
İki Özgürlük Kavramı*

Isaiah Berlin °

Eğer insanlar hayatın amaçları konusunda her zaman mutabık olsalardı, eğer atalarımız hiç rahatsız edilmeden Cennet Bahçesi'nde kalmış olsalardı, Sosyal ve Siyasal Teori Kürsüsü'nün ilgi alanına giren araştırmalar nadiren başarılı olabilirdi. Çünkü bu araştırmalar görüş farklılığından kaynaklanmaktadırlar ve gelişmelerini buna borçludurlar. Nihâî amaçlar hakkında hiç bir uyuşmazlığın ortaya çıkamayacağı, anarşist azizlerden oluşan bir toplumda bile siyasî problemlerin –söz gelişi anayasal ve teşriî sorunların- yine de ortaya çıkabileceği gerekçesiyle buna itiraz edilebilir. Ne var ki bu itiraz bir yanı sıra dayanmaktadır. Amaçlar üzerinde mutabık olunduğu yerde, geriye sadece araçlarla ilgili sorunlar kalır ve bunlar da politik değil tekniktir, yani doktorlar veya mühendisler arasındaki tartışmalar gibi, uzmanlar veya makineler tarafından çözülebilir sorunlardır. Bunun içindir ki, aklın veya proleterya devriminin nihâî zaferi gibi büyük, dünyayı dönüştürecek olaylara iman edenler, bütün siyasî ve ahlâkî problemlerin böylece teknolojik sorunlara dönüşebileceklerine inanmak zorundadırlar. Saint-Simon'un "kişilerin yönetiminin yerine şeylerin yönetimini geçirmek" şeklindeki meşhur sözünün ve devletin yok olacağına ve insanlığın doğru tarihinin başlayacağına ilişkin Marksist kehanetlerin anlamı budur. Mükemmel toplumsal uyuma ilişkin bu durum hakkındaki spekülasyonları boş bir

¹ "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969) içinde, s. 118-134. Bu Açış Dersi 31 Ekim 1958'de Oxford Üniversitesi önünde verilmiş ve aynı yıl Clarendon Press tarafından yayımlanmıştır.

° Isaiah Berlin, 20. yüzyılın önde gelen siyaset felsefecilerindendir.

hayalgücünün oyunu olarak görenler bu görüşe ütopyacı derler. Ne var ki, bugün Mars'tan herhangi bir İngiliz (veya Amerikan) Üniversitesine gelen bir ziyaretçi, profesyonel filozofların politikanın temel problemlerine gösterdikleri bütün ciddî dikkate rağmen, bu üniversitenin hocalarının bu masmus ve aylak duruma çok benzer bir yerde yaşadıkları izlenimini edinseler belki de bağışlanabilirlerdi..

Yine de bu hem şaşırtıcı hem de tehlikelidir. Şaşırtıcı, çünkü modern tarihte gerek Doğu'da gerekse Batı'da bu kadar çok sayıda insanın fikirlerinin –ve aslında kendi hayatlarının– bağnazca inanılan sosyal ve siyasî doktrinlerce böylesine derinden değişikliğe uğratılmış ve kimi durumlarda şiddet yoluyla altüst edilmiş oldukları hiç bir zaman belki de olmamıştır. Tehlikeli, çünkü onlara dikkat etmesi gerekenler –yani, fikirler hakkında eleştirel olarak düşünecek şekilde eğitilmiş olanlar– tarafından ihmal edildiklerinde, fikirler zaman zaman kontrol edilemez hale gelen ve çok sayıda insan üzerinde rasyonal eleştiriden etkilenmeyecek ölçüde karşı konulmaz bir güç kazanırlar. Yüz yıldan fazla bir süre önce, Alman şair Heine fikirlerin gücünü küçümsemek konusunda Fransızları uyarmıştı: Bir profesörün çalışmasının durgunluğu içinde yeşeren felsefî kavramlar bir uygarlığı tahrip edebilirdi. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi'*nden, Avrupa deizminin boynunun vurulduğu kılıç olarak, Rousseau'nun eserlerinden ise, Robespierre'in ellerinde eski rejimi yıkmış olan kanlı silah olarak söz etmiş, Fichte ile Shelling'in romantik inançlarının, günün birinde onların fanatik Alman izleyicileri tarafından Batı'nın liberal kültürünün aleyhine döndürülebileceğini öngörmüştü. Olgular bu öngörü-yü büsbütün yalanlamış değildir; ama eğer profesörler sahiden bu ölümcül gücü kullanabiliyorlarsa, onları silahsızlandırabilecek olanlar da hükümetler ve yasama komisyonları değil fakat sadece başka profesörler veya başka düşünürler değil midir?

Filozoflarımız, gariptir, faaliyetlerinin bu yıkıcı etkilerinin farkında değil gibidirler. Belki de, daha soyut alanlardaki muhteşem başarılarından mest olmuş olan, onların arasındaki en iyiler radikal keşiflerin yapılmasının pek muhtemel olmadığı ve titiz analiz yeteneğinin ödüllendirilmesinin daha az muhtemel olduğu bir alanı küçümsemektedirler. Yine de, kör bir skolastik bilgiçlikle yapılan, bunları birbirinden ayırma yönündeki her çabaya rağmen, siyaset her zaman felsefî araştırmanın diğer bütün biçimleriyle kopmaz bir şekilde içi içe geçmiştir. Onun sınırları belirsiz, değişken konusunun, mantığa veya linguistik analize uygun sabit kavramlar, soyut modeller ve gelişmiş araçlarla anlaşılacağı gerekçesiyle siyasî düşünce alanını ihmal etmek –felsefede yöntem birliğini talep etmek ve bu yöntemin başarılı olarak uygulanamayacağı her şeyi reddetmek– kişinin kendisini ilkel ve eleştiriye açık olmayan inançların insafına bırakmasından başka bir şey değildir. Fikirlerin gücünü inkâr eden ve onların kılık değiştirmiş maddî çıkarılardan ibaret ol-

duğunu söyleyen, sadece çok kaba bir tarihsel materyalizmdir. Belki de, sosyal güçlerin baskısından azade siyasî fikirler ölü doğmuş fikirlerdir: Kesin olan, fikir kılığına bürünmedikleri sürece bu güçlerin kör ve istikametsiz kalacaklarıdır.

(...)

