

I. GİRİŞ

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

Bu “yeni” dönemin toplumsal-siyasal örgütlenme bakımından iki karakteristik özelliği vardı. Birincisi, kapalı cemaatçi yapıların yerini “cemiyyet”in (Tonnie) veya Michael Oakeshott’un kullandığı terimle “sivil birlik”in (civil association) (Oakeshott 1975) almaya başlamasıydı. Bu, başka bir yönüyle de “statü”nün yerini “sözleşme”ye bırakması anlamına geliyordu. Bununla uyumlu olarak, kimlik veya mensubiyetin geleneksel temel referansları olan soy veya din birliğine yeni rakipler ortaya çıkıyordu. Gönüllülük ve sivilite bunların başında geliyordu. İşte böyle bir ortamda, liberalizmin tarihsel kökleri arasında yer alan İskoç Aydınlanmacıları da toplumu bir arada tutacak yeni bağlar arayışı içinde sempati ve duygudaşlığa vurgu yaptılar ve bunun kişisel çıkar arayışıyla bağdaşmaz olmadığını anlatmaya çalıştılar. Onlar söz konusu ahlâki duyguların genel çerçevesi içinde işleyecek kişisel çıkar arayışının pekâlâ ortak yarar hizmet edebileceğine inanıyorlardı. Öte yandan, tipik temsilcisi John Locke olan başka bir gelenek ise barışçı bir toplumsal var oluşun ancak sözleşmecî bir temelde mümkün olduğunu ve dinsel farklılıkların toplumsal çatışmalara yol açmasının önüne de ancak “hoşgörü” fikrinin yerleşmesiyle geçilebileceğini ileri sürmüştür.

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

Yeri gelmişken hemen şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, her ne kadar bu modernlik şartlarında ortaya çıkmış olsa da, liberalizmin toplum ve siyaset tasavvurunun sadece modernlik içinde anlam ifade ettiğini, liberal kurumların zorunlu olarak modern kurumlar olduğunu düşünmek de doğru değildir. Özellikle “liberteryen liberalizm” devlet-toplum ilişkisine hakim olan modern anlayışların bir kısmı karşısında eleştirel bir tutuma sahiptir. Bu perspektiften bakıldığında, liberalizmi yeniden formüle etmek konusunda günümüzün en dikkate değer çabasını Chandran Kukathas’ın (d. 1957) eserlerinde görüyoruz.

Bu arada, liberalizmin esas olarak “Akıl Çağı”nın ürünü olduğu gerçeği, onun akla dayanmayan referans çerçevelerini kategorik olarak reddeden veya hatta akla mutlak bir güven duyan, toplumsal mühendislik

anlamında “akılcı” olan bir doktrin olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, bu anlamda akılcılık Hume’dan buyana pek çok liberalin eleştirisine maruz kalmıştır. Nitekim, yirminci yüzyılın önde gelen iki liberal filozofu Karl R. Popper (1905-1988) ve Friedrich A. Hayek (1899-1992) “kurucu akılcılık” karşısında daha ölçülü, “eleştirel” bir akılcılığı savunmuşlardır. Çoğu liberal toplumun soyut akılcı ilkeler ışığında yeniden kurulmasını öneren ideolojilere karşı çıkmıştır. Çünkü onlara göre, insan aklı mikro (bireysel) düzeyde iyi bir davranış kılavuzu olmasına rağmen, makro (toplum) düzeyde insanoğluna kılavuzluk edecek kuşatıcı bir akıl yoktur.

II. LIBERALİZMİN TARİHSEL KÖKLERİ

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

1. John Locke: Doğal Haklar, Hoşgörü, Rıza

Liberalizmin bir siyasi teori olarak doğmasında belki de en büyük pay 17. yüzyıl sonlarında eser vermiş olan İngiliz filozofu John Locke’a (1632-1704) aittir. Locke’un teorisi liberalizmin hem doğal haklar doktrininin ve onun temelinde yatan “öz-sahiplik” düşüncesinin, hem hoşgörü fikrinin, hem de “rıza dayalı yönetim” anlayışının ilk kaynağı durumundadır. Locke’un liberal siyasi düşüncedeki önemi, toplumsal ve siyasi varoluşu, başlangıçta doğa halinde yaşayan ve “doğal haklar” a sahip olan bireylerin kendi aralarında anlaşarak devleti kurdukları varsayımıyla temellendirmesinden ileri gelmektedir. Ona göre, insanlar doğa halinden “uygar” siyasi topluma geçerken doğal haklarını mahfuz tutmuşlar ve devleti bu hakları korumakla görevlendirip yetkilendirmişlerdir. Locke “öz-sahiplik”ten (self-ownership) türeyen bu hakları “hayat, hürriyet, mülkiyet” üçlemesiyle özetlemiştir. Locke’un düşüncesinde doğal haklar öylesine temel ve vazgeçilmez değerlerdir ki, sözleşmeyle kurulan siyasi yönetimin bunları sistematik olarak ihlâl etmesi bireylere o yönetime karşı “direnme hakkı” verir.

Hoşgörüye gelince, Locke’un bu meseleye yaklaşımını Stephen Macedo’nun anlatımından (Macedo 2000: 28-29) yararlanarak şu şekilde özetleyebiliriz: Din ve mezhep farklılıklarının ve özellikle de bu farklılıkların siyasi iktidarın kudret eliyle giderilmeye çalışılmasının toplumsal barışı ve özgürlüğü tehdit ettiğini gören Locke bu probleme cevap ararken böylelikle liberalizmin temellerinden birini de atmış oluyordu. Bu, kısaca, dini ve felsefi kanaatlerle ilgili çatışmaların karşılıklı hoşgörü ve siyasi özgürlükle çözülebileceği liberal bir dünya tasavvuru olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Hoşgörü Üstüne Bir Mektup’un amacı, “insanların ruhları” ile “toplumun gözetilmesi” arasındaki çatışmayı çözmektir. Başka bir anlatımla, bu, sivil yönetimin işini din işlerinden ayırmak demektir. Locke’a göre, vicdani bir mesele olan dini inançları cebir yoluyla bastırmaya imkân olmadığı için “yanlış” inanca sahip olanlara zulmetmek aslında irrasyoneldir. Bu nedenle, hukukun görevi dini inançlar konusunda hakikatin ne olduğunu buyurmak değil, fakat toplumun ve bireylerin güvenliğini sağlamaktır. Kaldı ki, siyasi baskı dini inançları değiştirmekte etkili olsaydı bile, siyasi liderler özel uzmanlıkları olmayan bu alanda fikir birliğine varamazlardı. Onun için bu meselede birlik sağlamak için cebre başvurulması güvenilir bir yol değildir. Esasen, insanların ruhlarını kurtarmak iddiası, her halükârda, iktidara dönük kişisel çıkar arayışının bir maskesi olarak hizmet edebilirdi. Sonuç olarak, toplumda din birliği barışın bir ön şartı değildir; barış farklılıklara hoşgörü göstermektedir.

Locke'un fikirleri liberal entelektüel-siyasi geleneği büyük ölçüde yönlendirmiştir; bugün de halâ liberal düşünürler –başta doğal hakların aksiyomatik niteliği ve bu çerçevede devlet faaliyetinin sınırları ile mülkiyet hakkının temeli olarak “öz-sahiplik” fikri olmak üzere- birçok güncel sorunu Locke'un düşüncelerinin ışığında tartışmaktadırlar. Liberal bir toplumun kültürel çeşitlilik olgusuna nasıl cevap vermesi gerektiği konusunda da günümüz liberalizmi Locke'tan ilham almaya devam etmektedir.

