

# Liberalizmin İki Yüzü

JOHN GRAY

**DOST**

## Teşekkür

Bu küçük hacimli kitabı yazarken şükran borçlu olduğum birçok kişi var. Isaiah Bedin ve Michael Oakeshott'la yıllardır yaptığımız tartışmalar kitaptaki bazı fikirlerin biçimlenmesine yardımcı oldu. Joseph Raz ve Raymond Plant ile yaptığımız konuşmalar da bu açıdan hayli geliştiriciydi.

Berlin'deki Wissenschaftskolleg'i ziyaretim esnasında, Yehuda Elkana ve Wolf Lepenies 'in sürdürdükleri bir seminer birtakım sorunlar hakkında düşüncelerimi daha net bir biçimde geliştirmeme olanak tanıdı. John Burrow, Geoffrey Smith ve Charles Spinoza ilk taslak hakkında değerli yorumlarda bulundular. Steve Erikson, Henry Hardy ve Jonathan Riley ile aramızdaki bilgi alışverişi de yararlı oldu.

Bu tür yazılarda yapılan olağan uyarıların tümü burada da geçerli. En büyük şükran borcum Mieko'ya. Bu kitabı ona adıyorum.

*JOHN GRAY*

# 1 - Liberal Hoşgörü

Liberal devletin kökeni, modus vivendi arayışında yatar. Çağdaşımız olan liberal rejimler Avrupa' da 16. yüzyılda başlamış olan bir hoşgörü projesinin son ürünleridir. Miras aldığımız görev, daha çoğulcu bir toplumda liberal hoşgörüğü modus vivendi izinde rehber olabilecek bir biçimde tekrar oluşturmaktır.

Liberal hoşgörünün insanlık refahına katkıları sınırsızdır. Bunun paha biçilmez değerinde bir kazanım olduğu inkar edilemez. Bu eski modern ideal olmadan yapamayız, ancak bu ideal günümüz modern koşullarında bize yol gösteremez, çünkü bize miras kalan bu hoşgörü ideali, birbiriyle bağdaşamayacak iki felsefeyi barındırır. Liberal hoşgörü, bir yanıyla, en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşmayı ifade ederken, diğer yanıyla da insanoğlunun birçok yaşam biçimiyle refaha kavuşabileceği inancını taşır.

Eğer liberalizmin bir geleceği varsa, bu gelecek, en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşma arayışından vazgeçmekte yatacaktır. Kitlesele göç, yeni iletişim teknolojileri ve süregelen kültürel deneyimlerin sonucu olarak, bugün hemen hemen toplumların tümü birçok yaşam biçimini barındırmakta ve bu toplumlardaki birçok insan da bunların birden çoğuna ait olmaktadır. En iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşma arayışında olan liberal hoşgörü ideali, tek bir yaşam biçimi iddialarına göre sınıflanmış toplumlarda ortaya çıkmıştır. Bu ideal bize, birçok yaşam biçimini barındıran toplumlarda bir arada nasıl yaşanabileceğini gösteremez.

Hoşgörü liberalizmle birlikte başlamamıştır. Antik İskenderiye ve Budacı Hindistan'da, Romalılar, Mağribiler ve Osmanlılar arasında, farklı inançlar, uzun dönemler boyunca barış içinde bir arada yaşamışlardır. Ancak, ortak inançlara dayanmayan bir ortak yaşam ideali, liberal bir mirastır. Görevimiz, bu mirasın, liberal hoşgörünün tasarlandığı toplumlardan daha derin bir çeşitlilik taşıyan toplumlarda ne olacağını düşünmek olmalıdır.

Liberalizmin her zaman iki yüzü olmuştur. Bir yanıyla hoşgörü, ideal bir yaşam biçimi arayışdır. Diğer yanıyla ise, çeşitli yaşam biçimleri arasında barış koşullarının aranmasıdır. Birinci bakış açısında, liberal kurumlar evrensel ilkelerin uygulamaları olarak görülmüşlerdir. İkincide ise, bunlar barış içinde bir arada yaşamının araçlarıdır. Birincisinde, liberalizm bir evrensel rejim reçetesidir. İkincisinde ise, birçok rejimle sürdürülebilecek olan bir 'bir arada yaşayabilme' projesidir.

John Locke'un ve Immanuel Kant'ın felsefeleri liberal bir evrensel rejim projesini örneklerken, Thomas Hobbes'un ve David Hume'un felsefeleri barış içinde bir arada yaşama liberalizmini ifade ederler. Günümüzde John Rawls ve F. A. Hayek birinci liberal felsefeyi savunurlarken, Isaiah Bedin ve Michael Oakeshott ikincisine örnek verilebilir.

Bir doğruluk yolu olarak hoşgörü ideali, esas olarak Locke tarafından ortaya konmuştur. Locke açısından liberal hoşgörü, dinde ya da ahlakıyattaki doğruluk hakkında şüpheci davranmak bir yana, bunun tam tersini ifade ediyordu. Liberal hoşgörü, doğruluğun bulunmuş olduğunu temel olarak varsayıyor ve yönetime onu geliştirme görevi yüklüyordu. Liberal hoşgörü kötü ya da yanlış olarak yargılanan şeylerin hoşgürsüydü.

Locke, hoşgörüğü, tek bir doğru dine açılan bir patika olarak görür. Hoşgörüğü Katolikleri ve ateistleri kapsayacak biçimde genişletmemiştir, çünkü Locke, iknanın onları doğru inanca

götüreceğinden emin değildir. Onun hoşgörüsü savunusu, hoşgörüsünün, insanlık için en iyi yaşamı bulmasını sağlayacağı yönündeydi. Locke böyle bir şeyin varlığından hiçbir zaman şüphe etmemiştir. Tarihi boyunca evrensel akılcı uzlaşmanın yolu olarak liberal hoşgörüsü ideali hep aynı inanca dayanmıştır.

Ancak liberal düşüncenin başlangıcından beri bir diğer hoşgörüsü anlayışı daha vardır. Hobbes'da hiçbir unsur, onun hoşgörüsünü doğru inanç yolunda bir patika olarak öne çıkardığını göstermez. Ona göre hoşgörüsü bir barış stratejisiydi. Yönetimin tek uğraş alanı uygulamalardır; yönetim inançlarla ilgilenmez. Bu Hobbesçu bakış açısında, hoşgörüsünün amacı uzlaşma değil, bir arada yaşayabilmektir.

En iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşma arayan liberal düşünürler için hoşgörüsü, insan anlayışının sınırlılığına bir çaredir. Voltaire bunu şöyle ifade eder: "Hoşgörüsü nedir? Hoşgörüsü insanlığın tamamlayıcısıdır. Bizler hatalar ve yanlışlarla doluyuz. Öyleyse aptallıklarımızdan dolayı karşılıklı olarak birbirimizi bağışlayalım." Liberal düşünürler insanların iyi yaşam hakkındaki inançlarında bir anlaşmaya varacakları noktasında hiçbir zaman fazla iyimser olmamışlardır. Onlar, aklın, insani meselelerde zayıf bir yetiden başka bir şey olmadığını anlayacak kadar tutkuların gücünün farkında olmuşlardır.

Hoşgörüsü idealini bir uzlaşma aracı olarak destekleyen şey, insan aklının bu belirgin kusurudur. Değerler üzerine akılcı bir uzlaşma umudu, bugün geçerli olan liberal felsefeleri destekler. Ancak birçok yaşam biçiminin varlığının bu kusurluluğun bir göstergesi olması fikri bu umuda dönük fazla destek içermez.

Etikte akılcı sorgulama en iyi yaşam üzerine bir uzlaşıyla sonuçlanmaz, iyi yaşamın çok değişken olduğunu gösterir. Aklın kullanılmasıyla anlaşmaya varılacağı fikri en az Platon'un Sokrates'i kadar eskidir. Yine de, hiçbir zaman fazla bir destek bulamamıştır. Akıl, etik çatışmalarımız konusunda bizi aydınlatır. Çoğunlukla bu çatışmaların tahmin ettiğimizden daha derin olduğunu gösterir ve bunları çözme noktasında bizi ortada bırakır.

Liberal rejimler, modern çoğulculuk sorununa çözüm olarak görülmüşlerdir. Ancak liberal rejimlerin ortaya çıktığı ilk modern toplumlarda en çok dikkatimizi çeken şey, bu toplumların ne kadar da homojen olduklarıdır. Geç modern toplumlardan pek azı, tabii eğer varsa, kendi değerlerinde ve inanışlarında böyle bir uzlaşma sergilemiştir. Bunlar, sadece birbirlerinden büyük oranda farklılaşmakla kalmazlar; aynı zamanda bunların çoğu birkaç yaşam biçimini barındırır, farklı iyiliklere ve erdemlere saygı duyar.

Toplumun, etik yaşamın farklı biçimlerini barındırması olgusu hiç de modernliğe özgü bir olgu değildir. Aksine, geç modern toplumlar yaşam biçimlerinin çeşitlilikleri açısından antik dünyaya benzerler. Modern dünyada yeni olan, yaşam tarzlarının çeşitliliğinin kabulü değil, hiyerarşilere yönelik düşmanlıktır.

Avrupa ahlak felsefesinin ortaya çıktığı kültürler, etik yaşamın birçok biçimini içermişlerdir. Yunan çoktanrıcılığı, değerlerin kaynaklarının, indirgenemez bir biçimde çoğul olduğu inancını vurgulamıştır. Eğer en iyi insan yaşamı fikrine ilişkin bir kabul varsa, bu, içinde farklı ve zaman zaman çatışan değer kaynaklarının takdir edildiği bir yaşamdır. Yunanlılar değer kaynaklarının çoğulluğunu kabul etmeleri açısından diğer antik kültürlerle aynı noktada dururlar; antik Yahudilik ancak birkaç

evrensel yükümlülüğü zora koşmuş, Hinduizm yaşamın değişik mevki ve aşamalarında farklı görevleri kabul etmiştir.

Antik toplumlar, farklılıklara bizden daha konuksever yaklaşmışlardır. Bu kısmen, insanların eşitliği fikrinin zayıf ya da hiç olmamasındandır. Modernlik, farklılığın tanınmasıyla değil, tekbiçimliliğe doğan taleple başlar. İyi yaşamın farklı insanlara göre değişebileceği fikrinde herhangi bir yenilik yoktur. Bunun ayırıcı bir biçimde modern bir fikir olduğu düşüncesi önyargıdan ibarettir.

Antik çoğulculuk Yunan felsefesinde pek az yankı bulmuştur. Avrupa etik kuramının kurucuları bircilerdir. Platon da Aristoteles de, tek bir yaşam biçiminin insanlık için en iyisi olduğundan şüphe duymamıştır. İnsanlık için iyinin Platon'un düşündüğü gibi sonuçta tek olması ya da Aristoteles'in bazen kabul etmeye hazır olduğu gibi çoğul olması durumu değiştirmemiştir; en iyi yaşam biçimi herkes için aynıdır (Ancak en iyi yaşam biçiminin sadece boş zamanı olan birkaç Yunan erkeği tarafından tam anlamıyla yaşanabileceğinden hiçbir zaman kuşku duymamışlardır). Bu klasik bakış açısında, insanlık için iyi konusunda çatışan yargılar hata belirtileri gibi görülüyordu. Avrupa etik kuramının kurucuları için, tıpkı onlardan sonra gelen Hıristiyanlar için geçerli olduğu gibi, değer çatışmaları, etik yaşamın olağan unsurları değil, kusurluluğun göstergeleriydi.

Ahlak felsefesi, başlangıcından bu yana etik yaşamdan çatışmanın kovulması<sup>1</sup> için uğraş vermiştir. Aynı siyasi düşünce için de doğrudur. Avrupa siyaset felsefesi, Yunan etiğini biçimlendiren çatışmaya karşı direncin derin izlerini taşır. Kentte olduğu gibi ruhta da, uyum bir ideal olagelmiştir. Çoğu liberal düşünür, değerlerin uyumu konusunda Sokratesçi, Hıristiyan ve Aydınlanmacı inancı benimsemiştir. Ancak, etik veya yönetim hakkında düşünürken uyum ideali en iyi başlangıç noktası değildir. Çatışmanın kentte olduğu kadar ruhta da neden kaçınılmaz olduğunu anlamakla başlamak daha iyi olacaktır.

Miras aldığımız şekliyle liberal hoşgörü, akılcı bir uzlaşma idealidir. Bu projenin mirasçısı olarak ihtiyaç duyduğumuz şey, en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşmaya ya da bu konuda makul düzeyde bir anlaşmazlığa değil, insanların hep farklı yaşamak için iyi nedenlerinin olacağı gerçeğine dayanan bir idealdir. Modus vivendi böyle bir idealdir. Modus vivendi hoşgörüye dair daha eski bir liberal düşünce akımını içerir ve bunu yeni koşullarımıza uygular.

Modus vivendi insanların refah içinde yaşayacakları pek çok yaşam biçimi olduğu fikrini dile getirir. Bunların arasında, değerleri birbirleriyle kıyaslanamaz olanlar vardır. Bunlar, birbirlerine rakip olduklarında, aralarından en iyi olanı diye bir şey olmayacaktır. Farklı yaşam biçimlerini benimsemiş insanların anlaşmazlığa düşmeleri gerekmez. Onlar sadece farklı olabilirler.

Bize miras kalan hoşgörü anlayışı, bütün insanlık için tek bir yaşam biçiminin en iyisi olduğunu koşul olarak varsayarken, modus vivendi insanların refah içinde yaşayabilecekleri, bazıları kuşkusuz henüz keşfedilmemiş olan, birçok yaşam biçimi olduğunu kabul eder. Hakim liberal hoşgörü ideali için en iyi yaşam ulaşılamaz olabilir, ancak bu, herkes için aynıdır. Modus vivendi bakış açısına göre ise hiçbir yaşam türü herkes için en iyisi olamaz. İnsanlık için iyi, herhangi bir yaşamda gerçekleştirilemeyecek kadar çeşitlidir. Miras aldığımız hoşgörü ideali, pek çok yaşam biçimi olduğunu esefle kabul eder. Eğer modus vivendiyi ideal olarak benimserseniz, bunları memnuniyetle karşılayabiliriz.

Etik sorgulama bütün insanlar için, hatta tek bir insan için bile, tek bir yaşam biçimi veya değerler dizgesi ortaya koymaz. Aksine insanların farklı biçimlerde yaşamak için sebepleri olduğunu gösterir. Farklı yaşam biçimleri insan için iyinin birbiriyle bağdaşmaz boyutlarını ifade eder. Dolayısıyla, farklı bağlamlarda bu, tek bir insan yaşamı için de geçerli olabilir. Ancak hiçbir yaşam, insan iyiliğinin içerdiği rakip değerleri tamamen uzlaştıramaz.

Modus vivendinin amacı değer çatışmalarını yatıştırmak olamaz. Amaç, çatışan değerleri takdir eden bireyleri ve yaşam biçimlerini bir ortak yaşamda uzlaştırmaktır. Barış içinde beraberce yaşamak için ortak değerlere değil, içinde birçok yaşam biçiminin bir arada varolabileceği ortak kurumlara ihtiyaç duyarız.

İnsanların sürdürebilecekleri iyi yaşamlar kümesi, herhangi bir topluluk ya da gelenek tarafından tek başına içerilemez. İnsanlar için iyi olan, bunun mümkün olamayacağı derecede çatışma tarafından kuşatılmıştır.

Yine aynı nedenden dolayı, herhangi bir siyasi rejim iyi yaşamı içeremez. Modus vivendi kuramı liberal olsun olmasın, başka bir ideal rejim arayışı değildir. Bir ideal rejim kavramıyla ilgisi yoktur. Modus vivendi farklı yaşam biçimlerinin bir arada iyi bir şekilde yaşayabilmelerinin koşullarını bulmayı amaçlar.

Modus vivendi tarihsel çoğulculuk olgusuna uyarlanmış liberal hoşgörüdür. Modus vivendiyi destekleyen etik kuramı değer-çoğulculuğudur. En kökten değer-çoğulcu iddia, insanlığın refah içinde yaşamasının birçok çatışan türü olduğudur; bunlardan bazıları değer açısından birbirleriyle kıyaslanamazlar. İnsanların sürdürebildikleri birçok iyi yaşam türü arasında ne daha iyisi ne daha kötüsü, ne daha değerlisi ne daha değersizisi vardır. Bunlar ölçülemez bir biçimde, yani farklı olarak, değerlidirler. Yine de, bazı ölçülemez iyilikleri diğerlerine tercih etmek için iyi nedenlerimiz olabilir.

Değer-çoğulculuğu ahlaki bilginin olanaklılığını onaylayan etik kuramlara, etik şüphecilik, öznelcilik ve göreceliğin bilinen türlerine olduğundan daha yakındır. Değer-çoğulculuğu iyiye ilişkin yargıları hataya düşmeden reddetmemize olanak tanır. Aynı zamanda etikteki geleneksel doğruluk kavramını terk etmek anlamına da gelir. İyinin çoğul olduğunu onaylamak, iyinin, tek bir doğru çözümün olmadığı çatışmaları barındırmasına izin vermek demektir. Bu, böyle çatışmalarda doğru bir çözümün olamayacağı anlamına gelmez. Aslında pek çok çözüm vardır.

İyi, ona ilişkin bakış açılarımızdan bağımsızdır, ancak herkes için aynı değildir. Bu, farklı yaşam biçimlerinin farklı iyilikleri ve erdemleri takdir etmesinden değil; daha çok, bir yaşam biçiminin övdüğünü diğerinin kötülemesinden dolayıdır. Değer-çoğulculuğu, her ikisinin de doğru olabileceği iddiasıdır. Bu iddia çelişkilidir. Klasik mantığın yasakladığı çelişkinin hoşgörüsünü ima eder gibidir. Burada bir paradoks vardır, ancak bizi ilgilendirmesi gereken ya da geliştireceğim iddiada paradoks yoktur. İyinin çelişki içerememesi doğru olabilir, ancak iyi, birbirleriyle bağdaşmaz yaşam biçimlerinde kendini gösterebilir.

Değer çatışmaları, neyin iyi olduğuna dair herhangi bir pratik ya da entelektüel belirsizliği ifade etmek durumunda değildir. En yalın halinde bunlar bu tür bir belirsizliği dışlarlar. Bunlar, iyinin kendi içindeki çatışmalardır. Barış ve adalet ne kadar çeşitli biçimlerde anlaşılırsa anlaşılınsın,

evrensel iyilerdir. Ancak bunlar bazen birbirleriyle bağdaşmaz talepler öne sürerler. Eğer barış ve adalet birbirine rakipse, savaş mı yoksa adaletsizlik mi daha kötüdür? İkisi de kendiliğinden ya da evrensel bir önceliğe sahip değildir. Barış adaletten daha acil olabilir; adalet talebi, acil barış gereksinimini gölgede bırakabilir. Bu tür çatışmalarda, insanlar iyinin ya da doğrunun içeriğine dair bir farklılık sergilemek durumunda değildirler. Farklılaştıkları yer, birbiriyle çelişen taleplerinin nasıl uzlaştırılacağıdır.

Adalet her zaman aynı şeyi ifade etmeyebilir. İsrail ve Kuzey İrlanda bölgesindeki çatışmaya kilitlenmiş topluluklar, aynı adalet ilkelerini istediklerini iddia edebilirler. Ancak bunların günümüzdeki çatışmalarında, neyin adil olduğu, neyin adil olmadığı konusundaki yargıları derin bir uyumsuzluk içindedir. Bu kısmen, paylaştıkları tarihe dair farklı yorumlarını yansıtır; şüphesiz kısmen de, çıkarlarının pek çok bakımdan çatışmasının bir ifadesidir. Topluluklar kıt kaynakların kontrolünü ele geçirmek için yarıştıklarında, olasılıkla kendi rakip çıkarlarını adalet tezleriyle meşrulaştırmanın yollarını arayacaklardır. Çıkarlar çatıştığında ve siyasi iktidar söz konusu olduğunda, ortak adalet ilkeleri adaletin gerektirdiği şeye dair birbirleriyle bağdaşmaz yargılar ortaya çıkaracaktır.

Fakat adaletin neyi gerektirdiğine dair tartışmalar sadece bu bildik olgulardan kaynaklanmazlar. Adaletin kendisi de birbirleriyle bağdaşmaz talepler ileri sürer. Adalet, geçmişte adaletsiz davranılan topluluklar için bir tazminatı gerektirdiğinde, sonuç şimdiki nesiller için adaletsizlik anlamına gelebilir. Bir zamanlar adaletsizce el konan toprağın iade edilmesine yönelik bir talep, onu işleyen nesillerin, bir o kadar haklı toprak talebi iddiasıyla temelden çatışır. Bu tür çatışmalar kusurlu bir adalet anlayışından kaynaklanmaz. Bunlar adaletin kendisinin çatışan değerleri içerdiğini ifade ederler.

Adalet kavramı, herkesçe kabul gören bir biçimde formüle edilebilse bile, makul insanların farklı bulacakları çatışan talepler öne sürebilir. Aynı şekilde, bu, insan aklının kusurlu olmasından kaynaklanmaz. Bunun nedeni, bu tür çatışmalara dair birbiriyle bağdaşmayan çözümlerin aynı derecede akla yatkın olmalarıdır.

Evrensel değerler arasındaki çatışmaların birbirleriyle bağdaşmayan yollarla çözüme kavuşturulabilmeleri, insanların farklı yaşam biçimlerine sahip olmalarının sebeplerinden biridir. İnsanların iyi bir şekilde yaşayabileceği pek çok yaşam biçimi, birbiriyle uyumsuz evrensel değerler içinde farklı anlaşma zeminleri oluşturur. Liberal hoşgörü idealinin tersine, birbirlerinden farklı yaşam biçimleri aklın zayıflığının bir sonucu değildir. Bu, insanların farklı biçimlerde yaşamak için sebepleri olduğu gerçeğini ortaya koyar. Aynı zamanda, bazı değer çatışmaları, iyiye dair rakip görüşlerden de kaynaklanır. Bunlar evrensel olan değerler arasındaki rekabetin değil, belirli yaşam biçimlerince takdir edilen farklı iyilerin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bazı yaşam biçimlerinde merkezi yer tutan bazı iyiler, ötekilerde yoktur ya da azınlıktadır. Geç modern toplumlarda kişisel özerklik ve romantik aşka büyük değer verilir. Ancak bu rakip iyiler kesinlikle herkes tarafından değerli görülmezler. Geçmişte olduğu gibi bugün de, bunları yüceltmeyen hatta kötüleyen yaşam biçimleri vardır.

Farklı yaşam biçimlerinin talepleri arasında kalmak, ahlaki çatışmanın sık görülen kaynaklarından biridir. Birçok insan tek bir doğru çözümün olmadığı değer çatışmalarıyla karşı karşıya kalır. Yaşam biçimlerinin farklı iyileri ve erdemleri takdir etmesi kusurluluğun bir göstergesi değildir. Bu,

insanların farklı biçimlerde iyi yaşayabileceğinin bir göstergesidir.

Yine de, bütün yaşam biçimleri insanların iyi yaşamasına olanak tanımazlar. Evrensel olan insani iyiler ve kötüler mevcuttur. Bazı erdemler insanı zenginleştirecek olan olası bütün yaşama biçimleri için gereklidirler. Cesaret ve öngörü olmadan hiçbir yaşam iyi bir şekilde süremez. Ötekilerin üzüntüsünü ve mutluluğunu anlayıp paylaşmadan adalet kurgusu somutlaştırılmaz. Bu erdemlerden yoksun yaşam biçimleri insanlığın iyiliği için gerekli koşullardan da yoksunlardır. Bu tür değerler insan türüne aittir. Evrensel oldukları için de, belirli bir yaşam biçimini değerlendirmekte kullanılabilirler.

Bazı değerlerin kıyaslanamaz olmaları, bütün yaşam biçimlerinin aynı değerde oldukları anlamına gelmez. Değer-çoğulculuğunun sonucu yaşam biçimlerinin değil, iyinin ve kötünün çeşitliliğidir. Farklı yaşam biçimleri evrensel iyilere ulaşmada, evrensel kötülerini azaltmada ve bunlar arasındaki çatışmaları çözmede az ya da çok başarılı olabilirler.

Böyle olsa bile evrensel değerler, türümüz için, belirli toplumlar veya bireyler için ideal hayatı oluşturacak şekilde birbirlerine uyum sağlayamazlar. Ayrıca, eğer evrensel değerler birbirlerine rakip olabiliyorlarsa, ideal yaşam diyebileceğimiz bir şey yoktur. Herhangi bir birey için iyi bir yaşam olabilir, ancak kaybın olmadığı bir yaşam mümkün değildir. Belirli yaşam biçimlerinde değer çatışmalarına yönelik daha iyi ya da daha kötü çözümler olabilir, ancak hiçbir çözüm bütün meşru iddialarla tamamen örtüşemez. Daha iyi ya da daha kötü rejimler vardır; bunların bazıları sözcüğün tam anlamıyla gayri meşrudurlar, ancak hiçbirini bütün evrensel değerleri gerçekleştiremez ve dolayısıyla diğerleri için bir model olamaz.

Yaşam biçimleri arasındaki en temel farklılıklar, bu yaşam biçimlerinin evrensel olan değerler arasındaki çatışmaları ele alış tarzından kaynaklanırlar. Evrensel değerler belirli yaşam biçimlerini değerlendirmemize olanak tanırlar, ancak evrensel bir ahlakîyat anlamına gelmezler.

Bu haliyle dünyada, yaşanmaya değer bir hayatın en temel gereklilikleri bile tam anlamıyla her zaman yerine getirilemez. Bir tiranlığın devrilmesi iç savaşa yol açabilir. Geniş bir liberal özgürlükler alanının savunulması, bunların kısa ömürlü olmasını kesinleştirecek bir rejimle sonuçlanabilir. Aynı zamanda, anarşi karşısında bir kale olarak savunulan güçlü devlet, iktidarın kötüye kullanılmasını artırabilir. Yerinde bir siyasetin uygulanması bu çatışmaları hafifletebilir. Ancak bunları tümüyle ortadan kaldırmak gibi bir şansı yoktur.

Değer çatışmaları insan olmanın bir parçasıdır. Bunun nedeni, insanların, iyi yaşam üzerine çatışan inanışlara sahip olmaları değildir. Sebep, konunun özüyle daha yakından ilgili olmasına rağmen, doğru eylemin kendi gölgesi olarak yanlışı barındırması da değildir. Bunun nedeni, insan ihtiyaçlarının birbiriyle çatışan taleplerde bulunmasıdır. Değer çatışmalarından arınmış bir insan yaşamı fikri, insan gereksinimlerinin çelişkileri noktasında tıkanır.

İnsan ihtiyaçlarının uygulamada uyuşmaz olabilmesinin nedeni, sadece, bu ihtiyaçların kıt maddesel kaynaklara yönelik bağdaşmayan taleplerde bulunması değildir. Üstelik bu ihtiyaçlar ancak bir araya getirilemez yaşam biçimlerinde tamamen karşılanabilirler. Profesyonel bir askerin, cüzam sağaltma evindeki hastabakıcının, borsadaki satıcının, manastırdaki tefekküre dalmış birinin yaşamları hiçbir kayıp olmadan bir araya getirilemez. Bu yaşamlar kolaylıkla bir arada varolamayacak birtakım



erdemleri somutlaştırır; birbiriyle çelişen inanışları da ifade edebilirler. Ancak bunların her biri bir insani gereksinime yanıt vermektedir.

En iyi yaşam biçimleri birbirlerinden çok farklıdır ve çoğunlukla da birbirleriyle bağdaşmazlar. Bu mantıksal bir doğru değil, insan doğasıyla ilgili bir gerçektir. Bu haliyle de değiştirilemez değildir. Belki genetik mühendisliği teknolojileri geliştikçe, insanlar, kendilerine pek çok yaşam biçimini sürdürme olanağı tanıyan biyolojik armağanı değiştirmeye özendirileceklerdir. Bu tür girişimlerin başarısız olacağını söylemek mümkün değil. Ancak eğer başarı kazanılırsa bu, bugüne kadar insan yaşamını değerli kılmış olan şeyleri büyük ölçüde tahrip edecektir:

Değer çatışmaları, ortak insan doğamızın birbirleriyle rekabet eden ihtiyaçlarından kaynaklanırlar. Bir tür ahlaki yoksunluk, insan yaşamının kumaşına dokunmuştur. İnsan gereksinimleri çelişkili oldukları için, hiçbir insan yaşamı kusursuz olamaz. Bu, insan yaşamının kusurlu olduğu anlamına gelmez; kusursuzluk fikrinin hiçbir anlamının olmaması demektir. Birbiriyle çatışan ve kıyaslanamaz değerler fikri, Augustinus'un, bütün insani şeylerin kusurlu olduğu şeklindeki fikrinden farklı bir anlama sahiptir. Augustinus, insan dünyasının kusurluluğu ile ilahi olanın kusursuzluğu arasında bir karşıtlık kurmuştur. Bunun tersine, kıyaslanamaz değerler arasındaki rekabet, kusursuzluk fikrinin kendisini yıkar.

İyinin değer çatışmalarını barındırması, insanın durumunun hep trajik olmasını gerektirmez. Şüphesiz, etik yaşam trajik seçimlerden arındırılmaz. Evrensel değerlerin çatışan taleplerde bulunduğu yerde, doğru eylem yanışı barındırabilir. Değerler bu şekilde çarpıştığı zaman onarılamaz kayıplar ortaya çıkabilir. Dolayısıyla sonuç kesinlikle trajiktir.

Ancak değerlerin çoğulluğu, trajediden fazlasını ifade eder. Bu, insanların birçok yaşam biçiminde refah içinde yaşayabilecekleri anlamına gelir. Bu yaşam biçimlerinin karşılaştırılmayacak denli birbirlerinden farklı olduğu yerlerde, kayıptan ya da kazançtan bahsetmek anlamsızdır. Bu tür yaşamlar bir araya getirilemediklerinde birbirlerine hasım olmaları gerekmez; bunlar birbirlerinin alternatifi olabilirler. Eğer, bazen mecbur kaldığımız gibi, içlerinden birini seçersek, bu seçimin trajik olması gerekmez. Bu, basitçe, önümüzde duran refah içinde yaşamaya yönelik yaşam biçimlerinin bolluğunu işaret edebilir.

