinden yola çıkılarak liberalizm içindeki ayrık duruşu tartışılacaktır.

## Negatif Özgürlük

İsaiah Berlin'in eşsiz “İki Özgürlük Kavramı” adlı makalesi, 20. yüzyılın en önemli siyasi metinlerinden birisidir. Berlin'in bu çalışması, özgürlük kavramının niteliği üzerine yeniden düşünmemizi tetikleyen bir çalışmadır. Berlin temel olarak özgürlüğü ikili bir şekilde ele alır: Negatif ve pozitif özgürlük. Berlin, söz konusu negatif özgürlüğü herhangi bir eylemde bulunurken engellenmemek olarak betimlerken; pozitif özgürlüğü içsel bir engel olarak inşa eder (Berlin, 2002: 169).

Yine onun kaleminden negatif özgürlük (*freedom from*) “...den özgürlük” olarak isimlendirilir (Berlin, 2013: 19). Berlin'in negatif özgürlüğü bu şekilde formüle etmesinin sebebi doğal olarak üzerinde zaman harcadığı filozofların etkisidir. Negatif özgürlük bağlamında düşünöldüğünde bu filozoflardan birinin Thomas Hobbes olduğunu söyleyebiliriz. Berlin için olduğu gibi Hobbes için de özgürlük engellenme olmaması ile ilişkili bir konudur. Ayrıca hem Berlin hem de Hobbes için engellenmeme durumu dışsal bir durumu teşkil eder. Hobbes bu konuda Berlin'den farklı olarak bu dışsal engelleri rasyonel varlıklar için olduğu kadar irrasyonel ve cansız varlıklar için de düşünür (Hobbes, 2016: 162).

Berlin'in ısrarla üzerinde durduğu negatif özgürlüğün korunması için yasalarla toplum içinde birtakım sınırlamalara gidilmesi elzemdir. Modern toplumlarda yaşayan bireyler için yasaların bir dizi kısıtlamalar ve cezalar içermesi günümüzde herkesin bildiği bir konudur. Berlin'in hukuk konusundaki görüşlerine geçmeden önce, Berlin'in klasik negatif özgürlük kavramından hareketle ilk olarak aklımıza gelen hukukun bir dışsal engel olabileceği fikridir. Fakat modern anlamda düşünürsek, çoğu düşünürün üzerinde mutabık kaldığı şey hukukun özgürlüğümüzü genişlettiğidir. Hatta hukukun temel görevi

kişilerin özgürlüklerini başka bireylerin ihlallerinden korumaktır (Heywood, 2018: 317). Kısacası, modern anlamda hukuk aslında Berlin'in üzerinde durduğu negatif özgürlüğü geliştiren ve onu koruyan bir fonksiyona sahiptir.

Berlin'in de ilham aldığı ve bugün bizim bildiğimiz anlamda modern hukuktan beklenen şeyleri, yani bireylerin özgürlüklerini geliştirme ve ihlallerden koruma fikrinin ilk örneklerini John Locke ve Thomas Hobbes'ta bulabiliriz. John Locke için özgürlük, bireyin her istediğini yapması ve üstelik bunu yaparken de hiçbir düzen ve kurala uymaması anlamına gelmemektedir. Bilakis Locke için özgürlük, toplumda yaşayan herkesi kapsayan ve yasama tarafından çıkarılan kurallara uymak demektir. Özgürlük ona göre herhangi bir kuralın olmadığı durumlarda kendi iradesini dinlemesi ve başkasının keyfi iradesine tabi olmamaktır (Locke, 2020: 185). Ayrıca Locke, hukukun işlevini özgürlük bağlamında açıklarken günümüzde çağdaş hukuk sisteminden beklenen fonksiyonlarını düşünmüştür. Örneğin Locke için bir yasanın amacı özgürlüğü ihlal etmek ya da onu yok etmek olamaz, aksine yasaların amacı özgürlüğün alanını genişletmek ve korumaktır. Diğer bir deyişle, insanlar arası ilişkileri düzenleyecek geçerli bir hukuki düzen yoksa özgürlük de yoktur (Locke, 2020: 208). Görüldüğü üzere Locke için hukuk ile özgürlük birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Hatta hukuk, bir toplumda yaşayan insanlar için özgürlüklerin garantörü işlevine sahiptir.

Hukukun özgürlük bakımından işlevine dair Thomas Hobbes'un yaklaşımı ise kendisinden sonra gelen John Locke ile hemen hemen benzerlik göstermektedir. Hobbes için yasalar insanları bütün bireysel faaliyetlerden yasaklamaz. Yasaların temel işlevi, insanların kendilerine zarar vermemesini sağlamaktır. Hatta Hobbes, bu konuyu daha iyi açıklamak için yoldaki çitler ve yolcular metaforunu kullanır. Hobbes için bireyler ile yasalar arasındaki durum, yolcu ve yoldaki çitler arasındaki durum ile benzerlik arz etmektedir. Yoldaki çitlerin amacı, yolculara doğru yolu göstermektir ve aynı şekilde yasaların amacı da bireylere doğru yolu göstermektir. Ne yoldaki çitlerin amacı ne de toplumdaki yasaların amacı kısıtlamaktır. Her ikisinin de amacı, ilişkili olduğu bireyleri doğru yönlendirmektir (Hobbes, 2016: 258).

Liberalizmin klasik temsilcileri olarak gösterilen Thomas Hobbes ve John Locke'un, hukuk ve özgürlük ilişkisi üzerinde düşündükleri çoğu düşünür için liberalizmin temel varsayımlarından biri olarak kabul edilir. Fakat modern liberalizmin bir temsilcisi olarak kabul edilen Berlin için durum Hobbes ve Locke'dan biraz farklıdır. Hobbes ve Locke'un özgürlük için elzem gördüğü hukukun Berlin'e göre her zaman gerçekleşme ihtimali olmayabilir ve böylece bir durumda da özgürlük alanı mevcut olabilir. Çünkü Berlin için özgürlük

ile demokrasi arasında veya özgürlük ile hukuk arasında doğrusal bir ilişki bulunması gerekmez. Berlin bu konuyu daha iyi açıklamak için tarihten örnekler verir. Berlin, tarihte bu konunun referans noktası olarak Büyük Friedrich'in Prusya Devletini ve II. Joseph'in Avusturya'sını örnek gösterir. Berlin için bu iki devlet ne kadar otoriter ve baskın rejimler icra etseler bile dönemin birçok demokratik rejimlerine göre orada yaşayan insanların daha özgür olduğunu ve oradaki insanların demokratik rejimlerde yaşayan insanlara göre daha az baskıya uğradığını söyler (Berlin, 2002: 176). Sonuç olarak, Berlin için özgürlük ile demokrasi arasında doğrusal bir ilişki olmadığını söyleyebiliriz. Böylesi bir durum, Berlin'in liberalizm içindeki konumunu klasik liberalizm ekseninde değerlendirildiğinde ilginç bir hale getirir.

Berlin için özgürlüğün negatif formu pozitif olanından daha önemli ve gereklidir. Çünkü negatif özgürlük, kişisel tercih yapma alanını sürekli açık bırakır ve otoriteye karşı bir direnme alanı sağlar. Pozitif özgürlüğün genel olarak ifade ettiği "kendisinin efendisi olma" hali tek başına bir tehlike arz etmez. Fakat bu tarz bir düşünce rasyonalist bir düşünce sistemi ile ne zaman bir araya gelirse o vakit özgürlükler daha çok özgür olma adına yok edilir. Bu tarz bir düşüncenin altında ne kadar akılcı olursam o kadar özgür olurum düşüncesi yatmaktadır. Eğer rasyonel olarak kendimize yeten bir birey olmayıyorsak ve bu sebepten ötürü daha çok özgürleşemiyorsak, bu durumda ne yapılmalı sorusu akla gelmektedir. Berlin'in pozitif özgürlük adına duyduğu bütün çekincenin kaynağı buradan gelmektedir: Eğer bireyler yeteri kadar akılcı olamıyorsa ya da olmuyorsa, o zaman gerçekten akılcı olan ve kendisi dahil bütün bireyler için iyinin ne olduğunu bilenlere itaat etmelidir (Berlin, 2013: 20). Berlin'in bu endişesi, özgürlük adına ibreyi negatif özgürlükten yana çevirmesine neden olmuştur.