(...) Benim Oxford'daki neslimin çoğu üyesi siyasî teorinin ahlâk felsefesinin bir dalı olduğunu ve onun ahlâkî kavramların siyasî ilişkiler alanında keşfedilmesiyle veya uygulanmasıyla başladığını öğrenmiştir. Bazı idealist filozofların inanmış olabileceği gibi, insanlar arasındaki bütün tarihsel hareketlerin veya ihtilâfların fikirlerin veya manevî güçlerin hareketlerine veya ihtilâflarına indirgenebileceğini, hatta bunların onların sonuçları (veya vecheleri) olduklarını söylemek istemiyorum. Benim demek istediğim, bu hareketleri veya ihtilâfları anlamanın, hepsinden önemlisi, onların içinde somutlaştıkları hayata ilişkin fikirleri ve tutumları anlamak demek olduğudur ve bu hareketleri tabiat olayları değil de insanlık tarihinin parçası yapan da bundan başka bir şey değildir. Siyasî sözler, fikirler ve eylemler onları kullanan insanları birbirinden ayıran sorunlarla bağlantısı dışında anlaşılabilirler. Bundan dolayı, dünyamızın başlıca sorunlarını anlamadığımız sürece, kendi tutum ve faaliyetlerimiz bizim için muhtemelen anlaşılabilir (karanlık) olarak kalacaktır. Bunların en büyüğü, uzun zamandır siyasetin temel sorusu durumunda olan itaat ve cebir sorusuna farklı ve çatışan cevaplar veren iki fikir sistemi arasında cereyan etmekte olan açık savaştır. “Ben (veya herhangi biri) başka bir kimseye niçin itaat etmeliyim?” “Niçin kendi istediğim gibi yaşamamalıyım?” “İtaat etmek zorunda mıyım?” “Eğer itaat etmezsem, (buna) zorlanabilir miyim? Kim tarafından, nereye kadar, neyin adına ve neyin uğruna?”

Hangi sınırlar dahilinde zorlamaya izin verilebileceği sorusuna günümüz dünyasında karşıt görüşleri yansıtan cevaplar verilir ve bunların her birinin çok sayıda taraftarı vardır. Bundan dolayı, bana öyle geliyor ki, bu sorunun her(hangi bir) yanı incelenmeye değerdir.

I

Bir insanı zorlamak onu özgürlüğünden (“bir şeyden özgürlük”ten) yoksun bırakmaktır. İnsanlık tarihinde hemen hemen her ahlâkçı özgürlüğü övmüştür. Mutluluk ve iyilik gibi, tabiat ve gerçeklik gibi, bu terimin de anlamı öylesine nüfuz edicidir ki, ona direnmeye muktedir gibi görünen pek az yorum vardır. Burada, değişik şekiller alabilen bu sözün ne tarihini, ne de onun fikir tarihçilerinin kaydettiği ikiyüzden fazla anlamını tartışma niyetindeyim. Bu anlamlardan sadece ikisini, ama arkalarında insanlık tarihinin büyük bir kısmının yer aldığı ve haklarında daha da söz edilecek olan temel anlamları

incelemeyi amaçlıyorum. Özgürlüğün bu siyasî anlamlarından –çoğu örneği izleyerek– “negatif” anlam olarak adlandıracağım ilki şu sorunun cevabıyla ilgilidir: “Öznenin –bir kişi veya kişiler grubunun– başka kişilerin müdahalesi olmadan içinde yapabileceğini yapmakta veya olabileceğini olmakta serbest bırakılması gereken alan nedir?” “Pozitif” anlam diyeceğim ikincisi ise şu sorunun cevabıyla ilgilidir: “Bir kimsenin şunu değil de bunu yapmasını veya olmasını belirleyebilen kontrolün veya müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?” Bunlara verilecek cevaplar yer yer örtüşebilir olsa da, bu iki soru birbirinden kesinlikle farklıdır.

“Negatif” Özgürlük Kavramı

Normal olarak, hiçbir kimse veya grup benim eylemlerime müdahale etmediği ölçüde özgür olduğum söylenir. Bu anlamda siyasî özgürlük, bir kimsenin, başkaları tarafından engellenmeden içinde hareket edebildiği alandan ibarettir. Aksi halde yapabilecek olduğum şeyi yapmaktan başkaları tarafından alıkonursam, o ölçüde özgür değilimdir; ve eğer bu alan başkaları tarafından belli bir asgarî düzeyin altına indirilirse, cebre maruz kalmış veya köleleştirilmiş olarak tanımlanabilirim. Mamafih, cebir muktedir olmamanın (bir şeyi yapamamanın) her biçimini kapsayan bir terim değildir. Eğer üç metreden daha fazla atlayamadığımı veya kör olduğum için okuyamadığımı yahut Hegel’in anlaşılmasız sayfalarını anlayamadığımı söylersem, o ölçüde köleleştirilmiş veya cebre maruz kalmış olduğumu söylemem tuhaf olurdu. Cebir, içinde başka türlü hareket edebilecek olduğum alan dahilindeki başka insanların bilinçli/kasıtlı müdahalesini ifade eder. Ancak insanlar tarafından bir amaca ulaşmaktan engellenirseniz siyasî özgürlükten yoksun olursunuz.² Bir amacı sırf elde edememek siyasî özgürlüğün olmadığı anlamına gelmez.³ Bu durum “ekonomik özgürlük” veya onun karşıtı olan “ekonomik kölelik” gibi modern terimlerle ifade edilir. Gayet akla yatkın şekilde iddia edilir ki, bir insan eğer üzerinde hiç bir hukukî yasak olmayan –bir somun ekmek, bir dünya seyahati veya mahkemelere başvurma gibi– bir şeyi alamayacak veya yapamayacak derecede fakir ise, hukuk tarafından ona sahip olması yasaklanmış olsaydı ne kadar olacaktıysa o kadar az özgürdür. Eğer benim yoksulluğum ekmek satın almaktan veya dünya seyahatinin yahut davamın mahkemece dinlenmesinin bedelini ödemekten beni alıkoyan türden bir hastalık olsaydı, bu imkânsızlığı özgürlüğün –en azından siyasî özgürlüğün– yokluğu olarak tanımlamak doğal olmazdı. Eğer ancak, benim muayyen bir

² Elbette tersinin doğru olduğunu ima etmek istemiyorum.