Locke'un temel fikirlerinden hemen hemen bütün liberaller etkilenmiş olmakla beraber, Locke'çu liberalizmin son dönemdeki tipik ve en önemli temsilcisi Amerikalı siyaset felsefecisi Robert Nozick'tir (1938-2002). Nozick başlıca iki bakımdan Locke'çu liberalizmi temsil etmektedir. İlk olarak, o da ünlü eseri *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da (“ultraminimal”) devletin ortaya çıkışını sözleşme metaforundan yararlanarak açıklamıştır. İkinci olarak, Nozick de Locke gibi devletin birey haklarıyla sınırlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

2. İskoç Aydınlanması: Hume ve Smith

İskoç Aydınlanması olarak bilinen sosyal teori, 18. yüzyılda esas olarak David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790) ve Adam Ferguson'un (1723-1816) görüşleri etrafında şekillenmiştir. Bu geleneğin temel kabulleri “kendiliğinden düzen” ve “doğal özgürlük sistemi” kavramlarında ifadesini bulmaktadır. David Hume toplumda barışçı düzeni ve adaleti sağlayan şeyin soyut akılla tasarlanan veya Tanrı vergisi kurallar olmayıp, aksine yararlılığı tecrübeyle görülmüş, uzlaşmaya dayalı pratikler olduğu düşüncesini ortaya atmış ve bu görüş zamanla “kendiliğinden doğan düzen” ve toplumsal kurumların evrim yoluyla gelişmesi gibi düşüncelere de temel oluşturmuştur. “Hume kendi başına insan aklının bir toplumsal düzenin oluşması için gerekli olan ahlâki ve hukuki normları a priori olarak belirlemeye muktedir olmadığını iddia etmiştir. Ona göre, gelenek, tecrübe ve bizatihi insan tabiatının değişmez özellikleri doğru toplumsal davranışın kılavuzlarını içinde barındırır. Başka bir ifadeyle, (...) Hume'un tezi, rasyonalitenin, Aydınlanma filozoflarının akıl adına yaptıkları aşırı talepleri ‘yumuşatmak’ta kullanılması gerektiği yolundadır.” (Barry 1982: 3)

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

Adam Smith ise medeni toplum hayatında bir “doğal özgürlük sistemi”nin işlediğine inanıyordu. Bu sistemin özünü, harici kısıtlamalardan hoşnutsuzluk duyan ve kendi iyiliğine çalışırken genel olarak toplumu da yararlandıran bireylerin eylemlerinden ortaya çıkan kendiliğinden düzen oluşturmaktadır. Smith'e göre, adeta “görünmez bir el” insanların eylemlerinin sonuçlarını toplumun yararına olacak

şekilde düzenlemektedir. Aslında bir ahlak filozofu olan Smith'in düşünce sisteminde bu uyumu sağlayan dinamikler, bir yandan bireyin "kendini düşünme"sinin "sempati" kanunu çerçevesinde gerçekleşmesi, öbür yandan da özgürlük isteğinin topluma uyma eğilimi ile bir arada var olmasıdır.

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

3. Immanuel Kant: Akıl ve Evrenselci Adalet

Liberal siyasi teorinin şekillenmesinde modern felsefenin kurucularından Immanuel Kant'ın (1724-1804) kimi fikirlerinin hatırı sayılır bir yeri vardır. Faydacılıktan etkilenenler bir yana bırakılırsa, günümüzün hemen hemen bütün liberalleri Kant'tan az veya çok etkilenmişlerdir. Bu etki bir yandan Kant'ın özellikle kişisel özerklik (autonomy) ve kişilerin eşit ahlaki değeri düşüncelerinden, öbür yandan da onun evrenselci adalet anlayışından kaynaklanmaktadır. Kant'a göre, insanlar ortak rasyonel doğaları ve bunun sonucu olan ahlâki kişilikleri nedeniyle eşittirler. Ahlâki kişiliğe sahip olmamız, tutkularımızı sınırlama ve doğru olanı yapabilme kapasitemizi ifade etmektedir. Ahlâka uygun olarak yaşamamızı ve başkalarının ahlâki haklarına saygı göstermemizi mümkün kılan bu özelliğimizdir (Gaus 2000: 141). Belirtmek gerekir ki, Kant'ın özerklik fikrinden hareket eden liberal düşünürler genellikle liberalizmi "siyasi" olmaktan çok "kapsayıcı" bir doktrin olarak yorumlama eğilimindedirler .

Kant aynı zamanda liberalizmin akılcı temellerinin de kaynaklarından biridir. Günümüzde Kantçı liberalizm başlıca Amerikalı siyaset felsefecileri John Rawls (1921-2002) ve kısmen de Ronald Dworkin (d. 1931) tarafından temsil edilmektedir. Rawls'taki Kant etkisi kendisini özellikle onun makul kişilerce kabul edilebilecek "hakkaniyet olarak adalet" ilkelerine ilişkin kurgusunda göstermekte, Dworkin'de ise bu etki onun liberalizmi "eşit ilgi ve saygı"yla temellendirmesinde belirginleşmektedir.

III. LIBERALİZMİN TEMEL FİKİRLERİ

1. Bireycilik ve Bireysel Özgürlük

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

İkinci olarak, liberalizm ahlâki veya normatif anlamda da bireycidir. Normatif bireycilik her bir bireyin ayrı bir değer olduğunun kabul edilmesini ifade eder. Her bir birey kendisi için hayatı neyin değerli kıldığına ancak kendisi karar verebilir. Bu çerçevede, bir soyutlama olarak toplumun onu oluşturan bireylerinkinden ayrı bir varlığı, iradesi ve amaçları yoktur. Bireylere bağımsız bir değer olarak saygı

göstermek gereği onların her birinin ahlâki bir statüye sahip olmalarından kaynaklanır (Zwolinski 2009:1-2; Tomasi 2001: 3). Ahlâki bir değer olarak bireycilik, bireysel insanların kendi potansiyellerini geliştirebilecekleri ve değerlerini belirleyip gerçekleştirebilecekleri bir alanın varlığına ihtiyaç gösterir. Kendini geliştirme ancak bireysel olarak başarılabilir (Rasmussen & Den Uyl 1991: 114-115)

İşte bu ikinci anlamdaki bireyciliktir ki bireysel özgürlüğü liberalizmin en temel değeri haline getirir. Özgürlük normatif anlamda liberalizmin temeli olduğundan, özgürlüğün –özellikle cebri yoldan- sınırlanmasının her zaman haklı bir gerekçeye dayandırılması gerekir. Bu ilkenin siyasi kurumlara ilişkin sonucu, Gaus ve Courtland'ın (2007) işaret ettikleri gibi, siyasi otoritenin ve hukukun kişilerin özgürlüğünü sınırladıkları ölçüde meşrulaştırılmaya ihtiyaçları olduğudur. Başka bir ifadeyle, siyasi iktidar “insanlık durumu”nun kendiliğinden meşru olan “doğal” gerçeği değildir. Mamafih, liberalizmi özgürlük değil de eşitlikle tanımlayan Ronald Dworkin açısından aynı sonuca varmak mümkün değildir.

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

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

Liberal özgürlüğün üçüncü özelliği, onun prensipte negatif bir değer olarak görülmesidir. Çağdaş liberalizm içinde, özgürlüğün negatif anlamını onun “pozitif” anlamından ayırıştırarak bu ayrımı felsefi-ahlâki olarak temellendirmeye çalışan ilk düşünür Isaiah Berlin olmuştur. “Negatif özgürlük”le kastedilen, bireyin ancak herhangi bir keyfi kısıtlama veya baskı altında olmaması halinde özgür olduğu anlayışıdır. Bu anlayış açısından, harici ve keyfi bir kısıtlamaya maruz olmayan bireyin hangi amaçlara yöneleceği veya amaçlı bir etkinlikte bulunup bulunmayacağı tamamen onun takdirine ve tercihine kalmıştır. Berlin ayrıca pozitif özgürlük anlayışının kapsayıcı bir siyasi ilke haline getirilmesi halinde totaliter bir potansiyel taşıdığına da dikkat çekmiştir.

Liberaller genellikle özgürlüğü “hukuk çerçevesinde” kaydıyla birlikte zikretmekle beraber, liberal teoride hukuk-özgürlük ilişkisi nispeten karmaşık bir konudur. Çünkü, birçok durumda hukuk kişilerin eylemlerine kısıtlamalar getirir. Kanunların kişilere belirli bir yönde davranma veya davranmama yükümlülüğü getirmelerinin özgürlük bakımından bir sakınca yaratıp yaratmadığı konusunda liberal teoride görüş birliği yoktur. Locke'çu geleneğe bağlı liberaller, her kanunun değilse de genel olarak bir kanunlar

sisteminin (hukukun) varlığının özgürlük için bir engel değil, aksine ön şart olduğunu kabul eder ve “hukuk (kanunlar) çerçevesinde özgürlük”ü temel bir değer sayarlar. Ayrıca, liberaller genel olarak belirli bir davranış modelini zorunlu kılan kanunlar ile kişilerin seçme olanaklarını artıran kanunlar arasında özgürlük açısından bir ayırım yapar ve birincilere karşı kuşkucu tutumlarını korurken, ikincileri onaylarlar.