Berlin, pozitif özgürlüğe bu kadar çekinceli yaklaşırken aynı zamanda negatif özgürlüğün de bağlamından çıkarılıp saptırılabilceğini ekler. Berlin, Ramin Jahanbegloo ile yaptığı bir söyleşide konuyu daha da netleştirmek için kaplan ve koyun örneklerinden hareket eder. Berlin'e göre özgürlük kaplan ve koyunlar için aynı olmalıdır ve bu durum devletin zor kullanmadığı zamanlarda kaplanların koyunları telef etmesini mümkün kılsa da yapılacak bir şey yoktur denilmesi halinde negatif özgürlük bağlamından saptırılmış olur. Ya da "*Laissez-faire*" adı altında kapitalistlerin sınırsız özgürlüğü doğal olarak işçilerin özgürlüklerinin kısıtlanmasını getirecektir (Jahanbegloo, 2016: 56). Berlin üzerine çalışmalar yapan Marshall Cohen de Berlin'in belirttiği kontrolsüz bir "*Laissez-faire*" durumunda negatif özgürlüğün tıpkı pozitif özgürlük gibi bağlamından saptırılabilceğini ifade eder. Cohen'e göre kontrolsüz bir serbest ekonominin yasaları altında bireylerin özgürlüklerini gerçekleştirme

mümkün değildir (Cohen, 1960: 225). Sonuç olarak Cohen'in bir nevi Berlin'in kaplan ve koyun metaforunu somutlaştırdığını ifade edebiliriz ve ayrıca serbest piyasanın kısıtlanmaması halinde güçlülerin zayıfları ezebileceğini ve özgürlükleri ihlal edebileceğini çıkarabiliriz.

Berlin'in özellikle belirttiği negatif özgürlük kavramı günümüzde bile sıkça tartışılmaktadır. En çok yapılan eleştirilerin başında Marksist özgürlük kuramlarının temelini oluşturan toplumdaki üretim ilişkileri ve bunun çıktısı sayılabilecek olan ekonomi politiği yönünden eksikliği gelmektedir. Bu konuda eleştiri getirenlerin en başında Crawford Brough Macpherson vardır. Macpherson'a göre Berlin, negatif özgürlük tanımını yaparken bunu dar bir çerçeve içinde düşünmüştür. Ona göre Berlin'in gözden kaçırdığı en büyük şey ekonomi politiğidir. Macpherson için bu durum, Berlin'in ekonomik rasyonelite ile özgürlük arasındaki ilişkiyi iyi anlayamadığının ifadesidir. Macpherson'a göre, Berlin'in negatif özgürlük kavramının iki önemli açmazı vardır: Yaşam araçlarına erişim eksikliği ve işgücü-emek araçlarıdır. Birey hangi ekonomik ve sosyal sistem içinde olursa olsun yaşam araçlarına ve işgücü-emek araçlarına erişim eksikliği olması halinde özgürlük eksik ve sınırlı olacaktır (Macpherson, 2012: 95).

Macpherson, Berlin'in negatif özgürlük kavramını ekonomi politiği açısından derinlemesine bir analize tabi tuttukten sonra bu kavramın tarihsel olarak nereye oturduğunu inceler. Özellikle Berlin'in negatif özgürlük söz konusu olduğunda "dışsal" engellerin olmaması yönündeki büyük vurgusu Macpherson'un ilgisini çeker. Macpherson'a göre Berlin'in negatif özgürlük konusundaki dışsallık vurgusunun kaynağı Thomas Hobbes'a aittir. Ona göre negatif özgürlüğün ana kaynağı olarak gösterilen dışsallık vurgusu mekanik bir tanıma işaret etmektedir (Macpherson, 2012: 104). Macpherson'un analizleri, Berlin'in negatif özgürlüğünü iki yönden eleştiriye tabi tutmaktadır: Ekonomi politiği eksikliği ve dışsallık vurgusu. Fakat daha sonrasında Macpherson, negatif özgürlük tanımına yönelik getirdiği en büyük eleştirilerin başında gelen iki unsuru -yaşam araçlarına erişim ve işgücü emek araçlarına erişim eksikliği- aslında Berlin'in hiç düşünmediğini söylemez. Macpherson'a göre Berlin'in buradaki hatası bu iki kavramı özgürlüğün ikincil şartları olarak görmesidir (Macpherson, 2012: 102). Oysa Macpherson bu konuda Berlin'in tam aksi yönünde düşünür ve bunları özgürlüğün esasları olarak ele alır.

Macpherson'un getirdiği bu eleştiriler Berlin'in çalışmaları incelendiğinde yerinde olduğu söylenebilir. Berlin'in "*İki Özgürlük Kavramı*" adlı makalesinde de belirttiği gibi, bireyin üzerinde yasal bir sınırlama olmaksızın herhangi bir şeyi almaya gücü yetmeyecek kadar yoksul olması durumu bir

özgürlük kaybı olarak yorumlanamaz (Berlin, 2002: 170). Çünkü Berlin'in burada dikkate aldığı konu yoksulluk ya da güçsüzlük durumunun belirli bir ekonomik veya toplumsal bir duruma bağlı olup olmadığıdır. Eğer yoksulluk ya da güçsüzlük durumu belli yasalar veya düzenlemelerden kaynaklanıyorsa ancak bu durumda Berlin için bir özgürlük kaybı söz konusu olabilir. Buna paralel olarak, Macpherson'un Berlin'in ekonomi politikasını özgürlüğün bazı şartları olarak görmesi eleştirisine Berlin'in örnek verdiği Oxford hocası ile Mısırlı köylü arasındaki fark gösterilebilir. Berlin'e göre, Oxford hocasının özgürlükten anladığı ile Mısırlı köylünün özgürlükten anladığı birbirinden çok farklı şeylerdir, çünkü Mısırlı köylü için özgürlükten önce elzem olan şeyler vardır: Gıda ve ilaç gibi (Berlin, 2002: 171). Berlin'in örnek verdiği bu durumdan hareketle çıkarabileceğimiz sonuç Macpherson'un söyledikleriyle örtüşmektedir: Berlin, -yaşam araçlarına erişim ve işgücü emek araçlarına erişim eksikliği- kavramlarını özgürlüğün bazı şartları olarak görmektedir (Macpherson, 2012: 102).

Macpherson'un dışsallık vurgusuna getirdiği eleştiriler sadece kendisi ile sınırlı değildir. Benzer bir eleştiriyi Charles Taylor da yapmıştır. Taylor da Macpherson gibi dışsallık kavramının temellerini araştırır. O da Macpherson gibi aynı sonuçlara ulaşır: Negatif özgürlüğün dışsallık vurgusu Thomas Hobbes ve Jeremy Bentham'a aittir. Taylor'a göre Berlin'in öncülleri olan Hobbes ve Bentham da özgürlüğü dışsal bir engel olmaması şeklinde anlarlar. Fakat Taylor, artık modern zamanları düşündüğümüzde özgürlüğü sadece dışsal engel olarak düşünmemizin yetersiz kalacağından bahseder (Taylor, 1985: 212).