³ Helvetius bu noktayı çok açık bir şekilde belirtmişti: “Özgür insan ne demire vurulmuş olmayan insandır ne de bir kaleye hapsedilmiş yahut cezalandırılma korkusuyla bir köle gibi terörize edilmiş olmayan insandır. .. bir kartal gibi uçmamak veya bir balina gibi yüzememek özgürlüksüzlük değildir.”

şeyi elde edemememin, başka insanların benim onu satın alacak kadar paraya sahip olmamı engelleyen düzenlemeler yapmış olmalarından ileri geldiğine inanırsam, kendimin cebir veya köleliğin mağduru olduğumu hissederim. Başka bir ifadeyle, terimin bu şekilde kullanılması benim yoksulluk veya zayıflığının nedenlerine ilişkin belirli bir sosyal ve ekonomik teoriye bağlıdır. Eğer benim maddî araçlardan yoksun olmam benim kendi zihinsel veya fizikî kapasite eksikliğimden dolayı ise, o zaman yoksulluk yerine “özgürlükten yoksunluk”tan ancak bu teoriyi kabul edersem söz etmeye başlarım.⁴ Ayrıca, eğer adaletsiz veya hakkaniyete aykırı bulduğum belli bir düzenleme yüzünden ihtiyaç içinde olduğuma inanırsam, ekonomik kölelik veya baskıdan söz ederim. Rousseau “bizi rahatsız eden eşyanın tabiatı değil, fakat ancak kötü niyettir” demişti. Baskının ölçütü, bunu ister kastetmiş isterse kast etmemiş olsunlar, başka insanların benim arzularımın hüsrana uğramasında doğrudan veya dolaylı olarak oynadıklarına inandığım roldür. Bu anlamda özgür olmakla başkalarının müdahalesine maruz kalmamayı kastediyorum. Müdahalesizlik alanı genişledikçe özgürlüğüm de genişler.

Bu, klasik İngiliz siyaset felsefecilerinin özgürlük kelimesini kullandıklarında kastettikleri şeydir.⁵ Onlar bu alanın ne kadar geniş olabileceği veya olması gerektiği konusunda farklı düşünseler de, eşyanın tabiatı gereği bu alanın sınırsız olamayacağını kabu ediyorlardı. Çünkü, eğer öyle olsaydı, herkesin başka herkese sınırsızca müdahale edebileceği bir durum ortaya çıkardı ve bu tür “doğal” özgürlük insanların asgarî ihtiyaçlarının (bile) karşılanamayacağı sosyal bir kaosa yol açar, yahut zayıfların özgürlükleri güçlüler tarafından bastırılırdı. Onlar beşerî amaçlar ve etkinliklerin otomatik olarak birbiriyle uyuşmadığını düşündüklerinden, ve (resmî doktrinleri ne olursa olsun) adalet, mutluluk, kültür, güvenlik, değişik derecelerde eşitlik gibi başka amaçlara yüksek değer verdiklerinden, başka değerler –ve aslında özgürlüğün kendisi- uğruna özgürlüğün kısıtlanmasına hazırdılar. Çünkü, bu olmadan, onların arzuya değer olduğunu düşündükleri türden bir birlik (association) yaratmak imkânsızdı. Sonuç olarak, bu düşünürler insanların özgür eylem alanının hukuk tarafından sınırlanması gerektiğini düşünüyorlardı. Fakat İngiltere’de Locke ve Mill, Fransa’da ise Constant ve Tocqueville gibi özgürlükçüler, aynı şekilde, kişisel özgürlüğün hiç bir şekilde ihlâl edilmemesi gereken muayyen bir asgarî alanının var olması gerektiği kanaatini de taşıyorlardı. Çünkü, eğer

⁴ Sosyal yasalara ilişkin Marxist anlayış, şüphesiz, bu teorinin en iyi bilinen türüdür, ama bu bazı Hristiyan ve faydacı doktrinlerle bütün sosyalist doktrinlerin önemli bir unsurudur.

⁵ Hobbes’a göre, “Özgür bir insan... yapmak istediği şeyi yapması engellenen kişidir.” Hukuk, -hukukunkilerden, daha baskıcı bir kanun veya örf ve adetteten, veya keyfî despotizm yahut kaostan daha ağır olan- zincirlerle bağlanmış olmaktan sizi korusa bile, her zaman bir “pranga”dır. Bentham da aynısını söyler.

bu sınır aşılrırsa, birey kendini, kendi doğal yeteneklerinin insanların iyi, doğru veya kutsal saydıkları çeşitli amaçları takip etmeyi –hatta kavramayı– mümkün kılan asgarî gelişimi için bile çok dar bir alan içinde bulacaktır. Bundan, özel hayatın alanıyla kamu otoritesinin alanı arasında bir sınır çizilmesi gerektiği sonucu çıkar. Bu sınırın nereden çizileceği bir argüman, daha doğrusu bir sıkı pazarlık meselesidir. İnsanlar büyük ölçüde birbirlerine bağımlıdırlar ve hiç bir insanın faaliyeti, hiç bir zaman başkalarının hayatlarını hiçbir şekilde engellemeyecek kadar büsbütün özel değildir. “Büyük balık için özgürlük küçük balıklar için ölümdür”; bazılarının özgürlüğü başkalarının kısıtlanmasına bağlı olmak zorundadır. Başkaları da diyecektir ki, “Bir Oxford profesörü için özgürlük Mısırlı bir köylü için özgürlükten çok farklı bir şeydir.”

Bu önerme gücünü hem doğru hem de önemli olan bir şeyden alır, ama ifadenin kendisi bir ölçüde siyasî bir tumturaklı söz olarak durmaktadır. Yarı çıplak, okuryazar olmayan, iyi beslenemeyen, hastalıklı insanlara siyasî haklar veya devletin müdahalesine karşı güvenceler vermenin onlarla bir bakıma alay etmek olduğu doğrudur; onların, özgürlüklerindeki bir artışı idrak etmekten veya ondan yararlanmadan önce tıbbî yardıma veya eğitime ihtiyaçları vardır. Ondan yararlanamayanlara özgürlük ne ifade eder? Onu kullanmanın uygun şartlarının olmadığı yerde özgürlüğün değeri nedir? Aslı olan şeyler önce gelir: 19. yüzyılın radikal bir Rus yazarının söylediği gibi, çizmelerin Shakespeare’in eserlerine üstün olduğu durumlar vardır; bireysel özgürlük herkesin birinci ihtiyacı değildir. Çünkü, özgürlük herhangi bir şekilde hüsrana uğramaktan ibaret değildir. Bu yaklaşım kelimenin anlamını o kadar değerden düşürür ki, o ya çok şey ya da çok az şey ifade eder duruma gelir. Mısırlı köylü kişisel özgürlükten önce ve ondan daha fazla giyeceğe ve ilâca ihtiyaç duyar. Ne var ki, onun bugün ihtiyaç duyduğu asgarî özgürlük ve belki yarın ihtiyaç duyacağı daha fazlası özgürlüğün ona özgü bir türü olmayıp, profesörlerin, sanatçıların ve milyonerlerin özgürlüğüyle aynıdır.