Bütün bunlar doğruysa, zaten hep böyle olagelmiştir. Değer-çoğulculuğu, geç modern toplumlardaki çoğulculuğun bir yorumlanması değil, bir etik yaşam anlayışıdır. Eğer bu doğruysa, çağdaş duruma dair değil, insan doğasına ilişkin bir doğrudur. Ancak değer-çoğulculuğu geç modern toplumlar için özel bir uygulama alanına sahiptir.

Hemen hemen günümüz toplumlarının tümünde, birçok yaşam biçiminin bir arada varolduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu yaşam biçimleri farklı olmalarına rağmen birbirlerinden ayrık değildir. Aralarında sürekli bir etkileşim vardır; öyle ki sahip oldukları farkları ayırt etmek güç olabilir. Aslında çoğu insan, birden çok yaşam biçimine ait olduğundan, bunlar arasında tam bir ayırım yapmak mümkün olmayabilir. Yaşam biçimleri onları tanıma noktasında hassaslık gerektiren şeylerdir. Hali hazırda sınıflandırılmış bir biçimde karşımızda durmazlar. Onları tek tek belirtecek şaşmaz bir yöntem yoktur. Ayrıca, yaşam biçimleri çok farklılık gösterir.

Kökten dincilerin ve laik liberallerin, kırsal halkın ve 'kentli genç profesyonellerin', Talibanların ve

Quakerlerin,<sup>2</sup> ilk kuşak göçmenlerin ve onların çocuklarının, Homeros'un savaşı sınıfının, Çöl Babalarının<sup>3</sup> ve 21. yüzyıl Hasidilerinin<sup>4</sup> ve sayamayacağımız kadar çok grubun bir yaşam biçimi vardır. Bir insan etkinliğinin yaşam biçimi sayılabilmesi için sağlanması zorunlu olan gerekli ve yeterli koşulları tanımlamak olanaklı değildir. Bu tür bir çaba gerekli de değildir. Bunları esnek bir ölçüt dizisiyle ayırabiliriz.

Yaşam biçimleri, bir değil, belli sayıdaki insanlar tarafından uygulamaya konmalı; kuşaklar boyunca devam etmeli; bir kendilik anlamı içermeli; diğerleri tarafından fark edilmeli; bazı insanları dışarıda bırakmalı ve ayırıcı birtakım uygulamalar, inanışlar ve değerler içermelidir, vs. Bu ölçütler çoğunlukla ortaya kesin bir sonuç çıkarmazlar. İki topluluk çok sayıda benzer değere saygı duyabilir, ama tarihsel bir çatışmaya kilitlenmiş olabilir. Bu topluluklara örnek olarak aynı yaşam biçimine sahip olan, ancak yaşadıkları rejime gösterdikleri bağlılığa göre ayrılmış toplulukları verebiliriz (Kuzey İrlanda bölgesini düşünün). Ya da, iki topluluk halihazırdaki çatışmalarının tarihsel kökenine ilişkin ayrı ve birbirine karşıt inanışlara, birtakım sosyal konulara karşı zıt tutumlara ve birbirlerini dışlama yönünde güçlü bir eğilime sahip olabilir (örneğin karşılıklı evlenmeden kaçınabilirler). Böylece, bunların çatışan yaşam biçimlerine sahip olduklarını söyleme eğiliminde olabiliriz (Yine Kuzey İrlanda bölgesini düşünün). Neyin yaşam biçimi sayılabileceği, her zaman üzerinde karar verilebilir bir şey olmayabilir.

Çağdaş liberal düşüncenin standart türleri, çoğulculuktan bahsederken, kişisel olan etik inanış ve ideallerin çeşitliliğini kastederler. Bu, siyaset felsefesini ilgilendirmesi gereken çoğulculuk değildir. Geç modern toplumlar içerdikleri yaşam biçimlerinin çeşitliliği açısından dikkate değerdir. Göç ve modern dönemde daha önceden inşa edilmiş olan kenetleyici ulusal kültürlerin kısmi erozyonu, aynı toplumlarda bir arada varolan etnik ve kültürel geleneklerin sayısını artırmıştır. Bir yandan da, süregelen kültürel deneyimler birtakım yeni yaşam tarzlarını oluşturmuşlardır. Çoğulculuğun bu gerçeği liberal düşünce tarafından öngörülmemiştir. Şimdi bile tam anlamıyla kavranabilmiş değildir.

Siyasi düşüncenin gündemini haklı olarak biçimlendiren değer çatışmaları, bireylerin ayrı ideallerinden değil, yaşam biçimlerinin rakip iddialarından kaynaklanır. Günümüz liberal Ortodoksluğu bu çatışmaların üzerinde durmaz, çünkü, toplumda tek bir yaşam biçiminin hakim olduğunu varsayar. Bunun aksine, değer-çoğulculuğu, seçim, şans ya da kader yoluyla birçok yaşam biçiminin bir arada varolduğu geç modern toplumlara yönelik özel bir yaklaşım içerir.

Eğer hoşgörü ideali bu duruma uymak için yeniden biçimlendirilecekse, liberal düşüncenin gözden geçirilmesi gerekir. Standart liberal düşüncede çoğulculuk, kişisel ideallerin çeşitliliğine gönderme yapar. Liberal düşünce, aynı toplumda, hatta aynı bireyin hayatlarında farklı yaşam biçimleri olduğu zaman ortaya çıkan daha derin çeşitliliklere nadiren dikkat çeker. Ancak, çoğulculuğun işte bu son türü etik ile yönetime dair bugünkü düşüncenin gündemini oluşturmalıdır.

Bu durumu modern zamanlara özgü bir yetersizlik olarak düşünmek yanlıştır. Bazen batı uygarlığı olarak adlandırılan bu derleme, daima çatışan değerler içermiştir. Yunan, Roma, Hıristiyan ve Yahudi geleneklerinin her biri diğerlerinin etik yaşamına tamamen çevrilemeyecek ayrı iyiler ve erdemler içermiştir. Bu uzlaştırılmaz unsurların bir zamanlar içinde kaynaştırıldığı 'batı geleneği' fikri, felsefi ya da tarihsel araştırma karşısında ayakta kalamaz: Bu değerlerin tutarlı bir sentezi ne oldu, ne de olabilirdi. Yüzyıllardan beridir bu ayrı miraslar, Avrupa toplumlarında tek bir etik

idealin emrindedirler. Bütün öğretisel varyasyonları ve insan doğasının ele avuca sığmaz yapısına gösterdiği ihtiyatlı hoşgörüyü Hıristiyan yaşam ideali, yüzyıllardır ya da binyıldır Avrupa mirasının parçası olan diğerlerine boyun eğdirmeye ya da onları marjinalleştirmeye başarılı olmuştur. Liberalizm, farklı yaşam ideallerinin aynı toplumda ve çoğunlukla da aynı bireylerde bir arada varolduğu bağlama ayak uydurabilmek için yeniden ele alınmak zorundadır.

Son dönemdeki Liberal yazılarda çoğulculuk olgusu ile, gönüllü katılımın alanına yerleştirilen kişisel ideallerin çeşitliliği kastedilmektedir. Burada arka planda yatan fikir, belirli bir yaşam biçimini seçmiş olan özerk bireydir. Bu tür bir çeşitlilik bazı şehirlerde bulunan etnik mutfakların çeşitliliğine benzer. Bir etnik restoranın seçiminde olduğu gibi, kişisel bir idealin benimsenmesi de özel yaşamda meydana gelir. Ancak çoğulculuk olgusu bireylerin farklı kişisel ideallere sahip olmaları gibi önemsiz ve sıradan bir gerçeklik değildir. Çoğulculuk, farklı yaşam biçimlerinin bir arada var olmasıdır. Geleneksel liberal düşünce, liberal değerler üzerindeki uzlaşmayı bir önkabul olarak aldığı için, bu gerçeği bile bile yanlış anlama eğiliminde olmuştur.

Geç modern toplumlarda liberal değerlere dönük ikiyüzlü bir kabul olsa da, gerçekte bu toplumlar liberal değerler üzerine çok az uzlaşma içerirler. Pek çok kişi, şu an liberal bir yaşam biçimi içinde ve liberal değerleri takdir etmeyen topluluklarda bulunmaktadır. Aynı zamanda da temel olarak liberal etik yaşamı savunan birçok insan, onun birtakım geleneksel değerlerine bağlı değildir. Liberal kişisel özerklik ideali, kişinin kendi yaşamının kısmi yapıcısı olması fikridir. Bazıları için özerklik arayışı, kurulu bir topluluğa bağlılıkla çatışır. Diğerleri içinse bu, şimdiki zamanın ihtiyaçlarına cevap verme özgürlüğüyle bir gerilim içindedir. 'Geleneksel', 'liberal' ve 'postmodern' türden bütün insanlar için, etik yaşam kaçınılmaz bir biçimde melezdir.

Geç modern toplumların çoğu, liberal değerler üzerine herkesçe paylaşılan bir uzlaşma sergilemekten uzaktır. Daha ziyade, haklar ve kişisel özerkliğe dair liberal söylem, çok farklı değerler taşıyan topluluklar ve yaşam biçimleri tarafından, iktidarı elde etmek ve elde tutmak için süregelen bir çatışmaya sürüklenmektedir. Varolduğu yerde, liberal söylemin hegemonyası çoğunlukla yüzeyseldir.

Eğer herhangi bir yerde liberal değerler üzerine herkesçe paylaşılan bir uzlaşma bulabilseydik; burası Birleşik Devletler olurdu. ABD' de liberal ilkeleri istemeyen hemen hemen hiçbir grubun olmadığı doğrudur. Ancak Amerika da, yaşam biçimleri arasındaki çatışmalara göre sınıflanmış olması açısından, dünyanın diğer yerlerinden farklı değildir. Amerikan nüfusunun yaratıcılık, 'yaşam hakkı' ve diğer köktenci ilkeleri savunan dörtte biri, dünyanın diğer yerlerindeki benzer fikre sahip insanların da olasılıkla yapacağı gibi, liberal değerleri açıkça inkar etmemektedir. Bu, kendi amaçlarına uygun düşer. Liberal söylemin nüfusun geniş kesimleri tarafından, köktenci amaçlar için seferber edilmesi, liberal değerler üzerinde bir uzlaşma değildir. Uygulamada tam tersidir. Diğer geç modern toplumlar gibi Birleşik Devletler de hegemonik olarak liberal değildir, ahlaki anlamda çoğulcudur.

Son dönem liberal düşünürler, çoğulculuk olgusuna uygun yanıtın 'adalet kuramı' olduğunu iddia etmektedirler. John Rawls ve ardılarının 'siyasi liberalizmi', iyiye dair farklı anlayışlara sahip insanlar tarafından kabul edilebilecek bir adalet kavramı önermektedir. Bu son dönem Ortodoksluğuna göre, liberal devlet meşru olabilecek rejimlerden herhangi biri olmakla kalmaz, aynı zamanda tamamen meşru olabilecek tek siyasi örgütlenme biçimidir. Günümüz liberal düşüncesinde

bu iddia, liberal devletin, insan haklarını korumakla meşruluk kazanacağı iddiasıyla birleştirilmektedir.

Ronald Dworkin, F. A. Hayek ve Robert Nozick için olduğu gibi, Rawls için de siyaset felsefesi hukuk felsefesinin adalet ve temel haklarla ilgilenen bir dalıdır. Siyaset felsefesinin temel amacı, ilkesel olarak evrensel anlamda uygulanabilir, temel özgürlükleri ve insan haklarını tanımlayan ideal bir anayasadır. Bu çerçevede farklı yaşam biçimlerinin birlikte varolabileceği yegane koşulları saptar.

Bu düşünürler, iyiye ve yaşam biçimlerine ilişkin çatışmaların, adalet ve hakların gerektirdiklerinin saptanması yoluyla çözülebileceğini iddia ederler. Ancak adalet ve hakların gerektirdikleri de çatışmaya yol açabilir; nitekim açar da. Sadece birinin hakkının talepleri diğerinkiyle çatışabilir değildir. Tek bir hak birbiriyle bağdaşmayan taleplerde bulunabilir. Bu çatışmaları çözenin tek bir akılcı yolu yoktur. Bu gerçek çok kapsamlı sonuçlar doğurur. Bu, ideal anlamda liberal rejim gibi bir şeyin yokluğu demektir. Haklar farklı yollarla makul bir biçimde çözülebilecek çatışan talepler öne sürdüğü için, bu tür bir rejim fikrinin kendisi yanlıştır.

İdeal bir siyasi rejimin olamayacağını söylemek, siyasette kusurluluğun savunusunun inşa edilmesi anlamına gelmez. Bu, ideal bir rejim fikrinin reddidir. Farklı rejimler, farklı biçimlerde en temel insan haklarına ilişkin çatışmaları hakkıyla çözebilirler. Bu tür bazı uzlaşılar diğerlerinden daha iyi olabilirler, ancak en iyi rejimlerin haklara ilişkin çatışmaları benzer yollarla çözmesi söz konusu değildir.

Öte yandan, koşulları ve tarihleri çok çeşitli olduğu için, en iyi rejimler birbirlerinden çok farklıdırlar (Aynısı en kötü rejimler için de geçerlidir). Siyaset trajik seçimlerle doludur. Böyle olsa bile ideal rejimin anlamını yitirmesi, siyasetin trajedilerinden kaynaklanmaz. Bunun nedeni, en iyi rejimlerin birçok farklı biçimde olmasıdır.

İyinin içeriği hakkında derin farklılıklarımız varsa, haklara başvurmak bize yardımcı olmayacaktır, çünkü bu durumda, sahip olduğumuz haklar konusunda da ayrılmamız kaçınılmazdır. Haklar hakkındaki temel farklılıklar, rakip iyi anlayışlarını ifade ederler. Eğer akılcı sorgulama iyiye dair görüşlerimizi uzlaşmaz bir noktada bırakıyorsa, haklara başvurmak boşunadır. Temel insan hakları evrensel insani kötülere dönük koruma sağladığı müddetçe meşrulaştırılabilirler. Ancak bu tür haklar bile birbirleriyle çatışır ve bunların çatışmalarının birbirleriyle bağdaşmaz uzlaşıları da eşit derecede meşrudur. Evrensel kötüler çatıştıklarında hiçbir hak kuramı bize ne yapacağımızı söyleyemez.

Bu sosyal adalet için de böyledir. Toplumda malların bölüşülmesiyle ilgili olarak hakkaniyet yargılarından kaçınamayız. Hayek'in yaygınlaştırdığı, toplumun ortak bir adalet anlayışına sahip olma yolunda gerek duyduğu şeyin, prosedürlerde hakkaniyet olması üzerine söylenecek fazla bir şey yoktur. Ancak günümüzün hiçbir toplumu, hakkaniyet üzerine bir 'adalet kuramına' temel sağlayacak derinlikte veya genişlikte bir uzlaşma içermez.

İyinin doğası üzerine varılan uzlaşma ne kadar azsa, adaletin ne anlama geldiğine dair uzlaşma da o denli azdır; hatta adalet üzerine uzlaşma daha da azdır. Adalet, bütün erdemlerin arasında, en fazla uzlaşım ile biçimlenen erdemlerden biridir. Bundan dolayı da en fazla değişebilenlerden biridir.

Pek çok yaşam biçimi aynı toplumda varolunca, adalet duygusu doğal olarak değişken olmalıdır.

Dolayısıyla, liberal düşünürlerin adaletin en temel gereklilikleri üzerine anlaşamamaları hiç de şaşırtıcı değildir. Bugün çoğu liberal düşünür, adaletin toplumsal kurumların en yüce erdemi olduğunu onaylar. Ancak bunların bazıları adaletin toplumsal malların eşit bölüşümünü gerektirdiğini, bazıları her birimizin doğuştan birtakım doğal niteliklere sahip olduğumuz yolundaki sözde gerçeğe saygıyı icap ettirdiğini, kimiler de kaynakların temel gereksinimler ve erdemlerle uyum içinde olmasını gerektirdiğini ve diğerleri de adaletin hiçbir şekilde bölüşümle ilgili olmadığını vurgulamışlardır. Bu tür farklılıklara şaşmamak gerek. Bunlar geniş bir toplumdaki ahlaki bakış açıları arasındaki farklılıkları yansıtır. Şaşırtıcı olan, bunların, birçok çağdaş liberal düşünürün bir adalet kuramı inşa etme yönündeki girişimlerinin önünde bir engel olarak görülmemeleridir. Günümüz liberal düşünürleri liberalizmin tam anlamıyla bir siyasi öğreti olduğunu iddia ederlerken, liberalizmin iyiye dair kapsamlı bir anlayışa dayanmadığını söylemek isterler. Bize, adalet taleplerinin, herhangi biriyi ideali karşısında öncelik taşıması gerektiğini söylemekten bıkip usanmazlar. Bu liberal düşünürler iyiye dair farklı görüşlerin, adalete yönelik farklı bakış açılarını temellendirdiğini gözden kaçırıyor gibi görünmektedirler.

Bu dikkatsizlik tek başına, 'siyasi liberalizmde' siyasi kararlara önem verilmemesinin nedenini açıklamaktadır. Temel özgürlükler ve toplumsal malların bölüşümü adaletle ilgili konulardır; siyasi liberalizmde adaletin gerektirdikleri siyasi bir kararın değil, yasal hükmün konusudur. Rawls'un 'siyasi liberalizmde' merkezi kurum parlamento gibi bir müzakere meclisi değildir. Bu merkezi kurum bir yasa kurumudur. Bütün temel sorunlar bir Yüksek Mahkeme tarafından hükme bağlanması için siyasi müzakere alanından çıkarılmışlardır. Rawlsçu öğretinin kendisini bir siyasi liberalizm olarak betimlemesi alabildiğine ironiktir. Aslında Rawls'un öğretisi bir tür antisiyasi kanunculuktur.

Liberal kanuncular sahip olduğumuz haklar konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Rawls ve Dworkin gibi eşitlikçi kanuncular, kaynaklara dönük refah hakkımız olduğunu savunurlarken, Nozick ve Hayek gibi özgürlükçü kanuncular, insan haklarının sadece saldırıya ve baskıya karşı haklar olduğunu iddia ederler. Bunlar köklü ayrımlardır. Bunlar, insanların bizzat sahiplenip sahiplenemeyeceği, doğal kaynakların mülkiyet hakkını nasıl elde edeceği ve insan iyiliğinin neye dayandığı konusunda farklı görüşleri yansıtır.

Liberal kanuncular, haklar konusundaki görüşlerinin iyiye dair rakip bakış açılarını yansıtmadığı şeklindeki ortak yanılsamaları bakımından temel olarak aynıdır. Rawls ve Hayek, karşıt adalet anlayışlarına sahiptirler. Gerçekte, bunun nedeni hak felsefesinde farklı duruşlara değil, iyi yaşama dair birbirlerine karşıt anlayışlara sahip olmalarıdır. Bütün hak ve adalet kuramlarında olduğu gibi, onların açıklamalarında da haklara dair farklı görüşler, iyiye dair farklı bakış açılarından kaynaklanır.

Liberal kanunculüğün bu eşitlikçi ve özgürlükçü türlerinin benzeştikleri yer, farklılaştıkları noktalardan daha önemlidir. Her biri, adalet ve hak ilkelerinin hem çok belirli, hem de ideal olarak evrensel bir biçimde formüle edilebileceğini varsayar (son dönem Rawls'un evrensellik idealinden çekilmiş görünmesi bu iddiayı etkilemez).

Nozick gibi özgürlükçü liberaller, adaletin evrensel bir ekonomik sistemi gerektirdiğine inanırlar. Onlara göre, mülkiyet hakları ve sözleşme yasaları insanlığın iyiliğinin değişen gereklilikleriyle doğal olarak farklılaşan toplumsal ve yasal uzlaşımlar değil, evrensel insan haklarının doğrudan

uygulamalarıdır. Burada sadece modern ekonomilerin iyi işleyen pazar kurumları olmaksızın başarılı olamaması söz konusu değildir. Pazar kurumları aynı zamanda, adaletin ebedi kurallarını somutlaştırır. Aslında bu garip bakış açısında, sadece tek bir pazar ekonomisi bazı İngilizce konuşan ülkelerde geçmiş yüzyılda aralıklarla varolan kapitalizmin tekil türü adalet taleplerini tamamen karşılar.<sup>5</sup>

Pazar özgürlüklerini temel insan haklarından türer biçimde bu şekilde ele almak temel bir yanıştır. Diğer insan özgürlükleri gibi pazar kurumlarının içerdiği özgürlükler de, insan gereksinimlerini karşıladıkları müddetçe haklı görülürler. Eğer bu konuda başarısız olurlarsa, makul bir biçimde değiştirilebilirler. Bu sadece pazar kurumlarının içerdiği haklar için değil, bütün insan hakları için geçerlidir.

Pazar kurumları, insanlık refahını, farklı ve bağdaşmaz amaçlara ve çıkarlara sahip bireylerin ve toplulukların karşılıklı kazanım elde etmek için birbirleriyle ticaret yapmasına olanak sağlayacak kadar artırır. Pazar kurumlarının bu klasik savunusu diğer bir şekilde formüle edilebilir. Rakip ve (kısmen) kıyaslanamaz değerlerle yaşayan bireyler ve topluluklar, bu rakip iyi anlayışlarını uzlaştırmaya gerek duymadan pazarlarda etkileşime girebilirler. Pazar kurumları, bu topluluklara, tahrip edici çatışmayı yararlı rekabetle değiştirme olanağı tanıyarak, kişisel özerklik ve toplumsal çoğulculuğu desteklerler. Kısacası pazar kurumlarının bir değer-çoğulcu savunusu vardır, ancak hem her toplum için, hem de aynı toplumdaki değişik bağlamlar için biricik en iyi pazar kurumları türü bulunmamaktadır.

Pazarlar tek başlarına var olmazlar. Bunlar çok karmaşık yasal ve kültürel kurumlardır. Bu kurumlar diğer pazar dışı kurumlarla tamamlandıkları zaman çoğulculuğu ve özerkliği en çok teşvik eder hale gelirler. Refah kurumlarına olanak tanıyarak bahşedilen 'olumlu' özgürlükler olmadan pazarın 'olumsuz' özgürlükleri sınırlı değerdedir.

Rawls gibi eşitlikçi liberaller, sadece tek bir ekonomik sistemin adaletli olabileceği gibi bir iddiada bulunmazlar. Onlar adaletin değişik ekonomik sistemlerle gerçekleşebileceğinin farkındadırlar. Tarihsel koşullara bağlı olarak bazen sosyalizm, bazen de kapitalizmin bazı türleri en iyi ekonomik sistem olabilir. Rawlsçu kuramda adalet, ekonomik sistemin seçiminde söz söylemez. Buna rağmen, hangi sistem seçilirse seçilsin, bu sistem, Rawls'un bölüşüm ilkelerini yerine getirmelidir.

Bu son gereklilik, geç modern toplumlarda varolan sayısız yaşam biçimindeki örtüşen sorunlara yönelik uzlaşmayı peşinen kabul eder. Ancak farklı yaşam biçimleri farklı iyi idealleriyle hayat bulduğu müddetçe, bölüşüm sorunu hakkında farklı düşüneceklerdir. Katı bir biçimde bireyci olan yaşam biçimi, bölüşümün toplumsal biriminin birey olduğunu kesin olarak varsayacaktır. Diğerleri bu amaç için aileyi ya da ara toplumsal kurumları göstereceklerdir.

Çoğu çağdaş toplumda bulunabilecek çeşitli yaşam biçimleri, insan hayatının birincil iyilerine ilişkin bir anlayışı paylaşmazlar. Bunlar, uzlaşmayı olanaklı kılacak kadar örtüşen, ancak tek bir kapsayıcı adalet anlayışının gelişmesine izin veremeyecek derecede az ortak noktaya sahip olan farklı iyi yaşam anlayışlarıyla hayat bulurlar.

Liberal kanuncular için farklı yaşam biçimleri çatıştığı zaman yapılması gereken şey, adaletin neyi gerektirdiğini sormaktır. İdeal anlamda liberal bir anayasayı yönetecek ilkeler bir kez

kararlaştırıldığında, geriye sadece bunların uygulanması kalır. Yasayı uygulamak, adalet kuramını belirli durumlara uygulamaktır. Karar verilmesi güç durumlar yoktur. Ancak toplum tek bir değil, kendine ait farklı iyi anlayışına sahip olan birçok yaşam biçimini içerdiğinde, iyi anlayışında ayrılığa düşüldüğü kadar adalet bakış açıları da ayrılığa düşülmeyecek midir? Yaşam biçimleri iyiye bakışlarında büyük ölçüde farklılaştıkları zaman, adalete yönelik farklı bakış açılarını desteklemeyecekler midir?

Liberal kanuncular adalet ve hak fikirlerine başvurarak çatışmadan kaçınmayı amaçlarlar. Onlar bu noktanın kökeninin, yalnızca hakka dayanan bir siyasi felsefe geliştirmeye çalışan Kant'a kadar uzandığını iddia ederler. Bunun Kant'ın doğru bir uyarlaması olup olmadığı bir yana, saf bir hak felsefesi Don Kişot'a yakışır bir girişim olacaktır. Hak hiçbir zaman iyiden öncelikli olamaz: Hak kavramının içeriği ancak iyi anlayışı tarafından verilir ve bu olmadan kavramın içi boştur.

Hiçbir noktada bir iyi görüşüne yaslanmayan tam bir siyasi liberalizm olanak dışıdır. Bu tür bir liberalizmin ana kategorileri, 'haklar', 'adalet' ve benzerleri, bir iyi fikrini ifade ettikleri müddetçe bir içeriğe sahip olacaktır. Aynı zamanda, bunlar kesin bir içeriğe sahip oldukları müddetçe, haklar ve adalet hakkındaki iddialar, değer çatışmaları noktasında tuzağa düşeceklerdir. Eğer iyi yaşam konusunda farklı düşüncelere sahipsek, adalet ve haklar konusunda da farklı düşünmeye mecbur kalırız. Siyasi liberalizm, adaletin iyi üzerine çatışan iddialardan uzak kalabileceğini peşinen kabul eder. Gerçekte ise bir adalet kuramı girişimi bu çatışmalarla yerle bir olur.

Son dönemdeki liberal siyaset felsefesi, hemen hemen sınırsız bir karmaşıklığa sahip bir değere sonsuz bir önem atfeder. Adaletin gerektirdikleri her yerde aynı değildir. Bunun nedeni beklentilerin toplumdaki topluma değişmesi, birinde adil olanın, diğerinde adaletsiz olabilmesidir. Adaletin talepleri bir öznel seçim meselesi değildir; tarihe ve koşullara göre değişebilir.

Evrensel insan değerleri, tek bir adalet fikri üretmezler. Bunlar, rakip değerler ile yaşam biçimleri arasında makul bir uzlaşma sayılabilecek alanın sınırlarını belirlerler. Evrensel insan değerleri bu yolla, modus vivendi izinde etik sınırlar koyarlar. Liberal hoşgörü gibi modus vivendinin de, her şeye izin verme ve kabul etme fikriyle ilgisi yoktur.

Barış içinde bir arada yaşama, a priori bir değer değildir. Bu açıdan herhangi bir insani iyiden farklı yoktur. Yalnızca insan amaçlarına ve gereksinimlerine hizmet ettiği müddetçe arzulanır bir durumdur. Bütün yaşam biçimlerinin barış içinde bir arada yaşamak için uğraşmaya mecbur olduğunu gösteren bir tez olamaz. Ancak hemen hemen bütün yaşam biçimlerinin modus vivendiyi arzu edilir kılacak ortak çıkarları vardır. Herhangi bir hoşgörü idealini tanımayan yaşam biçimlerinin bile, barış içinde bir arada yaşamaya çabalamak için sebepleri olabilir. Dolayısıyla, eşit derecede liberal ve liberal olmayan rejimler için de bu böyledir. Ancak modus vivendinin sınırları vardır.

Liberal ve çoğulcular, totaliter ve köktenci rejimlere karşı direnişte yan yana yürürler. Modus vivendi iyiye dair farklılıkların hata ya da sapkınlık belirtileri olarak görüldüğü bir rejimde olanaksızdır. Farklı yaşam biçimlerine saygının teslim edildiği kurumlar olmadan, bunlar barışçıl şekilde bir arada varolamazlar. Liberal rejimlerin bu birlikte yaşama durumunu teşvik ettiği yerde, çoğulcular onları desteklemek zorundadırlar.

Bununla birlikte, liberaller bir rejimi diğerleri için bir meşruluk standardı olarak gösterdiklerinde

çoğulcularla liberallerin dostluğu sona erer. Çoğulculara göre bazen liberal bir rejim, modus vivendi için en iyi çerçeve olabilir. Bazen de, liberal olmayan bir rejim bunu, belki de daha iyisini yapabilir.

Liberal ve liberal olmayan rejimler arasında kesin bir ayırım yoktur, ancak bu, bunların arasındaki farkı gösteremeyeceğimiz anlamına gelmez. Bu bize sadece, liberal bir rejimin kimliğinin ortak birtakım niteliklere gönderme yaparak saptanamayacağını anlatır. Liberal rejimleri liberal olmayanlardan, liberal rejimlerin hiçbirinin sahip olmadığı birtakım özellikler yoluyla ayırırız. Liberal rejimleri öz niteliklerine göre değil, soy benzerliklerine göre tanırız.

Değer çatışmalarının hata belirtisi olarak görülmesi, liberal olmayan rejimlerin bir özelliğidir. Sadece bir dizi özgürlüğün kendilerinininkinin evrensel olarak meşru olduğunu iddia eden liberal rejimler tamamen bu görüşü benimserler. Özgürlüklerin arasındaki çatışmaları, makul farklı çözümlerin olabileceği ikilemler olarak değil, hata belirtileri olarak değerlendirirler. Liberalizmin bu türü, köktencilğe çare değildir, bir çeşit köktenciliktir.