## Pozitif Özgürlük

Berlin için özgürlüğün pozitif anlamı, bireyin kendi kendisinin efendisi olması anlamına gelir ve bireyin hayatının ve alacağı tüm kararların dışsal bir etkene bağlı olmamasını, sadece ve sadece kendisine bağlı olmasını içerir (Berlin, 2002: 178). Berlin'in bu tanımından hareketle, pozitif özgürlük anlamındaki bireyin kendine yeten ve kendine hâkim bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Kendi kendine yeten ve kendine hâkim birey anlayışı, bizi pozitif özgürlük ile bireysel otonomi arasında bir ilişki olup olmadığına götürür. Çünkü bireysel otonomi kavramı dışsal engellerden daha çok içsel engellerle alakalı bir durumdur. Dolayısıyla, bireysel otonomi ile pozitif özgürlük arasında bir ilişki kurulabilir.

Böylesi bir ilişkinin kurulabileceğini İan Carter da belirtir (Carter, 2022). Carter'a göre Berlin'in kendi kendisinin efendisi olarak inşa ettiği pozitif özgürlüğü, kendine hâkim ve kendine yetme bilinci ile ilişkilendirmesinin

sebebi Berlin'in pozitif özgürlüğü bireysel otonomi ile birlikte düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Pozitif özgürlük ile bireysel otonomi arasında kurulan bu ilişki aynı zamanda pozitif özgürlük ile negatif özgürlük arasındaki temel ayrışmaya da işaret eder. Çünkü Carter için pozitif özgürlük ile negatif özgürlük arasındaki farkı içsel ve dışsal faktörler olarak ele alınırsa iki kavram arasındaki fark daha da belirgin olacaktır. Sonuç olarak Carter için negatif özgürlük daha çok dışsal etkenlerle bağlantılı iken; pozitif özgürlük ise daha çok içsel, yani otonomi ile bağlantılıdır (Carter, 2022).

Berlin için pozitif özgürlüğün en büyük tehlikesi, daha yüksek bir özgürlük adına insanların birtakım insanları baskı altında tutmasıdır. Zira bazı insanların gerçeği daha iyi bildiğine olan inanç diğer birçok insanın baskı altına alınmasını meşrulaştırır. Bu inançtan ötürü en acımasız uygulamalar bile “gerçek benliğin” ortaya çıkması adına gerekli görülebilir (Berlin, 2002: 178).

Berlin, tarihsel olarak pozitif özgürlük anlayışını incelediğinde, bu anlayışa hâkim olan bir kavram keşfeder ve bu anlayışın Platon'a kadar uzandığını söyler. Berlin bu kavramı “tekçilik” olarak adlandırır ve Batı dünyasını şekillendiren en büyük düşünce geleneği olarak ifade eder (Berlin, 2013: 6). Berlin'e göre bu yaklaşımın temel varsayımı, bütün soruların sadece tek bir doğru yanıtı olduğu ve verilen diğer yanıtların yanlış olduğu düşüncesidir (Berlin, 1997: 5). Berlin'e göre pozitif özgürlüğün temel çelişkisi burada ortaya çıkar: Sorunun doğru yanıtını bilen veya bildiğini iddia eden kişi veya kişiler, diğer bütün insanları kendi kendilerinin efendisi olmak ve “gerçek” benliklerini ortaya çıkarmak adına bütün özgürlükleri askıya almasında ya da onlara zulmetmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü doğru yanıtları bilen veya bilenlerle diğer kişiler aynı fikirde değilse, bu diğer insanların bilgisiz ve cahil olduklarından dolayıdır. Berlin'e göre doğru yanıtları bildiğini iddia edenler, kim olursa olsun pozitif özgürlüğün temel varsayımı olan kendi kendisinin efendisi olma nosyonunu hayata geçirmek ve bireylerdeki “gerçek” benliği “özgür kılmak” adına en korkunç baskı ve köle etme biçimlerini gerçekleştirebilir (Berlin, 2013: 20).

Yine Berlin'in pozitif özgürlük kavramını ele aldığımız vakit onun böylesi bir zulme ve otoriter bir eğilime sebebiyet vermesinin tarihsel olarak incelediğimizde kavram bize Jean Jacques Rousseau'yu hatırlatmaktadır. Çünkü Rousseau için özgürlük, kendi geleceğini belirleme ve kendi kaderini şekillendirme anlamına gelir. Bunu yapmak içinse bireylerin doğrudan ve sürekli olarak siyasal katılımında bulunmaları gerekir ve bireyler ancak bu şekilde özgür olabilir (Rousseau, 2013: 19). Berlin'in pozitif özgürlük kavramının açmazı ile Rousseau'nun özgür olma halinin benzerliği işte bu noktada ortaya



çıkılmaktadır. Rousseau, özgürlüğü sürekli katılımı ve genel iradenin ortak iyisine boyun eğmekle ilişkilendirir. Görüldüğü gibi Rousseau'nun ortak iyi anlayışı ile Berlin'in endişe ile karşıladığı “tekçilik” anlayışı benzerlik göstermektedir. Hatta Rousseau'nun özgürlük anlayışı ile Berlin'in endişe ettiği tekçilik anlayışının bağlantısı sırf bununla da sınırlı değildir. Rousseau'ya göre bireyler “gerçek” doğalarına yani ortak iyiye uymadıkları zaman, dolayısıyla “gerçek” iradelerini inkâr ettikleri için diğer bireyler tarafından itaate zorlanmalıdır (Rousseau, 2013: 18). Marshall Cohen, Rousseau'nun belirttiği ortak iyiye boyun eğme anlayışını ve sonuçlarını değerlendirirken, böylesi bir çözümün mutlak olarak doğru olmadığını ifade eder. Cohen için Rousseau'nun belirttiği ortak iyide birleşme ve buna bireylerin zorlanması ne olursa olsun kesinlikle doğru değildir ve sonuç olarak despotizme dönüşmesi muhtemeldir (Cohen, 1960: 220). Sonuç olarak Berlin'in Platon'dan başlattığı ve Batı dünyasını şekillendiren “tekçilik” anlayışının, Rousseau'nun özgürlük anlayışına da sirayet ettiği bariz bir şekilde gözükmektedir. Tekçiliğin özgürlük bağlamında çözüm olarak sunduğu yöntem ile Rousseau'nun özgürlüğün gerçekleşmesi bağlamında sunduğu yöntem hemen hemen aynı şeydir: Özgürlük adına baskı ve zorlama.

Berlin, Batı dünyasında egemen olan tekçilik anlayışı ile pozitif özgürlük arasındaki ilişkiyi fark etmiş olmalı ki bunun için çözüm yolları aramıştır. Özellikle yaşadığı yirminci yüzyıldaki yükselen totaliter eğilimli rejimlerin en büyük savunusu kendi rejimlerinin insanların özgürlüğü konusunda en iyi olduğu yönündeydi. Yani aslında savundukları şey Berlin'in de ifade ettiği “tek” doğruyu kendilerinin bildiği ve geri kalan herkesin yanlış olduğuydu. Bu yüzden rejimlerinin yaptığı her şeyin doğru olduğu ve bunu yaparken şiddet ve baskı kullanılmasının herhangi bir probleme yol açmadığını düşünmekteydiler: Çünkü insanların “gerçek” benliklerini “özgür” kılıyorlardı. Berlin bu düşüncenin açtığı tahribatları ve tek bir doğru olduğu varsayımına dayanan “tekçilik” anlayışının eksikliklerini ve problemlerini ele almış ve sonuç olarak özgürlükler adına daha faydalı olacağını düşündüğü yepyeni bir kavram olan “değer çoğulculuğu” fikrini ortaya atmıştır. Bir sonraki başlıkta bu kavram ele alınacaktır.