Batılı liberallerin vicdanlarını rahatsız eden, kanaatimce, insanların aradığı özgürlüğün onların sosyal ve ekonomik şartlarına göre değiştiği inancı değil, fakat özgürlüğe sahip olan azınlığın onu ona sahip olmayan çoğunluğu sömürmek –en azından, onlara kayıtsız kalmak– suretiyle elde ettiği inancıdır. Onlar, haklı olarak, eğer bireysel özgürlük insanların nihaî bir amacı ise, hiç kimsenin başkaları tarafından ondan yoksun bırakılmaması, en azından bazılarının ondan başkaları pahasına yararlanmaması gerektiğine inanırlar. Özgürlüğün eşitliği; başkalarına onların bana davranmasını istemediğim gibi davranmamak; benim özgürlüğümü, refahımı veya aydınlanmamı tek başına mümkün kılmış olanlara olan borcumu ödemek; en basit ve en evrensel anlamda adalet; bunlar liberal ahlâkın temelleridir. Özgürlük insanların yegâne amacı değildir. Rus eleştirmen Belinsky gibi diyebilirim ki, eğer insanlar ondan yoksun bırakılmışlarsa –eğer kardeşlerim yoksulluk ve pislik içindey-

seler ve zincirlenmiş iseler-, o zaman onu kendim için de istemiyorum, onu iki elimle itiyor ve sonsuza kadar onların kaderini paylaşmayı tercih ediyorum. Ne var ki terimlerin birbirine karıştırılmasıyla hiç bir şey kazanılamaz. Göze batan eşitsizlikten veya yaygın sefaletten kaçınmak için kendi özgürlüğüm-den kısmen veya tamamen fedakârlıkta bulunmaya hazırım: Bunu çok isteyerek ve özgür olarak yapabilirim; ama adalet, eşitlik veya hemcinslerimin sevgisi uğruna vazgeçtiğim şey özgürlüktür. Eğer bazı şartlarda bu fedakârlığı yapmaya hazır olmasaydım haklı olarak suçluluk duyabilirim. Ne var ki, ona olan ahlâkî ihtiyaç ne kadar büyük olsa da, bir fedakârlık feda edilen şeyde, yani özgürlükte, bir artış değildir. Her şey neyse odur: özgürlük özgürlüktür, eşitlik, hakkaniyet, adalet, kültür, insan mutluluğu veya vicdan huzuru değil. Eğer kendimin, sınıfımın veya ulusumun özgürlüğü başka bazı insanların sefaletine bağlı ise, onu artıran bir sistem adaletsiz ve gayrı ahlâkîdir. Fakat eğer böyle bir eşitsizliğin utancını azaltmak için ben kendi özgürlüğümü kısıtladığım veya kaybettiğim halde böyle yapmakla başkalarının bireysel özgürlüğünü maddî olarak artırmış olmazsam, mutlak bir özgürlük kaybı söz konusu olur. Bu belki adalette, mutlulukta veya barışta elde edilen bir artışla telâfi edilebilir, ama bu kayıp değişmez. Gerçi benim “liberal”, bireysel özgürlüğüm kaybolabilir ama özgürlüğün başka bir türü –“sosyal” veya “iktisadî” özgürlük- artmaktadır demek değerleri karıştırmaktır. Yine de bazılarının özgürlüğünün başkalarının özgürlüğünü temin etmek için zaman zaman kısıtlanması gerektiği doğruluğunu korur. Bu hangi ilkeye göre yapılmalıdır? Eğer özgürlük kutsal, dokunulmaz bir değer ise, böyle hiç bir ilke var olamaz. Bu çatışan kural veya ilkelerden birinden veya diğerinden bir şekilde uygulamada vaz geçilmesi gerekir: Bu da her zaman –kurallar halinde genelleştirilmeleri şöyle dursun– açıkça ifade edilebilen nedenlerle olmaz. Yine de pratik bir uzlaşmanın bulunması gereklidir.

Locke, Smith ve bazı bakımlardan Mill gibi, insan tabiatı hakkında iyimser bir görüşe sahip olan ve insanî ilgilerin uyumlulaştırılabileceğine inanan filozoflar toplumsal ahenk ve ilerlemenin, ne devletin ne de başka herhangi bir otoritenin tecavüz etmesine izin verilmemesi gereken geniş bir özel hayat alanının tanınmasıyla bağdaşabilir olduğunu düşünüyorlardı. Hobbes ve onunla hemfikir olanlar, özellikle muhafazakâr veya gerici düşünürler, şunu iddia ediyorlardı: Eğer insanların birbirlerini tahrip etmeleri ve toplum hayatını bir cangıla veya vahşete çevirmeleri engellenecekse, onları kendi yerlerinde tutmak için daha büyük muhafızların kurumlaştırılması zorunludur. Dolayısıyla Hobbes merkezî denetimin alanını genişletmeyi ve bireyinkini daraltmayı istiyordu. Fakat insanî varoluşun bir kısmının toplumsal denetimden bağımsız kalması gerektiğinde iki taraf da mutabıktı. Küçük de olsa bu alanı işgal etmek despotizm olurdu. Özgürlüğün ve özel hayatın en belâgatli savunucusu olan ve Jacobin diktatörlüğünü unutmamış olan Benjamin Constant en azından