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

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

2. Hoşgörü

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

Hoşgörü bu soruya çoğu liberalin verdiği cevaptır. Hoşgörü, bir toplumda insanlar arasında çıkarlar, inançlar ve hayat tercihleri bakımından varlığı kaçınılmaz olan farklılıkların yarattığı çatışma ihtimalinin üstesinden gelmenin uygun bir yolunu sağlamaktadır. Hoşgörü, kısaca, kişinin başka birinin onaylamaya değer bulmadığı davranışını değiştirmek için güç kullanmayı reddetmesidir. Burada kritik olan nokta, kişinin onaylamadığı davranışı bastırabilme veya kişiye baskı yapabilme gücüne sahip olduğu halde bunu yapmaktan kaçınmasıdır. Bu haliyle hoşgörünün arkasında, onaylamadığımız davranış karşısında güce başvurmanın rasyonel argümanın terk edilmesi anlamına geldiği düşüncesinin yattığı söylenebilir. Onun içindir ki, hoşgörünün terk edildiği yerde aklın sürgüne gönderildiği söylenebilir (Kukathas 2002). Hoşgörünün politik anlamı, William Galston’ın dikkat çektiği gibi (Galston 1995: 524), kişinin kendi hayat tarzını devlet gücü kullanarak başkalarına dayatmasını reddetmektir.

Hoşgörü ile barış arasında çok yakın bir ilişki vardır. “(Ç)atışan çıkar, dünya görüşü ve dini görüşlerin yıkıcı bir hal almasını önlemek suretiyle, hoşgörü (...) iç barışa katkıda bulunur. Prensip olarak, hoşgörü bir

kişinin hoşlanmadığı veya onaylamadığı eylem, inanç veya pratiği kabul veya takdir etmesini gerektirmez. Hoşgörünün bütün gerektirdiği, kişinin hoşgörünün nesnesine müdahale etmekten bilinçli olarak kaçınmasıdır.” (Şahin 2009) Kukathas’ın formüle ettiği gibi: “Hoşgörü bir barış doktrinidir... Hoşgörü barışı akıl barışıdır; bütün sorunları güce değil fakat akıl ve muhakemeyle çözmeye bağlılığın var olduğu yerde elde edilen barıştır.” (Kukathas 2002)

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

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

Kukathas liberal hoşgörü idealinin temelinde yatan değerın vicdan özgürlüğü olduğunu ileri sürer. Vicdan özgürlüğü şu anlamda temel bir değerdir: Bireylerin, en derin inançlarını temsil eden vicdanlarına karşı hareket etmeye zorlanmamaları gerekir. Liberalizm farklı ahlâki standartların nasıl bir arada var olabileceğinin bir anlatımıdır, yoksa bütün toplulukların/grupların uyması gereken esasa ilişkin ahlâki kanaatler manzumesi değil. Liberalizm farklı ahlâki standartların hoşgörü rejimi altında bir arada var olabileceklerini varsayar (Kukathas 2003: 25, 30).

Kukathas’a göre, farklı inanç ve pratikleri hoş görmek vicdani kanaatleri korumanın bir yolu olmasının yanında, daha temelde akla saygıyla tutarlı olduğu için de önemlidir. Bu, inançların daha üstün bir otoriteye değil fakat eleştirel sorgulamaya tabi olmaları gerektiğine ilişkin Kantçı düşünceyle de tutarlıdır (Kukathas 2003: 131) Kukathas’ın bununla kastettiği şu olsa gerektir: Hoşgörü temelli bir liberal toplumda vicdani kanaatleri zor yoluyla değiştirmek söz konusu olmayacak, ama bunlar akılcı tartışma ve iknaya açık olacaklardır. Galston’ın belirttiği gibi (1995: 528,; 1999: 45), toplumun çeşitliliği güçlü bir hoşgörü sistemini gerektirir. Sadece sivil birliğin asgari gerekleriyle sınırlı, farklı hayat tarzlarıyla mümkün olan azami derecede bağdaşan bir liberal toplumu hoşgörü pratiği mümkün kılar. Ama hoşgörü iyi konusunda rölativist tutum almak değildir, o ahlâki bir kayıtsızlığı gerektirmez. Hoşgörü kişinin kendi görüşlerini başkalarına dayatmak için devletin cebir aygıtını kalkanmayı ilkesel olarak reddetmek ve iknaya açık olmak demektir. Böylece Kukathas kendi hoşgörü liberalizmini genellikle özerklik temelli liberallerin ana referanslarından olan Kant’ın felsefesiyle de bağdaştırmaya çalışmaktadır.

3. Özerklik

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

Özerkliğin farklı anlamları var. William Galston özerklikten kendini-yönetmeyi (self-direction) kastetmektedir. Liberal özerklik çok kere kendinin, başkalarının ve toplumsal pratiklerin devamlı olarak akılcı incelemeden geçirilmesiyle ilişkilendirilmiştir (Galston 1995: 521). Andrew Mason da buna benzer şekilde, özerkliğin kendi kendini yönetme veya kendi kaderini tayinle ilgili olduğunu belirtmekte ve bunun akıl tarafından yönetilmek ve başkalarının iradesinden bağımsız olmak (kendisi tarafından yönetilmek) gibi iki unsuru bulunduğunu belirtmektedir. Bu ikinci unsurla ilgili başlıca özerklik anlayışları ise "bağımsız düşünceli" (independent-minded) olmak ve "eleştirel-düşünme" (critical reflection) yeteneğidir (Mason 1990: 436).

Susan Mendus ise özerkliği, Kantçı bir tarzda, kişinin kendisi için belirlediği bir yasaya itaat etmesi olarak tanımlamaktadır. Bu tanımın da üç unsuru var: 1. Özerk kişi eylemde bulunabilecek bir konumda olmalıdır; yani, işkence veya ceza tehdidi gibi dış etkenlerin zorlaması altında olmamalıdır. 2. Özerk kişinin eylemlerini arzular yönetmemelidir veya kişi rasyonelitesini baltalayacak güçlü sevk-i tabiielerin baskısıyla hareket etmemelidir. Kısaca özerk kişi rasyonel, özgür bir seçici olmalıdır. 3. Özerk birey uyacağı yasayı kendisi yaratmalı veya koymalıdır. Başkalarının cebri eylemlerinden bağımsız olmanın yanında, onların iradesinden de bağımsız olmalıdır. Onun için, üzerinde düşünüp taşınmadan geleneğe veya günün pratiğine uyan kişinin doğru anlamda özerk olduğu söylenemez, çünkü onun iradesi çevresindekilerin iradesi tarafından belirlenmektedir. Özerkliğin bu anlatımı kişinin sadece (cebirden, kısıtlamadan ve tehditten özgür olma gibi) standart negatif özgürlükleri değil, fakat aynı zamanda toplumsal törenin ve geleneklerin boğucu kısıtlamasından özgür olmayı da gerektirmektedir (Mendus 1987: 108).

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

Ancak, tartışma özerkliğin liberal toplumun bir "ortak iyi"si olarak tanımlanmasında ve bunu gerçekleştirmenin devlete bir amaç olarak yüklenmesinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim, klasik liberaller genellikle özerkliği bireysel özgürlüğe göre ikincil bir değer olarak görür ve onun liberal bir toplumun

izlemesi gereken genel bir amaç haline getirilmesine karşı çıkarlar. Bu çerçevede, meselâ Kukathas için liberal bir devletin görevi, insanları erdemli vatandaşlar haline getirmek veya adil bir toplumsal sistem yaratmak olmayıp, çoğulcu bir roplumda barış ve düzeni muhafaza etmektir (Şahin 2007a: 13). Liberal teori içindeki özerklik-özgürlük tartışmasında J. S. Mill'in kendine özgür bir konumu vardır. Mill şüphesiz öncü bir özgürlük düşünürü olmasına rağmen, onun sık sık tekrarladığı "bireysellik" vurgusunun içerdiği değer aslında özerkliktir. Ona göre insanın bireyselliğinin en belirgin göstergesi toplumda geleneksel olarak hakim olan düşünce ve kanaatlere teslim olmaması, kişinin kendi plânlarını kendisinin yapmasıdır. Bireyselliği gelişmiş kişi cari toplumsal normları ve davranış kalıplarını sorgulamaksızın kabul etmeyen kişidir. Bu anlayışın, sosyal normları ve kamu oyunu yukarıda sözü edilen anlamda "harici etkenler" olarak görmesi bakımından, özerklik fikrine yaklaştığı açıktır.