## Değer Çoğulculuğu

Berlin, pozitif özgürlüğün tekçi ya da monist olarak adlandırdığı dünya görüşüyle olan yakın temasını her fırsatta yinelemiş ve bu nedenle de özgürlüklerin askıya alınabileceğini fark etmiştir. Berlin'e göre tekçilik bütün bir Batı geleneğinin içine yerleşmiştir. Bu anlayış Platon'dan başlatılarak Aydınlanma

dönemine kadar getirilebilecek geniş bir zaman dilimini kapsar. Anlayışın temel argümanı da şudur: Bütün doğru soruların sadece doğru tek bir cevabı vardır. Keza doğru sorulara ve cevaplara ulaşmanın yöntemi Platon'dan Aydınlanma düşünürlerine kadar farklılıklar gösterebilir. Fakat metotların farklı olması anlayışın özünü değiştirmemektedir (Berlin, 2013: 6-7). George Crowder da Berlin gibi bu anlayışı tekçilik ya da diğer bir deyişle monizm olarak adlandırır. Crowder'a göre bütün soruların sadece bir doğru cevabı olması halinde her şeyle uyumlu bir ahlak sistemi oluşturulabilir. Oluşturulan bu sistem sayesinde bütün insanları aynı anda aynı payda da birleştirmek çok daha kolay bir hale gelecektir (Crowder, 2003: 5). Crowder'ın monizm üzerine ifade ettiği şeyler Berlin'in neden değer çoğulculuğu fikrine sıkı sıkıya sarıldığını bize gösterecek kadar açıktır. Çünkü doğru soruları sorup doğru olan tek bir cevabın bulunduğu inaniyorsa bunun karşılığında ne özgürlük ne insan hakları ne de başka bir şey durabilir. Berlin bunu *yumurta omlet metaforuyla* açıklar: İdeal doğru dünyayı yaratmak için yumurtalar kırılmalıdır yoksa omlet yapılamaz (Berlin, 2013: 17). Berlin'in bu cümlesinin altında yatan düşünce, tekçilik düşüncesi ile sıkı sıkıya bağlı olan özgürleştirme çabasıdır. Bu özgürleştirme çabası adına yani ideal ve doğru bir dünya adına bireylerin baskı altında tutulması veya onların özgürlüklerinin askıya alınmasında herhangi bir sakınca görülmemektedir.

Berlin'in her fırsatta eleştirisini yaptığı tekçilik anlayışının karşısında geliştirdiği anlayış ise değer çoğulculuğu fikridir. Berlin'in bu fikirlerinin oluşmasında ise Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder ve romantik öğretinin etkisi yadsınamaz. Berlin için Vico *kültürler* düşüncesini kavramış olan ilk filozoftu (Berlin, 2013: 8). Berlin'i asıl etkileyen ve değerler çoğulculuğu fikrini üretmesini sağlayan asıl kaynak bu noktada ortaya çıkmaktadır: Eğer Vico'nun belirttiği kültürler düşüncesi mevcutsa o zaman tek bir doğru cevap olamaz. Böylelikle sorulacak sorular farklı olacağı gibi verilen yanıtların da farklı olabileceğini düşünebiliriz. Berlin, Vico'nun belirttiği kültür(ler) kavramının farklı değerlerin imkanına kapı araladığını ifade eder. Örneğin 5. yüzyıl Yunanlısı için önemli olan şeylerin 18. yüzyılda yaşayan bir Çinliden farklı olabileceğini bundan dolayı onların dünya görüşlerinin farklı olacağını ve sonucunda evrensel bir soru ve doğru olmadığı fikri ortaya çıkacaktır (Berlin, 2013: 9). Herder ise Vico'nun yaptığından farklı olarak birçok ülke ve ulusal kültürü karşılaştırmaya tabii tutar ve sonuç olarak her toplumun kendine özgü bir çekim noktası olduğunu düşünür (Berlin, 1997: 8). Sonuç olarak Berlin hem Vico'da hem de Herder'de keşfettiği farklı kültür ve farklı çekim noktaları kavramlarından hareketle insanlık tarihinde tek bir soru ve tek doğru bir yanıt olamayacağı sonucuna varır ve değer çoğulculuğu fikrini ortaya atar.

Berlin'in ortaya attığı değer çoğulculuğu fikri çoğu zaman kültürel ya da ahlaki görecelilik (rölativizm) olarak düşünülebilir. Fakat Berlin bu konuda değer çoğulculuğu fikrinin bir görecelilik olmadığını düşünür. Berlin'e göre görecelilik fikri "Ben kahvemi sütlü severim, sen sütsüz; ben nezaketten yanayım, sen toplama kamplarından yanasın" tarzında bir yaklaşımdır (Berlin, 2013: 14). Berlin'e göre değer çoğulculuğu, insanların peşinden koşabilecekleri, birbirini anlamaya tam yetenekli ve akıllı insanların karşılıklı duygudaşlık göstereceği ve birbirlerinden ilham alabilecekleri anlayışın adıdır (Berlin, 1997: 9).

Değer çoğulculuğu fikrinin Berlin'e göre en büyük iki özelliği, bu değerlerin nesnel olduğu ve bazı durumlarda çatışabilme kapasitesine sahip oluşudur. Değer çoğulculuğu fikri Berlin'e göre neseldir ve bu sebeple sadece insan olmanın bir gereği olarak düşünülebilecek şeyleri içerir. Bu nesnel değerlerin varlığı Berlin'e göre zorunludur, aksi halde ise insanı insan yapan herhangi bir şeyden söz etmek mümkün değildir (Berlin, 2013: 14). Bu bağlamda Berlin, insanın yaşam biçimlerinin farklı ve amaçlarının çokluğuna vurgu yapmış ve bunların bir sınırı olduğunu, sonsuz çoklukta olmadığını dile getirip bu bolluğun çözümü için nettir: "*İnsan ufukları içinde olmak*" (Berlin, 1997: 9). Berlin, değer çoğulculuğu fikrine insanların uyabileceği bir şey olduğunu ve bu değerlerin birbirinden farklı bir halde bulunabileceğini ifade eder. Fakat ona göre bu farklılıklar sonsuz sayıda da değildir. Bunlar sonlu değerlerdir ve insan olmayı sürdürerek izlenebilecek şeylerdir (Berlin, 2013: 14).

Berlin'in değer çoğulculuğu fikrinin bir diğer özelliği ise bu değerlerin birbiriyle çatışma halinde olabileceğidir. Berlin bunu eserlerinde açık bir şekilde dile getirmektedir. Çatışmanın bu derece bariz olduğunu düşünürsek Berlin'in kültürlerin arasında ya da aynı kültür içindeki çeşitli gruplar arasında bile çatışma durumunu öngördüğünden söz edebiliriz. Berlin bize böylesi bir çatışma halinin doğal olduğunu, ayrıca bu değerlerin çatışması halinde kimi değerlerin doğru kimi değerlerin ise yanlış olduğu sonucunu çıkarmamız gerektiğini belirtir (Berlin, 1997: 10). Berlin'in bu düşüncelerinden göze çarpan ilk şey, çatışma olma halinin aslında kötü bir durum olmadığıdır. Çünkü Berlin'in neredeyse her eserinde eleştirisini yaptığı tekçilik düşüncesinin nihai hedef olarak varmaya çalıştığı durum, toplum içinde herhangi bir çatışmanın olmadığı ve herkesin ortak bir homojen paydada birleştiği toplum idealidir. Berlin için böylesi bir düşüncenin kendisi asla kabul edilemeyecek bir durumdur. Berlin'e göre hiçbir çatışmanın olmadığı bir dünya hem tanımlanamaz hem de buna ulaşmak için geliştirilen sonul çözüm fikirlerine asla erişilemez. Eğer böyle bir sonul bir çözümün kendisine inanılırsa onu elde etmek için hiçbir maliyet fazla sayılmaz (Berlin, 1997: 11-13).

Jahanbegloo ile yaptığı bir söyleşide Berlin, değerlerin çatışması halinde neler yapılabileceği hakkında bize ipucu vermektedir. Berlin'e göre, bu çatışmaların üstesinden gelmek için "*tahayyül*" diye adlandırdığı bir yöntemden bahseder. Ona göre, bütün insanların ve medeniyetlerin "*tahayyül*" yoluyla düşünce ve hislerine temas edebilirsek, bize tiksindirici olan şeyleri en aza çekebiliriz, fakat bu düşünce tam tersi bir şekilde hareket ederek aradaki fanatizmi besleyerek çatışmayı da artırabilir (Jahanbegloo, 2016: 53).