din, kanaat, ifade ve mülkiyet özgürlüğünün keyfî müdahalelere karşı güvence altında olması gerektiğini ifade etmişti. Jefferson, Burke, Paine, Mill farklı bireysel özgürlük katalogları önerdiler, ama otoriteyi sıkı denetim altında tutmak lehindeki argüman her zaman esasta aynıdır. Eğer “kendi doğamızı aşağılamayacak veya inkâr etmeyeceksek” asgarî bir kişisel özgürlük alanını muhafaza etmek zorundayız. Mutlak olarak özgür olamayız, geri kalanını korumak için özgürlüğümüzün bir kısmından vazgeçmeliyiz. Ama kendini toptan feda etmek kendi kendini yıkıma uğratmaktır. Öyleyse bu asgarînin ne olması gerekir? Bir insanın vazgeçmesi halinde onun insan olarak kendi tabiatının özüne yönelik bir saldırı teşkil eden şey. Bu öz nedir? Bunun bizi götüreceği standartlar nelerdir? Bu bitmez tükenmez bir tartışma konusu olmuştur ve belki de her zaman öyle olacaktır. Fakat müdahaleden masun bu alanın belirlenmesinin ilkesi ister doğal hukuk veya doğal haklar, ister fayda veya kategorik buyruğun bildirimleri, ister sosyal sözleşmenin kutsallığı, isterse insanların kanaatlerini açıklamaya ve haklılaştırmaya çalışırken başvurdukları başka bir kavram, her ne olursa olsun, bu anlamda özgürlük *bir şeyden* özgürlük, -yani değişken ama bilinebilir sınırın ötesine geçilmemesi demektir. Özgürlüğün en ünlü savunucusu şöyle demişti: “Bu ismi hak eden yegâne özgürlük kendi iyi anlayışımızı kendimizce arama özgürlüğüdür.” Eğer bu böyleyse, zorlamanın haklı olduğu bir durum var mıdır? Mill’in var olduğundan hiç şüphesi yoktu. Adalet bütün bireylerin asgarî bir özgürlüğe hakları olduğunu gerektirdiğinden, bütün diğer bireylerin herhangi bir kimseyi ondan mahrum etmekten -gerektiğinde zorla- alıkonulması bir zorunluluktur. Esasen, hukukun bütün işlevi bu gibi çatışmaları önlemektir: Devletin rolü, Lassalle’in aşağılayan bir dille tanımladığı gibi, bir gece bekçisinin veya trafik polisinin işlevlerine indirilmeliydi.

Bireysel özgürlüğün korunmasını Mill için bu kadar kutsal yapan neydi? Meşhur denemesindeki anlatımına göre, insanlar “sadece kendilerini ilgilendiren yolda” kendi istedikleri gibi yaşamakta serbest bırakılmadıkları sürece, uygarlık gelişmeyecek, fikirlerde serbest piyasanın olmaması yüzünden hakikat aydınlığa çıkmayacak; kendiliğindenlik, orijinallik, deha ve yetenek için, zihinsel enerji ve ahlâkî cesaret için hiç bir yer olmayacaktır. Toplum “kollektif sıradanlık”ın ağırlığıyla ezilecektir. Zengin bir çeşitlilik adına ne varsa hepsi, sadece “yetenekleri körelmiş”, “tutuk ve dargörüşlü”, “kasılmış ve çarpık” insanları besleyen geleneğin, insanların değişmez konformizm eğiliminin ağırlığı altında ezilecektir. “Paganca kendini-önemseme Hristiyanca kendini-feda kadar değerlidir.” Başkalarının bir insanı kendi iyi saydıkları şeye zorlamalarına izin vermenin kötülüğü, o kişinin tavsiyeye ve uyarıya rağmen yapması muhtemel bütün hatalardan daha büyüktür. Özgürlüğün savunusu müdahaleyi engelleme “negatif” amacına bağlıdır. Kendi amaçlarıyla ilgili hiç bir tercih yapamayacağı bir hayata bağlanmadığı sürece, bir kişiyi ceza ko-

ğuşturmasıyla tehdit etmek; ona açacakları gelecek ne kadar asil veya bunu arayanın saikleri ne kadar hayırhah olursa olsun, biri hariç her kapının önünde onu engellemek; bunlar onun bir insan, kendine ait yaşayacak hayatı olan bir varlık olduğu gerçeğine karşı günah işlemektir. Bu, modern dünyada Erasmus'tan (bazılarına göre Occam'lıdan) günümüze kadar liberallerin özgürlükten anladıkları şeydir. Sivil özgürlüklere ve bireysel haklara her başvuru, sömürü ve aşağılamaya, kamu otoritesinin tecavüzlerine, geleneğin veya örgütlü propogandanın kütesel hipnozuna karşı her protesto, bu –çok tartışılmış– bireyci insan anlayışından kaynaklanır.

Bu durumla ilgili üç olgu kaydedilebilir. İlk olarak, Mill iki ayrı kavramı birbirine karıştırmaktadır. Biri, daha büyük başka kötülükleri önlemek için ona başvurmak gerekli olabilir de, insan arzularını hüsrana uğrattığı sürece her türlü zorlamanın bizatihi kötü olduğu; buna karşılık, zorlamanın tersi olan müdahale etmemenin, yegâne iyi olmasa da bizatihi iyi olduğu gerçeğidir. Bu, özgürlüğün klasik şeklindeki “negatif” anlamıdır. Diğeri, hakikati bulmak veya Mill'in onayladığı eleştirel, orijinal, yaratıcı, bağımsız, uyumcu olmaksızın tamamen uzak karakter türünü geliştirmek için insanların çaba sarfetmeleri gerektiği ve ancak özgürlük ortamında hakikatin bulunabileceği ve böyle bir karakterin geliştirilebileceğidir. Bunların ikisi de liberal görüşlerdir, ama birbirinin aynısı değildirler ve bunlar arasındaki bağlantı, olsa olsa empiriktir. Hiç kimse dogmanın bütün düşünceleri ezdiği bir yerde hakikatin veya kendini ifade özgürlüğünün yeşerebileceğini iddia etmezdi. Fakat dürüstlük, hakikat sevgisi ve ateşli bireyciliğin daha hoşgörülü veya kayıtsız toplumlarda olduğu kadar, İskoçya'nın veya New England'ın püriten Kalvinistleri gibi son derece disiplinli toplumlarda veya askerî disiplin altında da zaman zaman yeşerdiğini tarihin kanıtları göstermektedir. Nitekim, James Stephen *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik* adlı eserinde Mill'e yönelttiği keskin eleştirisinde bunu iddia etmiştir. Eğer böyleyse, Mill'in özgürlüğün insan dehasının gelişmesinin zorunlu bir şartı olduğuna ilişkin iddiası çökmektedir. Eğer bu iki amacın bağdaşmaz olduğu kanıtlanmış olsaydı, onun görüşlerinin katı faydacılıkla –hatta onun kendisinin daha insanî faydacılığıyla– tutarsızlığının yarattığı ilâve zorluklardan⁶ tamamen ayrı olarak, Mill can alıcı bir ikileme karşı karşıya kalırdı.