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

Liberalizmin özerklik fikrine dayandırılmasına karşı olan William Galston'a göre (1995: 523, 525), doğru anlamda liberalizmi tanımlayan kişinin tercih (choice) kapasitesine değer verilmesi değil, fakat çeşitliliğin korunmasıdır. Oysa, özerk tercihi liberalizmin merkezine yerleştirmek aslında liberal toplumlarda var olabilecek imkânlar alanını daraltmaktır. Çünkü, tercih kapasitesini korumak kılığı altında özerklik ilkesi gerçekte özerkliği benimsemeyen hayat tarzlarına baskı uygulayan bir tekbiçimliliği temsil eder. Özerk hayat görüşü liberal toplumlardaki birçok mümkün varoluş tarzlarından biridir, ama kişisel özerkliğin teşviki ortak liberal amaçlar arasında yer almaz.

Susan Mendus da özerklik temelli bir liberalizmin çoğulcu ve hoşgörülü bir topluma götürmeyeceği kanaatindedir (Mendus 1987: 116-120). Ona göre, liberal bir toplum içinde özerk –dolayısıyla "değerli"- olmayan bir hayat yaşayan alt-kültürlerin mensuplarına karşı hoşgörülü bir tutum benimsemek için pek neden yoktur. Liberalizmin özerkliğe üstün değer vermeyen hayat anlayışları karşısında tarafsız kalmayı reddetmesi ise basit bir kültürel emperyalizme –özerk hayat tarzları lehine başkalarının paylaşmayabileceği temelsiz bir önyargıya- götürür. Nitekim, Mill "yeteneklerin olgunlaşması" olarak tanımladığı özerklik gelişinceye kadar özgürlüğe "geçici" ve "lokal" sınırlamalar getirilebileceğini kabul ettiği için, "uygar olmayan" ulusların ve işçi sınıfı mensuplarının özgürlüğünün geçici olarak askıya alınabileceğini ve ancak yetenekleri tam olarak olgunlaştığında özgürlük ilkesinin onlara da uygulanacağını ileri sürmüştür. Bu durumda, özerklik temelli liberalizm yorumunun izin vereceği çoğulculuk ve hoşgörü sadece özerkliğe üstün değer veren hayat tarzları arasında ve bunların içindedir.

4. Çoğulculuk ve Tarafsızlık

Liberalizm toplumsal-siyasi tasavvuru bakımından şüphesiz çoğulcu bir teoridir. Charles Larmore'un belirttiği gibi (1990: 357), liberalizm, nihai önemdeki meseleler hakkındaki görüş farklılıklarımıza rağmen, birlikte yaşamın zora başvurmeyen bir yolunu bulabileceğimize dair umudu temsil etmektedir. Ona göre, hayatı neyin yaşanmaya değer kıldığı konusundaki farklı görüşlerimizi koruyarak öz (core) bir moralitede anlaşmaya varabiliriz.

Liberalizmin çoğulculuğunun epistemolojik ve ahlâki temelleri bulunmaktadır. Liberalizm başlangıçta insan aklının özgür kullanımı yoluyla ahlâki ve siyasi meselelerde doğrunun bulunabileceği inancının baskın etkisi altında kalmışsa da, zamanla sosyal bilimlerdeki gelişmeler ahlâk ve sosyal düzen meselelerinde makul olarak farklı sonuçlara ulaşılabilirdiğini, başka bir anlatımla, "akıl yolu"nun hiç de "bir" olmadığını göstermiştir. Farklı kültürler arasında olduğu kadar, her bir kültürün kendi içinde de durum böyledir. Belli bir toplumda aynı anda farklı iyi anlayışlarının var olduğu anlamına gelen bu durum liberallerin akla güveni büsbütün yitirmelerine yol açmamışsa da, bunlar arasında daha ölçülü bir akılcılığı yeşertmiştir. Bu durum ayrıca kimi liberalleri rölativizme ve "değer şüphecililiği"ne yaklaştırmıştır.

Ahlâki meselelerde aklın gücünden şüphe edilmesinin çoğu liberali götürdüğü nokta "ahlâki çoğulculuk" veya "değer çoğulculuğu"dur. Bu anlamda çoğulculuk, temel insani değerlerin çoğulluğunun objektif bir durum olduğunu ve dolayısıyla bireyler veya gruplar tarafından izlenen ahlakî amaçların çeşitliliğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Liberal siyaset literatüründe "değer çoğulculuğu"na en fazla vurgu yapan düşünür, 20. yüzyılın önde gelen siyasi fikir tarihçilerinden biri olan Isaiah Berlin'dir (1909-1997). Berlin fikirler tarihiyle ilgili eserlerinde, ısrarla, doğrunun –ve dolayısıyla insanî iyinin- niteliği hakkında kadim Grek felsefesinden buyana Batı felsefe geleneğinde hakim olan yaklaşımın "monist" karakterli olduğuna dikkat çekmiş ve gerçekte tek bir nihaî "insanî iyi"nin olmadığını, sadece "iyi hayat"a ilişkin farklı anlayışların var olduğunu vurgulamıştır. Bu, değer çoğulculuğunun "insanlık durumu"nun tanımlayıcı bir özelliği olduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse, temel insanî değerler çok sayıdadır, yani "insanların izleyebilecekleri farklı amaçlar vardır". Ayrıca bu değerler veya amaçlar genellikle birbiriyle bağdaşmazlar.

Bu objektif durumdan çoğu liberallerin çıkardığı normatif sonuç "özgürlüğün iyiye önceliği" ve "devletin tarafsızlığı"dır. Buna göre, madem ki insanların hayat amaçları ve doğru anlayışları birbirinden farklıdır, madem ki hayatın nasıl yaşanması gerektiği sorusunun tek bir cevabı yoktur, o zaman herkesin kendi cevabını bulup ona göre yaşamakta özgür bırakılması gerekir (Gaus 2000: 58). Bu da ancak devletin normatif tarafsızlığı ile mümkündür. Ronald Dworkin (d. 1931), devletin iyi hayatın niteliği konusunda tarafsız olması gereğinin tipik bir açıklamasını sunuyor: "Siyasi kararlar iyi hayata veya hayatı neyin değerli kıldığına ilişkin özgül anlayışlardan mümkün olduğunca bağımsız olmalıdır." Bir toplumdaki yurttaşların bu konulardaki anlayışları farklı olduğundan, ister kamu görevlileri onun daha üstün olduğuna inandıkları için isterse daha kalabalık veya daha güçlü olan grup tarafından kabul edildiği için olsun, eğer devlet bir anlayışı diğerine tercih ederse, yurttaşlarına "eşitler olarak" davranmamış olur (Dworkin 1985: 191).

Tarafsızlık, çoğu liberal tarafından, toplum içindeki farklı dünya görüşü ve hayat tarzlarının barışçı bir

şekilde bir arada var olabilmeleri bakımından zorunlu görülmektedir. Başka bir ifadeyle, dünya görüşü, ideoloji ve hayat tarzı çoğulculuğunun muhafazası için devletin kendisinin bunlardan herhangi birini desteklememesi gerekir. Liberal devletin esas rolü, içinde daha fazla farklı ve çatışan iyi hayat görüşlerinin barış içinde bir arada yaşayabileceği bir kurallar ve kurumlar çerçevesi sağlamaktır. Rawls'cu bir dille söylersek, makul insanlar iyi hayatın ne olduğunda değilse de, kendi iyi anlayışlarını başkaları tarafından engellenmeden gerçekleştirmelerini mümkün kılacak olan, esas itibariyle usuli nitelikteki bir çerçeve üzerinde pekâlâ anlaşabilirler.

“Tarafsızlıkçı” liberalizme göre, iyi anlayışlarının çoğulcu karakterini kabul eden liberal bir devlet adalet adına belli bir iyi anlayışını cebri yoldan uygulayamaz (Brennan 2009). Çünkü, eğer devlet vatandaşlarının seçtiği amaçlar veya iyileri yargılayacak veya belirli iyilere karşı başka iyiler lehine sistematik olarak ayrımcılık yapacak olursa, o zaman devletin kayırdığından farklı olan iyi anlayışlarına sahip olan yurttaşlarının eşitliğine saygı göstermemiş olacaktır. Ayrıca, devlet sırf belirli tercihleri diğerlerinden daha az değerli gördüğü için bireyin tercihini kısıtlar veya belirli tercihleri önceden saf dışı bırakırsa, o zaman devlet o kişinin özgürlüğünü ihlâl etmiş ve bilerek tarafgir davranmış olur (Thunder 1999).