Genellikle, değer-çoğulculuğunun, liberalizmi siyasi bir ideal olarak desteklediği düşünülür. Gerçek ise hemen hemen bunun tam tersidir. Eğer çoğulculuğun insan iyiliği anlayışı doğruysa, köktenci liberalizmin iddiaları düzmece olacaktır. Değer-çoğulculuğun bakış açısında, insanoğlu için en iyi yaşam hakkındaki rakip iddialar arasındaki bütün çatışmalar, yanılısamaların çarpışmasıdır. Evrensel dinler bu kategoriye girerler. Öyleyse, Aydınlanmacı siyaset felsefelerinin çoğu da bu kategoridedir.

Evrensel dinler, tek bir yaşam biçimini ya da dar bir yaşam biçimi kümesini bütün insanlık için doğru ya da en iyi olarak buyurdıkları müddetçe, değer-çoğulculuğunun doğruluğuyla bağdaşmayacaklardır. Ortak deneyimler ve tarihsel bulgular, insanoğlunun, birbirinden çok farklı yaşam biçimiyle refah içinde yaşamını sürdürdüğünü göstermektedir. Bunların hiçbirisi, eşsiz biçimde insana özgü bir refah içinde yaşama biçimini somutlaştırdığını iddia edemez. Eğer insan türünün ayırıcı bir yanı varsa, bu, farklı biçimlerde refah içinde yaşayabilmektir.

İnsanoğlunun refah içinde yaşayabilmesinin birçok biçimi olduğu gerçeği, Aydınlanma'nın evrenselci siyasi projeleriyle de bağdaşmaz. Sadece liberaller değil, Marksistler ve sosyal demokratlar da insan iyiliğinin sadece, evrensel, tek bir rejimle tam anlamıyla somutlaştırılabileceği düşüncesine sahiptirler. Bu siyasi felsefelerin her biri farklı yollardan Aydınlanma'nın evrensel bir uygarlık projesine dahil olmuştur.

İnsanların birçok yolla refah içinde yaşayabileceklerini iddia etmek, evrensel insan değerlerinin varlığını ya da evrensel insan haklarının olması gerektiği iddiasını reddetmek demek değildir. Bu iddia, evrensel değerlerin, sadece evrensel bir rejimde tümüyle gerçekleşebileceğini reddeder. İnsan haklarına, liberal olsun olmasın, birçok rejimde saygı duyulabilir. Evrensel insan hakları bütün dünyada tek bir rejim için ideal bir temel kurallar dizgesi değildir, her zaman farklı kalacak rejimlerin barış içinde yaşamasını sağlayacak asgari standartlar dizisidir.

Liberal evrenselciler bazı değerlerin evrensel olduğu noktasında haklıdırlar. Ancak evrensel değerleri kendi özel idealleriyle özdeşleştirirken yanlışa düşerler. İnsan hakları liberal değerlere evrensel yetki veren bir imtiyaz değildir, farklı değerlere sahip toplumlar için asgari meşruluğun bir göstergesidir.

Liberal görecilerin evrensel değerlerin olmadığı şeklindeki düşünceleri yanlıştır. Liberal değerlerin



tek bir, ya da bir dizi yaşam biçimine ait oldukları ve evrensel bir yetki taşımadıkları noktasında haklıdırlar. Liberal göreciler, liberal toplumların köklü bir biçimde değişmeye gerek kalmadan bu evrenselci iddialarını bırakabileceklerini düşünürken de yanlışa düşerler.

Liberal toplumların evrensel değerlerin tek meşru somutlaştırımı olduğu iddia edilmektedir. Bütün diğerleri birbirlerinin benzeri olarak değerlendirilirler. Bu evrensel yetki iddiası, liberal kültürlerin kendilerine dair imgelemelerine derinden yerleşmiştir. İnsan değerlerine çoğulcu bir bakış yayıldıkça, liberal kültürler kendilerine dönük bu anlayışı yıkmak zorunda kalacaklardır.

Değer-çoğulculuğu, hiçbir şeyi olduğu gibi bırakmaz. Bu yıkıcı bir öğretilerdir. Değer-çoğulculuğu, türümüz için en iyi yaşama dair bütün iddiaların temelini ortadan kaldırır. Aynı şekilde, kökeni ister dini inanç, ister Aydınlanma'nın dogmaları olsun, her türlü köktencilige karşıdır.

Totaliter ve köktenci rejimler değer çatışmalarının uzun tarihsel süreçte ya da cennette hiç fark etmez yanıltıcı olduğunu iddia ederler. Eğer değer-çoğulculuğu doğruysa, bu iddianın kendisi bir yanılsamayı ifade edecektir. Değerler hakkındaki çoğulculuk uyum hakkındaki liberal olmayan iddiaları yıkar. Bu, aynı zamanda, liberal kültürlerin kendilerini bir evrensel rejimin ya da yaşam biçiminin habercisi şeklinde yorumladıkları alanı da tahrip edecek niteliktedir.

Evrensel değerler, evrensel uygarlık için zemin oluşturmazlar. Kendi çelişkileri yoluyla bize böyle bir şeyin hiçbir zaman var olmadığını gösterirler. Birçok yaşam biçiminin süregelmesi türümüz boyunca varolan çatışmalara karşı doğal bir tepkidir. İnsanlar çok yaratıcı canlılardır. Evrensel çatışmalardan, sürekli olarak belirli yaşam biçimleri tasarlarlar. Yeni teknolojiler insanın doğuştan özelliklerini değiştirmekte başarılı olamadığı müddetçe, bu hep böyle olacaktır.

Evrensel bir uygarlıkta yaşamaya yazgılı olduğumuz inancı, Aydınlanma düşüncesiyle şekillenmiş toplumlarda sıradan bir inanç halini almıştır. Ancak bunu destekleyecek kanıtlar yetersizdir. Gerçekte bu, tarihsel bir sorgulamanın sonucu değil, saygınlığını kaybetmiş bir tarih felsefesinin ürünüdür.

Bütün siyaset felsefeleri bir tarih felsefesini ifade ederler. Bu, en çok da bunu reddeden liberalizm türleri için kesin olarak doğrudur. Rawlsçu okul, tarih felsefesinin soruları karşısında tarafsızlık ya da sessiz kalma gibi bir duruş sergiliyormuş gibi görünür. Ancak Rawls'un siyaset felsefesi, ancak çoğulculuk olgusunu anlayışı modern toplumların geniş bir kesimine uygunsa, Amerikan akademik liberallerin imalarının izinde olmaktan öte bir şey olduğunu iddia edebilir.

Gerçekte ise, Rawls'un çoğulculuk olgusuna ilişkin yorumu ve herkesçe paylaşılan uzlaşmaya dair açıklaması, eğer çağdaş toplumların çoğu, Rawls'un düşündüğü gibi gittikçe Birleşik Devletler'e benzemeye yazgılıysa, bu toplumlarla ilgilidir. Bu, gerçekten de belirli bir tarih yorumunu toplumların modern oldukça birbirlerine benzemek zorunda olduklarını iddia eden bir pozitivist felsefenin Amerika merkezci bir uyarlamasını onaylamak anlamına gelir.

Stuart Hampshire pozitivist tarih yorumunu şöyle betimler: "Pozitivistler dünyadaki bütün toplumların giderek geleneksel bağlarını bırakacakları düşüncesindedirler ( ... ) bunun nedeni modern bir endüstriyel ekonominin içerdiği akılcı, bilimsel ve deneysel düşünce biçimlerine olan gereksinimdir. Bu, 19. yüzyılda yaygın olan, liberal değerlere, 'bizim değerlerimize', adım adım yaklaşılacağı şeklindeki eski bir inançtır." Hampshire bu kuramın sorununun tarih tarafından yanlışılanması olduğunu söyleyerek şu sonuca ulaşır: "Şimdi biliyoruz ki, böyle bir 'zorunluluk' yoktur ve bu

kuramların tahmin gücü açısından değeri sıfırdır."

Bu pozitivist tarih yorumu, uygulamaya yönelik bir etki yaratmıştır. 20. yüzyılın son onyıllarından bu yana birçok hükümet ve bazı ulusötesi kurumlar, kendi politikalarını, tek bir ekonomik sistemin modernliğin gereklilikleriyle bağdaştığı şeklindeki sorgulanmamış varsayım yoluyla biçimlendirmişlerdir. Bunlar bu noktada, serbest pazarı teşvik ederek tarihin nasıl olsa kaçınılmaz kılacağı evrensel bir ekonomik sistemin doğuşunu kolaylaştırdığını düşünen neoliberal ideologlardan etkilenmişlerdir.

Yalnız tek bir ekonomik sistemin modernlikle bağdaşabileceği fikri, farklı toplumların daha fazla modern oldukça birbirlerine benzemek durumunda kalmaları düşüncesiyle aynıdır. Aslında farklı toplumlar, daha da modern olduklarında, farklı ekonomik yaşam biçimleri geliştirirler. Japonya' da modernizasyon, başka bir yaşam biçiminin kopyalanması anlamına gelmemiştir. Bu aslında, birçok özgün niteliğe sahip yerli bir kapitalizm türüdür. Bu, Hindistan ve Çin için de böyledir.

Farklı toplumlar coğrafya, rekabet ve yetenek kısıtlılıklarına bağlı olarak, kendi farklı yaşam biçimlerinin ifadesi olan ekonomik yaşam biçimleri geliştirirler. Geç modern toplumların çoğunda olduğu gibi eğer toplumda birçok yaşam biçimi varsa, bu toplumlar farklı aile yapılarını, dinsel inançlarını ve değerlerini ifade eden farklı türde üretici birimleri barındırma eğilimi gösterirler.

Bütün modern ekonomilerin tek bir ekonomik yaşam biçimine doğru gitmekte olduğu fikri tarihle bağdaşmaz. Bu fikir, daha sonraki dönemlerdeki düşünceye de sinmiş olan 19. yüzyılın kurgusal sosyolojisinin bir kalıntısıdır. 1930'ların Marksistleri gibi çağdaş neoliberaler de, artık ölmüş bir pozitivist ideolojinin masum müritleridirler.

Modern toplumların her yerde aynı değerlere doğru gittiği inanışına tarihsel bir sorgulama sonucunda ulaşılmamıştır. Bu, bir inancın kabulüdür. Gerçekte geç modern toplumlar, herhangi bir şekilde bu tür bir uzlaşmaya dair hemen hiçbir kanıt sunmazlar. Bu toplumlar, birbirlerinden çok farklıdırlar.

Modern olmanın pek çok yolu vardır. Farklı toplumlar aynı değerleri kabul etmeden bilimi içselleştirir ve yeni teknolojiler ortaya çıkarırlar. Aydınlanma köktencileri tarafından hala savunulan, modern toplumların her yerde aynı oldukları fikrinin tarihsel kanıtı çok yetersizdir. Aydınlanma'nın miras olarak bıraktığı birçok umut gibi bu da, tektanrıcılığın geçip giden bir gölgesidir.

Liberal hoşgörü belirsiz bir mirastır. Bir yanıyla akılcı uzlaşma ideali, diğer yanıyla da barış içinde bir arada yaşama sorununun çözümüdür. Bunlar tek bir ideal üzerine çeşitlemeler değil, rakip felsefelerin kısmen de rakip tarih felsefelerinin ifadesi olan birbirlerine rakip projelerdir.

Pratik yaşamda, birbirleriyle bağdaşamaz amaçlar arasında uzlaşma aramak bir bilgelik göstergesidir. Entelektüel hayatta ise bu, karışıklığın göstergesidir. Bugünkü koşullarda, akılcı bir uzlaşmaya ulaşma yolu olarak liberal hoşgörü idealinin korunması girişimi zararlıdır. Bu, bir arada yaşama pratiğini, hayal kırıklığına yazgılı olan, değerlerde birbirine benzeme şeklindeki beklentiye koşullu kılar.

Eğer liberal proje yenilenecekse, kökenlerinden beri ona dadanmış olan belirsizliğin çözülmesi gerekir. Değerler üzerinde evrensel bir uzlaşmanın aracı olan hoşgörü fikri terk edilmeli ve bunun yanı sıra sürekli olarak birbirinden ayrılan değerlerle hayat bulan farklı yaşam biçimleri arasında bir

modus vivendi projesi benimsemelidir.

Diğer siyaset felsefeleri gibi modus vivendi de bir iyi fikrini dile getirir. Bu, değer-çoğulculuğunun siyasi pratiğe uygulanmasıdır. Bu bize, ahlaki çatışmaların nihai çözümünü söz veren kuramların uygulamada çatışmalarımızı yaratan iyilikleri azaltacağı için, reddedilmeleri gerektiğini söyler.

Değer-çoğulculuğu bireylerin etik yaşamına uygulandığında, iddiaları tamamen uzlaştırılmayacak olan değerler ve yaşam biçimleri arasında bir uzlaşma aramanın mantıksız olması gerektiğini ileri sürer. Aksine, bağdaşamaz iddiaları takdir etme uğraşı, hayatlarımızın zenginliğinin bir göstergesidir. Ancak modus vivendi bir ahlaki ideal değil, bir siyasi projedir. Uzlaşmayı herkesin izlemesi gereken bir ideal olarak kabul ettirmeye çalışmaz. Modus vivendi dünyayı değer-çoğulculuğuna ikna etmeyi de amaçlamaz. Bu açılardan, modus vivendi liberalizmin geleneksel türlerinden çok uzaktır.

Modus vivendi uğraşı, belli bir üstdeğer arayışı değildir. Bu, rakip değerlerin iddialarının uzlaşabileceği ortak kurumlara olan bağlılığı ifade eder. Modus vivendinin amacı, barış bile olsa, herhangi bir yüce iyi değildir; çatışan iyileri uzlaştırmaktır. Bu, modus vivendinin neden iyi hakkında karşıt görüşler barındıran yaşam biçimlerinde sürdürülebileceği sorusunun yanıtıdır.

Modus vivendi ideali, insanların kendi yaşam biçimleri için evrensel iddialarda bulunmayı bırakacağı boş umuduna dayanmaz. O, bu iddiaları, barış içinde bir arada yaşama durumunu tehdit etmediği sürece, kayıtsızlıkla karşılar. Bu noktada modus vivendi Thomas Hobbes'a döner. Hobbesçu bir devlet, özel inançlara, kayıtsızlık şeklindeki köktenci hoşgörüyü sunar. Dolayısıyla Hobbes, modus vivendinin temel olduğu liberal düşünce geleneğinin babasıdır.

Hobbes'un liberalizmin kurucularından biri olduğu fikri, öğrenimine, konunun tarihine ilişkin çalışmayı dahil etmemiş siyaset felsefecilerine yabancı gelebilir. Halbuki, liberal düşünce bir kuşak önce başlamamıştır. Ancak liberal düşüncenin uzun tarihi göz ardı edilirse sürekli ve tek bir liberal gelenek inancı desteklenebilir.

Adalet ilkelerinin iyiye dair rakip bakış açılarına ilişkin yansız olması gerektiği önermesi, geçmiş kuşağın liberal Ortodoksluğunda bir belit gibi ele alınmıştır. Ancak ne terim, ne de daha önemlisi yansızlık fikri 1970'lerden önceki liberal yazında yer alır. Bu noktada, diğerlerinde olduğu gibi, günümüz liberal düşüncesi daha öncekiyle bir süreksizlik halindedir. Bu tür dönüşler liberal düşüncede yeni değildir. Liberal düşüncenin tarihi boyunca olagelmıştır.

Liberal rejimlerin bir özsel nitelikler alanıyla tanımlanamaması gibi, liberal kuramlar ve düşünürler de ortak fikirlere sahip olma konusunda aynı degillerdir. Liberal gelenek<sup>6</sup> kadar heterojen ve süreksiz bir şeyin özünü aramak temel bir yanıştır. Liberalizm bir öze sahip bir şey değildir. Hakiki bir liberal gelenek tanımlama uğraşının tehlikeleri, Hayek'in 'gerçek' ya da 'klasik' liberalizmi, daha sonra 18. yüzyılın sonlarına doğru bir 'yeni' ya da 'Fransız' liberalizmi tarafından ele alınan bir whiggish,<sup>7</sup> Locke'dan Adam Smith'e kadar süren 'İngiliz' gelenek, olarak tanımlamasında gayet iyi görülür. David Hume ile Adam Smith'in İngiliz düşünürleri olarak görülmeleri bu anlayışın tuhaflıklarından sadece biridir. Hume'un ve Smith'in dahil olduğu İskoç Aydınlanması Fransız Aydınlanmasından. tamamen kopmuş olan ayrı bir gelişim değildi; Hume'un düşüncesini oluşturan etkilerin çoğu Fransızdı. Hume'un düşüncesinin büyük bir kısmı Michel de Montaigne'in da dahil olduğu erken modern Pyrronculuk kuşkucu geleneğine verilmiş bir yanıtıdır. Bu Hume'un felsefesini

yerli bir 'İngiliz' entelektüel geleneğinin parçası olarak betimleme yanlıştır. Gerçekte bu Avrupa düşüncesindeki bir gelişmeyi ifade eder. Eğer Hume üzerinde oluşturucu bir İngiliz etkisi varsa bu Hayek'in 'Fransız' Kartezyen akılcılığı geleneğine yolladığı Hobbes olmalıdır. Hayek'in 'gerçek' ya da 'klasik' liberalizmi Adam Smith'in düşüncesinin de biçimini bozmaktadır. Gerçekten de 18. yüzyılın sonlarında liberal olan biri varsa, bu da Adam Smith'di. Ancak o, bir o kadar da liberalizm eleştiricisiydi. Smith ticaret toplumunun ahlaki zararlarını ilk eleştirenlerden biridir. Sonradan Marx tarafından geliştirilen kapitalizm eleştirilerinden çoğu -özellikle de işçiler üzerindeki yabancılaştırıcı ve aptallaştırıcı etkilerini ele aldıkları- Smith'in düşüncesinde de kendisini belli etmiştir. Aslında Smith 'gerçek' ya da 'klasik' liberal düşüncenin temsilcisi olmak bir yana, liberalizme dönük sonraki eleştirilerin başlıca kaynaklarından biridir.

Hayek'in aksine, 'yanlış' liberalizmi 'gerçek' liberalizmden ayırmaya çalışmak hiçbir yararlı amaca hizmet etmez. Böyle olsa bile, bazı düşünürleri liberal, bazılarını da liberalizm eleştiricisi olarak net bir şekilde tanımlayabiliriz (Adam Smith ve Michael Oakeshott gibi kimilerini de her ikisi olarak). Eğer Constant ile de Tocqueville'nin liberal oldukları açıksa, Rousseau ile de Maistre'nin liberal olmadıkları da aynı derecede açıktır. Eğer Kant belirli bir tür liberal düşünürün bir örneğiye, Nietzsche de aynı şekilde liberalizm eleştiricisinin bir örneğidir. James Fitzjames Stephen, John Stuart Mill'i şiddetle eleştirdiğinde hedefi, dönemin başta gelen liberal düşünürüydü.

Liberal ve liberal olmayan rejimlerde olduğu gibi, bu düşünürleri tanımlı bir özellik dizisini açığa vurdukları için değil, soy benzerliklerinden dolayı liberal düşünceye dahil olarak görüyoruz. 18. yüzyıldan 17. yüzyıla döndüğümüzde, liberal bir geleneği tanımak zorlaşır. Ancak bu durumda bile bazı düşünürler yanlışsızın liberal, bazıları da açıkça liberal değildi.

Locke siyasi yetkenin sınırlarına ilişkin bir liberal düşünce geleneğine dahilken, Filmer ortaya çıkan bu geleneğe muhalifti. Filmer için siyasi yetke hak ile geliyordu ve nihai bir biçimde ilahiydi; uyruğun rızasıyla sınırlandırılmazdı. Locke için siyasi yetke rızaya dayanıyordu, ancak rıza, onda hala bir parça kalınmış olan doğal yasa hakkındaki ortaçağ fikirleriyle niteleniyordu. Locke'un hükümetin yetkesini varsayımsal bireysel seçim üzerinde temellendirme uğraşı için, kuşku duyulmayacak biçimde liberal olan sonraki düşünürler dört gözle beklenecekti.

Hobbes da bazı açılardan şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde aynısını yapıyordu. Hobbes, hükümetin yetkesini uyruklarının yaşamsal çıkarlarını korumasıyla koşullandırarak Locke'dan daha açık bir biçimde, daha sonraki liberal düşünceye dahildir. Aslında, eğer liberalizmin ana projelerinden biri ortak inançlara dayanmayan bir barış içinde yaşama biçimiye, Hobbes *au fond*<sup>8</sup> liberal bir düşünürdür. Hobbes bir arada yaşama sorununun ne olduğunu ve ne ölçüde çözülebileceğini, kendisini izleyen liberal düşünürlerin çoğundan daha iyi anlamıştır. Michael Oakeshott'un da belirttiği gibi, "Hobbes bizzat liberal olmadan, liberalizmin açık savunucularından daha fazla liberalizm felsefesine sahipti."

Bu, David Hume için de böyledir. Locke'un tersine, Hume toplumu paylaşılan değerler üzerine inşa etmeye çalışmamıştır. Hume'a göre toplum öncelikli ilkelere ya da ortak inanç temeline değil, paylaşılan pratiklere dayanıyordu. Daha önce de belirttiğim gibi, Hume Fransız Pyrronculuğuna çok şey borçludur. Pyrroncular tarafından ortaya atılan kuşkucu paradokslara getirdiği çözümün kendisi de kuşkucudur. Doğanın ve uzlaşının, aklın değil, ahlakîyatın ve toplumun sürekliliğini sağladığını

kabul eder. Bu tür bir köktenci kuşkuçuluk rahatlıkla dinginciliğe yol açabilir (Montaigne'de olduğu gibi). Ancak Hume'da, toplumun paylaşılan inançlara ihtiyaç duyması fikrinin büyük oranda terk edildiği bir tür liberalizmi ortaya çıkarmıştır.

İki rakip liberal felsefe, içinde bulunduğumuz koşullarda neyin yeni olduğunu anlamamıza yardım edecektir. Tarihlerinin büyük bir kısmı boyunca bunlar, temel önemde ortak bir varsayıma sahip olmuşlardır. İkisi de iyi yaşamın sabit ve değişmez olduğunu bildirmiştir. İkisi de iyi yaşamın bütün insanlık için aynı olduğunu varsaymıştır. Mill'den sonra, bunların mutlak doğru olarak kabul edilmeleri giderek zorlaşmıştır. Kültürel farklılığa dair yeni bir unsur, liberal hoşgörünün eski belirsizliklerine eklenmiştir. Hobbes için 'refah içinde yaşam' ulaşıldığı her yerde aynı şeyi ifade eder. Hume için 'uygarlık' her zaman aynı değerlerle hayat bulmuştur. İkisi de, siyasetin, rekabet içindeki insan çıkarlarının barışçıl bir şekilde uzlaştırılması uğraşı olduğunu düşünür. Ve her ikisi için de insanoğlunun çıkarları her yerde aynıdır. Bu son kanıya ilişkin Hobbes ve Hume, akılcı uzlaşmanın rakip liberal felsefesinin başlıca temsilcileri olan Locke ve Kant ile aynı fikirdedir. Bu düşünürlerin hiçbiri Kant'ın kesinkes kabul ettiği gibi iyi yaşamın bileşenlerinin sık sık çatışma içinde olduğunu kabul ettikleri zaman bile, iyi yaşamın tekil, tek anlamlı ve evrensel olduklarından kuşku duymamışlardır.

İyi yaşamın bütün insanlık için aynı olduğu inancı kesinlikle evrensel veya çok eski bir inanç değildir. Ancak bu, Avrupa'da Romantiklerin dönemine kadar hüküm sürmüş ve Herder gibi düşünürlerin başını çektiği sorgulamaların sonrasında terk edilmiş bir inançtır. Bu inanç çökünce, 'uygarlık' kavramı yerini 'kültür' kavramına bırakmıştır.

'Kültür' kavramı, insanların refah içinde olabilecekleri yaşam biçimlerinin, doğası itibarıyla çeşitlilik taşıdığını ifade eder. Bu, liberalizme alınan post Romantik düşüncesinden, özellikle de Wilhelm von Humboldt'un düşüncelerinden girmiştir. Ancak John Stuart Mill ile ana bir liberal tema olmuştur.

Mill'in düşüncesi rakip liberal felsefelerin hepsinden bir şeyler taşır. Bazen Mill en iyi yaşam biçiminin herkes için aynı olduğunu özerk bireylerin yaşam biçimi ifade eden Aydınlanmacı inancın Milltan bir yandaşıdır. Bazen de bu liberal Aydınlanmacı inancın ikircikli bir eleştiricisidir. Özgürlük Üzerine başlıklı eserine epigraf olarak alıntıladığı, Humboldt'un "insan gelişiminin kendi zengin çeşitliliğinde olmasının mutlak ve gerekli önemi" görüşünden etkilenerek şöyle söylemiştir: "'Pagan özgüveni' kadar 'Hıristiyan feragati' da insan değerinin bir unsurudur. Platoncu ve Hıristiyan özyönetim idealinin harmanlandığı ancak onun yerine geçmediği bir Yunan özgelişim ideali vardır." Bu ifadelerde Mill, insanoğlunun, değerleri kıyaslanamaz, birbirinden ayrı yaşam biçimleriyle refaha kavuşacağını kabul etme noktasından kesinlikle uzakta değildir.

Mill'in yaşamının büyük bir kısmı, evrensel bir uygarlığa dair Aydınlanma projesi ile bunun özgürlüğü ve çeşitliliği tehlikeye attığı şeklindeki post-Romantik kuşku arasında bir orta yol bulmaya çalışmakla geçmiştir. Onun kuşkuşudur: Eğer liberal hoşgörü bu tür bir uzlaşma uğraşı ise, bizzat bu da liberal olmayan bir şey olabilir. Eğer yaşam biçimlerindeki çeşitlilik en iyi yaşamı keşfetme aracı olarak sadece bulgusal bir değere sahipse, bu entelektüel ilerlemeyle tehlikeye düşmektedir. Liberal bir toplum kendi içinde hiçbir değere sahip değildir. O, akılcı uzlaşma yolunda bir aşamadan başka bir şey değildir; Bu durumda, insanlığın ilerlemeleri gibi, liberal değerlerin de modasının geçmesi zorunludur. Bu Fransız pozitivistlerinin, özgürlüğün ahlakiyattaki gerekliliğinin,

kimyadaki gerekliliğinden daha fazla olmadığını ileri sürerken kabul etmekten mutluluk duydukları bir sonuçtu.

Özgürlük Üzerine, Mill'in, bu şekilde kendi temelini aşındıran bir sonuç yaratmayan bir özgürlük savı geliştirme girişimiydi. Bunda ancak kısmen başarılı olabildiği. Mill'in denemesine liberal gelenek boyunca devam etmiş olan o belirsizlik dadanmıştı. Mill, bir yaşam biçiminin insanlık için en iyi olduğu inancına sahip olabildiği müddetçe, farklı yaşama biçimlerine dönük hoşgörüyü doğruluğa giden bir yol olarak savunmaya çalışmıştır. Mill bu noktada bir Aydınlanma projesi yorumunu yakalamıştır ki bu yorumda liberal kurumlar, bu yoruma dair belirli bir anlayışın somut

laştırımı değil, bu yoruma ilişkin bir sorgulama yolu oldukları için savunulmuşlardır. Bu arada, Mill, liberal kurumları doğruluğun araçları olarak haklı çıkarmanın kendi temelini aşındıran sonuçlarından kaçınmaya çalışmış ve bunu, insanların farklı ve birbiriyle bağdaşamayacak yaşam biçimlerinde refah içinde yaşayabilecekleri iddiasıyla yapmıştır. Mill'in alınan Romantiklerinden çekip çıkardığı bu bakış açısında, rakip değerlerin birbirlerine göre doğruluk ve yanlışlık ilişkisinde durmaları gerekmez. Bunlar insanların iyi bir şekilde yaşayabilecekleri farklı yaşam biçimlerini ifade edebilirler. Mill, liberal kurumları birer sorgulama aracı olarak öne çıkararak, insanların en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşmanın yolunu aramaktadır. İnsanların birçok değişik biçimde iyi yaşayabileceklerini iddia ederken, Mill bir ilk değer-çoğulcu örneğidir. Mill'in Özgürlük Üzerine' deki projesi bu iki felsefe arasında saplanıp kalmıştır.

Isaiah Bedin, Mill'in iddiasını değerlendirirken şöyle der: Mill'in iddiası, kendisi farkında olsun olmasın, ancak açıkça dile getirdiği şu varsayımlar noktasında mantıklıdır: İnsan bilgisi ilkesel olarak hiçbir zaman tamamlanmış değildir ve her zaman yanılabilir; herkesçe görülebilir tek bir doğruluk yoktur; her insan, her ulus, her uygarlık kendi amaçları doğrultusunda kendi yolunu takip edebilir ve bunlar birbirleriyle uyumlu olmak zorunda değildir; yeni deneyimlerle ve eylemlerle insanlar ve inandıkları doğruluklar değişebilir Mill bunu 'yaşamdaki deneyimler' olarak adlandırır; dolayısıyla Aristotelesçiler ile ateist materyalistler gibilerinin ortaklaştığı, bütün zamanlar, bütün yerler ve bütün insanlarda bir ve aynı olan temel bir bilenebilir insan doğasının var olduğu kanısı değişen görünüşlerin altında ve tek bir keşfedilebilir amaç ya da amaçlar dizisi tarafından belirlenen, kalıcı gereksinimler duyan bütün insanlık için aynı olan durağan ve değişmeyen bir tözyanlıştır.

Mill, akılcı uzlaşma liberalizminin temelini oluşturan varsayımları üstü kapalı bir biçimde terk ederek, liberal çoğulcu bir felsefeyi ya da modus vivendiyi doğrulamaya yaklaşmış, ancak bunu yaparken ne Hobbes'a ne de Hume'a geri dönmüştür. Mill, sadece Hobbes'un ve Hume'un değil, Locke'un ve Kant'ın da ortak varsayımı olan, insanların evrensel olan, tek bir uygarlıkta en iyi şekilde refah içinde yaşayacakları varsayımının artık sürdürülemeyeceği bir zamana bakmıştır. Mill! insan iyiliğinin çeşidi yaşam biçimlerinde bulunabileceğini onaylayarak, evrensel bir uygarlığın yerinin olmadığı liberal düşünce türlerinin önünü açmıştır.