Sonuç olarak, Berlin'in değer çoğulculuğu fikrinin esasında iki temel dayanağından ilki olan nesnelliği söz konusu olduğunda bunun ne olduğu tam olarak açık değildir. Sınırları konusunda Berlin'in belirttiği "insan ufukları" vurgusu da hem çok soyut hem de ucu çok açık bir kavramdır. Değer çoğulculuğu fikrinin ikinci dayanağı olan çatışma hali ise Berlin için hem kaçınılmazdır hem de kötü bir durum olarak değerlendirilmez. Böylece Berlin için asıl savaşılmaması ve endişelenilmesi gerek şeyin sonul çözüm fikirleri olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

## Berlin'i Liberalizmin İçinde Konumlandırmak

Yaşadığımız dönem itibariyle değişen birçok şey olduğu gibi ideolojilerin ve fikirlerin de değişmesi ve yenilenmesi kaçınılmazdır. Bu değişimden birçok ideoloji de nasibini almıştır. Söz konusu liberalizm için de bu değişim kaçınılmazdır. Bu anlamda klasik liberalizmde bu yenilenmeyi yapanlardan birinin İsaiah Berlin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Berlin'in, değer çoğulculuğu, değerlerin çatışması ve monizme dayalı evrenselciliği sorgulaması gibi düşünceleri klasik liberalizm için bir kriz sebebidir.

Berlin'in geliştirdiği bu kavramlar, modern liberal düşünce içinde en çok tartışılan konulardan birisidir. Modern zamanda hem teknolojik gelişmelerin hızlanması hem de ekonomik ilişkilerin gitgide karmaşıklaşmasıyla beraber birçok ulus devletin içindeki alt kimliklerin tanınma istekleri ve toplumsal ve siyasal bakımdan hak talepleri karşılaştığımız durumlardır. Modern toplumların hızla değişmesi ve karmaşıklaşması devam ederken, öte yandan bireyler tarafından gelen toplumsal ve siyasal talepler karşısında liberal düşüncenin sorduğu soru şudur: Toplumsal ve siyasal olarak farklı olan değer yargıları karşısında nasıl bir pozisyon alınmalıdır?

John Gray ise liberalizmi iki şekilde inceleyerek tartışmaya dahil olmuştur. Gray'a göre liberalizmin iki yüzü vardır. Birinci yüzü hoşgörü ve ideal yaşam biçimleri arayışıdır. Bu bakış açısı liberalizmin evrensel yüzüdür. İkinci yüzü ise çeşitli yaşam biçimlerinin barış içinde yaşamasının araçlarıdır.

Bu da birçok rejimle sürdürülebilecek olan bir arada yaşayabilme çabasıdır (Gray, 2003: 8). Gray için çeşitli yaşam biçimlerinin bir arada yaşayabilme esasına dayanan bir proje sonuç olarak ortak yaşam nosyonuna (*modus vivendi*) dayanması gerekeceği için liberalizmi iki farklı gelenek içinde düşünür: Birincisi John Locke ve İmmanuel Kant çizgisi üzerinde gelişen evrensel ve rasyonel akıl üzerine inşa edilmiş liberalizm iken; ikincisi çatışan değerleri uzlaştırmak ve evrensel bir değer nosyonuna ulaşmak yerine bir arada yaşayabilme gayreti içinde olan bir liberalizm (Gray, 2003: 9).

John Gray'ın, modern toplumların son derece karmaşık ve çeşitli taleplerinin karşısında Berlin'in değer çoğulculuğu ve evrenselciliği sorgulayan yaklaşımlarını liberalizmin içine dahil etmeye çalışarak veyahut liberalizmi yeniden yorumlayarak bir anlamda modern toplumlara bir çare bulmaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü Berlin'in değerleri uzlaştırma çabası içinde olmaması ve evrenselciliği sorgulayan yaklaşımları Berlin'in liberal duruşunu ilginç hale getirmektedir. Hatta bütün insanları kapsayacak evrensel iyi anlayışına karşı olduğu gibi böylesi yaklaşımların özgürlükleri geliştirmek bir yana daha da kötü bir hale getireceğini her fırsatta dile getirir. Sonuç olarak Berlin, evrenselciliğinin yaratabileceği özgürlük problemlerini tespit etmiş ve çare olarak değer çoğulculuğu fikrini ortaya atmış olduğunu ifade edebiliriz. Gray'ın liberalizmi ikiye ayırarak Berlin'in değer çoğulculuğu ve değerler çatışması fikirlerini liberalizmin başka bir kolu olarak görmesinin nedeni aslında modern toplumların talep ve isteklerini liberal bir düzlemde karşılama girişimidir. Kanaatimizce böyle bir girişim klasik liberalizmin temel ilkelerini düşündüğümüzde ilginç bir nitelik taşımaktadır.

Berlin'in bu sıra dışılığı konusunda söz söyleyen yalnızca John Gray değildir. George Kateb ve William A. Galston'da bu konuda görüş beyan etmişlerdir. Kateb, Berlin'in değer çoğulculuğu fikrinden hareket ederek bu fikrin iki ana bileşeni olduğunu ifade eder: *Estetik savunma (aesthetic defense)* ve *anti evrenselci savunma (anti-universalist defence)* (Kateb, 1999: 1009). Kateb'in söz konusu bu kavramlarının ilki Berlin için rölativizm iması çağrışırsa bile kanaatimizce böyle bir ima yanlış olacaktır. Zaten Berlin'de kendisinin rölativizm konusuna uzak olduğunu sıklıkla dile getirmiştir (Berlin, 2013: 14). Kateb'in burada belirtmek istediği herhangi iki değeri kıyaslamak veya ölçmek için Berlin'in belli bir kriterinin olmamasıdır. Kateb'in ikinci kavramı da birinci kavramının bir sonucu olduğu ifade edilebilir. Kateb daha sonrasında estetizm kavramını da iki anlama gelecek şekilde olduğunu ifade eder. İlki, güzelliği ve yüceliği arama eğilimi şeklinde gelen estetizm iken; ikincisi ise özü gereği estetik olmayan fenomenleri meşrulaştırma girişimidir. Kateb'e göre Berlin'in politik düşüncesi tamamen bu şekilde düşünülebilir (Kateb, 1999: 1010).

Kateb'i endişelendiren düşünce ise Berlin'in politik düşüncesinin estetizm ile yakından alakalı olmasıdır. Çünkü Berlin'de hâkim olan bu estetizm anlayışı fenomenlerin, olayların ve kültürlerin herhangi bir değer yargısına bağlı olmadan kullanılmasını beraberinde getirmektedir. Kateb, estetik dünyanın Berlin için ne olduğunu ve ne anlama geldiğini şu sözleriyle ifade eder: “Estetik alem birbirleriyle kıyaslanma durumu olmayan şeylerden oluşmaktadır. Bundan dolayı ki bir bireyin estetik algısı ne olursa olsun bir kültürü kıyaslamak mümkün değildir” (Kateb, 1999: 1011). Bu ifadelerden hareketle Kateb'in temel vurgusu şudur: Berlin'in değer çoğulculuğu fikri- ki bu Kateb'e göre estetizm- karşılaştırmayı ve ölçmeyi devre dışı bırakır. Berlin bu sebepten ötürü estettir ve bu özelliği kendisini diğer düşünürler arasında biricik kılar. Kateb'in bu yorumundan da ilk bakışta Berlin için bir rölativizm yorumu çıkabilir. Fakat Kateb'in burada bahsetmek istediği şey Berlin'in evrenselciliği sorgulayıcı bakış açısını ortaya koymaktır. Kanaatimizce Kateb'in burada yapmak istediği şey Berlin'i rölativist bir düşünür yapmak değil, bunun yerine Berlin'in değer çoğulculuğu ve çatışması fikrinin liberalizmin evrenselcilik fikri ile ters düşebileceğini ima etmektir. Son olarak Kateb, Berlin'in bu özelliklerinden dolayı kendisinin herhangi bir ahlak kuralına veya evrensel bir doğruluğa sırtını dönmek zorunda olduğunu ifade eder (Kateb, 1999: 1021). Kateb'in bu tespitlerinden hareketle Berlin'in liberalliğinin ilginçliği bir kez daha ortaya çıkar. Çünkü Kateb bir nevi Berlin'de bulunan bu estetizm kavramını ile liberalizmin evrenselci ve rasyonel akılcı tarafının uyuşmayacağı ve bu durumun Berlin'i ayrıksı bir yere konumlandıracağını ima eder.