Onun için, ihtiyacımız olan şey, farklı varoluş tarzlarının hepsinin barış içinde bir arada yaşamasına imkân verecek, değerler bakımından mümkün olduğunca tarafsız bir siyasi-kurumsal çerçevenin tesis edilmesidir. Narveson'ın deyişiyle (2002: 169), her birimizin kendi tarzlarımızı en iyi izlememizi mümkün kılacak kurallar ve yöntemlere sahip olmamız hepimizin ortak yararınadır. Bunun nihai anlamı, ortak yararın özgürlükte olduğudur. Charles Larmore'a göre de (1990: 341), liberal bir düzenin siyasi ilkeleri farklı hayat görüşleri karşısında tarafsız olmalıdır. Tarafsız ilkeler herkesin bağlı olduğu farklı hayat görüşlerine başvurmadan haklı gösterebileceğimiz ilkelerdir. Liberal toplum ancak asgari düzeyde bir ortak ahlâki koda –yani, farklılıklarına rağmen vatandaşların çoğunun paylaştıkları temel bir değere veya değerler dizisine- dayanabilir (Larmore 1990:). Başka bir anlatımla, siyasi ilkeler “iyi hayata ilişkin belli bir (tartışmalı) anlayışın geçerliliğini veya doğruluğunu kabul etmeksizin, bu ortak değerlere atıfla meşrulaştırılabildiği sürece değerlerden arınmıştır (nötr) ve dolayısıyla meşrudurlar.” (Tomasi 2001: 3)

Ancak belirtmek gerekir ki, devletin tarafsızlığı “liberal” cenahtaki her düşünürün kabul ettiği veya onayladığı bir düşünce değildir. Nitekim özerkliği kendi liberal anlayışlarının merkezine yerleştiren kimi yazarlar tarafsızlığı açıkça reddederler. Joseph Raz bunların en tipik olanıdır. Kimi liberaller her bir kişinin özerkliğine saygının devletin farklı iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız olmasını gerektirdiğini ileri sürmüşlerse de, Andrew Mason'a göre, tarafsızlığın özerklik değerine atıfla savunulması mümkün değildir. Çünkü, eğer devlet kişilere saygı göstermek durumundaysa, onun farklı iyi anlayışları arasında şu iki nedenle tarafsız olmaması gerekir: (1) Eğer özerkliğe saygı özerk eylemin desteklenmesini gerektiriyorsa, o zaman özerk tercihe değer veren ve vermeyen iyi anlayışları arasında devletin tarafsız olmaması gerekecektir. (2) İnsanların (sadakatler oluşturma ve diğergâm duygular yaşama gibi) başka değerli özelliklerine saygı da devletin, bu kapasitelere değer veren iyi anlayışlarına bunlara değer vermeyenlerden (en azından bazen) farklı davranmasını gerektirecektir (Mason 1990: 452)

Öte yandan, kapsayıcı bir ahlâki ideali gerçekleştirme peşinde olmasa da, liberalizmin büsbütün nötr olması da imkânsız görünmektedir. Bu meseleyi daha iyi kavramak için önce tarafsızlığın anlamı konusunda ikili bir ayırım yapmakta yarar var: “meşrulaştırma tarafsızlığı” ve “sonuç tarafsızlığı”.

Meşrulaştırma tarafsızlığı (neutrality of justification) izleyeceği bir siyaseti haklılaştırmak üzere devletin herhangi bir hayat görüşünün diğerine üstün olduğu düşüncesine dayanmamasını ifade etmektedir. Sonuç veya etki tarafsızlığı ise (neutrality of effect) devletin bir iyi anlayışını diğerinden daha fazla destekleyen veya teşvik eden bir tutum içinde olmaması anlamına gelmektedir. Meselâ John Rawls meşrulaştırma tarafsızlığını onaylarken sonuç tarafsızlığını uygulanamaz olduğu gerekçesiyle reddeder. Rawls'un meşrulaştırma tarafsızlığına bağlılığı, bir yandan bir adalet anlayışı üzerinde anlaşmak için bunun gerekli olduğunu düşünmesinden kaynaklanır, öbür yandan da her bir kişinin özerkliğine saygı gösterilmesi gerektiği düşüncesini benimsemesinin bir sonucu olarak görülebilir. Buna karşılık Joseph Raz her iki anlamda da tarafsızlığı reddeder (Mason 1990: 434, 447).

Tarafsızlıkçı bir liberalizmin gerçekçi olmadığı, dahası böyle bir tasavvurun bizi liberalizm bakımından tutarsız olduğu ve mantıki bir hata teşkil ettiği de ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre, uygulanabilir bir liberal adalet teorisi tarafsızlık ilkesini ihlâl eden belirli ahlâki tercihler yapmak, yani iyi hakkında tarafsız olmayan bir teoriyi benimsemek zorundadır. Tarafsızlık gerçekleştirilebilir bir ideal değildir, çünkü iyi hayat anlayışları ile adalet anlayışları arasında imkânsız bir ayrımı öngörür. Öte yandan, liberal bir devlet özgürlükleri sınırlama ihtiyacının ortaya çıktığı durumlarda, vatandaşlarının seçtikleri hayat tarzları veya amaçlar hakkında bir değerlendirme yapmak veya bir iyi anlayışına başvurmak zorunda olacaktır. Mesela, neyin ciddi bir özgürlük ihlâli olduğunu veya bazı özgürlük ihlâllerinin devlet müdahalesi için niçin yetersiz olduğunu belirlemek için özgürlüğün teşvik ettiği önemli insani iyiler hakkında bir anlayışa sahip olmamız zorunludur. Ayrıca, iki veya daha fazla özgürlüğün çatıştığı durumlarda, bir özgürlüğü diğerine keyfi olarak tercih etmiş olmamak için, liberal devletin rakip özgürlüklerin nispi değeri hakkında yargılarda bulunması kaçınılmazdır. Öte yandan, meselâ "hayat"ın korunmasıyla ilgili öyle konular vardır ki, liberal devlet bunlar karşısında tarafsız kalamaz, aksine bir tutum alması gerekir (Thunder 1999).

Öte yandan, devletin tarafsızlığı düşüncesine bağlı olan düşünürlerin birçoğu meşrulaştırma tarafsızlığı anlamında bile tam bir tarafsızlığın mümkün olmadığını teslim ederler. Burada iki örnek üzerinde kısaca durmak isterim. William Galston (1995: 524-525, 527, 529) liberal devletin büsbütün tarafsız olamayacağını, çünkü tanımı gereği onun bazı kamusal amaçlar da gütmesi gerektiğini belirtir. İnsan hayatının korunması, kişilerin temel yeteneklerinin gelişmesinin desteklenmesi ve toplum, ekonomi ve siyasete katılım için gerekli olan yurttaşlık bilincinden ("toplumsal rasyonalite") ibaret olan bu amaçlar liberal toplumun birliğine destek olur, kurumlarını yapılandırır, politikalarına yön verir ve onun kamusal erdemlerini tanımlarlar. Liberal yurttaşlık için gerekli olan inanç, yetenek ve erdemlerin yaygın olarak paylaşılmasını temin etmede liberal devletin meşru ve zorlayıcı bir çıkarı vardır. Liberal devlet ancak bu paylaşılan liberal amaçların gerektirdiği birliğin ötesinde çeşitlilik için mümkün olan en geniş alana izin verir. Ancak liberal devletin tarafsızlığı, onun her hayat tarzına açık olduğu anlamına gelmez. Her siyasi toplum bir adalet ve insani iyi anlayışını paylaşır ve bu da onun içine alacağı insani imkânları kaçınılmaz olarak sınırlar.