Berlin, 'Two Concepts of Liberty'de, Mill'in bıraktığı yerden devam etmiştir. Berlin, Mill'in Özgürlük Üzerine'deki girişimini başarısızlığa uğratan, ideallerin ve yaşam biçimlerinin çoğulluğu olgusunda özgürlüğün değerini temellendirmeye çalışmıştır. Özgürlüğü insanların refahı için tek bir doğru yolu keşfetmemizi sağladığı için değil, insanların farklı biçimlerde refaha kavuşmasına izin verdiği için

savunmuştur.

Bu, sadece kişisel yaşam tarzlarının bir çeşitliliği de değildir. Berlin, hemen hemen bütün insanlar için iyi yaşamın belirli bir yaşam biçimine ait olmayı gerektirdiğinin farkına varmıştı. Berlin'e göre insanın refah içinde yaşaması, farklı kültürlerin evrensel bir uygarlığın içinde kaynaşmasını değil, bunların barış içinde beraberce yaşamalarını zorunlu kılmaktadır. Berlin hiçbir zaman, birbirinden farklı yaşam biçimlerini içeren bir dünyanın derin ve bazen de trajik çatışmalar olmadan varolabileceğini düşünmemiştir.

Berlin'in yazılarında üstü kapalı bir biçimde yer alan liberal düşünce anlayışının birçok sorunlu noktası vardır. Serim, 'Two Concepts of Liberty' e bazen, hiçbir müdahalenin olmaması anlamında olumsuz özgürlüğe bağlılığın gerçek liberal değerleri somutlaştırdığını, kişisel özerklik şeklindeki olumlu özgürlük anlayışlarının bu konumdan kopmayı temsil ettiğini öne sürdüğü izlenimini uyandırır. Buna karşı herhangi bir standarda göre, John Stuart Mill gibi liberal olan bazı düşünürler daha olumlu bir özgürlük fikrine inanmış, çok esnek bir adlandırma da olsa, Jeremy Bentham gibi liberal düşünce dışındaki kimileri de olumsuz bir özgürlük fikrini benimsemişlerdir. Liberal düşünceyi, içinde bulunan özgürlük tasarılarına göre anlamaya çalışmak akla yatkın görünmektedir, ancak bunların hiçbiri liberalizmin 'gerçek' değerlerinin bulunduğu yerin kilidini açacak anahtar değildir.

Diğer yandan, Berlin'in özgürlüğün kendi içinde patlak veren değer çatışmalarının farkına varması liberal düşüncede yeni bir gelişmenin işaretidir. Berlin, çoğu liberal düşünürün tersine, özgürlüğün tek değil birçok şey olduğunu, çeşitli unsurlarının birbiriyle uyumadıklarını ve çoğunlukla da çatıştıklarını, çatıştıklarında da kaçınılmaz olarak kayıp olduğunu ve bazen de bütün makul insanların kabul etmek durumunda olacağı bir çözümün bulunamayacağını anlamıştır. Sonuç son derece öğretici bir agonistik liberalizm felsefesi olmuştur.

Ancak ileride açıklayacağım gibi, Berlin'in liberalizmi değer-çoğulcu bir etik kuramda temellendirme girişimi tam da Mill'in liberal bir faydacılık inşa etme girişiminin başarısızlığa uğradığı biçimde çökmektedir. Eğer tek bir ölçüte göre sıralanamayacak ve tartılamayacak, azaltılamayacak miktarda pek çok değer varsa Berlin'in ana liberal değer olarak gördüğü olumsuz özgürlük ancak birçok iyiden herhangi biri olabilir. Üstelik, eğer olumsuz özgürlüğün birbirleriyle kıyaslanamaz türleri varsa, böylece farklı rejimler haklı olarak farklı özgürlük bileşimlerini koruyabilirler. Ancak aynı biçimde, eğer özgürlüğün birbirleriyle kıyaslanamaz türleri varsa, 'en büyük özgürlük' hakkında dengede ve karşılaştırmalı yargılar olamaz. Bu durumda, en iyi rejimin en büyük özgürlüğün gelişimini sağlayacağı doğru olamaz, çünkü, birbirleriyle kıyaslanamaz pek çok özgürlük olduğu için, azami özgürlüğün hiçbir anlamı olmayacaktır.

Değer-çoğulculuğundan, diğer değerler karşısında üstünlük taşıyan olumsuz özgürlüğü çıkarmanın olanaksızlığı liberalizmin bir yenilgisi gibi görülebilir. Michael Oakeshott, John Stuart Mill'in faydacılıktan bir özgürlük ilkesi çıkarma yolundaki girişiminin başarısızlığını işte böyle anlıyordu. Oakeshott, Mill'in Özgürlük Üzerine'de aradığı "çok yalın olan tek bir ilkeyi" savunmadığı için "siyasi etkinlikte güvenilir bir rehber olarak genel ilkelere gönderme yapmaktan vazgeçtiğini" iddia ediyordu.

Oakeshott bunu liberalizmin yenilgisi olarak görmüştür. Aslında, Oakeshott'un siyaset felsefesinin kendisi diğerlerinden daha fazla liberalizme yakındı ancak bu bir modus vivendi liberalizmi

yorumuydu. Yanlış yaptığı nokta, liberalizmin bir ilkeler sistemi olarak anlaşılmasının zorunlu olduğunu varsayması ve sanki herhangi bir geç modern toplum, bırakın kendisininkini, sadece bir gelenek içeriyormuş gibi, ilkelere başvurmayı, geleneğin rehberliğiyle değiştirmeye çalışmasıdır. Eğer günümüz toplumları, birçok insanın, birden çoğuna dahil olduğu birçok geleneği barındırıyorsa, siyaset herhangi bir geleneği izleyerek yönlendirilemez. Siyaset rakip geleneklerin önerileri arasında bir orta yol bulmak zorundadır. Hobbes'un farkında olduğu gibi, siyaset, modus vivendiye bulmaya çalışmalıdır.

Mill'in ya da Berlin'in girişiminin başarısızlığını, liberalizmin başarısızlığı gibi görmek zorunda değiliz. Liberalizmi bir evrensel ilkeler sistemi olarak görmek yerine, onu farklı yaşam biçimlerinin bir arada var olma koşullarını arama girişimi olarak düşünebiliriz. Liberal değerleri evrensel olarak yetkili gibi görmek yerine, liberalizmi, çatışan değerlerin iddialarını uzlaştırma projesi olarak görebiliriz. Eğer böyle yaparsak, liberal felsefenin yüzü, bir evrensel uzlaşma yanılmasına döneceği yerde, modus vivendinin olanaklılığına dönecektir. Eğer liberalizmi bu anlamda düşünürsek, John Stuart Mill'in başlattığı ve günümüzde Isaiah Berlin'le sürdürülen uzun entelektüel yolculukta bir adım daha ileriye gidebilir ve liberalizmi tarihi boyunca rahat bırakmayan bir çelişkiyi çözebiliriz.

Modus vivendi liberalizmin evrensel yetki iddiasını reddettiği için, bugüne dek hakim olan liberal hoşgörü felsefesiyle anlaşmazlık içinde olmak zorundadır. Ancak modus vivendi hala liberal projenin bir yenilenmesi olduğunu iddia edebilir; çünkü modus vivendi liberal hoşgörünün başlattığı barış arayışını sürdürmektedir.



## 2 - Çoğul Değerler

İnsan iyiliği rakip yaşam biçimlerinde ortaya çıkar. Bu, ahlak felsefesinde artık bir iddia değil, etik yaşamın bir gerçeğidir. Bugün, ideal bir gözlemcinin yansız bakış açısıyla değil, ortak deneyimlerimizden biliyoruz ki, insanlar birbiriyle çatışan biçimlerde refah içinde yaşıyorlar. Göç ve iletişim bir zamanlar birbirlerinden ayrık ve bağımsız yaşam biçimlerini kaynaştırdıkça, değerlerin çekişmesi yaygın bir durum halini almıştır. Bizim için çoğulculuk tarihsel bir yazgıdır.

Ancak, değer-çoğulculuğu kaçınılmaz bir sosyal durum olmadan önce, insan yaşamına ilişkin bir gerçektir. Bunu açıklayabilmek için birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların ortak noktası, iyi yaşamın birçok türünün olduğu ve bunlardan bazılarının değer açısından kıyaslanamayacağı önermesidir. İyi yaşamın bazı türleri ne birbirlerinden daha iyi ya da daha kötü, ne de değer açısından aynıdırlar; bunlar kıyaslanamazlar, farklı bir biçimde değerlidirler. Benzer biçimde, bazı rejimler birbirlerinden ne daha az, ne de daha çok meşrudurlar. Bunların tümü farklı nedenlerden dolayı meşrudur. Locke ve Kant'tan, Rawls ve Hayek'e kadar liberal düşünürlerin bir kolu, yaşamın iyiliklerinin çatıştığını ve iddialarının bir kayıp olmaksızın uzlaşmayacağını kabul etmiş, ancak bu çatışmalardan uzak duran hak ve adalet ilkelerini saptamaya çalışmıştır. Ancak, eğer adalet iddiaları kendi içinde bağdaşmaz ve kıyaslanamaz değerleri içeriyorsa, bu liberal proje yorumu işlemez hale gelir. Yol gösterici ideali akılcı uzlaşma hayali veya makul bir anlaşmazlık fikri değil, her zaman farklı olacak yaşam biçimleri arasında modus vivendi olan bir liberal felsefeyi benimsememiz gerekir.

Bu bölümün büyük kısmı, zor anlaşılır kıyaslanamazlık fikrinin açıklanmasına ayrılmıştır. Burada, değer-çoğulculuğunun, etik yaşama bağlılığı amaçlayan bir bakış açısı olduğunu belirtmekle yetineceğim. Eğer etik yaşam akıl yoluyla karar verilemez değer çatışmaları içeriyorsa, bu kabul etmek zorunda olduğumuz bir gerçektir; kuramsal tutarlılık uğruna temizlemeye çalıştığımız bir şey değildir.

Değer-çoğulculuğu, bildiğimiz haliyle bir etik yaşam anlayışıdır, ama aynı zamanda, etik yaşamın şu anki gibi olması gerektiğini iddia etmez. İnsan doğası bildiğimiz halinden başka bir biçimde olabilirdi ve böyle olması da olanaksız değildir. Etik apriori doğrular yoktur. Bu anlamda etik, deneysel araştırmadan başka bir şey olamaz.

Kıyaslanamaz değerler farklı biçimlerde ortaya çıkabilirler. Bunların üçü şimdiki incelememizle ilgilidir. Birincisi, kıyaslanamaz iyiliklerin, belirli kültürlerde ahlaki yaşamı yönlendiren uzlaşımlardan kaynaklanmalarıdır. Bu, bazı iyiliklerin birbirleriyle dengelenemez olmalarından ötürüdür. Bunlar, birbirleriyle değiştirilmelerini yasaklayan uzlaşımlarla oluşturulmuşlardır. İkincisi, aynı iyinin, farklı kültürlerde farklı şekilde yorumlandığında kıyaslanamaz değerlerin ortaya çıkmasıdır. Sanatta aynı türdeki eserler arasından en iyisini gösterebiliriz, ancak eserlerin tarzları, en iyi hakkında görece değere ilişkin bir yargı oluşturulamayacak kadar farklı olabilir. Tam olarak aynı etik için de geçerlidir. Üçüncüsü, kıyaslanamaz değerlerin farklı kültürlerde farklı iyilikler ve erdemler takdir edildiğinde ortaya çıkmalarıdır. Bazılarının erdem olarak övdüğünü, diğerleri kınayabilir. Kültürler farklı erdemleri takdir ettiklerinde, bunları somutlaştıran yaşam biçimlerinin değerini kıyaslamak da olanaksızlaşır.

Nasıl ortaya çıkarlarsa çıksınlar, kıyaslanamaz iyilikler kuşatıcı bir değere göre karşılaştırılmazlar.

Arkadaşlığı düşünelim. Kişi başkalarıyla geçirdiği vakti parayla ölçebiliyorsa, o bir arkadaş değildir. Başkalarıyla geçirilen zamanı paraya değişmemek arkadaşlığın parçasıdır. Bu, arkadaşlığın, herhangi bir miktardaki paradan üstün tutulmasının zorunlu olduğu anlamına gelmez. Arkadaşlığın ve paranın değer açısından karşılaştırmamız olmaz olduğunu söylemek, arkadaş sahibi olmanın para sahibi olmaktan kıyaslanamaz bir biçimde daha iyi olması demek değildir. Bu, arkadaşlığın ve paranın değer açısından karşılaştırılmaması anlamına gelir. Joseph Raz bu noktayı şöyle açıklar: "Sadece arkadaşlığın paradan ne daha iyi ne de daha kötü olduğunu, basitçe, onun parayla veya diğer mallarla kıyaslanamaz olduğunu düşünenler arkadaş edinmeye muktedirler. Aynı şekilde, sadece arkadaşlığı paraya değişmeyi aklının ucundan bile geçirmeyenler arkadaş edinebilirler."

Arkadaşlığı satın almak zorunda kalmak acıklı bir durumdur. Böyle olması, arkadaşlığın paradan daha değerli olmasından değil, psikoterapistlerin ve seks partnerlerinin aksine, arkadaşın satın alınamamasından kaynaklanır. Kuşkusuz, arkadaşlığın satın alınamayacağını anlayan kişi, arkadaşlık ile satın alınabilecek iyilikler arasında seçim yapmak zorunda kalsa, yaşamının bazı bağlamlarında ikincisini seçebilir. Kişi bu şekilde, sonsuz değere sahip bir şeyi, ondan daha az değere sahip bir şeyle değiştirmez. O, arkadaşlığın diğer iyiliklerden daha az bir yere sahip olduğu bir yaşamı seçer. Bu şekilde davranmak için de iyi nedenleri olabilir.

Satın alınabilecek iyilikleri, satın alınamayacak iyiliklere yeğleyen kişinin yaşamı, bunun aksi bir seçim yapan kişininkinden daha düşük nitelikte olmak zorunda değildir. Arkadaşlık ve para gibi iyilikler değer açısından kıyaslanamazlarsa, onlar arasında farklı seçimler yapan insanların yaşamları da kıyaslanamaz. Ancak bu tür seçimler keyfi değerlerdir. Tarihlerimiz ve koşullarımız, gereksinimlerimiz ve amaçlarımız farklı seçimler yapmak için iyi nedenler sunarlar.

Arkadaşlık ve paranın herhangi birimiz için sahip olduğu değer, faille bağılıdır. Ancak bu, seçimin bütünüyle öznel olmasını gerektirmez. Biri para yerine arkadaşlığı seçmekte haklı olabilir, diğeri de böyle yapmakla yanlış yapmış olabilir ya da tersi. En iyi yaşamlar Aristoteles'in de düşündüğü gibi birçok iyiliği barındıran karışmış yaşamlar olabilir. Ancak Aristoteles'in inanmış olabileceğinin aksine, tek bir yaşam içinde bile, iyilerin en iyi birleşiminin olması gerekmez.

Arkadaşlığın ve paranın kıyaslanamazlığı üzerinde birçok toplum uzlaşmıştır. Kuşkusuz, uygulamada önemli değişiklikler bulunmaktadır. Ana unsurun parasal getiri olduğu arkadaşlıklar, Yunanlılar ve Romalılar da dahil olmak üzere, birçok kültürde onaylanmıştır. Aristoteles, karşılıklı faydaya dayanan arkadaşlıkları, birinin diğerine kendisi olduğu için değer veren arkadaşlıklardan daha az değerli görmesine rağmen, bu türden arkadaşlıkları onaylamıştır. Epikuros'un arkadaşlık ideali ise son derece araçsaldı. Aristoteles'in ve Epikuros'un aynı iyiden, değer verdiğimiz iyiden, bahsettiklerini görebiliyoruz. Ancak, bu iyi, antik ve modern arkadaşlıkların değerine dair karşılaştırmalı yargıları olanaksız kılacak kadar farklıdır. Burada, ikinci türden bir kıyaslanamaz değerlerin ortaya çıkışı örneğiyle karşı karşıyayız: Aynı iyi, farklı kültürlerde farklı yorumlandığı ve somutlaştırıldığı zaman ortaya çıkan kıyaslanamaz değerler.

Sanattan bazı örneklerle bakalım. Aiskhylos, Shakespeare ve Samuel Beckett mükemmel oyun yazarlarıdır. Ancak onların eserlerini değerleri açısından bir sıraya dizemeyiz. Yazdıkları oyunların kültürel bağlamları çok farklıdır. Benzer şekilde, Sounion'daki Poseidon Tapınağı ile Ryonanji' deki Zen bahçesini dinsel mimarinin mükemmel örnekleri olarak gösterebiliriz. Ancak

değerlerini kıyaslayamayız, çünkü tarihsel arka planları ve tarzları birbirlerinden çok farklıdır.

Erdemlerde de buna benzer bir durum söz konusudur. Bazı erdemler olmadan hiçbir insan yaşamı refah içinde olamaz. Cesaret ve öngörü gibi bazı erdemler genel olarak insana özgüdür. Ancak bunlar farklı kültürlerde farklı şekillerde hayata geçirilirler.

Zululara göre cesaret, Quakerlere göre cesarettten farklıdır. Ancak hepsinde de cesarettir. Büyük veya çözümlenmesi olanaksız bir anlaşmazlık karşısında savaşa giden Zulu savaşçısı ile siperlerde sedye taşıırken hayatını tehlikeye atan bir Quaker arasında, bunların yürekliliğine dair karşılaştırmalı bir yargıda bulunamayız. Ne biri diğerinden daha iyidir, ne de ikisi değer açısından aşağı yukarı aynıdır. Aynı şekilde tehlikeli bir tıbbi deneyde görev alan araştırmacı bilim adamı ile gerçek anlamda halkın hoşuna gitmeyen bir işe girişen sosyal reformcuyu sıralandıramayız. Sadece bunların evrensel bir erdem farklı timsalleri olduğunu söyleyebiliriz. (Bu, evrensel bir erdem farklı yorumları ile belirli kültürlerin farklı erdemleri arasında kolayca ayırım yapılabileceğini göstermez.)

Farklı iyiler ile erdemler, farklı yaşam biçimlerinde hayata geçirildikleri zaman: kıyaslanamaz değerlerin üçüncü biçimi ortaya çıkar. Tarihin uzun dönemleri boyunca ve tamamen farklı kültürlerde takdir ettiğimiz yaşam idealleri, indirgenemez bir biçimde çeşitlidirler. Bunlardan bazıları zorunlu olarak birbirleriyle çelişirler. Makul insanlar onları sıralama noktasında anlaşmaya varamazlar.

İlyada'ya hayat veren erdemler ile Dağdaki Vaaz<sup>9</sup> oluşturan erdemleri düşünelim. Homeros'taki kahramanca yetkinlik (arete) ile Yeni Ahit'in sevecenlik şefkat erdemi (agape) birbirine rakiptir. Bruno Snell arkaik Yunan kavramı arete'yi şöyle niteler:

Aretan 'refah içinde olmaktır'; arete eski soyluların kazanım ve başarıyla ilişkilendirdikleri amaçtır. Aristokrat arete yoluyla kendi düzeninin idealini uygular ve aynı zamanda kendisini diğer soylulardan ayırır. Birey, kendi aretesiyle kendini, kendi topluluğunun yargısına tabi kılar, ancak aynı zamanda bir birey olarak onu aşar.

Dağdaki Vaaz'ın erdemleriyle bundan daha fazla bağdaşmayan bir ideal düşünmek zordur. Agape Tanrı dışında, hiçbir karşılık beklemeyen bir erdem gerektirir. Arete, ona sahip olanın, herkesin gözünde diğerlerinden üstün olmasını gerektiren bir erdemdir. İnsanların yaşamı karşılıklı olarak kendilerine has yaşamlardır, çünkü her biri diğerinin kötilediği şeye gereksinim duyar. Tam olarak aynı Eski ve Yeni Ahit'in erdemleri için de söylenebilir. Aynı şekilde, İlyada'da övülen savaşçı erdemleri ile Sokratesçi sorgulamacıların uyguladığı kendini araştırma yöntemi; Bhagavadgita'da örneklenen görev ve tarafsızlık erdemleri ile Buda'nın anlattığı evrensel merhamet: Proust'un Kayıp Zamanın İzinde'nde ortaya koyduğu kendini gerçekleştirme ideali ile Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler'indeki Alyoşa'da somutlaştırılan kutsal yalınlık; bütün bu idealler birbirlerine rakiptir. Bunun nedeni, bunların kolaylıkla bir insanda birlikte var olamayacak tutum ve görgü kültürlerini içermesi değil, bazılarının erdeminin ötekilerin ayıbı olmasıdır. Farklı kültürlerde saygı duyulan yaşam idealleri her şeyi kuşatan tek bir insani iyilikte eritilemez. Bu kısmen, insan doğasının öyle olması, bazı erdemlerin diğerlerini dışarıda bırakması yüzündendir. Tamamen imkansız olmasa da, aynı insanın hem son derece merhametli hem de hislerine kapılmadan adaletli olması zordur. Bu erdemlerle beraber gelişen kendini başkasının yerine koyabilme ve kendini tamamen ondan ayırma şeklindeki psikolojik tepkiler birbirlerini dışlarlar. Aristoteles'ten bugüne ulaşan iddialar ne olursa olsun, erdemlerin birliği bir kurmacadır.

Ruhta, hiçbir insanın erdemlerin tümünü gösteremeyeceği bir azlık durumu vardır. Ancak bunun nedeni, insan doğasının birçok yaşam idealini tek bir yaşam ideali şeklinde kaynaştıramayacak darlıkta olması değildir. Bu bir zorunluluktur. Bazı ideallerin övdüğünü, ötekiler hor görürler. Bazı erdemler ve kötülükler genel olarak insanlığa özgüdür, ancak bazı kültürlerin erdemli olarak takdir ettiklerini, ötekiler kötücül olarak kınarlar. Farklı yaşam biçimleri, evrensel erdemleri farklı biçimlerde yorumlamakla kalmazlar, aynı zamanda rakip erdemleri takdir ederler. Bunlardan bazıları birbirlerine rakip olmaktan öteye gidemezler. Ancak her biri akli başında kişiler tarafından yerine getirilir.

İnsanlık için en iyi yaşam çok çeşitli biçimlerdedir. Bu yaşam biçimlerinden bazıları bir araya getirilemez. Bütün insanlar için tek bir en iyi ya da en bütünlüklü yaşam biçimi yoktur. Raz bunu şöyle ifade eder:

Eğer normal koşullarda, kişi, yaşamını ek birtakım erdemler edinerek ya da herhangi bir erdeme sahip olma aşamasını, sahip olduğu başka bir erdemi feda etmeksizin veya yaşamında halihazırdaki aşamayı yükselterek geliştiremiyorsa, onun yaşamı bütünlüklü bir yaşamdır. Değer-çoğulculuğundaki inanç, birçok bütünlüklü yaşam biçimi olduğu inancıdır.

Eğer akılcı sorgulama en iyi yaşam üzerine bir anlaşmaya varmakta başarısız olmuşsa, bu, insan aklındaki herhangi bir kusurluluktan değil, kusursuzluk idealinin insan hayatı açısından hiçbir anlam taşımamasından kaynaklanır. İsaiah Berlin'in dediği gibi, "Bazı ideallerimizin yerine getirilmesinin ötekilerin ideallerini olanaksız kıldığını kabul etmek, tam bir insanlık tatmini kamısının biçimsel bir çelişki, metafizik bir hayal olduğunu söylemek anlamına gelir. (...) Her şeye sahip olamamamız, olumsal değil, zorunlu bir gerçektir."

Bu üçüncü kıyaslanamazlık, farklı kültürlerde farklı iyiler ve erdemler takdir edildiğinde ortaya çıkar. Evliliğe dair farklı kültürel idealler, buna bildik bir örnektir. Geleneksel toplumların birçoğunda çoğu evlilikler, görücü usulüyle yapılır. Romantik aşk ideali, en azından evliliğe ve aile hayatına uygulanması açısından yoktur ya da reddedilir. Evliliğin temeli kişisel ve toplumsal uygunlukta aranır, bir eşleşme isteğini değerlendirirken eşler ve aileler tarafından edinilecek ekonomik faydalar bu duruma ilişkin kaygılar olarak kabul görür. Tam aksine liberal kültürler, kişisel seçimden ve romantik aşktan kaynaklanmayan evlilik ideallerini reddederler (ne olursa olsun, kendilerini bu şekilde görme iddiasındadırlar). Burada bulduğumuz şey, ortak bir idealin kültürel bir çeşidi değildir. Aksine, farklı ve karşıt idealler vardır.

Bu üç kıyaslanamazlık kaynağını birbirinden ayırmak hiç kolay değildir. Yaşam biçimleri iç içe geçtiğinde, kıyaslanamaz değerler olağan bir deneyim halini alır. Bu açıdan geç modern toplumların çoğulculuğu, bunu ilk kez açıkça ifade eden düşünürlerin tartıştığı çoğulculuktan farklıdır.

Vico, Herder ve Montesquieu birbirlerinden zaman ve mekanla ayrılmış kültürlere, geleneklere ve yaşam biçimlerine kıyaslanamaz değerler atfetmişlerdir. Vico, Homerosçu dünyanın ahlaki ideallerini kavrayabilmek için imgelem gücümüzü sonuna kadar zorlamamız gerektiğini savunmuş, Montesquieu (öyle hayal ettiği) Perslerin etik yaşamıyla, çok iyi bildiği Fransız etik yaşamının farklarını ortaya koymuş, Herder ise evrensel bir uygarlık içinde eritilemeyecek olan özgün kültürler hakkında yazmıştır. Bu yazarlar için değerlerin kıyaslanamazlığı, tarafsız bir gözlemcinin ayrık bakış açısından kavranan antropolojik veya tarihsel bir gerçektir. Bizim için, bu, olağan bir bilgidir.

Kıyaslanamaz değerlerin ne olmadığı hakkında da bir şeyler söylemek gerek. Kıyaslanamazlık belirsizlik değildir. Bütün 'değerler' iyi, görev, hak, ideal, erdem vs. anlayışı bir tür belirsizlikle sarılmıştır. Bu noktada bunların, 'olgulardan' hiç farkı yoktur. Belirsizlik değer yargılarının özel bir niteliği değil, dilin bir özelliğidir. Değerlerin kıyaslanamaz olduklarını söylemek, belirsiz olduklarını söylemek anlamına gelmez. Aksine, ancak bütün ilgili belirsizlikler yavaş yavaş açığa çıkarıldıklarında onların kıyaslanamaz olduklarını söylemek mümkündür. Barış ve adaletin gerektirdiklerinin kıyaslanamaz olduklarını söylerken, neyi gerektirdiklerinden kuşku duyduğumuzu değil, bunlardan kuşku duymadığımızı ve bunlar çatıştıklarında biricik haklı ya da en iyi gibi bir uzlaşmanın olmayacağını kastediyoruz. Yine, kıyaslanamaz değerlerin olduğunu söylemek, etik inançlarımızı sınamanın tek yolunun bunların birbirleriyle tutarlılıklarının değerlendirilmesi demek değildir. Bunun anlamı, aşağı yukarı bunun tam tersini söylemektir. İyiye dair kapsayıcı anlayışımız ile belirli ahlaki tepkilerimiz arasında bir yansıtıcı dengeyi amaçlamak gerektiğini ifade eden moda fikrin tersine, tutarlılık, etikte önde gelen bir erdem değildir. İleride göstereceğim gibi, etik inançlarımız deneyimlerle altüst olabilir ve yanlışlanabilir. Etik inançlarımızı sınavan, birbirleriyle ya da bir kuramla aralarındaki tutarlılıkları değil, etik yaşama bağlılıklarıdır.

Ancak aynı şekilde, bazı değerlerin kıyaslanamaz olduklarını iddia etmek, bütün değerlerin aynı derecede geçerli oldukları anlamına gelmez. Kıyaslanamazlık ilişkisel bir niteliklidir. Bir çift olarak kıyaslanamayan iki iyi, biri ya da her ikisi, öteki iyilerle karşılaştırıldığında kıyaslanabilir hale gelebilir. Belirli yaşam biçimlerinin birbirleriyle değer açısından karşılaştırılmayacaklarını öne sürmek, bütün yaşam biçimlerinin aynı derecede değerli oldukları anlamına gelmez. Aynı şekilde, iyilerin kıyaslanamaz olduklarını iddia etmek, onları sıralamak değil, onların sıralanamayacakları anlamına gelir; bu, her birine bir tür eşit önem vermek demek de değildir. Burada, iyilere, birbirleriyle ilişkilerinde belli bir ağırlık verilemeyeceği kastedilmektedir.

İyilerin değerlerinin kıyaslanamaz olduğunu söylemek, birinin diğerinden karşılaştırılmaz derecede değerli olması demek değildir. Kastedilen, böyle bir karşılaştırmanın olanaksızlığıdır. İki iyinin kıyaslanamaz değere sahip olduklarını iddia etmek, bu iyilerin tout court<sup>10</sup> karşılaştırılmayacakları anlamına da gelmez. Bunlar sonsuz kere karşılaştırılabilirler ancak birbirleriyle bütünüyle karşılaştırılmazlar.

Kuşkusuz her iyi, öteki herhangi bir iyi ile değer açısından karşılaştırılabilir. İyileri daima bir tür sıraya dizeriz. Aynı zamanda, çoğunlukla da bu sıralamaya göre iyilere önem atfederiz. İyilerin değerlerini kıyaslayamayacağımızı söylemek, bunların değerlerinin birbirleriyle karşılaştırılmayacakları anlamına gelir. Yoksa absürd bir şekilde bunların değerlerinin başka bir iyinin değeriyle kıyaslanamayacakları anlamına gelmez. İki iyinin değer açısından karşılaştırılmaz olduğunu söylemek, bunlar değerlerinin karşılaştırılabilecekleri hiçbir bağlamın olmadığını söylemek değildir. Bu, değerlerin ancak belirli bağlamlarda karşılaştırılabileceği anlamına gelir. İyilerin değerlerinin karşılaştırılmamaları, bunlar hakkında akıl yürütmeye engel değildir. Bir uyuşturucu bağımlısının yaşamının, cüzam hastanesindeki hastabakıcının ya da becerikli bir bon viveurün<sup>11</sup> yaşamından daha düşük nitelikte olduğu yargısına, hastabakıcının ile hazzının bir sıraya koymadan varabiliriz. Bu, hastabakıcı ile hazzının yaşamının değerinin aşağı yukarı eşit olduğu anlamına gelmez. Bu, bu ikisinin yaşamı kokain bağımlısının yaşamı karşısında bir çift halinde sıralanabilse bile, kendi aralarında bir değer karşılaştırması yapılamayacağını gösterir. Tartışmaya

bir diğerk yaşamı sokalım, Gauguin'inkini. Eğer bir hastabakıcının yaşamının değerinin, bir bon viveurünki ile karşılaştırılamaması doğruysa, bon viveurünki ile Gauguin'ınki, hastabakıcınınki ile de Gauguin'ınki kıyaslanamaz demektir.