İkinci olarak, bu doktrin nispeten moderndir. Kadim dünyada bireysel özgürlüğün bilinçli bir siyasî ideal olarak tartışıldığına pek rastlanmaz. Ro-

⁶ İyi saydıkları her şeyin birbiriyle içsel olarak bağlantılı, en azından bağdaşabilir, olmaları gerektiğine bu inanç birkaçı dışında bütün düşünürlerin doğal eğiliminin başka bir göstergesidir. Ulusların tarihi gibi, düşünce tarihi de despotik bir sistem içinde sun'î olarak veya ortak bir düşman tehlikesinin bir araya getirdiği birbiriyle tutarsız, en azından farklı olan unsurların örnekleriyle doludur. Zamanla tehlike geçip te müttefikler arasında ihtilâflar başgösterince sistem altüst olur ki bu bazan insanlığa büyük yarar sağlar.

malıların ve Greklerin hukukî kavramları arasında bireysel haklar kavramının yer almadığına Condorcet zaten işaret etmişti. Bu, Yahudi ve Çin uygarlıkları ile o zamandan buyana gün ışığına çıkmış olan başka uygarlıklar için de aynı derecede doğru görünmektedir.⁷ Bu idealin hakimiyeti, Batı'nın yakın tarihinde bile kuraldan ziyade istisna olmuştur. Bu anlamda özgürlük insanlığın daha büyük kütleleri için de sıkça peşinde koşulan bir amaç olmamıştır. Müdahale edilmemek, yalnız bırakılmak isteği hem bireyler hem de toplumlar bakımından bir yüksek medeniyet işareti olmuştur. Kişisel ilişkiler alanının kendi başına kutsal bir şey olduğuna ilişkin mahremiyet fikrinin dinî kökleri söz konusu olduğunda, gelişmiş anlamında bu Rönesans veya Reformasyon'dan pek de eski olmayan bir özgürlük anlayışından kaynaklanır.⁸ Onun gerilemesi bir uygarlığın, bütün bir ahlâkî sistemin, ölümü demek olurdu.

Bu özgürlük anlayışının daha önemli olan üçüncü bir özelliği, bu anlamda özgürlüğün otokrasinin bazı türleriyle veya en azından öz-yönetimin yokluğuyla bağdaşmaz olmamasıdır. Bu anlamda özgürlük, prensip olarak, denetimin kaynağıyla değil fakat alanıyla ilgilidir. Tıpkı bir demokrasinin, gerçekte, vatandaşları, başka bir toplum biçiminde sahip olabilecekleri pek çok özgürlükten mahrum bırakabilmesi gibi, liberal eğilimli bir despotun da tebaasına büyük ölçüde özgürlük tanıması pekalâ mümkündür. Tebasına geniş bir özgürlük alanı bırakan despot adaletsiz olabilir veya en katı eşitsizlikleri teşvik edebilir yahut düzene, erdeme veya bilgiye pek önem vermeyebilir; ama onların özgürlüklerini kısıtlamaması veya onu en azından başka birçok rejimden daha az kısıtlaması şartıyla, o Mill'in şartlarını karşılayabilir.⁹ Bu anlamda özgürlük, en azından mantıken, demokrasiyle veya kendi kendini yönetmeyle bağlantılı değildir. Kendi kendini yönetme, genelde, sivil özgürlüklerin korunmasını başka rejimlerden daha iyi garanti edebilir ve özgürlükçülerce de böyle savunulmuştur. Yine de bireysel özgürlükle demokratik yönetim arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. "Beni kim yönetecek?" sorusunun cevabı "Yönetim bana ne kadar karışabilir?" sorusunun cevabından mantıken farklıdır. Negatif ve pozitif özgürlük kavramları arasındaki büyük karşıtlığı

⁷ Bunun değerli bir tartışması için Michel Villey'in, sübjektif haklar düşüncesinin köklerini Occam'lıya kadar geri götüren, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* başlıklı kitabına bakınız.

⁸ İlahî veya tabii kanunların mutlak otoritesine veya Tanrı'nın nazarında bütün insanların eşit olduğuna ilişkin Hristiyan (ve Yahudi veya İslam) inancı kişinin kendi tercih ettiği gibi yaşama özgürlüğüne olan inançtan tamamen farklıdır.

⁹ Esasen, Büyük Frederick'in Prusya'sında veya II. Josef'in Avusturya'sında hayalgücüne sahip olan, orijinal ve yaratıcı dehaler ve aslında her türlü azınlıklar daha önceki veya daha sonraki birçok demokraside olduğundan daha az koğuşturulmuş ve hem kurumların hem de geleneğin baskısını daha az hissetmişlerdir.

oluşturan en nihayetinde işte bu farklılıktır.¹⁰ Çünkü, eğer “Ne yapmaya veya olmaya özgürüm?” yerine “Kim tarafından yönetiliyorum?” veya “Benim ne yapacağımı veya yapmayacağımı yahut ne olacağımı veya olmayacağımı kim söylüyor?” sorusunu cevaplamaya çalışırsak, özgürlüğün “pozitif” anlamı söz konusu olur. Demokrasi ile bireysel özgürlük arasındaki bağlantı, her ikisinin bir çok savunucusunun sandığından çok daha ince bir meseledir. Kendim tarafından yönetilme veya hiç değilse hayatımı kontrol eden sürece katılma isteğim özgür bir hareket alanı isteğim kadar derin bir istek olabilir; belki de bu tarihsel olarak diğerinden daha eskidir. Fakat bunlar aynı şeyi istemek değildir. Sonunda dünyamıza hakim olan ideolojilerin büyük çatışmasına yol açmış olan da aslında bu farklılıktır. Çünkü, olması gereken bir hayat tarzına yol açacak olan ve “negatif” özgürlük taraftarlarının, bazan, acımasız bir istibdadın aldatıcı bir maskesinden ibaretmiş gibi gösterdikleri budur: “pozitif” özgürlük kavramı, yani bir şeyden özgürlük değil, bir şeye özgürlük. “Negatif” özgürlük taraftarları zaman zaman bunu kaba istibdadın aldatıcı bir maskesinden ibaretmiş gibi gösterirler.