Tartışmaya katılan bir diğer isim ise William A. Galston'dur. Galston, tartışmaya başlamadan önce Berlin'in negatif özgürlük kavramını ele alır. Negatif özgürlük bağlamında düşünüldüğünde Galston için Berlin'in klasik liberal bir filozof olarak görülmesi gayet doğaldır. Galston bunu söylerken negatif özgürlük kavramının içinde bulunan zorlama ve bunun sınırları bağlamını kastettiğini ve bu bağlamda düşündüğümüzde Berlin'in gayet klasik bir liberal olduğunu ifade eder (Galston, 2009: 89)

Fakat Galston tartışmayı ilerletip Berlin'i derinlemesine analiz etmeye başladıkça tıpkı Gray ve Kateb gibi Berlin'in liberalizm içinde ayrıksı bir yerde olduğunu düşünmektedir. Galston'a göre Berlin'in ayrıksı bir yerde konumlanması için birçok etkeni sayar ve bunların en başında gelen ise önceki bölümlerde bahsettiğimiz Herder ve Vico'nun etkileridir (Galston, 2009: 94). Bu düşünürlerin Berlin üzerindeki etkileri sayesinde, Berlin değer çoğulculuğu görüşünü benimsemiş ve geliştirmiştir. Galston'a göre, bu değerlerin çoklu, ölçülemez ve çatışma halinde olması değer çoğulculuğu kavramının en önemli bileşenleridir (Galston, 2009: 96). Fakat Galston, Berlin'in geliştirdiği değer

çoğulculuğu fikrinin Aydınlanma fikrinin kendisine taban tabana zıt olduğunu ve Aydınlanma fikrinin bir ürünü olan (klasik) liberalizme de ters düşeceğinden bahseder (Galston, 2009: 90).

Berlin'in ayrıkısı konumu, modern liberalizm için de çığır açıcı olmuştur ve onun izlerini John Rawls ve Bruce Acherman gibi modern liberalizmin önde gelen düşünürlerin fikirlerinde bulmak mümkündür. Söz konusu bu tartışma için Rawls ve Ackerman gibi düşünürler “tarafsızlık” ilkesini ortaya koymuşlardır. Rawls, tarafsızlık ilkesini, liberalizmi mükemmeliyetçi siyasal görüşlerden ayıran en önemli etken olarak düşünmüştür (Rawls, 2020: 353-360). Rawls, bu ilkeyi değer çoğulculuğunu ve farklılıkları dikkate alarak formüle etmeyi hedeflemiştir. Rawls'ın temel çabası, kapsamlı bir inanç, felsefe ya da ideoloji etrafında kamusal alanın düzenlenmemesi gerektiği yönündedir. Çünkü belli bir ideolojiye ya da inanca dayanan düzen, farklılıkları ve ötekileri dikkate almayacaktır (Rawls, 1993: 43). Rawls, kamusal alanın ilkelerinin (öncelikle adalet ilkesinin) bireylerin makul bir düşünce ve davranış içerisinde olması koşuluyla belirlenebileceği inancındadır. Rawls bunu *makul çoğunluk* olarak da adlandırmaktadır (Rawls, 1993: 55). Makuliyetin belirlemesi için *bilgisizlik örtüsü* durumunda insanların nasıl davranacağını belirlenmesi gerektiğini önerir. Buna göre insanın kendisi ile ilgili hiçbir fikrinin (mülkiyet, cinsiyet, sınıf, etnisite vb.) olmadığı bir durumda (bilgisizlik örtüsü durumunda) kaynakların nasıl dağıtılması gerektiğini sorar. Böyle bir durumda makul olanın kaynakların dengeli dağıtıldığı bir toplumsal düzenidir. Çünkü böyle bir düzende belli bir yaşam ve hak imkânı olacaktır, kaynakların eşitsiz dağıtıldığı durumda ise herhangi bir hak ve imkân elde edememe riski vardır (Rawls, 1971: 12). Dolayısıyla Rawls, makuliyeti kamusal alanın düzenlenmesinde önemli bir kriter olarak görür. Bu makuliyet, ona göre farklı inanç, ideoloji ya da kapsamlı felsefeye sahip tüm bireyler için geçerlidir. Rawls'un makul çoğunluk fikri bu bağlamda Berlin'in “insan ufukları içinde olmak” anlayışı ile örtüşmektedir. Berlin de değer çoğulculuğunun rölativizm olmadığını ve insanların belli bir noktada değer farklılıklarına rağmen yakınlaşabilecekleri nihai ortaklık alanları olduğunu iddia eder.

Berlin ile Rawls'un örtüştüğü diğer bir mesele evrensellik iddiası ile ilgilidir. Her ikisi de tüm toplumlar için geçerli evrensel değerler manzumesini reddeder. Berlin zaten böyle bir evrensellik iddiasının değer çoğulculuğu ilkesini tehdit edeceğini düşünür. Rawls ise adalet ile ilgili tüm toplumlar ve tüm zamanlar için geçerli bir teori peşinde olmadığını, anayasal vatandaşlık ve demokratik düzen içerisinde kurum ve kurulları oluşmuş toplumlar için kendisinin formüle ettiği kriterlerin anlamlı olacağını savunmuştur (Rawls, 1985: 224).

Ackerman'a göre ise bir topluluk içinde herkesin kendine göre iyi bir yaşam anlamında bir fikre sahip olmasına rağmen hiç kimse birinin diğerinden daha değerli olduğunu söyleyemez (Ackerman, 1980: 10-12). Sonuç olarak hem Ackerman'da hem de Rawls'da böylesi bir konuda devletin tarafsız bir konumda kalması gerektiğini ifade etmiştir.

Berlin'i de içerecek şekilde liberalizmin güncel durumu ile ilgili tartışma açan diğer bir isim Anthony de Jasay'dır. Jasay, siyasi ideolojilerden biri olan liberalizmin bu dönüşümünü bir kimlik bunalımı veyahut bir arayış olduğunun altını çizerken bunun sebebini ise liberalizmin yapı taşlarının sağlam temeller üzerine kurulmamış olmasına bağlar (Jasay, 1991:3). Liberal kelimesi anlam olarak incelendiği vakit karşımıza "geniş perspektifli, değişim yanlısı" gibi anlamlar çıkmaktadır. Kelimenin bu anlamlarından hareketle liberalizmin İsaiah Berlin'in tam da yapmak istediği gibi, "değer çoğulcu" bir anlamı olduğu söylenebilir. Bu durumda aklımıza şu soru gelebilir: Liberalizmin temel yapı taşı olan değer tarafsızlığı ilkesi ne olacak?