Birbirlerine zıt kıyaslanamaz değerler arasında seşim yapmak için iyi nedenlerimiz olabilir. Arkadaşlığı ve adaleti dűşünelim. Bunlar, kendine özgü iddiaları olan kıyaslanamaz iyilerdir. Burada adalete ilişkin sorunların arkadaşlıkta söz konusu olmadığını değil, arkadaşlığın gerektirdiklerinin, adaletin gerektirdikleriyle bağdaşamayabileceğini kastediyorum. Adaletin ve arkadaşlığın kıyaslanamaz iyiler olduklarını ileri sürmek, adaletin her zaman arkadaşlıktan önde geldiğini ya da tersini değil, bunların sıralanamayacaklarını iddia etmek demektir. Ancak bu iddia, bunların arasında bir seşim yapmak zorunda kalırsak, bunu akılı kullanmadan yapacağımız anlamına gelmez.

Diyelim ki, yakın bir arkadaşıma başı sıkıştığında yanında olacağıma dair söz verdim. Bu söze uymam, bir iş yatırımlı için yapılan bir sözleşme randevusunu kaçıırarak mümkün olacaksa ne yapmam gerekir? Bütün insanlara ya da bütün koşullara uyacak bir çözüml yoktur. Ancak yaptığım Şey hala doğru ya da yanlış olabilir.

Bu randevulara uymamamın, arkadaşımın yararı ile işimdeki etkisini tek tek değerlendirmeye çalışabilirim. Daha ileriye gidip, hangisini ihmal edersem amaçlarımla daha çok bağdaşır diye dűşünebilirim. Sürdürmeyi amaçladığım yaşamda arkadaşımın ve iř ilişkilerimin oynadığı rolün ne kadar önemli olmasını umuyorum? Bu dűřünceler bir eylem biçimi lehine sonuç verebilirler. Böyle durumlardaki kararımın, hiçbir sebebin verilemediği türden bir acte gratuite,<sup>12</sup> keyfi ya da temelsiz olması gerekmez. Bunun çok kesin bir seşimin ifadesi olması da gerekmez. Geçmiřimin ve koşullarımlın bağlamı açısından seşimim doğru ya da yanlış olabilir.

Hiçbir değer, toplumsal uygulamalardaki bağlamı dışında, adalet veya arkadaşlık gibi iyiliklere bağlanamaz. Bunlar kendi anlam ve değerlerini tarihlerden, gereksinimlerden ve insan öznelerinin amaçlarından ve ait oldukları yaşam biçimlerinden alırlar. Deđer çatışmaları sadece ortak yaşamın biçimleri tarafından belirlenen bağamlarda ortaya çıkar. Wittgenstein'ın da ifade ettiği gibi: "Eđer dil bir iletişim aracı olacaksa, sadece tanımlarda değil, aynı zamanda (ne kadar garip görünse de) yargılarda da bir anlaşmaya vanmalıdır." Ancak ortak bir Őeylerimiz olduğu takdirde anlaşmazlığa dűřmemiz mümkündür.

Ancak kıyaslanamaz değerler arasındaki çatışmayı çözdüğümüz bağlamı verili bir bağlam olarak alamayız. Bu tür iyiler arasındaki çatışmaları, onları meydana getiren uzlaşımları kırarak çözebiliriz. Bu bölümde belirteceğim gibi, bu durumlar, Nietzscheci köktenci seçim fikrinin deneysel özünü oluştururlar.

Toplumsal uzlaşımlar artık ona tabi olanların iyiliğine hizmet etmiyorlarsa, bunları gözden geçirmenin vakti gelmiş demektir. Ayaklanmalar ve toplumsal reformcular bunu, kimi zaman iyi bir sebeple de olsa, çoğunlukla yaparlar. Eğer bir takdir kuralı, takdir edilenin iyiliğini tehdit edecek etkiler içeren taleplerde bulunuyorsa, bu çatışmayı üreten takdir kuralını çözmek için iyi sebeplerimiz olabilir.

Kıyaslanamaz iyilerin tümü, onları üreten pratiklerle yaşayıp giden insanların iyiliğini teşvik etmez. Toplumsal uzlaşımları değiştirerek, karşılaştırılamaz iyilerin içindeki çatışmaları yok edebiliriz. Bu

durumda bazen kaybımız çok önemsiz olur. Ancak, bazı iyilerin değiştirilmesinin yasak olduğu toplumsal uzlaşımın çözülmesi durumunda, insan yaşamının kısırlaştığı bir toplumu kolaylıkla düşünebiliriz.

Ne adaleti ne de arkadaşlığı içeren bir toplum, bunların arasında ortaya çıkan trajik çatışmadan muaf olacaktır. Ancak buradaki trajediden kurtulma durumu, seçeneklerin bolluğunu içeren değil, mutlak bir sefaletle birlikte gelen bir kurtuluş olacaktır. Her şeyin alınıp satılabileceği bir dünya, zorunlu olarak bazı iyilerin olamayacağı bir dünya olacaktır.

Arkadaşlık gibi, adalet de bir dizi toplumsal uzlaşımın oluşturulmasıdır. Bunların arasında yargı kararlarının parayla satılmasını engelleyen yasaklar bulunur. Adaletin satılık olduğu toplumlar, adaletin olmadığı toplumdur. Bütün iyilerin satılık olduğu bir dünya, bir zamanlar iyilerin parayla değiştirilemediği, ancak bu yeni durumda iyilerin alınıp satılabildiği bir dünya değil, birçok iyinin artık varlığını sürdürmediği bir dünya olacaktır. Toplumsal reformcular ve devrimciler çoğunlukla, geçmişte varolan karşılaştırılmaz iyileri geri getirmeye ve bunları önceden var olmadıkları bir yerde kurmaya çalışmışlardır. Köleliğin kaldırılmasına yandaş olanlar köleliği yasakladıklarında, insanları ve taşınır malları kıyaslanamaz değere sahip kılmışlardır. Bunun sonucunda, insanlar, bizzat böyle bir şeye rıza gösterebilirler bile, alınıp satılamaz hale gelmişlerdir.

Kıyaslanamaz iyiler, hiçbir şekilde toplumsal uzlaşımın oluşturulmazlar. Bunların bazıları antropolojik açıdan evrenseldir, ancak evrensel insan değerleri çoğunlukla birbirlerine rakiplerdir. Evrensel değerler birbirleriyle çatıştıkları zaman, bunların çatışmalarını çözecek hiçbir evrensel ilke yoktur (Kıyaslanamaz iyilerin ve kötülerin diğer canlıların yaşamında bulunup bulunmadığını, önemli olmadığından değil ama, bir kenara bırakıyorum).

Diğer insanlar yüzünden şiddetli bir ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olmak herhangi bir refah içinde yaşam türü için büyük bir engeldir. Ancak bu, Hobbes'un inandığı gibi, insan yaşamının en büyük felaketi değildir. Hayatı boyunca yetersiz beslenmenin, insan iyiliğinin (ve uzun bir ömrün) önüne koyduğu engelin de bundan aşağı kalır yanı yoktur. Barışı garanti altına alan, ancak pek çok insanın yetersiz beslendiği bir rejim mi, yoksa öldürücü bir şiddetin kasıp kavurduğu ancak kimsenin açlıktan ölmediği bir rejim mi daha iyidir? Bu sorunun, bütün makul insanların aklına yatan tek bir yanıtı yoktur.

Birçok etik kuram bütün iyileri kıyaslanabilir kılmaya çalışır. Faydacılık bunun belki de en bilinen örneğidir. Bir faydacı bazı iyilerin değerinin karşılaştırılmaz olduğunu düşünebilir. Ancak bunun genel bir durum olmasını kabullenemez. Eğer bunu kabul etseydi, faydacılığın kendisi işe yaramaz hale gelirdi. Benthamcı faydacılık ve daha güncel olan dolaysız faydacı kuramlar bütün iyilerin karşılıklı olarak birbirlerini dengelemelerini ve bu dengenin sonucunun, toplam bir değeri belirlemesini sağlayan bir hesap geliştirmeyi amaçlarlar.

Bir değer-çoğulcu, bu tür bir faydacı hesabın kurulabileceğini reddetmek durumunda değildir. İndirgenemez bir biçimde ayrı olan iyiler, tek bir değer türünün simgeleri halinde betimlenerek birbirlerinin yerine geçebilir kılınabilirler. Mutlu insan yaşamlarını oluşturan iyileri, faydacı bir semboller sistemine yerleştirmek inanılmaz derecede zor değildir. Ancak bu, etik hayatın içerdiği en derin çatışmaların bazılarının taşıdıkları önemi yitirmeleri pahasına olabilir.

Bir faydacı, daha önce tartıştığımız arkadaşlık ile adalet arasındaki çatışmayı, seçimler ve onların sağladığı tatmin söylemiyle betimleyecektir. Bu tür çatışmalara getirilecek: en iyi çözümün, seçimlerin sağladığı tatmini en yüksek dereceye çıkararak çözüm olduğunu söyleyecektir. Bu faydacı hesaba yapılacak itiraz, bütün iyilerin değiştirilebileceği bir topluma karşı bir itiraz olacaktır. Değer çatışmalarını seçimlerin sağladığı tatmin açısından betimleyen faydacı kuramlar, etik yaşamı daha tutarlı kılabilirler, ancak bunu, onu kısırlaştırma pahasına yaparlar.

Bütün değerlerin karşılıklı olarak birbirleriyle değiştirilebilecekleri bir faydacı hesap, seçimlerimiz hakkındaki, bu seçimleri yapma nedenlerimizle ilgili en önemli gerçekleri göz ardı etmek zorundadır. Arkadaşlarımızla ve adaletin gerektirdikleriyle ilgili seçimlerimiz mantıksız istekler değildir; bunlar hayatlarımızı nasıl yaşayacağımıza dair inançlarımızı ifade ederler. Faydacı değerlendirmeler, seçimlerimizin keskinliğini hesaba katarlar, ancak onların yaşamlarımızın nasıl sürmesi gerektiğine dair inançlarımızı ifade ettiklerini göz ardı etmek zorundadırlar. Etik inançlarımızı ifade eden seçimlerimizi, herhangi bir sebebi olması gerekmeyen, sıcak bir günde soğuk bir içecek gibi isteklere benzetmekten kaçınmazlar.

Seçme nedenlerimizi, seçimlere ilişkin değerlendirmelerimizden kesip atmak, hiç kuşkusuz etik yaşamı faydacı hesaba açık kılar, ancak bunu, etik yaşamın biçimini bozarak yapar. Faydacılık bu noktada, kıyaslanamaz değerler arasındaki çatışmayı, kişisel seçimleri pratik akıl yürütmede nihai olarak düşünülmesi gereken şeylere dönüştürerek çözmeye çalışan öznelci ahlakîyat kuramlarına benzer.

Hak kuramları değer çatışmaları gerçeğini bir başka yolla bastırmaya çalışırlar. Kantçı kuramcılar, doğru eylemin herhangi bir şekilde yanlış içerebileceğini kabul etmezler. Onlara göre, ahlakîyat bir dizi birlikte olanaklı emirden oluşur. Bize 'yükümlülüğün yapabilirliği ima ettiğini', dolayısıyla birlikte olanaksız olan eylemleri yerine getirmek zorunda olmamızın doğru olamayacağını söylerler. Kantçılar bütün iyilerin gerçekleştirilemeyeceğini, bazılarının diğerlerini dışlayacaklarını kabul ederler. Bizzat Kant da, yaşamın yüce iyilerinin bir arada yaşanamayacaklarını biliyordu, ancak, bugünkü takipçileri gibi, doğru yapmanın hiçbir zaman yanlış yapmak anlamına gelmeyeceğinde ısrar ediyordu. Bu bakış açısı çoğunlukla, ahlakîyatın en merkezi unsurlarının gerekliliklerinin -adaletin gerektirdiklerine dair olanlar şeklinde varsayılır- salt arzulanana dair olanlardan çok daha önemli olduğu iddiasıyla birleşir. Bu Kantçı anlayışta adaletin gerektirdikleri, ahlakîyatın kalan kısmının gerektirdiklerinden karşılaştırılmaz bir biçimde önemlidir; bunlar birbirleriyle çatışabilirler, ancak adaletin kendisi hiçbir zaman çatışan taleplerde bulunmaz.

Bu açıklamaların tümüne, bunların katıksız bir kuram için etik yaşamın olgularını yerinden ettikleri gerekçesiyle itiraz edilmektedir. Bu sonucu doğurduğunda, kuramın yetkisi ne olacaktır? Bazı pratik ve ahlaki ikilemlerin, onarılamaz kayıplar olmaksızın çözülemeyeceklerini, olağan deneyimlerimizden biliriz. Neden deneyimlerimize uygun olmama pahasına tutarlılığın peşine düşelim?

Kuşkusuz, rakip iyilerin faydacı bir hesapta karşılıklı değiştirilebilir kılınmaları gibi, hak kuramlarının da, bağdaşmayacak taleplerde bulunan hakların silinip atılması yoluyla her zaman daha tutarlı hale getirilmeleri mümkündür, ancak sonuçta, haklar, korumak için var oldukları insan çıkarlarını artık gözetmez hale gelirler. Hakların arasındaki çatışmayı çözenin onlardan birini



çıkarmaktan kolay yolu yoktur. Ancak böyle yapmak, etik yaşamdaki çatışmanın kökenini en temel insan çıkarlarının birbirleriyle uyuşmadıkları gerçeğini gizlemek anlamına gelir. Hakların hepsi ve her biri birbirleriyle uyuşmayabilecek çıkarları koruduğundan, bu strateji için yolun sonu, etik yaşamın gerçeklerinden pratik olarak saçma diye nitelenebilecek kadar uzaklaşmış bir açıklama biçimidir.

Savaş döneminde bir İngiliz Bakanı, içlerinden birinin düşmana bilgi sızdırdığını öğrendiği zaman (hangisi olduğunu bilmiyordu) bütün daktilo bürosunu işten atınca, yaptığı korkunç bir adaletsizlik olduğunu kabul etmiştir. Biri yüzünden diğerlerini hayat boyu adaletsizliğe mahkum ettiğini açıklamış, ancak onarılamaz bir yanlış içerse de, eyleminin bu koşullarda doğru olduğuna inanmıştır.

Ahlaki akıl yürütme üzerine görünürde karşıt görüşte olsalar da, haklara ilişkin Kantçı açıklamalar ile faydacı kuramlar, İngiliz Bakanının ikilemi gibi ikilemleri hiçbir kayba uğratmadan çözeceklerini iddia ederler. Bu hedefe, ancak bu ikilemleri yaratan iyileri ortadan kaldırarak ulaşabilirler. Kantçı ve faydacı bakış açısına göre bakanın sadece kafası karışmıştır. Ya doğru şeyi yapmış ve hiçbir yanlışla düşmemiştir ya da yaptığı şey bir yanıştan ibarettir. Değer-çoğulcu bakış açısına göre ise bakan, durumun bağdaşmaz etik gereksinimlerine fevkalade bir yanıt vermiştir. Hiçbir kuramsal yapı -Kantçı ya da faydacı- onun etik yaşama inancına dönük açıklamasına erişemez.

Kantçılık veya faydacılık etik yaşama bakış açımızı, yanıltıcı bir tutarlılık idealine uyacak biçimde çarpıtır. Kuşkusuz, bazı bilimlerde ve pratik yaşamın bazı bağlamlarında tutarlılık bir erdemdir. Ancak eğer sonuç, etik yaşamı terk etmekse, neden ahlakıyatta tutarlılığı aramak zorundayız? Yanıt belki de tutarlılık olmadan kuram gibi bir şeyin olmaması yüzündendir. Bu durumda bir kenara bırakılması gereken, bir etik kuramı girişimidir. Liberal kuramlar liberal ahlakıyatta takdir edilen iyiler arasındaki çatışmaları çözüyormuş gibi yaparlar. Bütün liberaller özgürlük ile eşitliğin en temel iyiler olduğunu kabul ederler. Liberal adalet ve hak kuramları ya bu iyilerin rakip olamayacaklarını ya da aralarındaki çatışmaların çözümünü gerektiren evrensel anlamda buyurucu ilkelerin bulduklarını göstermeye çalışırlar. Liberal siyaset felsefecilerinin hak ilkelerini bu tür çatışmalardan kaçınacak biçimde formüle ettikleri iddiası sürdürülebilir bir iddia değildir. Ancak, bu tür 'ilkelerin' ya da herhangi bir adalet ya da hak 'kuramı'nın yokluğunda, değer çatışmaları hakkında iyi ya da kötü akıl yürütebiliriz.

Birçok felsefeci, kıyaslanamazlık fikrinin kendisine karşı çıkmıştır. Zaten böyle olmasaydı, biraz garip olurdu. Kıyaslanamazlık, felsefenin temelini oluşturan beklentilerle dalga geçer. Eğer kıyaslanamaz değerler varsa, etik yaşamın akılcı bir şekilde yeniden yapılandırılmasına dönük Sokratesçi proje terk edilmeli ya da en azından değiştirilmelidir. Ancak kıyaslanamaz değerler etikte akli yıkmazlar. Akla dair bir yanlış bakış açısını yok ederler. Kıyaslanamazlığa direnç iki yaygın yanlış anlama tarafından savunulur.

Biri kıyaslanamazlığı bütüncül ahlaki bakış açılarının, kavramsal çerçevelerin veya Weltanschauungen'in<sup>13</sup> varlığı ile karıştırır. Bu, ahlaki yargılarımızı dünyaya ait kapsayıcı bakış açılarının unsurları olarak düşünür; bunlar birbirlerinden o kadar farklıdır ki karşılıklı olarak anlaşılabilir bir haldedirler. Bu anlayış, kıyaslanamazlığı, ahlaki bakış açılarının farklı dünya görüşlerinde somutlaşması anlamında yorumlar. Dolayısıyla onlar hakkında akıl yürütemeyiz. Üstelik hepimiz bunlardan birinin tuzağına düşmüşüzdür. Bu bakış açısını görecilik olarak adlandıralım.

Buna benzer diğerk bir yorum, kıyaslanamaz değerkler sözünü, kişisel seçimlerin yerine kullanan edebi bir kelam olarak görür. Kıyaslanamaz değerkler çatıştıkları zaman, ne yapılacağına karar verecek olanın isteklerimiz olduğunda ısrar eder. Eğer akıl sorunu çözemiyorsa, bunu sadece kişisel seçimlerimiz çözebilir. Bu bakış açısını da öznelcilik olarak adlandırırım. İki yorum da hatalıdır. Göreciler de öznelciler de kıyaslanamaz değerkler arasında mantıklı bir seçim yapabileceğimizi inkar ederler. Bu yorumların ortak noktası, kıyaslanamaz değerkler arasında akılcı seçimlerin yapılamayacağı inancıdır. İkisi de akılcı bir seçimin doğru olan tek çözümü benimsediğini varsayar. Oysa değerk-çoğulculuğu, kıyaslanamaz değerkler arasındaki çatışmalarda birbirleriyle bağdaşmayan seçimlerin doğru olabileceklerini iddia eder.

Çeşitli ve tamamen farklı ideallerimiz ile değerklerimiz, kendi içinde tutarlı bir kuramsal sistem içinde düzenlenemezler. Böyle bir sisteme sahip olmakla kalmayız, aynı zamanda bu tür bir sistem olduğunu iddia eden en güçlü örnekler bile değerk çatışmaları noktasında işlemez hale gelirler. · Bu tür kuramlar sadece kendi içlerinde belirgin bir biçimde buyurucu olmamakla kalmazlar, daha da kötüsü, inkar etmeye çalıştıkları değerk çatışmaları tarafından işlevsiz kılınırlar. Üçüncü bölümde göstereceğim gibi, siyasi düşüncede değerk-çoğulculuğuna günümüzde meydan okuyan en ünlü kuram olan John Rawls'un adalet kuramının yazgısı budur.

Etik yaşamda sistematik akılcılığa duyulan gereksinim, pratik akıl yürütmeyi kuramsal tutarlılığın gereklerine göre yeniden yapılandırma çabasından kaynaklanır. Michael Oakeshott, pratik akıl yürütmenin, doğası gereği, çeşitli ve eksik olan tutarlılık özelliğini yakalamıştır:

Pratik bir duruma vereceğimiz yanıtı düşünürken ( ... ) çeşitli inançlarımızı işin içine katarız onaylamalar ve onaylamamalar, tercihler ve kaçınmalar, lehte ve aleyhte duygular (çoğunlukla muğlak olan), değişkenlik gösteren uygulanabilme ve önem derecesindeki ahlaki ve ihtiyati kurallar, beklentiler, korkular, endişeler, eylemlerin olası sonuçlarını hesaplama becerisi ve dünya hakkında bazı genel inançlar. Bu inançlar, normatif oldukları sürece, kendi içlerinde tutarlı değillerdir. Çoğunlukla insanı farklı yönlere sürüklerler; birbirleriyle devamlı rekabet halindedirler ve aynı anda hepsini birden tatmin etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, bunlar, ne yapmamız gerektiğine dair kesin bir ileti verebilecek bir norm ya da kendi içinde tutarlı normlar ya da 'ilkeler' dizisi olarak görülmeye uygun değillerdir (örneğin adaletin yürütülmesinin hızlı, dikkatli, masrafsız, şeffaf, cürümden beraat ettirme hususunda olabildiğince az külfetli, kesin bir sonuca varma kabiliyetine sahip vb. olması gerektiğine inanırız). Onları bir inanç sistemi olarak düşünmek bile onlara sahip olmadıkları bir nitelik verir. Aristoteles onları 'kabul edilmiş iyiler' olarak adlandırmış ve onların kıyaslanamaz olduklarını fark etmiştir. Ben onları bir 'gelenek' olarak adlandırıyorum; bunun amacı, bu inançların kendi içlerinde tutarlı olan bir 'ilkeler' dizisi olmadıklarını, görelî olarak sabit olmaları beklenebilirse de değişemez olmadıklarını, bunların belitler değil, deneyimlerimizden edindiğimize inandığımız kurallar olduklarını, karşımıza önermeler biçiminde değil, çoğunlukla kurumlar ve pratikler biçiminde çıktıklarını göstermektir.

Pratik akıl yürütmenin bilimsel kuramlarda geçerli olan tutarlılık standartlarını yerine getirmesi gerektiğine inananlara göre, Oakeshott'un bahsettiği pratik akıl yürütmeye kıyaslanamazların önemi, etiğin tamamen akılcı olamayacağının bir itirafıdır. Ancak, Oakeshott'un da kavradığı gibi, kusurlu olan etik yaşam değil, hatalı bir akılcılık idealidir.

Akılcılığın ve kıyaslanamazlığın uyuşmaz olduğuna dair tartışma, ahlaki fikirlerimiz kapsamlı kavramsal taslakların unsurları oldukları sürece, güce sahiptir. Şimdi, erdemlere ve iyi yaşama dair son derece farklı fikirlerin olabileceği ve olduğu doğrudur, ancak bunlar iyi bir şekilde düzenlenmiş sistemlerin unsurları değildir. Ahlaki kavramlar, ifade ettikleri etik yaşam biçimleri gibi, gevşekçe bir araya konmuşlardır. Etik sorunlar üzerine akıl yürütmek için kapsamlı bir 'ahlaki kavramlar' taslağına ihtiyaç duymayız. Aksine, ahlaki kavramlarımız kapsamlı bir taslağına beraberce oturmadıkları için etik sorunlar üzerine akıl yürütebilmekteyiz.

Kıyaslanamaz değerler, ahlaki akıl yürütme önünde engel oluşturmazlar. Bunlar ahlaki akıl yürütmeyi mümkün kılan şeylerin parçasıdır. Ancak, birçok düşünür, etikte kıyaslanamaz değerleri kabul eden bir akıl anlayışında çözülemeyen çelişkiler bulunduğu görüşünü benimsemiş, bu temelde, kıyaslanamaz değerler kavramının kendisini reddetmiştir.

Etikte kıyaslanamazlığa karşıt olan bu tartışmayı açıklayalım. Bilimde olduğu gibi etikte de, kuramların ve kategorilerin ortak bir anlamsal özleri yoksa bunlar kıyaslanamazlardır. Kıyaslanamaz değerler ya vardır ya yoktur. Eğer varsa, farklı ahlaki bakış açıları arasında akılcı bir seçim olamaz. Eğer yoksa, değer çatışmaları, birbirleriyle tutarsız olan etik inançlara izin verecek ölçüde, bağdaşmayan biçimlerde çözülebilirler. İki seçenekte de kıyaslanamaz değerleri kabul etmek etikteki akli tahrip eder gibi görünmektedir.

Eğer ahlaki bakış açıları tamamen kıyaslanamazlarsa, paylaştıkları bir ortak nokta da olamaz. İçlerinde yer aldıkları ifadeler karşılıklı olarak birbirlerine tercüme edilemezler. Bunun sonucunda da birbirleriyle çelişemezler. Kıyaslanamaz ahlaki fikirleri uygulayan yargıların tutarlı olup olmadıklarını söylemek, bir kağıt parçasının uzunluğuyla ilgili ifadelerimizin kağıdın kalınlığına dair ifadelerden daha tutarlı olup olmadığını söylemekten farklı değildir. Eğer etikte kıyaslanamazlarsa, bunlar kendi içlerinde mantıklı ilişkiler kuramaz gibi görünürler. Akılcılığın önünde bundan daha korkunç bir engel olabilir mi?

Eğer Homerosçu arete ile Hıristiyan agape aynı davranış üzerinde ayrıntılandırılırsa, örtüşmezler. Ancak örtüşmezliklerinin doğası nedir? Eğer iki fikir, kökten farklı yaşam biçimlerine ve kavramsal çerçevelere aitse, bunların birbirleriyle nasıl çelişebileceklerini anlamak zorlaşır. Eğer kullandıkları kategoriler anlamları açısından kıyaslanamazlarsa, bunlara ne tutarlı ne de tutarlı olmayan denebilir; bunlar sadece farklıdır.

Diğer yandan, eğer tamamen kıyaslanamaz değillerse, bu durumda onları içeren yargılar kesinlikle tutarsızlıklar oluşturacaktır. Verili bir insan eylemi, aynı anda hem Homerosçu arete hem de Hıristiyan agape örneği olamaz. Eğer bu eylem birini gerçekleştirdiği için övülüyorsa, ötekini ifade ettiği için yerilmelidir. Aziz Paulus için alçakgönüllülük olan, Homeros için korkaklıktır. Ancak aynı insan davranışı hem istenen hem de istenmeyen bir şey olamaz. Bu hem p'yi hem de p'nin değilini doğrulamak anlamına gelir; bu da klasik mantığın birinci yasağını ihlal eder. Dolayısıyla, kıyaslanamaz değerleri kabul etmek çelişkileri hoş görmek anlamına gelir.

Kıyaslanamaz değerlerin varlığı iddiasına karşı sürülen yaygın sav kısaca budur. Bunun altında yatan varsayım, değerlerin kıyaslanamaz olmaları halinde bu değerlerin hiçbir ortak kategori ya da kavram taşımayan yaşam biçimlerine ait oldukları şeklindedir. Eğer öyleyse, kıyaslanamaz değerleri uygulayan yargılar, birbirlerine tercüme edilemezler. Bunlar karşılıklı olarak anlaşılabilir olmak

durumundadırlar.

Bu yaygın inanç, gündelik hayatımızda kabul edilmez. Bizler sürekli kıyaslanamaz fikirleri ve değerleri düşünür ve tartışırız. Bunu yapmanın imkansızlığı fikri, bu tür düşüncelerin farklı kapsayıcı kavramsal çerçevelerin unsurlarına sahip olmalarını gerektirir. Ancak, bu tür bir kavramsal çerçeve fikrinin kendisinin varlığı şüphelidir.

Çeşitli ahlaki fikirlerimiz birbirlerine sıkıca kenetlenmiş, her şeyi kapsayan kavramsal çerçevelere ait değillerdir. İçinde var olduğumuz yaşam biçimleri, Leibnizci metafiziğin penceresiz monadları değillerdir. Onlar daha çok değişken ışıklarında hareket ettiğimiz prizmalara benzerler. Çok azımız, hatta hiçbirimiz tek bir yaşam biçiminde, bir kez yerleştirildikten sonra sonuna kadar öyle kalacak özneler değiliz. Hemen hepimiz birçok yaşam biçimine aitiz. Bizi biz yapan, yaşam biçimlerinin aralarındaki ve bunların kendi içlerindeki çatışmalardır. .

Ne etik yaşam ne de ahlaki söylem, 'kategorilerini', 'ilkelerini', 'değerlerini' sabitlediğimiz kapalı bir sistemdir. Aksine bir yaşam biçiminden diğerine geçer ve bunların anahtar terimlerini kısmen, duruma göre, az ya da çok özgür bir biçimde tercüme ederiz. Bunu yaparken, akılcılığın kuramsal ideallerinin mümkün olmadığı akıl yürütme hünerlerini kullanırız.

Alışık olduğumuz etik yaşamda, kendimizi, her şeyi kapsayan, tek bir dünya görüşünde kapana kısılmış olarak bulmayız. Çok çeşitli bir dil dağarcığı kullandığımızı fark ederiz. Bu dil dağarcığının terimlerinin bir tür sistem oluşturmadığı doğrudur. Ancak bu, bizim onları, zekice ahlaki akıl yürütmelerimizde kullanmamızı engellemez. Çok farklı ahlaki kavramlar harfi harfine çevrilebilir olmasalar da, yorumlanabilir ve iyi bir şekilde anlaşılabilirler.