Pozitif Özgürlük Kavramı

“Özgürlük” kelimesinin “pozitif” anlamı bireyin kendisinin efendisi olma isteğinden kaynaklanır. Hayatım ve kararlarımın şu veya bu haricî bir güce değil de kendime bağlı olmasını isterim. Keni iradî eylemlerimin aracı olmak isterim, başkalarının değil. Bir nesne değil özne olmak isterim. Dışarıdan beni adeta belirleyen sebeplerin değil, fakat kendimin olan nedenlerin/gereçlerin, bilinçli amaçların beni harekete geçirmesini isterim. Hiç kimse değil bir kimse olmak isterim. Kendisi için karar verilen değil karar veren; bir nesne, bir hayvan veya insanî bir rol oynama, yani kendimin olan amaçlar ve politikalar tasarlayabilme ve onları gerçekleştirebilme yeteneğinden yoksun bir köleymişim gibi haricî bir doğaya veya başka insanlara tepki veren değil, kendi-kendini yöneten bir fail olmak isterim. Bu, kendimin rasyonel olduğunu ve beni diğer varlıklardan bir insan olmam itibariyle ayıran şeyin aklım olduğunu söylediğimde kastettiğim şeyin en azından bir parçasıdır. Hepsinden önemlisi, kendimin düşünen, irade eden, eylemde bulunan, tercihlerimin

¹⁰ “Negatif özgürlük”, muayyen bir durumda genişliğinin/kapsamının kestirilmesi zor olan bir şeydir. O ilk bakışta sadece en azından iki alternatif arasında tercih yapma kabiliyetine bağlı görünebilir. Bununla beraber, bütün tercihler aynı derecede özgür veya hiç özgür değildir. Eğer totaliter bir devlette işkence tehdidi altında arkadaşşıma ihanet edersem, hatta işimi kaybetme korkusuyla hareket edersem, özgür olarak hareket etmediğimi söylemem akla yatkın olabilir. Yine de, şüphesiz, bir tercih yapmışımdır, ve en azından teorik olarak öldürülmeyi veya işkence edilmeyi yahut hapse atılmayı tercih edebilirdim. Bundan dolayı, alternatiflerin sırf varlığı benim eylemimi, gönüllü olmasına rağmen, kelimenin olağan anlamında özgür yapmaya yeterli değildir.

sorumluluğunu üstlenen ve onları kendi düşüncelerime ve amaçlarıma atıfla açıklayabilen bir varlık olduğumun bilincinde olmayı isterim. Bunun doğru olduğuna inandığım ölçüde özgür, böyle olmadığını anlamam sağlandığı ölçüde köleleştirilmiş hissederim.

Kendimin efendisi olmamdan oluşan özgürlük ile dilediğim gibi tercihte bulunmaktan başkaları tarafından alıkonmamamdan oluşan özgürlük, yüzeysel bir bakışla, matiklen hiç de birbirine uzak olmayan kavramlar –hemen hemen aynı şeyi söylemenin negatif ve pozitif yolları– olarak görünebilir. Yine de, özgürlüğün “pozitif” ve “negatif” anlayışları, her zaman mantıken saygın adımlarla olmasa da, tarihsel olarak sonunda birbiriyle doğrudan bir çatışmaya girecek kadar, farklı istikametlerde gelişmişlerdir.

Bunu açıklamanın bir yolu, başlangıçta belki de gayet zararsız kendinin efendisi olma metaforunun zamanla kazanmış olduğu bağımsız anlama başvurmasıdır. “Kendimin efendisiyim”; “Hiç kimsenin kölesi değilim”; fakat (Platoncuların veya Hegelcilerin söyleyebilecekleri gibi) tabiatın bir kölesi olmaz mıyım? Veya kendi dizginsiz tutkularımın?... Bunlar aynı cins “köle”nin muhtelif –bazıları siyasî veya hukukî, diğerleri ahlâkî veya manevî olan– türleri değil midir? İnsanlar kendilerini manevî kölelikten veya doğaya kölelikten özgürleştirme tecrübesi yaşamamışlar mıydı? Onlar bir yandan kendilerine hakim olan öbür yandan da kendisine boyun eğmeye zorlandıkları bir benin farkına bu tecrübe esnasında varmazlar mı? O zaman da bu hakim ben akılla, “yüksek tabiat”ımla, uzun vadede onu tatmin edecek şeyi hesaplayan ve amaçlayan benle, “gerçek”, “ideal” veya “özerk” benimle, yahut benim “en iyi hali”yle özdeşleşir. Bunun karşıtı ise irrasyonel insiyak, kontrolsüz arzular, benim “aşağı” tabiatım, gelip-geçici arzuların peşinden gitmek, her arzu veya tutku rüzgârına kapılan ve “gerçek” tabiatının tam yüksekliğine çıkması halinde sert bir şekilde disipline edilmesi gereken “empirik” veya “heteronom” benimdir. Şimdi, iki ben daha da büyük bir açıklık bölünmüş olarak temsil edilebilir. Gerçek ben, (terimin olağan anlamında) bireyden daha geniş bir şey olarak, bireyin bir unsuru olduğu bir sosyal “bütün” olarak kavranabilir: bir kabile, bir ırk, bir kilise, bir devlet, yaşayanlardan, ölümlerden ve henüz doğmamışlardan oluşan büyük toplum. Bu zatiyet, şu halde, kendi kollektif veya “organik” iradesini gönülsüz “üyeleri”ne dayatmak suretiyle, kendisinin –dolayısıyla onların– “üstün” özgürlüğünü gerçekleştiren “hakikî” ben olarak tanımlanabilir. Kendilerini özgürlüğün “üstün” düzeyine çıkarmak için bazı insanların başkaları tarafından zorlanmasını haklı gösterecek şekilde organik metaforlar kullanmanın kötülüklerine sık sık işaret edilmiştir. Yine de dilin bu tür bir kullanımının bize makul gelmesinin nedeni, eğer daha fazla aydınlanmış olsalardı kendiliklerinden izleyecek oldukları, ama kör, cahil veya kötü niyetli oldukları için izlemedikleri bir amaç (diyelim ki adalet veya kamu sağlığı) adına insanları zorlamanın mümkün, hatta zaman