Liberal tarafsızlık düşüncesini savunan başka bir yazar, Charles Larmore (1990: 339-341, 347) ise tarafsızlığı "asgari bir ahlâki anlayış"la tanımlamaktadır. Ona göre de, liberal devletin bu anlamda bir ortak iyiyi kabul edip desteklemesi gerekir. Liberal tarafsızlık "ahlâk konusunda tarafsızlık" değildir, üzerinde akıl yürüteceğimiz tarafsız zemin asgari de olsa ahlâki bir içerik taşımak zorundadır. Aksi halde devletin rolüne ahlâki sınırlar getiremez. Liberal tarafsızlık "rasyonel diyalog" ve "eşit saygı" temel

normlarına dayanmalıdır.

Bu arada “sonuç tarafsızlığı”yla ilgili olarak belirtmek gerekir ki, insanları siyasi bir toplum içinde bir arada tutabilen herhangi bir normlar dizisinin etkileri bakımından da tamamen nötr olacağı söylenemez. Siyasi düzenlemeler insanların hayat beklentilerini etkiler ve böylece onların ahlâki yönelimlerini bir ölçüde şekillendirirler. Kanunlar tarafından yöneltilen bir düzen olarak liberal düzen bazı hayat tarzlarının yaşanmasını zorlaştırabilir. Siyasi normların insanların karakterini kendi tasavvuruna göre biçimlendirmemesi düşünülemez. “Liberal ilkeler ve amaçlar hayatlarımızı geniş ölçüde, derinden ve durmaksızın şekillendirir; liberal kurumlar bu ilkeleri yansıtır ve bu amaçlara ulaşmamıza yardım ederler.” (Macedo 1990: 59)

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

Bu noktada, çağdaş liberal teoride çok-kültürlülük ve din ilişkisi bağlamında son zamanlarda yoğun bir şekilde tartışılan, liberal bir devletin, üyelerinin özerkliğini sistematik olarak kısıtlamaya çalışan ve onları kendi inançlarını gözden geçirmekten caydıran illiberal gruplar karşısındaki tutumunun ne olması gerektiği konusu gündeme gelmektedir. Bu tartışma yukarıda ayrı ayrı ele aldığımız “hoşgörü” ile “özerklik” ayrımıyla yakından ilgilidir. Kimi liberaller dini çeşitliliğe hoşgörü gösterilmesinin temel bir liberal değer olduğundan hareketle, illiberal grupların liberal normlara uymaya zorlanamayacaklarını söylerken, bireylerin özgür tercihler yapma kabiliyetini geliştirmekten yana olan özerklikçi liberaller bunun aksini ileri sürmektedirler. Söz gelişi, birinci grupta yer alan William Galston’a göre (1995: 526), liberal tasavvur sivil birlik çatısı altında çeşitli dinlerin birlikte var olmasına izin verebilir. Esasen tarihsel olarak da bireysel ve kültürel farklılığa ilişkin daha geniş kavrayışımızı destekleyen ve sonunda onun gelişimini harekete geçiren dini çeşitlilik olmuştur. Bunun içindir ki, makul bir çeşitlilik anlayışının dini bağlılıkları içermesi gerekir.

5. Öz-Sahiplik

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

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

Locke’un başkalarına zarar vermenin yasak olduğuna ilişkin inancı onun her bir bireyin “onun kendi kişisi üstünde bir mülkiyete” sahip olduğuna ilişkin daha temel inancından kaynaklanır. Başka bir anlatımla, bireyler kendilerinin sahibidirler. Bu, her bireyin kendi bedeni üstündeki bütün münhasır kullanım haklarına sahip olduğu anlamına gelir. Ayrıca, yapmak istediğimiz hemen hemen her şey için harici malların kullanımına da ihtiyacımız olduğundan, Locke bunlar üzerinde de bir şekilde mülkiyet

edinebilmemiz gerektiğini düşünmüştür. Bunun da olağan yolu, sahip olduğumuz kendi “emek”imizi bu harici mallara katmaktır. Böylece onları da mülk edinmiş oluruz. Böylece, Tanrı’nın onlara ortak olarak verdiği dünya bireylerin özel kullanımına açılmış olur. Ancak, Locke’a göre, harici malları özel mülk haline getirebilmenin bir sınırı vardır. “Lockecü şart” denen bu sınıra göre, sahiplenmenin meşru olması için geriye “başkalarının ortak kullanımı için... yeterli miktarda ve iyi durumda” bırakılmış olmalıdır.

“Kendinin sahibi olma” fikri bu gelenek içindeki daha sonraki kimi düşünürleri de etkilemiş ve meselâ Robert Nozick (1938-2002) bu ilkeyi kendi toplum felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. Ancak, Locke’un tanımladığı şekliyle başkalarının haklarını korumak bakımından yetersiz olduğunu düşündüğü bu şartı Nozick kendi teorisine biraz değiştirerek dahil etmiştir. Çünkü, eğer herkes daha önceden sahiplenilmemiş olan şeylerde eşit haklara sahipse, o zaman sahiplenmeye makul bir sınır getirilmeden bu eşitlik sağlanamaz. Özellikle de, sahiplenilecek hiçbir şeyin kalmadığı bir dünyaya doğan gelecek nesillerin hakları söz konusu olduğunda bu problem daha da çarpıcı hale gelmektedir. Onun içindir ki Nozick bu problemden kaçınmak için Lockecü şartı, sahiplenmenin başkalarının durumunu kötüleştirmemesi gerektiği anlamına gelecek şekilde yeniden yorumlamıştır (Barry 1986: 151-152, Kymlicka 2004: 163 vd.).

David Schmidtz (d. 1955), ilginç bir şekilde, bu yorumun hem dünyanın durumunu statik olarak kavramak, hem de ilk sahiplenmenin sahiplenen sonrakiler pahasına avantajlı kıldığını varsaymak bakımından yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Oysa, Schmidtz’e göre (2009: 9), “gerçekte, ilk sahiplenme sonradan gelenlere ilk sahiplenenden çok daha fazla fayda sağlamaktadır. İlk sahiplenme, esas olarak sonradan gelenlere olmak üzere, bir zenginlik kaynağıdır. (...) İlk sahiplenme en azından toprak söz konusu olduğunda, ilk sahiplenilebilecek şeylerin stokunu azaltır, fakat bu sahiplenilebilecek şeylerin stokunu azaltmakla aynı şey değildir.”

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

IV. LIBERALİZM KAPSAYICI BİR FELSEFE MİDİR?

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

Bu bakımdan, liberal pozisyonlar liberalizmin temeli olarak kapsayıcı bir ahlaki ideali kabul veya reddetmelerine göre farklılık gösterirler. Bu konudaki baskın görüş liberalizmin öncelikle siyasi bir teori olduğu şeklindedir. Bu şu anlama gelir: Liberalizm bazı felsefi-ahlâki öncüllerden hareket etmekle beraber, kendi başına kapsayıcı bir felsefi sistem oluşturmaz. Liberalizmin normatif önerme ve önerileri

esas olarak siyasal alanın ve kurumların düzenlenmesine ilişkindir. Oysa kapsayıcı bir felsefi sistem felsefenin temel disiplinlerinin (ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik) hepsine ilişkin birbiriyle tutarlı önermelerden oluşur. Kapsayıcılığın bu bağlamda başka bir anlamı da doktrinin dayandığı ilkelerin toplumsal hayatın bütün alanları için geçerli bir değerler sistemi olarak tasarlanmasıdır. İşte liberalizmin “siyasi” bir doktrin olduğunu söylemek, onun bu her iki anlamda da kapsayıcı bir felsefe olmadığını söylemektir.

Öte yandan, “kapsayıcı liberalizm” yanlıları liberal bir sosyal düzenin bazı temel değerlere dayanmaksızın kurulamayacağını ileri sürerler. Bunlara göre, liberalizm, “ahlâki tarafgirliği kişi, özgürlük ve değer anlayışlarımızın temellerine kadar giden” (Waldron 2004: 91) güçlü bir siyasi felsefedir. Onun içindir ki, bir kapsayıcı liberal için liberal bir düzenin ilkeleri bu temel değerlerden soyutlanamaz (Şahin 2007a: 7).