Etik yaşamda akıl ile kıyaslanamaz değerlerin görünürdeki bağdaşmazlığı, dili, her bir ifadenin diğeriyle bağlantılı olduğu kökten bir biçimde bütünselci düşünmekten kaynaklanır. Gerçekte ise hiçbir dil, kapsayıcı kavramsal taslaklar sözünün dile getirdiği şekilde bağlanmamış değildir. J. L. Austin bunu A Plea for Excuses'da şöyle ifade eder:

Şu ifade kolaylıkla kabul ediliyor gibi görünmektedir: Eğer belirli alanlarda kullandığımız anahtar terimlerin, genellikle de tarihsel terimlerin, gerçek anlamlarını keşfedebilirsek (örneğin 'doğru', 'iyi' ve ahlakiyattaki diğerleri gibi), ancak bundan sonra kuşkuya yer bırakmaksızın her bir terim bir şekilde karşılıklı olarak birbirine kenetlenmiş kavramsal tek bir taslağa uyacaktır. Bunu kabul etmek için hiçbir neden olmadığı gibi, bütün tarihsel olasılıklar bunun aksini göstermektedir -özellikle de bizimki gibi çeşitli uygarlıklardan türemiş diller söz konusu olduğunda. Tamı tamına bağdaşmayan, tamamen uyumsuz, birbiriyle uyumlu olmayan, hatta uydurma terimleri zevkle ve önemle kullanabiliriz, tıpkı tamamen uyumsuz ideallere bağlı kaldığımız ya da bunlara göre şevkle bölündüğümüz gibi- neden İnsanlık İçin İyi Yaşam gibi makul bir bileşim olmak zarndadır?

Austin'in savı, kıyaslanamaz değerleri kabullenmenin, göreciliği benimsemek olarak görüldüğü genel kabule yerinde bir yanıt niteliği taşır. Eğer bu değerler, birbirlerine geçmiş kavramsal taslaklara paketlenerek önümüze gelmiş olsalardı, bunun böyle olabileceği düşünülebilirdi. Gerçekte ise, bunlar içlerinden çıkıp geldikleri etik yaşam biçimleriyle gevşekçe bağlıdırlar.

Değerler hakkında görecilik, yaşam biçimlerinin tam anlamıyla ve nihai olarak bireyselleştirilebileceğini bir önkabul olarak görür. Bu hiçbir zaman doğru olmamıştır. Bizim

uygarlığımız bir izler ve fragmanlar uygarlığı olagelmiştir. Eğer yaşam biçimleri ve ahlaki diller, daha önce kesin olarak tariflenmişlerse bile, artık tariflenemeyeceklerdir. Geç modern toplumlar, sadece tek bir ahlaki dile sahip değillerdir. Üyelerinin çoğu, ahlaki anlamda çok dillidir.

Ahlaki dillerin bazılarının, diğer dillerin eş anlamlısına sahip olmadıkları sözcükler içerebilmeleri bunların doğal çeşitliliklerinin bir parçasıdır. Bunların erdemleri ve kötülükleri ayırmak için kullandıkları etik terimler, anlam açısından harfi harfine çevrilemeyecek kadar farklıdır. Ancak buna rağmen yorumlanabilirler. Bizimki gibi toplumlarda, bu tür yorumlamalar süregündedir.

Birden çok yaşam biçimini sürdüren insanlar, yaşamlarının nasıl olması gerektiğini düşünürlerken, kuramsal bir akılcılık modelinin imkansız dediği bir şeyi yaparlar. Onlar kıyaslanamaz değerleri askıya alırlar. Bu yolla, felsefi duruş açısından değeri ne olursa olsun, göreciliğin pratikte uygulanabilir bir bakış açısı olmaktan çıktığını gösterirler.

Bir yan etki olarak, muhafazakarlık, tutarlı bir toplumsal felsefe olmaktan çıkmıştır. Geleneğin imalarını izleyerek ahlaki ikilemelerimizi çözebileceğimiz düşüncesi muhafazakarlık düşüncesinin kendini beğenmişliğidir. Peki hangi gelenek? Etik ikilemelerimizi yaratan, çoğunlukla, ait olduğumuz farklı geleneklerin rakip imalarıdır.

Birçok yaşam biçimi etkileşime girdiğinde, hiçbir gelenek kendi kendini geçerli kılamaz. İçinde çoğu insanın kendi gereksinimine ve amacına göre, az ya da çok özgürce hareket edebildiği karşılıklı olarak iç içe geçen yaşam biçimlerinin çoğulluğu, bir anakronizm geleneğini cazip kılmıştır. Geç modern toplumların etik çoğulculuğu, muhafazakarlığı tutarsızlaştırmıştır.

Değer-çoğulculuğunun bir tür görecilik olduğu iddiası etik yaşama dair köktenci bir şekilde bütünselci bakış açısına dayanır. Olağan deneyimlerimiz bu bakış açısını yanlışlar. Ancak görecilik, değer-çoğulculuğunun yanlışlık ile birleştirildiği tek bakış açısı değildir. Değer-çoğulculuğu genellikle öznelcilikle karıştırılır.

Değer-çoğulculuğunun görecilik ile birleştirildiği bakış açısının ayna görüntüsü, değer çoğulculuğunun etikte kişisel seçimleri nihai yetke kıldığı bakış açısıdır. Değerlerin kıyaslanamaz oldukları yerde, bunların al' asındaki çatışmalara ilişkin, bütün makul insanların kabul etmek zorunda kalacakları bir çözüm yolu yoktur. Herkesin bu çözüm yollarından herhangi birini, diğerinden daha zorlayıcı bulması için bir sebep olmadığından, bu sorunda verilecek karar, sadece seçimler kişisel ya da kolektif olabilirmiş gibi görünmektedir. Seçimler inançlar değil, arzulardır; önermeleri değil, arzuları ifade ederler. Bunlar ne doğru ne de yanlış olabilirler. Farklılaştıklarında, tutarsızlık şeklinde bir sorun söz konusu edilemez. Bu durumda, çoğulculuk, göreciliği bertaraf eder. Ancak bunu, öznelciliğe düşerek yapar.

Diğer yandan, eğer kıyaslanamaz değerler kişisel seçimlerden ibaret değilse, değer-çoğulculuğu tutarsızlığın öteki adı olacaktır. Eğer değer yargıları sadece seçimlerimizi değil, inançlarımızı da ifade ediyorlarsa, bağdaşmayan yargılarımızın ikisinin de doğru olabileceğini (tutarlı bir şekilde) kabul edemeyiz. Burada bütün değer-çoğulculuğu türlerine katı bir itirazla karşı karşıyayız. İyi yaşam idealleri sadece farklı olmakla kalmazlar, bunlar aynı zamanda rakiptirler. Bu, sadece çoğu insanın hayatında, bu ideallerin birbirlerini dışlama eğiliminde olmalarından değil, bunların bağdaşmayan yargıları desteklemelerinden kaynaklanır.

Bu genel itirazın aksine, değer-çoğulculuğunun, ne göreciliğe ne de öznelciliğe düşmesi gerekir. Kıyaslanamaz idealler ile değerler genellikle birbirlerine karşıdır, ancak bunlardan kaynaklanan yargıların bağdaşmazlığı mantıksal değil, pratiktir. Kıyaslanamaz değerlerin arasındaki çatışma, bazen sadece bir tercih yaparak çözülebilir, ancak nasıl yaşayacağımıza dair seçimlerimiz keyfi istekler değildir. Bunlar, dilediğimizce yaşamamız halinde edineceğimiz deneyimlere dair inançlarımızı hayata geçirirler.

Dilediğimizce yaşadığımızda sahip olacağımız deneyimlere dair inançlarımız, doğru ya da yanlış olabilir. Ancak bu, herkesin en iyi yaşamasının tek bir yolu olduğu anlamına gelmez. Yaşam biçimleri yanlış inançları ifade edebilir, ancak farklı yaşam biçimlerinin herhangi birinin diğeriyle arasında, doğruluk ile yanlışlık arasındaki ilişkinin olması gerekmez. Bu bir pragmatik tutarsızlık ilişkisi olabilir; çoğunlukla da öyledir. Görünürdeki çelişki, ahlaki yargıların, toplumsal bağlamlarının dışında düşünülmesinden kaynaklanır. Eğer ahlaki yargıları, insanların ve eylemlerinin temel niteliklerinin açıklamaları olarak görürsek kaçınılmaz olarak çelişkiye düşeriz. Bununla birlikte, aynı birey, birbirleriyle çelişen tutumlara sahip olamaz. Kişi, aynı anda hem uzun boylu hem de kısa boylu olamadığı gibi, korkak ve cesur da olamaz. Ancak, farklı bağlamlarda, rahatlıkla her ikisi de olabilir. Wittgenstein'in belirttiği gibi, yargılarımızın üzerinde birleştiği çok fazla şey olmadıkça yargılarımızda anlaşmazlığa düşmemiz mümkün değildir. Farklı yargılarda bulunmak için ortak pratiklerimizin olması gerekir. Ancak pratiklerimizin tümü bir bütün değildir. Bunlar sıkıca örülmemiş, birbirlerine gevşek iplerle bağlanmışlardır. Sonuçta aynı davranış, farklı pratiklerde farklı biçimlerde değerlendirilebilir. Yargılarımızın sadece ortak pratiklere gönderme yapılarak doğru ya da yanlış olabilecekleri doğrudur, ancak farklı pratikler, akla yatkın bir şekilde, farklı bağlamlarda uygulanabilirler.

Kıyaslanamaz değerler bağdaşmaz yargılar doğurduğunda, bunlar, mantıksal olarak çelişmezler, pragmatik açıdan tutarsızdırlar. Salt özel bir değer yargısı, özel bir dil kadar düşünülemezdir. Düşünülebilir olsa bile farklı kıyaslanamaz değerlerin farklı bağlamlarda uygulanmasının kendisiyle çeliştiğini söylemek, konumuzla ilgili olan sorunu gündeme getirir.

Wittgenstein'in yönelttiği biçimiyle, "Bir çelişkinin sivil konumu ya da onun sivil hayattaki konumu: Felsefi sorun buradadır"

Ahlaki pratikler zaman ve mekân açısından birbirlerinden uzak olduklarında, bağdaşmaz değer yargılarının çelişmek zorunda olmadıklarını görmek zor değildir. Eski Ahit'in ortaya çıktığı toplumlarda çokeşliliğin doğru, tekeşliliğin yanlış olabildiğini, modern zamanlarda ise tekeşliliğinin doğru çokeşliliğin yanlış olabildiğini anlamak kolaydır.

Paradoksal olarak aynı davranışın farklı bağlamlarda farklı şekillerde makul bir biçimde değerlendirilebileceğini kavramakta zorlandığımız koşullar, çoğu insanın birden çok ahlaki pratiğe dahil olduğu koşullardır. Ahlaki yargıların ortak pratiklerin uygulamaları olduğu fikri bizim için olağandır. Düşüncemizi, yaşamımızın farklı bağlamlarında farklı ortak pratikleri uyguladığımız ve farklı değerlere saygı duyduğumuz gerçeğine yeni yeni uyarlamaktayız.

Farklı bağlamlarda farklı değerleri uygulamada yanlış bir taraf yoktur. Birden fazla yaşam biçimine sahip insanlar, yaşamlarının farklı bağlamlarında, farklı ahlaki pratikleri uygulayabilir ve kabul edebilirler. Kişinin yaşamının farklı bağlamlarında rakip değerlere saygı duyması çelişkili değildir.

Bunun yanlış ya da irrasyonel olması gerektiği fikri, yalnızca Kantçı kalıntının bir parçasıdır.

Ancak değerlerimiz uzlaştırılamayacak içeriklere sahip olduklarında, ne yapılacağına nasıl karar vereceğiz? Uzlaşma her zaman mümkün değildir. Yargıda bulunduğumuz bağlamlar, birbirlerinden yalıtılmış değildir. Aynı anda farklı sosyal bağlamlarda bulunabiliriz. Aslında birçok insanın birden çok yaşam biçimine dahil olduğu bir toplumda, bu olağan bir durumdur.

Kişi aynı anda hem özerk bir liberal birey hem de geleneksel bir topluluğun sadık bir üyesi olamaz. Bu ideallerin gerektirdikleri çatışabilir olmakla kalmaz, aynı zamanda bunlar aynı davranışa dair çelişen değerlendirmeleri de savunurlar. Liberal ahlakiyatta kişisel özerklik olarak ortaya çıkan şey, geleneksel değerlerin bakış açısında itaatsizlik ya da bencillik olabilir. Diyelim ki ben görücü usulü bir evlilik ile kişisel seçimime bağlı bir evlilik arasında karar vermek zorunda olan ikinci kuşak bir Asyalı kadını. Bu durumda ortak pratiklere başvurmak yetmez, hangi pratiği kabul ettiğime karar vermem de gerekir. Bu tür güç durumlarda nasıl hareket edeceğime nasıl karar vereceğim?

Çağdaş etik kuramındaki bu ana sorun, Nietzsche ile Mill arasındaki bir diyalog yoluyla araştırılabilir. Mill, insanların, tür için en iyi olan tek bir yaşam biçiminde 'uzlaşacak şekilde insan iyiliğine dair yargılarında bulduklarına inanır. Mill'in etik kuramı söz konusu yargıların bir anlatımıdır; siyasi kuramında ise en iyi insan yaşamını etkin olarak geliştirecek olanın liberal toplum olduğuna bahse girer.

Mill'in aksine Nietzsche, insanların, iyiye dair makul bir uzlaşmaya varamayacak denli farklı olduklarına inanır. Etik araştırmanın ortaya koyduğu şey, iyiye dair bir uzlaşma değil, ona ilişkin bakış açılarının nihai çoğulluğudur. Nietzsche Şen Bilim'de şöyle der: "Bir topluluğun devamlılık koşulları diğer topluluklarından farklılaştığı zaman, farklı ahlakiyatlar var olur; ve geleceğe bakacak olursak (...) daima çeşitli ahlakiyatlar olacağı kehanetinde bulunabiliriz."

Nietzsche'nin yazdıkları tutarlı bir siyasi kuram olarak adlandırılabilir bir şey içermez. Ancak ona göre farklı rejimlerin, farklı türlerde ve bileşimlerde insan refahını sağladığı söylenebilir. Nietzsche, farklı rejimlerin istenirlik ya da değer açısından sıralanıp sıralanamayacağı konusunda net değildir. Bu kısmen onun, farklı yaşam biçimlerinin değer açısından karşılaştırılıp karşılaştırılamayacağına dair belirsizliğinden kaynaklanır. Bazen bunların bir değer hiyerarşisi içinde sıralanabileceği şeklindeki yan Aristotelesçi bakışı benimser, bazen de bunun olanaksız olduğu yolundaki çoğulcu yaklaşımı kabul eder. Kesin olduğu nokta, türün tamamının, iyinin anlamına dair fikir birliğinin olanaklılığını reddetmesidir. Liberalizmi reddedişinin asıl temelini oluşturan, etik kuramının, işte bu olumsuz, şüpheli tarafıdır.

Aynı şekilde, Mill'in liberalizmi insan iyiliğinin anlamına dair akla yatkın bir yargı üzerinde birleşmenin anlatımı üzerinde temellenir. Mill, Utilitarianism adlı makalesinde, klasik faydacılığa yaptığı gözden geçirmeyi ortaya koymuştur. Bütün zevklerin kıyaslanabilir olduğu Benthamcı hesabı terk ederek, bazı zevklerin diğerlerinden daha değerli olduğu niteliksel hazcılığı önermiştir. 'Daha yüksek', daha değerli zevkleri, ilgili bir deneyimler alanını bilen, ehil bir yargıcının kararlı bir seçim halinde sunduğu etkinlikler olarak niteler. Mill daha ileri bir iddiada bulunur: "Aynı derecede hem tanıyan, hem değerini bilen ve güzel bulanlar kendi yüksek yetilerini işleten bir varoluş halini belirgin bir biçimde tercih etmiş olurlar."

Mill, deneyimli yargıcıların, kararlı seçimlerinin daha yüksek zevkler için bir ölçüt mü, yoksa sadece onların bir belirtisi mi olduğu konusunda net değildir. Eğer deneyimli yargıcıların seçimleri ile daha yüksek zevkler arasındaki bağlantı ölçütsel ise deneyimli yargıcılar daha yüksek zevklerin içeriğinde de olduğu gibi yanlış olamaz; bilgiye dayanan seçimin uygun koşullarında neyi seçerlerse seçsinler bu daha yüksek bir zevktir. Ancak, diğer yandan, deneyimli yargıcıların seçimleri ile daha yüksek seçimler arasındaki ilişki bulgusal ise, bu halde daha yüksek zevkler deneyimli yargıcıların bile yanlışla düşebileceği bağımsız bir konu nesnesi oluştururlar.

Mill'in açıklamasındaki bir gedik onun daha yüksek yetilere dönük Victoria dönemi bakış açısıdır. Mill daha yüksek yetilerin fiziksel ve duyumsal değil, entelektüel ve ahlaki olduğuna dair bir önkabul içindedir. Daha yüksek insan yetilerini anlak ve ahlaki duygularla özdeşleştirirken, Aristoteles'in de temel bir ilk örneğini oluşturduğu uzun bir geleneğin takipçisidir, ancak beden ve duyumların zevklerini geliştirenler, bu noktada Aristoteles'ten ve Mill'den farklı düşüncede olabilirler.

Mill'in daha yüksek zevkler anlayışı, en çok, bilgili yargıcıların aynı türden zevkleri seçeceği şeklindeki desteksiz varsayımındaki deneyim ile bağdaşmaz. Mill, ikisi hakkında da bilgisi olanların Platon okumayı yarışlarda bir gün geçirmeye, bitki yaşamını incelemeye müzikli ve şaraplı bir geceye tercih edebileceklerden kuşku duymamıştır. Mill'in bu noktadaki kesin tavrının, bireylerin büyük ölçüde değişken olma gereksinimi duydukları şeklindeki tekrar edilen iddiasıyla nasıl bağdaştırılacağı açık değildir. Olağan deneyimlerimiz, eşit ölçüde bilgili insanların farklı zevkleri seçtiğini göstermektedir. Bu, gerçek bilgiye dayanan yargı ile daha yüksek zevkler arasındaki ilişkiye dair bulgusal açıklayışın sürdürülmesini güçleştirir.

Mill'in ortaya koyduğu şekliyle, daha yüksek zevkler ile daha düşük zevkler arasındaki ayırım değer açısından bir sıralama ortaya koyar. Daha yüksek zevkler, daha düşük zevklerden kıyaslanamaz biçimde değerlidir. Bu, miktarı küçük olsa bile herhangi bir daha yüksek zevkin, büyük miktardaki daha düşük zevkten daha değerli olduğu anlamına gelir. Mill bu kabul edilmesi güç fikri benimseyebilmiştir, çünkü Aristoteles'in izinden giderek, bilgili bir yargıcının iki zevk ya da etkinlik arasında bir seçim yapması gerektiğinde, bunların içinden daha yüksek yetilerine tamamen uyan birini seçeceğini düşünmüştür. Aynı şekilde, Aristoteles gibi, Mill de daha yüksek yetilerin fiziksel veya duyumsal olmayıp, entelektüel ya da ahlaki olduğunu bir önkabul olarak almıştır. Aristoteles ve diğer ahlak felsefecilerinin çoğunda olduğu gibi, Mill de bazı yetelerimizi geliştirmenin, diğerlerini cılız bırakmak anlamına geleceği şeklindeki apaçık gerçeği göz ardı etmiştir.

Mill, herkes için en iyi yaşamın, bireyin yeteneklerinin çok yönlü gelişmesine dayandığına inanmıştır. Bu bakış açısı, ancak bazı yeteneklerimizin gelişimi, ötekilerin yeteneklerinin gelişimini engellememesi halinde anlamlıdır. Ancak, örneğin van Gogh'un veya Kafka'nın eserinin çözülmemiş ya da bastırılmış kişisel ikilemleri ifade etmesi gibi, bazı yaratıcılık türlerinin kişilikteki eksiklik ya da bozukluğa bağlı olduğu durumlarda, psikanalizde olduğu gibi, kendini tanıma, kişinin yaratıcı yeteneklerini körelttiğinde, bütün kişisel yeteneklerimizin yaşamlarımız boyunca gelişeceği ideali hayata geçemez.

Mill'in kişisel gelişim ideali, farklı yaşam biçimlerinin, farklı yetenekleri ve yetileri geliştirdiği noktasında aksar. Aynı şekilde, klasik faydacılığı daha yüksek ve düşük zevkler açısından gözden geçirişi, farklı zevklerin kıyaslanamaz değeri üzerinden temellenir. Ancak bu, bazı zevkleri



diğerlerine tercih etmek için bir sebep olamayacağı anlamına gelmez. Sadece zevkler arasında bir seçimi ifade ederek zevkler arasında bir seçim yapabiliriz, ancak seçimlerimiz daha iyi ya da daha kötü biçimde oluşturulmuş olabilir. Farklı zevkleri tercih etmenin bir sebebi olabilir.

Herhangi bir yaşam biçimini sürdürme sebeplerimiz, sonuçta amaçlarımızdan kaynaklanır. Ancak amaçlarımız yaşamak istediğimiz hayata dair inançlarımıza bağlıdır. Amaçlarımız bunların tatmin edilmelerinin yaratacağı deneyimlere dair inançlarımızla yüklüdürler. Bunlar seçilmiş olabilirler, yarattıkları deneyimler ise seçilmiş değildir. İnançlarımız deneyimlerimizin sonucunda yıkıldıklarında, amaçlarımızı değiştirmek için yeterli sebep doğar. Seçimlerimiz bile düşüncesizce istekler değildir; deneyimlerimiz tarafından sınanmaya maruz kalabilecek inançları içerirler. Yaşamak istediğimiz hayat konusunda yanlışa düşebiliriz. Deneyimlerimiz, sürdürmek istediğimiz hayata dair inançlarımızı yıktığı zaman, isteklerimizi değiştirmek için yeterli sebebimiz vardır.

İnsanlar, bir etkinlik biçimini veya bir yaşam biçimini benimserken, eğer buna dair yanlışı inançlara sahip değillerse, buna dair bütün inançları doğruysa ve hakkında iyice düşünmüşlerse, iyi sebeplere sahiplerdir. Elbette, bunlar çok emek gerektiren bir koşullar dizisidir, pratikte karşılandıkları çok enderdir. Bu, herkes için en iyi yaşamın, yaşamak için en çok sebep bulunduğu yaşam olduğu fikrini dillendirir.

Mill, bilgiye dayalı seçimin daha yüksek zevklerle olan ilişkisine dair ölçütsel ve bulgusal bakış açılarından ikincisine daha yakındır. Bu haliyle onun etik kuramı, klasik faydacılık ile değer-çoğulculuğu arasında kalmıştır. Buradaki kusur Mill'in daha yüksek zevklerin içeriğini (kısmen) bir keşif konusu olarak görmesi değil, daha yüksek zevklerin herkes için aynı olduğunu bir önkabul olarak görmesi ve herhangi birimiz için bunların tutarsız olabileceklerini algılayamamış olmasıdır.

Mill'in hatası, en iyi yaşamın en merkezi ve önemli boyutları açısından herkes için aynı olduğunu düşüncesindedir. O, en iyi insan yaşamının özerk bireylerin yaşamı olduğundan kuşku duymamıştır. Hem sadece özerk bireyleri içeren bir dünyadan kaygı duymuş, hem de çeşitliliği sık sık övmüştür. Genel olarak liberal düşüncede olduğu gibi Mill'in düşüncesi de, bu karşıt itkilerle kuşatılmıştır.

Mill temel yönleri açısından en iyi yaşamın, herkes için aynı olduğu şeklindeki yanlışı inanca sürüklenmiştir. Bunun nedeni onun, en iyi yaşamın, herkes için aynı olmasını gerektiren ahlaki bilginin realist bakış açısıdır. Etiktedir realizm, ahlaki inançlarımızın doğru yada yanlışı olabileceği şeklindeki iddiayı ifade eder. Bunlar, hakkında yanlışı düşebileceğimiz bağımsız bir konuya sahiptirler. İyi yaşam öyle olduğunu sandığımız ya da öyle olmasını dilediğimiz yaşam olmayabilir. İyi yaşam, inançlarımızdan ve arzularımızdan, en azından kısmen bağımsız olarak, akla yatkın bir şekilde araştırma nesnesi haline getirebileceğimiz bir şeydir.

Bunun tersine öznelcilik, iyinin sonuçta her birimizin istediği şey olduğu düşüncesidir. Seçimleri doğruluk ve yanlışılık açısından değerlendirmeni bir anlamı olmadığı için, öznelcilik ahlaki bilginin olanaklılığını bile reddeder. Etik yargıların inançlarımızdan bağımsız bir konuyu içerdikleri realist kuramlar ile bunların öznel seçimlerin ifadelerinden başka bir şey olmadıkları öznelci kuramlar arasında Mill'in konumu realizme daha yakındır.

Mill'in öznelciliği -sık sık sezgicilik olarak adlandırdığı bir kılıkta- akılcı reformun önünde engel olarak görmesi, onu zorunlu olarak reddetmesine yetmiştir. Ahlaki yargılarımızın seçimlerimizin

ifadeleri olarak görülmeleri, bu yargılarımızı eleştiri kapsamından çıkarır. Dolayısıyla bu toplumdaki statükonun onaylanması anlamına gelir. Seçimlerimiz bize dair keskin gerçeklerdir. Olduklarından farklı olmamaları için hiçbir sebep yoktur. Gerçek inançlarımız hakkında yanlış bilgilendiğimiz sürece bunlara dair yanlışa düşemeyiz. Üstelik, seçimlerimiz büyük ölçüde yetiştiğimiz toplumu yansıttığı için, öznelci etik kuramlar pratikte doğaları bakımından muhafazakârlardır. Mill için bu, kendi başına öznelciliği reddetmeye ve iyinin gerçek bilgisinin olanaklılığını ileri sürmeye yeten bir meşruluk sağlar.

Mill, aynı zamanda, ahlaki bilginin içeriğinin herkes için aynı olması gerektiğini düşünmüştür. Bu noktada, Avrupa felsefesindeki merkezi Sokratesçi geleneğe ve klasik faydacı atalarından miras aldığı Aydınlanmanın evrensel bir akılcı ahlakıyat projesine bağlılığını sunar. Mill yaşam biçimlerindeki çeşitliliğe olumlu gözle bakmış, ancak en iyi yaşamın sınanmış yaşam -modern terimlerle özerk bireyleri yaşamı- olduğundan hiç kuşku duymamıştır. Bu onun, daha yüksek zevklerin herkes için aynı olduğu konusunda neden ısrar ettiğini de açıklar.

Yüksek zevkler, Mill'in anladığı şekliyle zorunlu olarak, entelektüel ve ahlaki yeteneklerle özdeş kıldığı -bu noktada Aristoteles'in kurucusu olduğu geleneğin takipçisidir- yüksek insani yeteneklerin gelişmesini gerektirir. Mill, ahlaki bilginin içeriğinin gerçekte herkes için aynı olması gerektiğini düşünür, çünkü Aristoteles gibi o da, en iyi insan yaşamının yüksek insan yeteneklerinin çok yönlü gelişmesini gerektirdiğini düşünür.

Ancak, eğer farklı insanların makul bir şekilde daha yüksek yetenekler olarak gördükleri şeyler konusunda farklılaştıklarını, onların fiziksel ve duyumsal yeteneklerine bunların ışığı altında bir bakışla, fark edersek; eğer, nasıl görülürlerse görülsünler, daha yüksek yeteneklerimizden bazılarını geliştirmenin diğerlerinin bodur kalması demek olacağını ve eğer farklı insanların, hatta aynı insanın mantıklı bir şekilde daha yüksek yeteneklerin farklı birleşimlerini geliştirmeyi seçebileceğini kabul edersek - işte o zaman Mill'in, iyi yaşamın, özü bakımından herkes için aynı olduğunu düşünme dayanağı dağılır gider.

Bu, Mill'in iyiyi realist açıklama tarzını bırakmak durumunda olduğu anlamına gelmez. Aksine, eğer onun açıklamasından, daha yüksek zevklerin herkes için aynı olduğu şeklindeki temelsiz varsayımı çıkarırsak, bu tam da basitçe, gerçek anlamda realist iyi anlayışına örnek oluşturacaktır. Düzeltilmiş bu bakış açısında, iyi yaşam her birimiz için bir keşif konusu olduğu kadar öznel bir seçim konusudur da. Her birimiz geliştirme nedenimiz en fazla olan daha yüksek yeteneklerimizi geliştireceğimiz yaşam biçimini bulmak için farklı yaşam biçimlerini deneyebiliriz. Her birimiz, herkes için tek bir iyi yaşam olduğu biçimindeki bir doğru olmadan, iyi yaşam hakkında yanlışa düşebiliriz.

Bu düzeltilmiş biçiminde bile Mill'in anlayışı, hepimiz için en iyi olan yaşam tarzının olması gerektiği şeklindeki yanlış düşünceyi ifade eder. Nietzsche'nin bütün değer biçme biçimlerinin bakış açılarına bağlı olduğunu iddia ederken, aralıklı olarak ve hiçbiri çok kesin değilse de, haklı olarak reddettiği bu bakış açılarıdır. Perspektifçi bir etik kuramda, iyinin bütün bilgisi belirli bir bakış açısından gelir. Bu, özgün tarihsel ve sosyal bağlamlarda somutlaşan belirli insan çıkarlarını ifade eder. Bütün bakış açılarının ötesinde onları aşan bir iyi fikri olamaz. Nietzsche'nin iyiyeye dair bilgimiz hakkındaki perspektifçi açıklaması, sadece farklı insanlar için değil, aynı insan için bile en iyi olan bir yaşam biçimi olmadığını ima eder. İki durumda da sebep aynıdır: İyi anlayışları belirli

insani çıkarları ifade eder ve bu çıkarlar, sadece farklı insanlar için değil, aynı insan için bile çoğunlukla çatışma içinde bulunurlar.