Değer tarafsızlığı ilkesi Jasay için tarihsel olarak iki farklı anlama gelmektedir: Bunlardan birincisi "pushpin- şiir" iken ikincisi "yüz çiçek açsın" metaforları ile açıklanır. Birinci ilke tarihsel olarak daha eski bir ilkedir. Bu ilkeye göre bir siyasi otorite pushpin (raptiye) oynayarak şiiri göz ardı etmesi kabul edilemez. Ya da herhangi birçok değer arasından birini diğerine tercih etmek gibi bir vazifesi ve hakkı söz konusu olamaz. Hatta seçmenlerin büyük çoğunluğu siyasi otoritenin yaptığı seçimi onaylaması halinde bile böyle bir vazife yine söz konusu olamaz. Kişiler herhangi bir değer için kendileri faaliyette bulunabilir, fakat bunu yapılmasını siyasi otoriteden beklemek yanlıştır. Bu türlü bir sınırlamanın temel ilkesi siyasi otorite tarafından seçilen herhangi bir değer er ya da geç bireylerden vergi almasına dayanacak olmasıdır. Bu durumda devlet, bir değeri öne çıkararak bu değeri benimsemeyen bireylerin istemedikleri bir değeri vergi yoluyla desteklemelerini beklemektedir. Bu bir dayatmadır ve değer tarafsızlığına aykırı bir durumdur. Jasay'a göre devlet gibi bir gücün kalıcı ilkelerle belirlenmesini sağlayan şey "pushpin ve şiir" de anlamını bulan değer tarafsızlığı ilkesidir (Jasay, 1991:8).

İkinci değer tarafsızlığı ise "yüz çiçek açsın" metaforu ile ifade edilir. Bu ilkeye göre bireylerin birbirinden farklı yetenek ve kapasiteleri vardır. Bu durumda siyasal otoritenin değer tarafsızlığına bağlı kalarak nötr olması; kendiliğinden gelişmeyen, desteklenmeyen yeteneklerin körelmesine yol açabilir. Jasay'ın benzetmesiyle bazı çiçeklerin açması için insanın gayreti gerekirken, bazı çiçekler hiçbir gayrete gerek kalmaksızın kendiliğinden açabilir. Siyasi otoritenin bu durumda pasif olarak kenarda kalması, bir çiçek türünü ötekine



tercih etmesi anlamına gelmektedir (Jasay, 1991: 11). Yani destek bekleyen çiçeğe devlet yardım etmeyerek onun gelişimini akamete uğratmış olur, bu durumda kendiliğinden açan çiçek öne geçmiş olmaktadır.

Böylelikle Jasay için elimizde birbirine tamamen zıt şekilde duran iki rakip değer tarafsızlığı ilkesi mevcuttur. Pushpin-şiir yorumuna göre, esas olan her bir değere kendi değerini vermek iken, yüz çiçek açsın ilkesi ise her değer için eşit yarışması için desteklenmesini hatta pozitif ayrımcılık yapılmasını savunmaktadır (Jasay, 1991: 12). Fakat Jasay, bu noktadan itibaren bir çekince ortaya koyar. Liberalizmin tarihi serüveni içinde kendi kapsamına dahil ettiği birçok düşüncenin onu aşındırdığını ve bir kimlik bunalımına soktuğundan bahseder. Liberalizmi bu şekilde bir kaosa sürükleyen nedenlerden biri de değer çoğulculuğu ilkesidir. Liberalizmin yukarıda bahsettiğimiz iki farklı değer tarafsızlığı ilkesi görüneceği üzere değer çoğulculuğu ilkesi ile sıkı bir bağlantısı görülebilir. Hatta liberal kelimesinin kelime anlamı bile değer çoğulcu bir anlam taşıdığı söylenebilir. Ancak Jasay'a göre liberalizmin değer çoğulculuğu ile bağı onu gevşek ve amorf olmasına da yol açmaktadır. Böylece liberalizmin belli bir kimliğe sahip olduğunu söylemek imkânsız bir hale gelmektedir (Jasay, 1991: 12-13). Jasay, bu noktada Berlin'in çoğulculuk yaklaşımının, liberalizmin kendi içinde tutarlı ve ilkeli bir fikir olmasının önüne geçtiğini ima etmektedir. Çünkü Berlin'in değer çoğulculuğu fikrinin liberalizmin her şeyi kapsayan ve tolere eden ilkesiz ve doktrinsiz bir fikriyata dönüşmesine de kapı aralamaktadır (Jasay, 1991; Nagel, 2001:10).

Son olarak, Berlin'in konumunu anlamak için liberalizm içinde ayrıksı bir figür olan Hans-Herman Hoppe'ye başvurulabilir. Kendisini sağ liberter ve doğal düzen savunucu olarak gören Hoppe, demokratik düzene karşı doğal düzeni savunur. Doğal düzen, devletsiz bir sosyal sistemdir. Bu doğal düzende demokrasiden kurtulmak için ayrılma (aynı yaşam biçimlerine ve kurallarına sahip topluluklarının bir arada yaşaması) ve mülkiyetin özelleştirilmesi temel araçlardır (Hoppe, 2001: xxiii). Bir liberter strateji olarak ayrılma, Avrupa'da 12.yüzyıldan 17.yüzyıla kadar (modern devletin ortaya çıkışına kadar) olan yüzlerce bağımsız şehir devletlerinin feodal yapılanmalarında mevcuttur (Hoppe, 2001: 291). Hoppe'e göre yirminci yüzyıl boyunca demokrasi ve demokratik zihniyet yüzünden devlet hızlı bir şekilde büyümüştür. Demokrasi, özel mülkiyet karşısında kamu mülkiyeti ve popüler çoğunluk üzerinden yürümüştür (Hoppe, 2001: xxiii). Dolayısıyla demokrasi özel mülkiyet fikri ile çatışma içindedir. Demokratik devlet vergiyi zorunlu tutar, oysaki hiçbir vergilendirme biçimi eşit değildir, çünkü bir tarafta vergi veren bir tarafta ise vergi alan vardır (Hoppe, 2001: xvii).

Hoppe, yakın dönemde kendisiyle yapılan bir söyleşide, özel kanun (herhangi bir devlet düzeni ya da dışsal müdahale olmadan yürürlükte olan topluluk kanunu) toplumu ve doğal düzen kavramlarını anarko-kapitalizm kavramına tercih ettiğini belirtir. Ona göre bu doğal düzende doğal olarak mülkiyetin ne olduğunu, nasıl elde edildiğini ve transfer edildiğini biliriz. Birçok küçük köyde insanlar bu doğal düzeni ve özel mülkiyeti, devlet ya da benzeri harici bir güç olmadan devam ettirirler. Kendi kendini yöneten bir düzen vardır burada. Herkes bu doğal düzenin kurallarına ve hakemliğine tabidir. Hoppe açıklanması zor olanın doğal düzen değil, devletin ortaya çıkışı olduğunu belirtir (Deist, 2020: 10).

Hoppe'ye göre, liberter bir toplumsal düzenin amaçlarına ve yaşam biçimlerine uymayan bireyler bu topluluktan atılabilir. Hoppe, bu durumu şu örneklerle destekler: Çıplakların olduğu bir plajda kıyafetli biri buradan atılabilir. Bunda bir sorun yoktur, zira kendine uygun başka bir plaja gidebilir. Yine aynı şekilde, çıplak olarak resmi bir akşam yemeğine katılmakta ısrar eden biri bu resmi davetten atılabilir. Bunda da sorun yoktur, çünkü hala başka bir yerde akşam yemeği yemekte özgürdür (Deist, 2020: 9).

Berlin ile Hoppe'nin fikirleri değerlendirildiğinde radikal farklılıklar söz konusudur. Öncelikle Hoppe, değer ortaklığı ve bir arada yaşayan topluluk fikri ile Berlin'den ayrılır. Hoppe'ye göre bireyin değerleri, topluluğun ortak değerlerinden ayrışıyorsa birey oradan ayrılarak kendine yeni bir ortaklık olanı aramalıdır. Bu durum Berlin açısından kabul edilebilir değildir. Çünkü Berlin, değer çoğulculuğu ve bunun yaratacağı olası gerilimleri de dikkate alarak bir arada yaşama fikrini öne çıkarır. Hoppe'un devletsiz ve demokrasi-siz doğal düzen düşünceleri de Berlin açısından kabul edilebilir değildir. Zira Berlin, değer çoğulculuğu fikrini demokratik bir devlet fikrini çoktan varsayarak geliştirir.