zaman meşru olduğunu kabul etmemizdir. Bu benim, başkalarını kendimin değil de onların kendi iyilikleri için zorladığımı düşünmemi kolaylaştırır. Şu halde, onların hakikaten neye ihtiyaç duyduklarını onlardan daha iyi bildiğimi iddia ediyordum. Bunun sonucu, en iyisinden, şudur: Onlar eğer benim kadar rasyonel ve bilgili olsalar ve kendi çıkarlarını benim kadar iyi anlamış olsalardı, bana direnmezlerdi. Fakat bundan çok daha fazlasını da iddia edebilirim. Onların, gerçekte, cehalet karanlığına batmış olan hallerinde bilinçli olarak direndikleri şeyi amaçladıklarını, çünkü içlerinde saklı bir şeyin –onların bilkuvve rasyonel iradesinin veya “hakiki” amaçlarının– var olduğunu ve bu şeyin, açıkça hissettikleri, yaptıkları ve söyledikleriyle onu yalanlasalar da, onların “gerçek” beni olduğunu, ama zavallı fanî benim onu bilemediğini veya çok az bildiğini; ayrıca bu içsel ruhun, istekleri dikkate alınmayı hak eden yegâne ben olduğunu söyleyebilirim.¹¹ Bir kere bu görüşü benimseyince, insanların veya toplumların gerçek arzularını görmezlikten gelme, onları kendi “gerçek” benleri adına bastırma, baskı altına alma, onlara eziyet etme konumunda olurum. İnsanın hakikî amacı her neyse (mutluluk, ödevin yerine getirilmesi, bilgelik, adil bir toplum, kendini-gerçekleştirme) onun o kişinin özgürlüğüyle –yani, onun derinlerdeki, dışa yansımamış olan “hakiki” beninin özgür tercihiyle– aynı olması gerektiğinin güvenilir bilgisine sahibimdir.

Bu paradoks çok kere sergilenmiştir. X’in kendisi bilmezken benim onun için iyi olanı bildiğimi söylemek, hatta o şey uğruna onun arzularını görmezlikten gelmek bir şeydir; buna karşılık, X’in onu gündelik hayattaki kişiliğiyle değil fakat empirik beninin farkında olmayabileceği rasyonel bir kişi olarak –aslında bilincinde olmaksızın– *eo ipso* seçmiş olduğunu söylemek tamamen başka bir şeydir. Bu onun, iyiyi ayırt eden ve o bir kere keşfedilince onu seçmekten kaçması mümkün olmayan “gerçek” benidir. Bütün kendini-gerçekleştirme teorilerinin özünde, X’in, eğer olmadığı –veya en azından henüz olmadığı– bir şey olsaydı seçecek olduğu şeyi onun fiilen aradığı ve seçtiği şeyle eşitlemekten oluşan bu tuhaf kişilik anlayışı yer alır. Göremeyecek kadar kör olduğum kendi iyiliğim için zorlanabileceğimi söylemek bir şeydir; bu zaman zaman benim yararına olabilir, aslında benim özgürlük alanımı genişletebilir. Eğer o benim iyiliğime ise o zaman zorlanmış olmuyordum; çünkü bunun ister bilincinde olayım ister olmayayım onu ben arzu etmişimdir ve benim zavallı dünyevi bedenimle ahmak kafam onu kesin bir şekilde reddeder ve iyi niyetle onu bana dayatmaya çalışanlara karşı çıkarken bile, ben özgürüm (veya, “hakikî olarak” özgürüm) demek başka bir şeydir.

Bu sihirli dönüşüm veya el çabukluğu –ki William James tam da bunun için Hegelcileri alaya almıştı– “negatif” özgürlük kavramıyla da elbette kolayca işlenebilir. Negatif özgürlükteki kendisine müdahale edilmemesi gereken “ben” artık kendi fiilî arzu ve ihtiyaçlarına –bunların normal olarak anlaşıldığı

şekliyle- sahip olan ben değil, fakat onun kendi empirik beninin tahayyül etmediği ideal bir amacı izlemekle özdeşleşen “gerçek” bendir. Ve, “pozitif olarak” özgür benin durumunda olduğu gibi, bu varlık kişi-üstü bir varlığa -empirik benden daha “gerçek” bir özne olarak görülen bir devlete, bir sınıfa, bir ulusa veya tarihin yürüyüşüne- yükseltilebilir. Fakat kendisinin efendisi olma şeklindeki “pozitif” özgürlük anlayışı, kendisine karşı bölünmüş bir insan düşüncesiyle birlikte, doktrin ve pratik olarak gerçekte kişiliğin bu şekilde ikiye parçalanmasına daha kolayca hizmet etmiştir: bir yanda aşkın, hakim kontrolcü öbür yanda disiplin altına alınması ve dizginlenmesi gereken arzular ve tutkuların empirik bir yığını. Etkili olmuş olan bu tarihî gerçektir. Bu, özgürlük anlayışlarının, doğrudan doğruya bir beni, bir kişiyi, bir insanı oluşturan şeyin ne olduğuna ilişkin görüşlerden türediğini göstermektedir, eğer böyle aşikâr bir hakikatin gösterilemsine ihtiyaç varsa. İnsanın tanımını yeterince manipüle edilmesiyle birlikte, özgürlüğe manipülatörün kastettiği anlamın verilmesi mümkündür. Yakın tarih meselenin sırf akademik olmadığını da çok açık bir şekilde göstermiştir.

İki ben arasında ayırım yapmanın sonuçları, kendi kendini yöneten olma -kişinin “hakikî” beni tarafından yönetilmesi- arzusunun tarihsel olarak almış olduğu bellibaşlı iki biçimi göz önüne aldığımızda daha da açık hale gelir. Bunlardan birincisi, bağımsızlık elde etmek için kendi kendini inkârdır; ikincisi ise kendini gerçekleştirme veya kendi eseri olan amacına ulaşmak için kendisini tamamen bir ilke veya idealle özdeşleştirmedir.

Çeviren: Mustafa Erdoğan