Etik bilginin perspektifçi bakış açısı, ötekilerden daha iyi bir iyi fikrinin olması gerekmediğini belirtir. Bu, iyiye dair daha iyi ya da daha kötü bakış açıları olmadığı anlamına gelmez. Ahlaki bilgi, iyiye bakışımızdaki çarpıklıklar açığa çıkarılarak geliştirilebilir. Bazı bakış açılan daha kapsamlı bulguları ve insan deneyimine dair daha derin bir anlayışı bir araya getirdikleri için diğerlerinden daha iyidir. Perspektifçi bir açıklama iyiye bakışlarımızı birbirlerine yaklaştırmaya da ahlaki öğrenmeye imkân tanır.

Nietzsche'nin iyiyi perspektifçi açıklaması bir irrealizm yorumudur. Irrealizm, etik inançlarımızın izinde gideceği herhangi bir gerçeklik olmadan hataları tanıyabileceğimiz iddiasıdır. Kişi için tek bir en iyi yaşamın olması gerektiği doğru değilse, her biri iyi yaşam açısından yanlış olabilir. Aslında, eğer daha yüksek zevklerimiz birleştirilemiyor ve bunların bazı birleşimleri değer açısından kıyaslanamıyorlarsa, böyle bir yaşam olamaz. Benim için en iyi yaşam olacak ya da gerçekten sürdürmek istediğim tek bir yaşam biçimi olduğu şeklinde bir doğru olmaksızın, sürdürmek istediğim yaşama dair inançlarımda yanlışla düşebilirim.

Hakkındaki yanlış inançlarımı düzeltebildiğim müddetçe, iyi yaşam benim için bir araştırma konusu olarak kalacaktır. Etik inançlarımızın ne zaman yanlış olduğunu belirlemenin sabit kuralları olmadığı doğrudur. Ancak bu noktada etik bilimden farklı değildir. Bu, iyi yaşam hakkındaki her sorunun bir doğru cevabı olduğu anlamına gelmez. Yanlış olan ve doğru olan birçok yanıt olabilir. Burada etik, sanata benzer.

Bir bakış açısına göre etikte irrealizm, kuşkuculuğun, göreciliğin ve öznelciliğin standart çeşitlemelerinin birinden ziyade değer yargısının nesnelliğine dair realist sava daha yakındır, çünkü bu sav, iyi yaşamın içeriğinin inançlarımıza ve düşüncelerimize, seçimlerimize ve kararlarımıza değil, deneyimlerimize dayandığını iddia eder. Diğer bir bakış açısına göre ise irrealizm etikteki geleneksel bir doğruluk idealini terk etmek anlamına gelir. Nasıl yaşamak istediğimiz konusunda yanlışla düşebilesek bile en iyi yaşam hakkında tek bir doğru olmak zorunda değildir. İyi yaşam olmayan birçok şey vardır, ancak iyi yaşamın olmak zorunda olduğu tek bir- şey yoktur.

Etiğin irrealist bir yorumu, ahlaki pratiklerin kamusal karakterine başvurarak değer yargılarının nesnelliğini korumaya çalışan kuramlardan ayrılır. Bu 'doğuştan realist' kuramlar, haklı olarak, ahlaki yargıların salt seçimlerin ve duyguların ifadesi olmadıklarına dikkat çekerler. Bir şey hakkında onun zalim yada adaletsiz olduğu yollu bir yargıya vardığımızda, ortak bir dili ve bazı ortak standartları kullanırız. Bu, aynı fikirde olduğumuz-yargılar kadar anlaşamadığımız yargılar için de doğrudur; çünkü, daha önce de belirttiğim gibi, anlaşmazlık ancak bazı ortak yargılarımız olduğunda mümkün olabilecektir.

Doğuştan realizm, değer yargılarının ortak pratikleri gerektirdiği noktasında haklıdır. Yanlışla düştüğü nokta, ahlaki pratiklerin kamusalının, etik yargıların nesnelliğini sağlayabileceği iddiasıdır. Doğuştan realizm kuramlarının gözden kaçırdığı nokta, birçok insanın, her biri ahlaki gerçekliğe farklı bakış açısına sahip, rakip ahlaki pratiklerin içinde olmasıdır. Her ahlaki pratikte doğruluk ve yanlışlık yargılarının bulunabileceği doğrudur, ancak farklı pratikler bağdaşmaz yargıları beraberlerinde getirirler. Rakip pratikler içinde bulunan insanlar tarafından yanıtlanması gereken

soru, kendi pratiklerinin iyiye yönelik hangi bakış açısını içerdiği değil, eğer varsa, hangi pratiğin izleneceğidir.

İsmine karşın, doğuştan realizm bir tür uzlaşısalcılıktır. Etikte doğruluğu, son çözümlemede, uzlaşımaya dayanarak oluşturur. Bunun aksine, irrealizm değere dair soruların yanıtlanması için deneyimi bir anahtar olarak görür. Ahlaki pratiklerimizin ifadelerine ilişkin inançlar, gözden geçirmeden muaf degillerdir. Bunlar ve bunlarla beraber varolan pratikler, deneyimlerimiz aksini söylediğinde, haklı olarak terk edilirler. Etik yaşamın sert çekirdeği, onlara dair inançlarımızdaki değişikliklerin onları değiştiremediği deneyimlerde bulunur. Ahlaki inançlarımız, bu deneyimler tarafından sarsılabilir olduğu için düzeltilebilir. Değer yargılarının nesnelliğinin olması, pratiklerimiz ve uzlaşımalarımız sayesinde değil, deneyimin izinden gitmesi sayesinde. Ancak deneyim iyiye ilişkin tek bir bakış açısını desteklemez. İrrealist bir bakış açısında, iyi yaşam konusunda yanlışa düşebiliriz, ancak iyi hakkındaki bütün soruların tek bir doğru yanıtı yoktur.

Değer-çoğulculuğu ile iyiye irrealist bir bakış açısı beraber varolurlar. Bazen nasıl yaşayacağımız meselesine ilişkin bir doğru yoktur. Konunun doğruluğu ikilem içindedir. Bu tür ikilemler iyiye dair farklı bakış açılarını içeren rakip ahlaki pratikler içinde bulunduğumuzda ortaya çıkarlar (Bunlar tabii ki aynı derecede tek bir ahlaki pratik ve onun iyiyi anlayışı içinde belirirler). Basitçe, kendi içlerinde zıt oldukları için, kendi ahlaki pratiklerimizi uygulayamayız. Nasıl yaşayacağımıza karar vermek zorundayızdır.

Bu tür durumlarda yapmamız istenen seçimler, yaşamlarımız için içerimlemeleri açısından o denli köklü ve kapsamlıdır ki, bunların bizi çok değiştireceğini biliriz. Ancak yine de, bunların bizim üzerimizdeki etkilerine ilişkin derin bir belirsizlik kalabilir. Bu şekilde ortaya çıkacak deneyimleri bilmeden, bizden, sahip olmaya karar, verdiğimiz yaşam türünü seçmemiz istenir.

Bu tür köktenci seçimler, etik yaşamdaki normal olaylar olarak değil, etik yaşamın krizleri olarak görülürler. Ancak daha çok insan birçok yaşam biçiminin içinde oldukça, bu tür geniş kapsamlı seçimler daha yaygın hale gelmiştir. Kimlikleri birçok yaşam biçimiyle şekillenmiş insanlar kendi çatışan taleplerini çözmeye gayret göstermek zorundadırlar. Bunu, yinelenen seçimler yoluyla yaparlar; bunlardan bazıları daha önce bahsettiğim türden köktenci seçimler olacaktır. İnsanlar, bu seçimleri yaptıkça kendileri için, çoğu kez öngöremedikleri biçimlerde, yeni kimlikler yaratacaklardır.

Seçim yapma yoluyla kendini yaratma ideali, kişisel seçimlerin önceliği şeklindeki öznelci fikir ile karıştırılmamalıdır. Öznelerin kendileri için seçtikleri kimlikler, kendi seçmedikleri ikilemlere verdikleri yanıtlardır. Kendini yaratma hiçbir şekilde ex nihilo<sup>14</sup> değildir. En köktenci seçimlerimiz bile tamamen öznel seçimlerimizin ifadeleri değildir.

En köktenci ikilemlerimizin sadece bir karar vermekle çözülebilmesinin kuşkusuz bir anlamı vardır. Bu seçimleri yaptığımız bağlam seçilmiş değildir, kaderimizdir. Daha da ötesi, kişinin karşı karşıya geldiği şey, tasarlamış olduğu bir benlik seçimi ise de, seçiminin sonucu pekâlâ seçmeyeceği bir sonuç da olabilir.

Kimliği, kendisinden uzlaşmaz taleplerde bulunan yaşam biçimleriyle şekillenmiş kişi, bu ikilemi ancak bir irade eylemiyle çözebilir. Ancak ne bu ikilemi ortaya çıkaran koşullar, ne de bu kişinin

seçiminden kaynaklanan deneyimler, kişinin amaçladığı şeyle belirlenirler. Farklı öznelerin bu ikilemleri farklı yollardan çözmesi gibi, yeni kimlikler ve değerler geçmişten miras kalanlardan şekillenir.

Nietzsche, her zaman birçok ahlakîyatın varolacağını algılamıştır. Geçmişlerin ve koşulların çeşitliliği, mizacın ve insangereksinimlerinin değişkenliği, geçmişte olduğu gibi gelecekte de iyiye dair birçok bakış açısı olacağını garantisidir. Bu, bir bakış açısının herhangi biri kadar iyi olduğu anlamına gelmez (Nietzsche açıkça, iyiye bakışının örneğin Pascal ile Schopenhauer'inkinden üstün olduğuna inanıyordu). Bu, ötekilerden daha iyi olan bir iyi bakışının olmak zorunda olmadığı anlamına gelir. Aslında, Nietzsche'nin bazen ima ettiği gibi, eğer bazı iyi yaşam türleri değer açısından kıyaslanamazlarsa, bu tür bir bakış açısı olamaz.

Nietzsche Mill'in, insanların iyiye dair yargılarında birbirlerine yaklaşmaları gerektiği şeklindeki Aydınlanmacı inancını haklı olarak reddetmiştir. Yanlışa düştüğü nokta, kişiyi pratik olarak iyi bir yaşama sahip olmaktan alıkoyacak kötülüklerin bulunduğunu reddetmesidir.

Genel insan kötülükleri olduğu şeklindeki iddia nihai olarak bir inanç uzlaşmasına dayanmaz. Bu iddia, bu kötülüklerin ortaya çıkardığı deneyimlerin, etik inançları ne olursa olsun, bütün insanlar için tamamen aynı olduğu gerçeğinde temellenir. Uzak kültürler ve dönemler boyunca bu deneyimlerde bulunan değişmezlik, fikirlerdeki bir uyuşmayı değil, insan doğasındaki bir değişmezliği yansıtmaktadır. Diğer canlılar gibi insanlar da çok fazla değişmeyen bir gereksinimler dizisine sahiplerdir ve bunlar refah içinde olacakları yaşam biçimlerine sınırlar getirirler. Genel bir insan gereksiniminin engellenmesi değerli bir yaşamı ulaşılamaz kıldığında, orada bir evrensel kötülük vardır.

Değerli bir insan yaşamını tehlikeye atan koşulların kesin bir listesi olamaz. Böyle olsa bile, işkenceye maruz kalmak ya da sevilen bir kişiye ya da yurttaşa yapılan işkenceye tanıklık etmek zorunda kalmak; kişinin arkadaşlarından, ailesinden ya da ülkesinden ayrı kalması; aşağılanmaya, zulme maruz kalmak ya da soykırımla tehdit edilmek; yoksulluk veya kaçınılabılır bir sağlık sorununa gömülüp kalmak; bunlar, bunlardan muzdarip olanlar için büyük kötülüklerdir. Bir iyi anlayışı bu deneyimleri içermediği müddetçe eksiktir, hatta aldatıcıdır.

Ahlaki pratiklerde ve inançlarda bir değişmenin bu evrensel kötülüklerle dönük yargımızı değiştirebileceğini düşünen göreciler, öznelciler ve kuşkucular, çok temel Hobbesçu bir doğruyu unutmuşlardır. Kendimize dair inançlarımızı değiştirmek, gereksinimlerimizi değiştirmez. İnsanlar kendi düşüncelerinden ibaret değildir. Her insan, herhangi bir iyi yaşamı zorlaştırabilecek ya da olanaksız kılacak kötülük tehlikesi altındadır.

Ancak bu evrensel kötülükler, evrensel bir asgari ahlakîyata dayanmazlar. Farklı bireyler ve yaşam biçimleri, bunlar arasındaki çatışmayla yüzleştiği zaman makul bir şekilde bağdaşmaz seçimlerde bulunabilirler. Ayrı yaşam biçimleri, kısmen, evrensel kötülükler arasındaki çeşitli uzlaşmalardan kaynaklanır. İnsan yaşamının tabii olduğu evrensel kötülüklerin özü bir bilgi, deneyime dayanan doğru inanç konusudur. Ancak akılcı sorgulama, evrensel kötülükler çatıştıkları zaman hangisini seçmemiz gerektiğine dair tek bir yanıt ortaya koymaz.

Daha da ötesi, evrensel kötülükler her zaman belirli bağlılıkları ayaklar altına almazlar. Kişinin

yaşam biçiminin iddialarını evrensel değerlerin üzerine çıkarmasında mantıksız bir yan yoktur. Kendi yaşam biçimini savunmak için çözülmesi olanaksız anlaşmazlıklara karşı savaşıyor kişi ya da yok olup gitmeyi beklemeden ölümü seçen kişi, evrensel kötülüklerin hedefi olmuştur. Ancak yaptığı şey mutlaka yanlış olmak zorunda değildir. Evrensel değerler ve ' belirli yaşam biçimlerinin iddiaları arasındaki ' çatışmalar, evrensel kötülükler arasından seçim yapmak zorunda kaldığımızda beliren, sık görülen, bazen de çözümü güç ikilemleri ortaya koyarlar. İki durumda da, karşılaştığımız çatışmaya dair tek bir uzlaşma biricik doğru olan ya da biricik makul uzlaşma değildir, ancak bazıları diğerlerinden daha iyi olabilir.

Evrensel insani iyiliklerin ve kötülüklerin gerçekliğini doğrulamak, birçok liberal düşünürün savunmaya çalıştığı gibi bir evrensel ahlakı desteklemek anlamına gelmez. Evrensel değerler, Locke'u ve Kant'ı örnek alan günümüz felsefecileri tarafından da anlaşıldığı gibi, liberalizm de dahil olmak üzere, birçok ahlaki yada bağdaşır, ancak evrensel değerler, bu ahlaki yararın tümünün açıklayıcılarıdır. Bunların tümüne makul bir şekilde kabul ettirilebilecek tek bir rejim yoktur. Asgari standartlar bile farklı biçimlerde yerine getirilebilirler. En alt düzeyde meşru rejimlerin aynı temel hakları korumak gibi bir zorunluluğu yoktur ve çoğunlukla da korumazlar. Önlemek için tasarlandıkları evrensel kötülükler gibi temel haklar da birbirleriyle çatışırlar. Bu çatışmalar değişik biçimlerde gerektiği gibi uzlaştırılabilirler.

Farklı rejimler herhangi bir ideal tipin benzerleri olmak zorunda değildir. Aslında olamazlar da. Farklı rejimler hasım olmaya yazgılı da değildirler. Haklar ve değerler, çatışmalarını bağdaşmayan yollarla çözmüş büyük ölçüde meşru iki rejimin arasında olduğu gibi; biri diğerinden daha iyi ya da daha kötü olmak, ya da kabaca iyi olmak zorunda değildir. Bunlar yalnız farklı olabilirler. Dolayısıyla en temel haklar arasındaki ve bunların kendi içlerindeki çatışmaları farklı yollardan çözen en alt düzeyde meşru iki rejim de böyle olabilir.

Hiçbir rejim, evrensel değerler arasındaki çatışmaların en iyi uzlaşımını gerçek anlamda gerçekleştirdiğini iddia edemez. Hangi rejimin her yerde en iyisi olduğuna dair tartışmalar anlamsızdır. Rejimlerin çeşitliliği iyinin çeşitliliğine benzer. Bu, insan yaşamındaki bir boşluğun değil, insanların sürdürebilecekleri iyi yaşamların bolluğunun bir göstergesidir.

Kıyaslanamaz değerlerin varlığının kabulüyle birlikte gelen paradokslardan biri, trajik' değer çatışmalarının bazen yok olup gitmesidir. İnsanların refah içinde olabilecekleri birçok kıyaslanamaz yol varsa, bunlar arasında yapılan seçimler trajik olmak zorunda değildir. Farklı rejimler ve yaşam biçimleri hasım olmayı bırakıp alternatif olabilirler. Bu olduğunda, bir etik kuramı olan değer-çoğulculuğu bir siyasi ideal olarak modus vivendi'yi işaret etmektedir.

### 3 - Rakip Özgürlükler

Günümüze ait bir Ortodoksluk, liberal rejimleri meşru kılan şeyin değer çatışmaları olduğunu iddia eder. Liberal rejimler, iyi yaşama bakış açılan uyuşmayan insanların, hepsinin de adaletli olarak kabul edecekleri koşullarda beraber yaşamalarını sağlar. Bu insanlar, iyi anlayışlarında anlaşamaları da, bu ilkeler üzerinde ve bu ilkelerin belirli durumlarda nasıl uygulanacağı üzerine anlaşmaya varabilirler. John Rawls'un, bu Ortodoksluğun standart biçimini ifade ederken ortaya koyduğu gibi: "(...) liberal ilkeler toplumsal araştırmanın ve bulgu değerlendirme kurallarının olağan talimatları takip edilerek uygulanabilir. (...) Dolayısıyla, liberal ilkelerin uygulanışı kesin bir yalınlık içermektedir."

Ancak eğer liberal ilkelerin talep ettiği özgürlüklerin rakip olmaları mümkünse, eğer bu çatışmalar yalnızca, sağduyulu insanların, hakkında farklı düşünebilecekleri iyi yargılarına başvurulacak çözülebiliyorlarsa, eğer bu tür yargıların yokluğunda liberal ilkeler anlamlarını yitiriyorlarsa, kısacası, eğer liberal ilkelerin uygulanması zorunlu olarak kıyaslanamaz değerler arasındaki çatışmaların çözümlerini gerektiriyorsa - bu durumda liberal ülkelerin Rawls'un bahsettiği yalınlıkla ilgisi yoktur. Liberal rejimler rakip özgürlükler arasında seçim yapmak durumunda olmaları açısından diğer rejimlerden farklı değildir, ancak liberal ilkeler, bu seçimlerin nasıl yapılacağını onlara söyleyemezler.

Günümüz siyaset felsefesinde hâkim olan Ortodoksluk, liberalizmi, yetki ve uygulama açısından evrensel olan, ideal bir rejim için bir reçete olarak görür. Ancak bu rejimin, ilkeleri araştırmaya tabi tutulduğunda, bunların çözemeyecekleri değer çatışmaları barındırdığı ortaya çıkar. Liberalizme bir evrensel ilkeler sistemi olarak yaklaşım, tek bir çözümü olmayan değer çatışmaları noktasında çökmektedir. Sonuçta, liberal projeyi ideal bir rejim için bir reçete olarak görmeyi terk etmeli ve bunun yerine kıyaslanamaz ve çatışan değerleri merkez alan modus vivendinin izinde bir anlayışı benimsemeliyiz.

Bu nokta tartışmamızın içeriğini oluşturacak. Öncelikle Rawls'un ünlü hakkaniyet olarak adalet kuramını, özellikle de temel özgürlükler anlatımını ele alalım. Rawls, A Theory of Justice' de özgürlüğü diğer değerlerin üstüne çıkarıp ona öncelik tanıyan bir ilkeyi savunarak, tarihi çok eskiye giden bir liberal geleneği takip etmektedir. Rawls, özgürlüğe öncelik tanımanın, rakip özgürlükler arasında seçimler yapmayı ya da bu özgürlüklerin değeri hakkında tartışmaya açık yargılarda bulunmayı gerektirmediğini iddia eder. Adaletin, her insanın, en büyük özgürlüğe sahip olmasını ve bu özgürlüğün, aynı özgürlüğe sahip diğer insanlarla uyum içinde olmasını gerektirdiğini öne sürer. 'Bu Eşit En Büyük Özgürlük İlkesi' her insanın en kapsamlı özgürlüğe sahip olmasını ve bunun ötekilerin aynı özgürlüğe sahip olmasına bağlı olmasını gerektirir ve özgürlüğün yalnızca özgürlük uğruna kısıtlanmasını zorunlu kılar.

Rawls'un ilkesi ünlü bir liberal geleneğe sahiptir. Bu ilkenin uyarlamaları, Kant ve Hayek, Henry Sidgwick ve Herbert Spencer ile diğerlerinin de aralarında olduğu birçok liberal düşünürde bulunabilir. Ancak, bu yüzyılın en etkili liberal felsefecilerinin de gösterdiği gibi, Rawls'un ilkesi temelden yanlıştır. Herbert Hart, Rawls'un Eşit En büyük Özgürlük İlkesi'nin onu işlemez kılan bir belirsizlik içinde olduğuna dikkat çekmiştir.

En büyük özgürlüğe ilişkin yargılar, bağımsız yargılar değildir. Bunlar, farklı özgürlüklerin

koruduğu insan çıkarlarının görelî önemi üzerine değerlendirmelere dayanırlar. Bunlar değerden arınmış değillerdir. Bunlar, insan çıkarlarına dönük farklı bakış açılarına göre değişkenlik gösterirler. Rawls, sanki her makul insan, en büyük özgürlüğün ne olduğunu bilebilirmiş gibi yazmıştır. Gerçekte ise, bu, son kertesine kadar belirsizdir.

Daha büyük ve daha küçük özgürlüğe ilişkin yargılarımız söz konusu özgürlüklerin değerine ilişkin yargılardır. Bu, birkaç sınırlayıcı durum dışında geçerli olan kaçınılmaz bir gerçektir. Eğer insani açıdan değerli olanın ne olduğu üzerine görüşlerimizde ayrılıyorsak, en büyük özgürlüğü neyin olduğuna ilişkin yargılarımızda da ayrılmak durumundayız.

Neyin en büyük özgürlük sayılacağına ilişkin görüşlerimiz, insan çıkarlarına bakış aımızın uygulamalarıdır. Örneğin Rawls'unki gibi liberal kurallar, belirsizlikten, sadece liberalizmin farklı birleşimlerinin etkilediği çıkarları göz önüne alarak kaçınırlar. Bunu, bazı çıkarları önemli olarak niteleyen ve bunları önem sırasına koyan iyi anlayışlarını kullanarak yaparlar.

Özgürlük sadece özgürlük uğruna kısıtlanamaz. Özgürlüğe öncelik vererek liberal ilkeleri uyguladığımızda, bulunduğumuz yargıların içine giren iyi anlayışlarını engelleyemeyiz. En büyük özgürlük fikri, iyiye bakışımızı uyguladığımız müddetçe anlam kazanır. Özgürlük hakkındaki yargılarımız iyiye anlayışımızı hayata geçirdiğinden, Rawls ve bu okuldaki diğer liberaller için önemli olan, özgürlüğe diğer değerlere nazaran öncelik tanınması, sürdürülebilir bir şey değildir.

Hart en büyük özgürlüğün belirsizliğine bazı örnekler vermiştir. Hart, her istendiğinde konuşma özgürlüğünü sınırlayan tartışma kurallarından bahsetmiştir. Tartışmada kurallar vardır, çünkü iddiaların karşılıklı aktarılması ve gerçeğin aranması ancak böylelikle kolaylaştırılabilir. Bu kurallar tartışmacıların azami konuşma özgürlüklerini kullanabilmeleri için değil (bu acayip kavrama herhangi bir anlam yakıştırabiliyorsak eğer), tartışmanın amaçlarına daha iyi ulaşabilmek içindir.

Hart'ın bu örneği kullanmasındaki amaç, Rawls'un Eşit En Büyük Özgürlük İlkesi'nin, diğer benzer liberal kurallar gibi, kötü etkiler taşıyan bir belirsizlik içinde olduğunu göstermektir. Bu desteksiz liberal ilkeler, insan çıkarlarına dönük bazı bakış açılarından haberdar olmadıkları müddetçe uygulanamazlar. Aslında bu bakış açıları olmadığı zaman, bunlar pratik olarak anlamlarını yitirirler.

Hart'ın Rawls'u eleştirisi, liberalizme dönük, muhtemelen onun sandığından daha temel, bir tehdit içermektedir. Eğer en kapsamlı özgürlük ideali ancak iyiye dair belirli birtakım anlayışlara başvurarak kesin bir içerik kazanıyorsa, liberal rejimler, bütün sağduyulu insanların kabul etmek zorunda olacakları bir özgürlükler sistemini içermeleri temelinde savunulamazlar. Her liberal rejim makul insanların üzerlerinde ayrılabilirleri belirli bir özgürlükler birleşimini savunur.

Liberal olmayan rejimler gibi liberal rejimler de iyi yaşama dair belirli anlayışları ifade ederler. Bunların koruduğu özgürlükler ancak bu anlayışlar aracılığıyla meşrulaştırılabilirler. Tabii ki hiçbir liberal rejim tek bir iyi anlayışını ifade etmez. Bütün liberal rejimler rakip ideallerin iddialarına dair kısmi bir anlaşmayı ifade ederler. Bir liberal rejimin koruduğu özgürlükler, bu anlaşmanın parçalarıdır.

Liberal olsa bile, hiçbir rejim bütün önemli özgürlüklerin taleplerini tamamıyla karşılayamaz. Gerçekten varolan liberal rejimlerin koruduğu özgürlükler', özgürlüğün önceliğiyle ilgili bir ilkenin uygulamaları değillerdir. Bunlar iyiye dair rakip bakış açıları -ve bu bakış açılarından her birinin öne



sürebileceği rakip iddialar arasındaki- uzlaşmalardır.

Liberal rejimler rakip özgürlüklerin iddialarının açıkça görüşülebileceği devletlerdir. Bütün önemli özgürlüklerin iddialarının, her insanı tatmin edecek biçime sokulduğu ideal bir liberal rejim fikri anlamsızdır. Birbiriyle bağdaşmayan özgürlüklerin taleplerini uzlaştırmak zorunda olması açısından liberal rejimler diğer rejimlerden farklı değildir. Kabul etseler de etmeseler de, liberal rejimler - tıpkı diğerleri gibi- değer çatışmaları arasında kısılıp kalmışlardır.

Rawls, Hart'ın Eşit En Büyük Özgürlük İlkesi'ni eleştirisinin kendi liberal devlet idealinin mahvoluşu anlamına geldiğini kavradığı için temel özgürlükler anlatımını geliştirmiştir. A Theory of Justice'de, Rawls, temel özgürlükleri şöyle sıralar: “Konuşma ve toplanma özgürlüğü ile beraber siyasi özgürlük (oy hakkı ve hükümet makamı için seçilebilir olma); vicdan ve düşünce özgürlüğü; kişi özgürlüğü yanında (kişisel) mülkiyete sahip olma hakkı; ve hukukun üstünlüğü kavramınca tanımlandığı haliyle keyfi, tutuklanma ve el koymaya uğramama özgürlüğü.”

Hart'ın iddiası, hiçbir temel özgürlükler dizisinin, en kapsamlı özgürlüğü sağlayacak bir temelde meşrulaştırılamayacağını göstermektedir. Rawls Political Liberalism'de, en kapsamlı özgürlük sistemi fikrini temel özgürlüklere ilişkin bir yaklaşımla değiştirmiştir. Bu çalışmada, A Theory of Justice' deki temel özgürlükler taslağı, en büyük özgürlük fikri varlığını sürdürecektir şekilde doldurulmuştur; ancak bu yolla özgürlüklerin çatışmasından kaçınılamamıştır.

Rawls'u temel özgürlükler yaklaşımını geliştirmeye iten şey, Hart tarafından dile getirildiği şekliyle, Rawls'un ilkesinin belirsizliğiydi. Hart'ın belirttiği gibi, temel özgürlükler kuramının gelişiminin nedeni, “uygun bir biçimde sınırlanmış bir öncelik kavramıyla çözmeyi umduğumuz, belirsiz ve yönlendirilmemiş dengeleme sorunlarıydı.”

Ortaya çıkan kuram başlangıçtaki ilkedden daha tatmin edici değildir. Bu, birçok liberalin yaşamsal önemde gördüğü temel özgürlükler kategorisini dışarıda bırakır. Rawls'un bütün yaptığı, liberal ilkelerin savunduğu özgürlüklere dair seçiminde belirsizlikten keyfiliğe geçmek olmuştur.

Rawls'un temel ilkelerinde önemli liberal özgürlüklerin bulunmaması, dikkatsizlikten değil, kuramındaki üstesinden gelinemez bir sorundan kaynaklanır. Bazı özgürlüklerin temel olarak seçilmesi, bunların savunduğu insan çıkarlarının değerlendirilmesini bir önkabul olarak alır. İnsan çıkarları üzerine farklı düşünenler ya da beraberce farkında oldukları çıkarlara verdikleri önem farklı olanlar, hangi özgürlüklerin temel olduğuna dair farklı yargılarda bulunacaklardır.

Rawls Eşit En Büyük Özgürlük İlkesi'nden temel özgürlükler listesine geçerken, kendi ilkelerinin savunduğu özgürlüğün belirsizliğini azaltmış, ancak tam olarak aynı oranda bunların meydana getirdiği değer çatışmalarını artırmıştır. Bunun sonucunda, Rawls'un liberal ilkeleri sürekli olarak iki ateş arasında, belirsizlik ve kıyaslanamazlık arasında kalır.

Rawls, liberal ilkeleri uygulamanın “kesin bir yalınlık içerdiğini” iddia eder. Rawls, bunları uygulamak için “toplumsal araştırmanın ve bulgu değerlendirme kurallarının olağan talimatlarından” başka bir şeye ihtiyacımız olmadığını söyler ve aynı zamanda liberal ilkelerin, bütün makul insanlar tarafından kabul edilmeleri gerektiğinde ısrar eder. Birbiriyle rekabet halinde olan özgürlüklerin uzlaştırılması gerektiğinde, bu gereklilikler birbirleriyle bağdaşmazlar.

'Liberal ilkelerin' uygulanmasının kolay bir mesele olduğu fikri, tamamen, adalet kurallarının tek bir anlamı olduğu düşüncesinin bir parçasıdır. Ancak eğer bir kuralı uygulamak yargıyı gerektiriyorsa ve iyiye dair farklı bakış açıları olan kişiler aynı kuralı uygularken farklı yargılarda bulunuyorlarsa, iyiye dair çatışan bakış açıları aynı 'liberal ilkelerin' birbiriyle bağdaşmayan uygulamalarında yeniden ortaya çıkacaklardır.