Yukarıdaki tartışmalar dikkate alındığında Berlin'in klasik liberalizm içindeki konumu daha belirgin hale gelmektedir. Berlin'in düşünceleri ve ayrık konumu, modern liberal düşüncede içindeki önemli düşünürler ile bir diyalog içinde tartışıldığında Berlin'in değer çoğulculuğu ideali, monizmi ve evrenselliği sorgulayan tutumu ile klasik liberalizm ile hatırı sayılır bir ayrışması olduğu sonucuna varılabilir.

## Sonuç

Liberal düşüncenin en önemli temsilcilerinden sayılan İsaiah Berlin'in değer çoğulculuğu ve bundan meydana getirdiği özgürlük anlayışı hem liberalizm

ideolojisi hem de modern dönem çalışmaları için çığır açıcı bir niteliktedir. Çünkü Berlin'in tekçilik fikrine karşı geliştirdiği değer çoğulculuğu fikrinin öğeleri olan çokluk, çatışmacılık ve ölçülemezlik, Berlin'i liberalizm içinde ayrı bir yere konumlandırır. Çağının birçok liberal ekolüne mensup düşünürün aksine Berlin, düşünce hayatı boyunca evrensellik ve tikellik arasındaki gerilimlerle mücadele etmiştir. Bundan dolayı liberalizmin evrensellik iddiaları da dahil olmak üzere bütün tekçi yapıları reddetmiştir (Galston, 2009: 85).

Berlin, değer çoğulculuğu fikrini savunurken de asla göreceliliğe prim vermemiştir. Fakat hem göreceliliğe prim vermeyip hem de değer çoğulculuğu fikrini nasıl savunacağız? Berlin bu soruya kimi zaman değer çoğulculuğunu insanların peşinden koşabileceği ve ondan ilham alabileceği bir şey olarak tanımlarken (Berlin, 1997: 9), kimi zaman da bu değerlerin sonlu olduğunu ve insan olmayı sürdürmek için izlenecek şeyler olduğunu ifade eder (Berlin, 2013: 14). Berlin bu noktayı belirsiz ve soyut bıraktığı açık bir şekilde görülmektedir. Jonathan Riley ve William A. Galston gibi düşünürler, Berlin'in müphem bıraktığı bu alanı doldurmak için argümanlar geliştirmişlerdir. Örneğin, Riley, Berlin'in insan olmayı sürdürmek anlamında kastettiği şey için insan hakları kavramını ortaya atmıştır (Riley, 2001: 283-284). Galston ise Berlin'in kastettiği şeyin doğal hukuk doktrini ve evrensel hakları olduğunu ifade etmiştir (Galston, 2009: 96).

Ayrıca çatışmacı bir toplum ve bundan ortaya çıkabilecek olan sonuçların Berlin açısından olumsuz bir durum olarak görülmemesi, Berlin'i liberalizm içinde ayrıksı bir konuma koyduğu söylenebilir. Berlin'in liberalizm çizgisi içinde konumlanışının farklılığına dikkat çekenlerden birisi de John Gray'dir. Gray'a göre Berlin'in asıl yapmak istediği şey, liberal bir pozisyona bağlı kalarak bir toplumda bastırılan ve yok sayılan çatışmaların insan dünyasının bir gerçeği olarak tekrardan gün yüzüne çıkarmak istemesidir. Bu yönüyle de Gray'e göre Berlin'in liberalizmi tek yönelimli (*panglossian*) liberalizmden tamamen farklılık arz eder ve Gray için Berlin'in liberalizmi çatışmacı (*agonistik*) bir liberalizm olabilir (Gray, 2004: 81).

Sonuç olarak Galston, Gray ve Kateb gibi düşünürlerin hepsi Berlin'in liberalizmdeki konumu için farklı kavramlar kullansa da aslında kullandıkları kavramların çıkış noktaları bakımından aynı düşünce etrafında birleştiği söylenebilir. Gray'e göre Berlin'in liberalizmdeki konumu "agonistik liberalizm" (Gray, 2003; Gray, 204), Kateb'e göre liberal bir "estet" (Kateb, 1999) ve Galston'a göre ise de "heteredoks" bir liberal (Galston, 2009). Bu üç düşünür de bize gösteriyor ki İsaiah Berlin'in liberalizm içindeki konumu ayrıksı bir yerdedir.

## Kaynakça

- Ackerman, B. (1980). *Social justice in the liberal state*. New Haven and London: Yale University Press.
- Berlin, I. (1997). The pursuit of the ideal. Henry Hardy ve Roger Hausheer (Ed.). *The proper study of mankind* içinde (s. 1-17). London: Chatto & Windus
- Berlin, I. (2002). Two concepts of liberty. Henry Hardy (Ed.). *Liberty* içinde (s. 166-218). New York: Oxford University Press.
- Berlin, I. (2013). My Intellectual Path. Henry Hardy (Ed.). *The power of ideas* içinde (s. 1-29). New Jersey: Princeton University Press.
- Carter, I. (2022). Positive and negative liberty. Erişim adresi: <https://plato.standorf.edu/archives/spr2022/entries/liberty-positive-negative/>
- Cohen, M. (1960). Berlin and the liberal tradition. *The Philosophical Quarterly*, 10, 216-227.
- Crowder, G. (2003, Aralık-Ocak). Pluralism, relativism and liberalism in İsaiah Berlin (s.1-21). Australasian Political Studies Association Conference. Hobart.
- Deist, J. (2020). Hans-Herman Hoppe ile söyleşi. *The Austrian*, 6, 2, March-April, 3-13.
- Galston, W. A. (2009). Moral pluralism and liberal democracy: İsaiah Berlin's heterodox liberalism. *The Review of Politics*, 71, 85-99.
- Gray, J. (2003). *Liberalizmin iki yüzü*. (çev. Koray Değirmenci). Ankara: Dost Yayınları.
- Gray, J. (2004). *Post-liberalizm: siyasal düşünce incelemeleri*. (çev. Müfit Günay). Ankara: Dost Yayınları.
- Heywood, A. (2018). *Siyaset teorisine giriş*. (çev. Hızır Murat Köse). İstanbul: Küre Yayınları.
- Hobbes, T. (2016). *Leviathan*. (çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hoppe, H. H. (2001). *Democracy that God failed: The economics and politics of monarchy, democracy, and natural order*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Jahanbegloo, R. (2016). *İsaiah Berlin ile konuşmalar*. (çev. Zeynel Abidin Kılıncı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jasay, Anthony D. (1991), *Tercih, sözleşme, rıza: liberalizme yeni bir bakış*. (çev. Alişan Oktay). Ankara: Liberte Yayınları.
- Kateb, G. (1999). Can cultures be judged? Two defenses of cultural pluralism in İsaiah Berlin's work. *Social Research*, 66, 4, 1009-1038.
- Locke, J. (2020). *Yönetim üzerine iki inceleme*. (çev. Ömer Saruhanlıoğlu). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Macpherson C. B. (2012). *Democratic theory: essays in retrieval*. Ontario: Oxford University Press.
- Nagel, T. (2001). Pluralism and coherence. Mark Lilla, Ronald Dworkin ve Robert Silvers (Ed.). *The Legacy of İsaiah Berlin* içinde. New York: New York Review of Book.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs* 14, 3, 223-251.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.

- Rawls, J. (2020). *Bir adalet teorisi*. (çev. Vedat Ahsen Coşar). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Riley, J. (2001). Interpreting Berlin's liberalism. *American Political Science Review*. 95, 2, 283-295.
- Rousseau, J. J. (2013). *Toplum sözleşmesi*. (çev. Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Taylor, C. (1985). What's wrong with negative liberty. *Philosophical Paper* içinde (s. 211-229). Oxford: Oxford University Press.