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

“Klâsik liberalizm” bakış açısından, liberal bir siyasi düzen toplumun bütünüyle siyasileştirildiği veya liberal değerlerin bireyin hayatının her yönüne zorla uygulandığı bir düzen olamaz. Klâsik liberalizm bireyleri özgür olmaya zorlamaz. Tam aksine, liberal bir düzen, politikayı en asgari düzeye indirir ve bireyleri kendi örgütlerini ve gruplarını kurmakta ve kendi amaçlarını izlemekte serbest bırakır. Klâsik liberalizmin bazı türlerinde, liberal bir düzen bireyleri, eğer isterlerse bu düzenden ayrılma konusunda bile serbest bırakır. Başka konularda aralarında dikkate değer farklılıklar bulunmasına rağmen, önde gelen çağdaş liberallerden F. A. Hayek, John Rawls, Ronald Dworkin, Charles Larmore, Chandran Kukathas, Loren E. Lomasky ve David Schmidtz “siyasi liberal” olarak tanımlanabilecek düşünürlerdir.

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

Tanımı gereği siyasi liberalizmin ahlâki meselelerde tarafsız olması beklenebilirse de, bazı siyasi liberallerin teorileri, en azından, önerdikleri modelin kişi ve grupların değerleri üzerindeki dolaylı etkileri bakımından tam olarak nötr sayılamazlar. Esasen, hiç bir ahlâki öncüle dayanmayan bir siyasi teorinin normatif bir çekiciliği olamaz. Onun için, “kapsayıcı” ve “siyasi” liberalizm arasındaki ayrımın ahlâki olan ve olmayan teoriler arasındaki bir ayrım olarak anlaşılması makul değildir. Larmore’un vurguladığı gibi (1990: 353, 341), siyasi liberalizm terimi “siyasi” olanla “ahlâki” olan arasında bir karşıtlık ima etmez. Başka bir ifadeyle, bu konudaki iddiası asgari olsa da, siyasi liberalizm eşit saygı normuna dayanan ahlâki bir anlayıştır. ... Siyasi liberalizm rasyonel diyalog ve eşit saygı bizim onaylamamız gereken normlardır ve

eğer bunu yaparsak siyasi tarafsızlık ilkesini de kabul etmeliyiz. Öyleyse, “siyasi” liberalizmi “kapsayıcı” görüşlerden ayıran, onun liberalizmi “asgari bir ahlâki anlayış” olarak tesis etmeye çalışmasıdır.

Charles Larmore’a göre, siyasi liberalizm liberalizmin genel bir “insan felsefesi”, “kapsayıcı bir ahlâki ideal” değil siyasi bir doktrinden ibarettir. Gerçi, siyasi liberalizmin temel normlar olarak önerdiği “rasyonel diyalog” ve “eşit saygı” belirli bir bireycilik anlayışına dayanırsa da, değerlerin kaynağına ilişkin olarak toplumun bütününe hakim olması istenen geniş (kapsayıcı) bir bireycilik değildir. Siyasi liberalizmin ima ettiği bireycilik yurttaşların hak ve ödevlerinin onların bağlanmış olabilecekleri muhtelif tartışmalı ideallerden bağımsız olarak belirlenmesi gerektiğini vurgulayan bir bireyciliktir. Kişilere, onların başkalarıyla paylaşabilecekleri esasa ilişkin iddialardan ayrı olarak bireyler olarak, muamele edilmesi kesinlikle siyasi bir normdur. Bu, kişilere ancak onların yurttaş kapasitesi bakımından uygulanabilecek bir ilkedir. Bu, değerlerin kaynakları konusunda daha kapsamlı bir bireyciliği ifade etmez (Larmore 1990: 345-346, 350, 353).

John Rawls’un siyasi liberalizmi ise iyi hayata ilişkin maddi veya kapsayıcı bir ahlâki anlayışı onaylamamakla beraber, toplum içindeki grupların değerleriyle çatışması halinde liberal değerlerin baskın olmasından yanadır. Rawls genelde liberalizmi kapsayıcı bir proje olarak görmese de, değerleri liberalizmle uyuşmayan dini azınlıkların çocuklarının liberal değerleri aşılacak bir kamusal eğitime tabi tutulmalarını gerekli görür. Bunun gibi, çeşitliliği önemseyen için liberal değerleri benimsemeyen topluluklara devlet müdahalesi konusunda isteksiz olan Galston, “iyi” vatandaşlar yetiştirecek ve bu arada illiberal grupların çocuklarına hoşgörüyü öğretecek güçlü bir kamu eğitimi sisteminin kurulmasının gerekli olduğu kanaatinde. Buna benzer bir durum Stephen Macedo için de geçerlidir (Macedo 2000).

Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” (justice as fairness) teorisi söz konusu olduğunda, bunun kısmen kapsayıcı bir doktrin olduğu söylenebilir. Onun için, Rawls her ne kadar liberal bir toplum içindeki muhtelif “kapsayıcı görüşler”e bağlı olan kişi ve gruplarının kendi “hakkaniyet olarak adalet” anlayışı üzerinde mutabakata varabileceklerini (“örtüşen konsensus”) öngörüyor veya umuyorsa da, Leif Wenar’ın işaret ettiği gibi (1995), gerçekte bu sekteryen bir öğretiler ve dolayısıyla böyle bir mutabakatın odağı olamayacak kadar dışlayıcıdır. Başka bir anlatımla, pek az kapsayıcı görüş Rawls’un tanımladığı şekildele hakkaniyet olarak adaleti onaylayacaktır. Çünkü, Rawls “örtüşen mutabakat” a katılacaklarını ümit ettiği kapsayıcı görüşleri “makul veya akla uygun” (reasonable) olanlarla sınırlamaktadır; akla uygun kapsayıcı doktrin tasavvuru ise tabiatıyla “akılcı kişi” varsayımına dayanır. Bu ise “makul” veya akla uygun olanlar sınıfından en azından dini inançların çoğunu, hatta Bentham’cı ve Hume’cu görüşleri de, dışlayan bir yaklaşımdır. Sonuç olarak: “Muhtelif kapsayıcı doktrinlerin Rawls’un örtüşen mutabakatına katılmasına, ancak bunların özgür insan aklına dayalı siyasi değerler alanının altında kalan, bunları azami ölçüde destekleyici ve daha aşağı bir konumu kabul etmeleri şartıyla izin verilmektedir.” (Wenar 1995: 58)

Aslına bakılırsa, klâsik liberal gelenekten az etkilenmeleri ölçüsünde, liberaller toplumun tümünde hangi pratiklerin veya hayat tarzlarının müsaade edilebilir olduğunu belirleyecek bir nihai otoritenin var olması gerektiğini ve bu otoritenin ulusal siyasi toplumun kurumları olduğunu düşünürler. Bunlar alt grup ve toplulukların kendi işlerini kendi başlarına yürütme ve liberal devletin bunların iç işleyişini denetlemesine karşı çıkma hakkına sahip olmadıklarını kabul ederler. Onlara göre, “liberal adaletin ilkeleri”nin liberal siyasi toplumun yetki alanı içinde kalan toplulukların her birinin içinde de aynı şekilde uygulanması

gerekir. Kısaca, bu anlayış açısından, liberal devlet liberal normları gerektiğinde zorla uygulama hakkına sahiptir. Mamafih, siyasi liberallerin kendi iddialarıyla tutarlılıklarını zedeleyen bu “sapmalar”, meselâ “kapsayıcı liberalizm” yanlısı B. Barry’nin liberal değerlerin liberal toplum içindeki bütün farklı gruplara dayatılmasını savunan “liberal jakobenizm”iyle (Levy 2004) yine de aynı şey değildir.

V. KLASİK LİBERALİZM VE MODERN LİBERALİZM

Siyasi liberaller sadece farklılığa karşı tutumları bakımından değil, esas olarak “politik ekonomi”yle ilgili olan, devletin görev alanının genişliği bakımından da kendi aralarında başlıca iki gruba ayrılırlar. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu tarihsel bir ayırım olup “siyasi”-“kapsayıcı” ayırımından da önce gelir. Bunu klasik liberallerle “modern liberaller” veya “refah liberalleri” arasındaki bir ayırım olarak tanımlayabiliriz. Bu çerçevede “klasik” veya “liberteryen” liberalizmi ayırt eden, bir yandan iktisadi özgürlükler ve piyasa ekonomisi üstündeki vurgusu, öbür yandan devletin görev alanının genişlemesine karşı olmasıdır.

Kısmen farklı epistemolojilerine rağmen pek çok liberal “liberteryen liberalizm”de buluşur. Meselâ, kabaca, İskoç Aydınlanması geleneğine bağlı olup özgürlükçü bir düzende “kendiliğindenlik”e özel önem veren Hayek çizgisindeki liberaller de, liberalizmi “akılcı” ve a priorist temelde haklılaştıran Mises’ciler ve Rasmussen ve Uyl gibi Aristocu liberaller bu kategoriye girmektedir. Bu tutumun arkasında, klasik liberallerin genellikle bir yandan öz-sahiplik fikrinden etkilenmiş olmaları, öbür yandan da negatif özgürlük anlayışına bağlı olmaları yatmaktadır. Liberalizmin bu türünün günümüzdeki önde gelen temsilcileri arasında Robert Nozick, Loren Lomasky, Norman Barry (1944-2008), David Schmidtz ve Chandran Kukathas sayılabilir.

Buna karşılık daha ziyade 19. yüzyıl sonlarının “revizyonist liberaller”inin (Gaus 2000: 48-49) mirasçısı olan modern liberaller veya “refah liberalleri” (Lomasky 2007), devletin klasik liberallerin kabul edebileceğinden daha geniş (kısmen yeniden-dağıtımçı) bir rol üstlenmesinden yanadırlar. Başka bir anlatımla, modern liberaller aslında “refah devleti”nden yana olan, sosyal liberallerdir. Bu, esas itibarıyla, “liberalizm”den Amerika’da anlaşılan şeydir. Onun içindir ki, Anglo-Amerikan dünyasındaki bazı klasik liberaller bu karışıklığı önlemenin bir yolu olarak zaman zaman kendilerini “liberteryen” olarak adlandırmaktadırlar.

Revizyonist liberalizmin günümüzdeki en bilinen temsilcileri John Rawls, Brian Barry, Bruce Ackerman (d. 1943) ve Ronald Dworkin’dir. Bunlar arasında Dworkin’in liberalizmi özgürlük yerine eşitlikle tanımlamak bakımından farklı bir yeri vardır. Ayrıca, devletin sosyal işlevini özerklik temelinde haklılaştıran Joseph Raz da bu kanatta yer almaktadır. Keza, hoşgörüyü kendi liberal anlayışının odağına yerleştirmesi bakımından klasik liberallere benzeyen W. Galston ekonomi-politikte refah liberalleriyle buluşur. Refah liberalleri piyasa ekonomisine karşı çıkmasalar da, klasik veya liberteryen liberallerin bu konudaki heyecanını paylaşmazlar. Bunlar öz-sahipliği temel bir ilke olarak kabul etmedikleri gibi, iktisadi özgürlükleri de pek vurgulamazlar.

* “Yeniden Bakış” ibaresiyle işaret etmek istediğim şudur: Liberalizm hakkındaki ilk derli-toplu anlatımı bundan tam yirmi yıl önce, 1990 yılında, “Liberal Düşünce Geleneği” başlıklı makaleyle yapmıştım. Bu

makale Erdoğan 2006'da (ss. 43-82) üçüncü defa yeniden basılmıştır.

ATIFTA BULUNULAN KAYNAKLAR

- Barry, Norman (2004), *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Erdoğan, M & Şahin, Y. (Ankara: Liberte).
- Barry, Norman (1986), *On Classical Liberalism and Libertarianism* (MacMillan).
- Barry, Norman (1982), "The Tradition of Spontaneous Order", *Literature of Liberty*, V. 5. n. 2., pp. 7-58.
- Brennan, Jason (2004), "Illiberal Liberals", *Review Journal of Political Philosophy*, 2, 59-103.
- Cyrenne, Chad (2004), "Should Political Liberals Uphold Universal Values?" Paper presented at the annual meeting of the The Midwest Political Science Association, Palmer House Hilton, Chicago, Illinois, Apr 15, Online, 2009-07-17, <http://www.allacademic.com/meta/p82852_index.html>
- Dworkin, Ronald (1985), *A Matter of Principle* (Cambridge/Mass.: Harvard University Press).
- Erdoğan, Mustafa (2007), *İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku* (Ankara: Orion).
- Erdoğan, Mustafa (2006), *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm* (Ankara: Orion).
- Galston, William A. (1999), "Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy", Macedo, S. (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement* (New York & Oxford: Oxford University Press) içinde, ss. 39-48.
- Galston, William A. (1995), "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 105 (April), ss. 516-534.
- Gaus, Gerald F. & Courtland, Shane D. (2007), "Liberalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>.
- Gaus, Gerald F. (2003), *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project* (Sage).
- Gaus, Gerald F. (2000), *Political Concepts and Political Theories* (Boulder/Co: Westview Press).
- Kukathas, Chandran (2009), "Two Constructions of Libertarianism", *Libertarian Papers* 1, 11.
- Kukathas, Chandran (2008), "A Definition of the State", presented at a conference on "Dominations and Powers: The Nature of the State", University of Wisconsin, Madison, March 29.
- Kukathas, Chandran (2003) *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2003)
- Kukathas, Chandran (2002), "Justice, toleration, and perpetual peace" Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Boston Marriott Copley Place, Sheraton Boston & Hynes Convention Center, Boston, Massachusetts, Aug 28, 2002 Online <.PDF>. 2010-01-03 <http://www.allacademic.com/meta/p65045_index.html>
- Kymlicka, Will (2004), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi).
- Larmore, Charles (1990), "Political Liberalism", *Political Theory*, Vol. 18 No. 3 (August), ss. 339-360.
- Levy, Jacob T. (2004), "Liberal Jacobinism", *Ethics*, 114(2), ss. 318-36.
- Levy, Jacob T., (2003) "Liberalism's Divide: After Socialism and Before", *Social Philosophy and Policy*.
- Lomasky, Loren E. (2007), "İki Liberalizm Anlayışı", Çev. M. Erdoğan, *Liberal Düşünce*, C. 12, n. 45-46, ss. 27-58.
- Macedo, Stephen (2000), *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge/Mass. and London: Harvard University Press).
- Macedo, Stephen (1991), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism* (Oxford: Clarendon Press).

- Mason, Andrew D. (1990), "Autonomy, Liberalism and State Neutrality", *The Philosophical Review*, Vol. 40 No. 160, ss. 433-452.
- Mendus, Susan (1987), "Liberty and Autonomy", *Proceedings of Aristotelian Society*,
- Narveson, Jan (2002), *Respecting Persons in Theory and Practice: Essays on Moral and Political Philosophy* (Rowman & Littlefield)
- Oakeshott, Michael (1975), *On Human Conduct* (London: Oxford University Press)
- Otteson, James, R. (2009), "Kantian Individualism and Political Libertarianism", *The Independent Review*, Vol. 13, n. 3 (Winter), pp. 389-409.
- Rasmussen, D. B & Den Uyl, D. J. (2005), *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-perfectionist Politics* (University Park: Pennsylvania State University)
- Rasmussen, D. B. & den Uyl, D. J. (1991), *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order* (La Salle/Illinois: Open Court)
- Şahin, Bican (2009), *Toleration: The Liberal Virtue* (forthcoming)
- Şahin, Bican (2007a), "Toleration, Political Liberalism, and Peaceful Coexistence in the Muslim World", *American Journal of Islamic Social Sciences*, V. 24, n. 2, pp. 1-24.
- Şahin, Bican (2007b), "Özgürlüğün Normları: Eleştirel Bir Kitap Analizi", *Liberal Düşünce*, C. 12, n. 45-46, ss. 239-250.
- Schmidtz, David (2009), "Mülkiyet Kurumu", Çev. Bican Şahin, *Liberal Düşünce*, C. 14, n. 53-54 (Kış-Bahar), 5-23.
- Tomasi, John, *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).
- Thunder, David (1999), "A Refutation of Anti-Perfectionist or 'Neutralist' Liberalism", <http://www.nd.edu/~dthunder/Articles/Article1.html>
- Uslu, Cennet, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* (Ankara: Liberte, 2009)
- Waldron, Jeremy (2004), "Liberalism, Political and Comprehensive," in *Handbook of Political Theory*, eds. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (London: Sage Publications, 2005), 88-99.
- Wenar, Leif (1995), "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, Vol. 106, No. 1 (October), ss. 32-62.
- Yayla, Atillâ, *Liberalizm* (Ankara: Liberte, 2. b., 1998).
- Zwolinski, Matt, "Libertarianism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1069042> , 2008.
- Zwolinski, Matt, "The Separateness of Persons and Liberal Theory", *Journal of Value Inquiry* (vol. 42, no. 2, June 2008), pp. 147-165.