Rawls'un temel özgürlükler anlatımı, en büyük özgürlüğe ilişkin söyleme musallat olan belirsizlikten kaçınmayı amaçlar. Onun, kuramını temel özgürlükleri belirleme kurallarıyla yeniden biçimlendirmesi bu sorunu aşamaz, çünkü bu kuralların kendilerinin birbirleriyle bağdaşmayan yorumlara konu olmaları muhtemeldir. Bu, Wittgenstein'in bir kuralı izlemenin ne olduğuna dair biçimselci anlatıma ilişkin kuşkuculuğuyla uyum içindedir.

Bir kuralı izlemek insani yargının belirsizliklerinden ve yaratıcılığında bir kaçış sunmaz. Bu anlamda, Rawls'un başvurduğu liberal ilkeler diğer kurallardan farklı değillerdir. Bunlar kendi kendilerini uygulamaz, insanlar tarafından ve onlara ilişkin bütün belirsizliklerle uygulanırlar.

Rawls'un sistemi, siyasi yargının sorunlarından, liberal ilkelere yasal kesinlik vererek kurtulma girişimidir. Ancak bu kesinlik aldatıcıdır. Bütün öteki insan pratikleri gibi yasa da kararlar vermeyi gerektirir. Yasalar çatışır; aynı yasa birbirleriyle bağdaşmayan yorumlarla uygulanabilir.

Eğer söz konusu olan Rawls'un ilkelerinde bir belirsizlik, ve sonucunda bunların uygulanmasında bir iki zorlu durumsa, fazla söze gerek yoktur. Belirsizlikler ve zorlu durumlar, düşünce ve pratiğin her alanında bulunabilirler. Rawls'un girişimini işlemez kılan şey esasen ilkelerindeki bir belirsizlik değil, ilkelerinin bağdaşmayan uygulamalarının, iyiye dair farklı bakış açılarıyla meşrulaştırılabilir olmasıdır.

Belirli durumlarda Rawls'un ilkelerinin ne anlama geldiğine dair farklı yargılar, insan çıkarlarına ilişkin farklı yargılardan kaynaklanırlar. Sonuç olarak, aynı ilkeler onları uygulayanların ahlaki bakış açılarına bağlı olarak epeyce farklı içerimlere sahiptir. Bu Rawls için vahim bir sonuçtur, çünkü bu, iyiye dair değişmez bir anlayıştan bağımsız olan, tam anlamıyla bir siyasi liberalizmin olanaklılığını yok eder.

Rawls'un ilkelerinin değişmez iyi yargılarına bağımlı olması, tam da bir ideal rejim kuramı olarak liberalizm anlayışının kalbine doğru gider. Rawls'un kuramı, kıyaslanamaz değerleri siyaset felsefesinden dışlar. Eğer ideal bir rejimi tanımlayan ilkeler, kıyaslanamaz değerler arasındaki çatışmaları uzlaştırmadan uygulanamıyorlarsa, ideal bir rejim tasarlanamaz bile.

Siyasi liberalizm makul bir çoğulculuk olgusunda temellendiğini iddia eder, ancak dayandığı adalet ilkelerinin, kıyaslanamazlar arasındaki köktenci seçimlerden yalıtıldığı varsayılır.<sup>8</sup> Rawlsçu adalette, çatışan değerler arasında yapılan köktenci seçime yer yoktur. Eğer bu köktenci seçimler ilkelerini uygulamaya çalıştığımız zaman gereklilerse, ki açıkça görüldüğü gibi gereklidir, onun kuramı kaçınılmaz olarak güvenirliliğini yitirir.

Rawls'un kuramının liberal ilkeleri değer çatışmalarını çözme zorunluluğundan kurtarmak için tasarlanmış olduğu, Rawls'un temel özgürlükler anlatımından bellidir. Temel özgürlüklerin ahenkli bir sisteme bir dişli gibi oturması gerekliliği, bir dikkatsizliğin sonucu değildir. Daha sonra bu bölümde belirteceğim gibi, bu kısmen, Amerikan hukukunun yerel uzlaşmalarının düşüncesizce

uygulanmasından ibarettir. Daha temel olarak, bu, bir yanıt olduğu düşünölen liberal ilkeleri çoğulculuktan korumak için tasarlanmış olan bir iddiada gerekli bir hamledir.

Rawls'un geliştirdiği temel özgörlöklöler listesi, hesaplđ kitaplı hazırlanmış, ileride başa bela açacak şekilde düzenlenmemiştir. Hepsinden önemlisi Eşit En Büyük Özgörlök ilkesini sarmış olan belirsizlikten kaçınmak için tasarlanmıştır. Ancak belirsizlikten kaçmakta başarılı olduğu ölçüde, temel olarak ayırdığı özgörlöklöler arasındaki çatışmalardan kaçınmaz.

Rawls bu çatışmaların olabileceğini reddetmemek konusunda dikkatlidir. Rawls şöyle der:

Çeşitli temel özgörlöklöler birbirleriyle çatışmak durumunda oldukları için, bu özgörlöklöleri tanımlayan kurumsal kuralların tutarlı bir özgörlöklöler şemasına uyacak biçimde uyarlanmaları zorunludur. Özgörlöğün önceliği, pratikte, temel bir özgörlöğün bir veya daha fazla temel özgörlök uğruna kısıtlanabileceğini ya da tamamen reddedilebileceğini ima etmektedir... Temel özgörlöklöler birbirleriyle çatıştıkları zaman kısıtlanabilecekleri için bu özgörlöklölerin hiçbirisi mutlak değildir; nihai olarak uyarlanmış şemada bütün temel özgörlöklöler eşit derecede mümkün değillerdir...

Rawls, görünüşe bakılırsa, temel özgörlöklölerin çatışabileceklerini kabul ettikten sonra, temel özgörlöklölerin düzenlenmesi ve kısıtlanması ayırımı yapararak devam eder. "Bu özgörlöklölerin önceliği, bunları bir şema içinde birleştirmek için zorunlu olarak düzenlendikleri zaman bozulmamaktadır. Temel özgörlöklölerin 'merkezi uygulama alanı' olarak adlandıracağım şey sağlandığı sürece, adalet ilkeleri yerine getirilmiş olacaktır." Rawls, bu ayrımla donanmış bir şekilde sözlerini şöyle bitirir: "(...) uygun koşullarda, her özgörlöğün merkezi alanının korunacağı şekilde kurulabilecek, pratikte mümkün olan bir özgörlöklöler şeması bulunmaktadır."

Temel özgörlöklölerin 'merkezi alanı'nın bu özgörlöklöler arasındaki çatışmaları önleyecek şekilde 'uyarlanması' ve 'düzenlenmesi' önerisi, bu durumlarda ortaya çıkan sorunların güçlüğünün hakkını pek vermez. Yaşamsal önemdeki özgörlöklöler ahenkli, tek bir modele tam olarak uymazlar. Bunlar değer çatışmaları alanlarıdır. Bu çatışmaların, temel özgörlöklölerin 'uyarlanmaları' yoluyla çözülebilecekleri önerisi ikna edici değildir. Gerçekte, bu, bir el çabukluğundan farksızdır.

Temel özgörlöklölerin ve bunların yanında Rawls'un kuramında fark edilen diğer öncelikli iyilerin birbirlerini pekiştirdikleri doğrudur. Bunun bir örneği, özgür basında bulunan temel bir özgörlök olarak ifade özgörlöğünün, diğer temel özgörlöklöleri koruyabilmesidir. Eğer, ifade özgörlöğünün kapsamı dışındaki temel özgörlöklölerin ihlalinin özgür medyada araştırılması ve kamuoyuna duyurulması mümkün olursa, bunlar daha az meydana geleceklerdir. Aynı şekilde, eğer insanlar etkili siyasi haklara sahip olurlarsa, sosyal ve ekonomik yaşamdaki yeterli düzeydeki olanaklar alanından dışlanmalarına daha az rastlanacaktır. Yine, temel hak olan refah ve eğitim hakkı garanti edilen insanların vatandaşlık ve siyasi haklarında sistematik ihlale uğramaları daha az mümkündür.

Yine de, bu iyi niyetli sonucu sağlama alacak bir şey yoktur.<sup>10</sup> Konuşma özgörlöğü ırkçı muameleye uğramama özgörlöğüyle çatışuyorsa; ünlü kişilerin ve bağımsız vatandaşların hak iddia ettikleri özel yaşamın tecavüze uğramaması özgörlöğü, araştırmacı gazetecilerin talep ettikleri ifade özgörlöğüne ters düşuyorsa; Katolikler, Müslömanlar ve diğerlerinin eşcinsel öğretmenlerin çalıştırılmadıkları okullar kurarken talep ettikleri toplanma ve vicdan özgörlöğü, eşcinsellerin çalışma hayatında homofobik ayrımcılığa uğramama özgörlöğüyle bağdaşmuyorsa; kendi dinine çevirme özgörlöğü

kişinin zulmedilme korkusu olmadan dinini yaşama özgürlüğünü tehlikeye atıyorsa — bu durumda, özgürlükleri ‘uyarlayarak’ ya da 'düzenleyerek' gizlice ortadan kaldıramayacağımız gerçek anlamda bir özgürlükler çatışması vardır. Aslında, temel özgürlükler arasındaki çatışmalar anomali ya da ender bir durum değildir. Bunlar hukuka ve siyasete özgüdür.

Temel özgürlükleri içeren bir çatışmanın tipik bir örneği olarak konuşma özgürlüğünü düşünelim. (Bu noktanın devamında, Rawls’un neyin makul bir şekilde siyasi konuşma sayılabileceği üzerine yürüttüğü sınırlayıcı tartışmasını takip edeceğim, ancak buna bağlı kalınmayacaktır). Rawls’a göre, özgür konuşma, birbirine tam olarak uyan özgürlükler sisteminin bir unsurudur. Konuşma özgürlüğünün ‘merkezi uygulama alanı’ bir bütün olarak temel özgürlükler sistemine tam olarak uymaktadır. Leibniz’den ödünç alınan bir terimi kullanarak, Rawls’un temel özgürlükleri birlikte olanaklı bir dizi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Temel özgürlükler bir- birleriyle bağdaşmaz halde olamazlar; kendi merkezi uygulama alanları içinde bunlar zorunlu olarak ahenklidirler: “(...) temel özgürlükler birbirlerini sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda kendi kendilerini de sınırlar.” (Rawls için) buradan çıkan sonuç, konuşma özgürlüğünün diğer bir temel özgürlükle hiçbir zaman çatışamayacağıdır.

Rawls, özgür konuşmanın ‘merkezi uygulama alanı’nın basın özgürlüğü üzerinde öncelikli bir kısıtlamanın olmamasını, bozguncu iftira şeklinde bir tecavüzün olmamasını ve yıkıcı ve devrimci öğretilerin tamamen korunmasını gerektirdiğini söyler. Bunların doğru olduğunu varsayalım. Ancak açıkça bu merkezi alandan kaynaklanan bir konuşma özgürlüğünü savunmak diğer temel özgürlüklerle çatışamaz mı? Ya hatırı sayılır kamu çıkarlarıyla? Özgür konuşma diğer özgürlüklerle, ya da hatırı sayılır bir kamu çıkarıyla çatıştığı zaman onu kısıtlamak her zaman hatalı mıdır? Daha açık olmaya çalışalım. (Siyasi) konuşma özgürlüğü ırkçılığı teşvik etmek için kullanıldığı zaman haklı olarak engellenemez mi?

İngiltere’nin ve çoğu Avrupa ülkesinin, Kanada gibi, ırkçı konuşmaya karşı kanun çıkarmış olduğu belirgin bir gerçektir. Bu örneklerin hiçbirinde, yasa, yalnızca konuşma özgürlüğünü düzenler biçimde tasvir edilemez. Irkçı konuşmayı engellemek konuşmayı düzenlemez. Onu engeller. Anayasal demokrasilerin ezici çoğunluğunda, konuşma bu biçimde kısıtlanmıştır.

Rawls garip bir şekilde bu gerçekten bahsetmemiştir. Bu şaşırtıcıdır, çünkü Rawls, adalet kuramının sadece Birleşik Devletler’de değil, ana yasal demokrasilerin gelenekleri ve değerleri üzerinde de temellendiğini iddia eder. Yine de, Amerikan kıt görüşlülüğü Rawls’un göz ardı ettiğinden daha fazladır.

Rawls, çoğu liberal demokraside bulunan ırkçı konuşma üzerine engellerin, özgür konuşmaya getirilmiş; olan gerçek anlamda kısıtlamalar olmadığını onaylayamaz. Oysa, ırkçı konuşmayı engelleme girişimlerinin özgürlüğü kısıtlayan bir şey olarak defalarca yenildiği Birleşik Devletler’in anayasal tarihine bakıldığında, bu yeterince açıktır. Amerikan yargıçları, bu tür yasakların yalnızca konuşmanın sınırlarını belirleyeceği yerde onu engelleyeceği düşüncesiyle, ırkçı konuşmaları yasaklama çabalarını düzenli olarak engellemişlerdir.

Amerikan yargıçlar ile Avrupalı kanun koyucular arasındaki yargı farkı, ırkçı konuşmayı yasaklamanın ifade özgürlüğüne bir engel olup olmadığı değildir. Bu konuda fikir birliği içindedirler. Aradaki fark, bu engelin meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağına ilişkindir. Avrupalı kanun

koyucular, ırkçı konuşmayı engellemenin temel özgürlükleri koruyabileceği yargısında bulunmuşlardır (onları kısıtlarlarken bile). Bu engeller azınlıkların siyasi özgürlüklerini, konuşma özgürlüğünün kendisi de dahil olmak üzere, koruyabilirler.

Amerikan yargıçları örneğini takip ederek eğer ırkçı konuşmaya getirilen engellerin yalnızca ifade özgürlüğünün sınırların çizilmesi değil de, onun kısıtlanması olduğunu kabul edersek, temel özgürlüklerin çatışan taleplerde bulunduğu şeklindeki tuhaf gerçekle karşı karşıya kalırız. Bu, sadece marjinal ya da çok ender durumlarda değil, temel özgürlüklerin esas içerikleri nedeniyle böyledir ve hayli sık görülür.

Temel bir özgürlük bir diğeriyle ya da aynı temel özgürlükle, ya da temel özgürlük olmayan toplumsal değerlerle çatışır. Temel özgürlükler ve diğer değerler arasındaki ayrım, kategorik bir ayrım değildir. Bir özgürlük diğeriyle her çatıştığında bu ayrımında bir gedik açılır. Temel özgürlükler arasındaki çatışmaları çözmek için hangi özgürlüğün en önemli olduğunu değerlendirmek, bunun için de bunların toplum üzerindeki etkileri üzerine düşünmek gerekir.

Avrupalı kanun koyucuların ve Amerikan yargıçların, ırkçı konuşmanın ortaya koyduğu sorunlara yönelik farklı tepkilerinin bazı nedenleri vardır. Bunların arasında ifade özgürlüğünün yasal sınırının içerdiği, bireysel özgürlüğe yönelik tehlikelere dair farklı değerlendirmeler ve bireysel refahın geliştirilmesinde toplumsal bağların önemine ilişkin birbirinden ayrılan tahminler sayılabilir. Bu farklılıklar birbirlerinden kopuk değildir. Bunlar farklı geçmişleri, farklı yönetim ve iyi yaşam anlayışlarını ifade ederler.

Rakip özgürlüklerin toplumsal etkilerini değerlendirirken bir kez daha değer çatışmalarının ağına düşeriz. Bu tür değer çatışmaları ender görülmezler. Ne zaman liberal ideallere saygı duyulsa yeniden ortaya çıkarlar. Liberal ilkeler bunların çözümünde rehberlik edemezler.<sup>12</sup>

Yaşamsal önemdeki liberal özgürlüklerin rakip olabilmelerinin değişik yolları vardır. Bunlar aynı seçenek alanına ilişkin bağdaşmayan taleplerde bulunabilirler. Bunun olduğu yerde, bir özgürlüğün uygulanması başlı başına bir diğeriyle ihlali olacaktır. Toplanma özgürlüğü eşcinsel oldukları için bazı öğretmenleri kovmayı gerektiriyorsa ve homofobik ayrımcılığa uğramama özgürlüğü bu tür kovmaların, yasaklanmasını gerektiriyorsa, bu iki özgürlük, mantıksal olarak beraberce uygulanamayacağı için birbirine rakiptir.

Bu tür özgürlükler yalnızca bunlar pratikte karşılıklı olarak eş olmayan alternatifler oldukları için değil, aynı zamanda karşıt idealleri ifade ettikleri için de birleştirilemezler. ırkçı ifade özgürlüğü ile ırkçı muameleye uğramama özgürlüğünün her ikisinin de korunabileceği fikri çelişkilidir. İnsanları ırkçı muameleden korumak ırkçı konuşmayı engellemeyi gerektirir. İki özgürlük mantıksal olarak bağdaşmaz.

Aynı zamanda bunların liberal kurumlar üzerindeki sonuçları ve etkileri çok farklı olabilir. Mantıksal olarak bağdaşmazlık, yaşamsal önemdeki liberal özgürlüklerin rakip olabilmelerinin en basit yoludur. Bunlar aynı zamanda pratik etkileri ve bazı kullanımlarının liberal rejimleri zayıflatma veya yıkma eğiliminde olması yoluyla birbirlerinin temelini ortadan kaldırabilirler. Burada, yaşamsal önemdeki özgürlükler zorunlu olarak birbirlerini dışladıkları için değil, sonuçları yüzünden rakiplerdir.

Avrupa (ve Amerika) tarihinde, ırkçı konuşmanın serbest olduğu bir toplumun, kolaylıkla azınlık ırkların özgür olmadığı bir toplum haline gelebildiği görülür. Bu durumda, ırkçıların konuşma özgürlüğünün engellenmesi azınlık ırkların konuşma özgürlüğünü koruma temelinde meşrulaştırılabilir.

Bu fikirler büyük oranda ırkçı konuşmaya konulan engellerin lehine bir görünüm sergilerler. Bu, liberal rejimlerin her yerde bu tür engelleri içerdiğini ortaya koymaz. Irkçılığın bilinmediği bir toplum -eğer şimdiye kadar varolduysa- muhtemelen ırkçı ifade özgürlüğünün güvenli bir şekilde korunabileceği bir toplum olurdu. Aynı şekilde ırkçı konuşmanın korunması, eğer bu, tarihte bugüne değin var olmamış bir özgür ifade rejiminin kurulmasına yardımcı olacaksa, göze alınmaya değer bir risktir.

Bu olasılıkların gerçekçi olduğuna ikna olmuş değilim. Böyle olsa bile yürüttüğüm tartışmanın ana fikri her liberal rejimin ırkçı konuşmayı yasaklamak zorunda olması değildir. Aksine, liberal rejimlerin haklı olarak farklılaşabilecekleri temel konu budur.

İfade özgürlüğü, diğer önemli özgürlüklerle ya da iyilerle çatıştıkları zaman, bu, çözümü konusunda makul insanların farklılaşabilecekleri bir çatışmaya yol açar. İfade özgürlüğünün farklı rejimlerinin biri ötekinden daha iyi ya da daha kötü, ya da değer açısından kabaca aynı olmayabilir. Bunlar, kıyaslanamaz değerler arasındaki çatışmalara ilişkin bağdaşmaz çözümleri ifade ettikleri için basitçe farklı olabilirler.

İrkçı konuşma özgürlüğü ve ırkçı muameleye uğramama özgürlüğü rakip oldukları zaman, liberal ilkeler hangisinin korunması gerektiğini bize gösteremezler. Buna karar vermek için, iyi toplum anlayışımızı belirli rejimlerin özel tarihsel koşullarına uygulamamız gerekir. Böyle yaptığımızda, liberal rejimlerin temel olarak nitelediği -mantıkta ya da gerçekte- birçok özgürlüğün rakip olduğunu görürüz.

Bu, koşullar temel özgürlüklerin uygulanmasını önlediklerinde, Rawls'un ikinci en iyi çözüme geri çekilmek zorunda kalacağı anlamına gelmez. Bu, bizzat Rawls'un adalet ilkesiyle 'kısmi uyum' anlatımında iddia ettiği şeydir. Aslında, ırkçı konuşma örneği, tam uyumun -bütün temel özgürlükleri koruma- olanaksızlığını göstermektedir. Rawls'un kuramının başarısızlığının nedeni, ikinci en iyi çözüme gerilemek zorunda kalması değil, en iyi çözüm anlatımının tutarsız olmasıdır. Rawls'un ideal rejimini ulaşılamaz kılan şey, insanların kusurlulukları değil, bütün temel özgürlüklerin tamamen korunduğu bir rejimin tasarlanamazlığıdır.

Rawls temel özgürlüklerin 'tutarlı bir şema' olarak adlandırdığı şemayı oluşturduğunu varsayar. Bu varsayımı, temel hakların bağdaşmayan talepler ileri süremeyeceğini bir önkabul olarak aldığı için yapar. Temel haklar, aralarındaki çatışmadan kaçınmak için 'düzenlenmeli', 'uyarlanmalı' ya da bunların 'sınırları çizilmeli'dir. Öyleyse haklar haklarla çatışamazlar, ancak bunların uygulanmasının diğer iyiler için tehlike oluşturacağı kabul edilmiştir. O halde yapılacak bir şey kalmaz. Bununla beraber, eğer konuşma özgürlüğü faşizmi kışkırtmak için kullanılırsa, özgür konuşma hakkı yine de korunmalıdır; aksi takdirde hakların diğer değerlere göre önceliğinden ödün verilmiş olur.

Bunlar, Rawls'un çok fazla delil öne sürdüğü fikirler değil, tartışmaya fazla da gerek duymadığı, bir Amerikan anayasal geleneğinin unsurlarıdır. Rawls Collected Papers adlı çalışmasında kendi adalet

kuramının “mümkün olduğu ölçüde, yalnızca demokratik bir toplumda kati olarak görülen belirli temel sezgisel fikirler aracılığıyla oluşturulduğunu” açıklar. Rawls, bunların arasına, temel özgürlüklerin ya da hakların gerçek anlamda çatışan taleplerde bulunamayacakları fikrini de katmış gibi görünüyor.

Ancak bu, anayasal demokrasilerin çoğu tarafından kabul edilen bir fikir değildir. Haklar birbirleriyle ya da kendi içlerinde çatıştıkları zaman Kanada ile Avrupa devletlerinin çoğu gibi birçok liberal devlet, çare olarak bu çatışmaları, onların ‘merkezi uygulama alanını’ ‘uyarlayarak’ veya düzenleyerek’ el çabukluğuyla yok etmeye çalışmazlar. Bunlar, hakların bazı taleplerinin diğerlerini göz ardı ettiği veya yok ettiği sonucuna varır ve ele alınan sorun hakkında bir karara varmak için kamu çıkarına dönük gerekçe ararlar. Bu süreçte ima edilen şey, haklar çatıştıklarında, bunların farklı yollarla çözülebileceklerinin kabulüdür.

Rawls’un çalışmasında temel özgürlükler arasındaki çatışmalara kaçamak yanıtlar verilmesi rastlantısal değildir. Rawls’un temel özgürlükler kuramı bu çatışmaların nasıl çözüleceğine dair bir yaklaşım içermez, çünkü kuram bunları bastırmak üzere tasarlanmıştır. Temel özgürlükler kuramı en büyük özgürlüğe ilişkin tartışmalı yargılarda bulunma gerekliliğini atlatmak üzere geliştirilmiştir. Gereklilikten kaçınılmamıştır; bu gereklilik belirsizleştirilmiştir.

Temel özgürlüklerin birlikte olanaklı bir dizi oluşturma koşulu, Rawlsçu liberalizmde rastlantısal bir hata değildir. Bu, liberal bir hak felsefesi girişiminde zaruridir. Adalet, temel hak ve özgürlüklerin bağdaşmaz taleplerde bulunamamaları koşuluyla değer çatışmalarından soyutlanabilir.

Eğer temel özgürlükler çatışırlarsa, korudukları insan çıkarları arasında, bunların önemine dair yargılardan kurtuluş yoktur. Bu tür yargıların farklı iyi anlayışlarına göre değiştikleri açıkça görülmektedir. Öyleyse, bir dizi rakip özgürlükten hangisinin ve ne dereceye kadar korunacağı tartışması, kaçınılmaz olarak iyiye dair bir tartışma olacaktır. Bu noktada, değer çatışmaları siyaset felsefesinin çekirdeğinde tekrar ortaya çıkar ve Rawlsçu girişim yerle bir olur.

Önemli özgürlüklerin rakip olabileceklerini kabul ederken, bunların çatışmalarının bütün makul insanlarca kabul edilebilir çözümler içermediklerini kabul etmekten uzak değiliz. Bu durumda, farklı özgürlük birleşimleri farklı toplumlar için doğru olabilir. Aynı toplumda bile insanlar, rakip özgürlüklerin iddialarının veya aynı özgürlüğün rakip unsurlarının en iyi nasıl uzlaştırılacağına pekâlâ ayrılabilirler.

Bu noktada derme çatma yapılmış, görkemli temel özgürlükler binası yıkılır. Bunun sonucunda, liberal rejimler, artık öteki rejimlerden belirli bir özgürlükler birleşimini korudukları için ayrılamazlar. Bütün rejimler, rakip özgürlükler arasında belirli uzlaşılar içerirler.

Bu, Isaiah Berlin'in şu sözcükleri yazarken yaptığı gözlemin doğruluğunu belirtir:

Eğer iki (ya da ikiden fazla) özgürlük türünün belirli bir durumda bağdaşmaz olduğu kanıtlanmışsa ve eğer bu bir-zamanlar mutlak ve kıyaslanamaz olan değerlerin çatışması durumuysa, entelektüel açıdan rahatsız edici bu olguyla yüzleşmek, onu göz ardı etmekten ya da onu otomatik olarak beceri ya da bilgiyle çözülecek olan tarafınızdaki bir yetersizliğe atfetmekten ya da, daha da kötüsü, birbiriyle rekabet içinde olan değerlerden birini onu rakibiyle özdeşmiş gibi yaparak bastırmaktan -ve sonuçta her ikisini de çarpıtmaktan- daha iyidir.

Çatışan özgürlükler, Rawlsçu liberalizme özgü değillerdir. Bir ideal rejim tanımlamayı amaçlayan bütün liberal felsefeler bunlarla kuşatılmışlardır. Çatışan özgürlükler, sadece azami özgürlük fikrindeki belirsizlikten kaynaklanmaz. Azami özgürlük idealleriyle ya da bir değeri azami bir seviyeye çıkarmakla hiç ilişkisi olmayan liberal felsefeler de bunlarla felakete sürüklenir.

Azamileştirmeye çok titiz bir biçimde tiksinti duymasına karşın, Robert Nozick'in kuramı tam da bu çatışmalar noktasında başarısızlığa uğrar. Yan sınırlamalar, Kantçı düşünürlerin temel haklar olarak adlandırdıkları şeydir. Bunlar, insanlara sadece kaynak gibi davrananlara -hükümetler ya da özel organlar- karşı geçit vermez engeller kurma niyetindedirler. Nozick'in yaklaşımında, yan sınırlamalar, aşırı önemdeki eylemin sınırlarıdır. Bu kadarı hayli açıktır.

Yan sınırlamaların içeriğini ortaya koymak güçtür. Bunların bir listesi verilmemiştir. Nozick yan sınırlamaların bir tane mi yoksa birden çok mu olduğunu söylemez. Bütün hakların tek bir ağacın dalları mı yoksa ayrı köklerin bağımsız sürgünleri mi olduğunu bilmiyoruz. Benim şu an tartıştığım noktada, bu atlamaların önemi yok. Herhangi bir yan sınırlama herhangi bir öteki değeri iptal eder. Nozick'in yan sınırlamaları, diğer bir ahlaki düşünceyle çatışmaya girdiklerinde sonsuz öneme kavuşurlar. (Nozick'in ahlaki felaketleri önlemek için yan sınırlamaları göz önünde bulunduracağını akla getiren gizli bir gözlemi vardır, ancak neyin böyle bir felaket sayılacağını belirtmekte başarısız olmuştur.)

Yine de, Nozick'in yan sınırlamalarının tümü aynı derecede önemli olamaz. Yan sınırlamalar, diğer değerlerle çatıştıklarında sonsuz öneme sahip olabilirler, ancak bunlar birbirleriyle çatıştıklarında bazıları ötekilerden daha önemli olacaklardır. İster yalnızca tek bir temel yan sınırlama olsun isterse insanlara nasıl doğru davranılacağına ilişkin bağımsız bir şekilde türetilmiş birçok yan sınırlama olsun, hiç fark etmez, bu böyle olmak zorundadır.

Varsayalım ki birinin katledilmesini önlemenin tek yolu, bir başkasının şemsiyesini onun iradesi dışında almak olsun. Burada bir yan sınırlama türü (mülkiyet haklarının ihlaline karşı olan) diğeriyle (yaşam hakkının ihlalinin karşısında olan) rekabet içindedir, ancak aynı türdeki yan sınırlamalar da aynı şekilde rakip olabilirler. Aynı şemsiyeyi sahibinin iradesi dışında, birinin bütün biriktirdiklerinin çalınmasını önlemek için ödünç alabilirim. İki durumda da, bir yan sınırlama diğeri tarafından çiğnenir.

Yan sınırlamaların daha çok ya da daha az önemli olabilecekleri kabul edilirse, daha az önemli hak ihlaline, diğer hakların ya da aynı hakkın daha önemli ihlalinin önlemek için gerekiyorsa izin verilebileceği, hatta bunun bir gereklilik olduğu imasından kaçınmak olanaksızdır. Ancak Nozick'in anlatımında, farklı önemdeki yan sınırlamalar arasında bulunan çatışmaların nasıl çözüleceğine dair bir şey yoktur. (Burada şunu belirtmekte fayda var: Bir yan sınırlamanın geçerli bir nedenle çiğnenmesi dolayısıyla bu yan sınırlama artık varlığını sona erdirmez. Bunu takip eden bir telafi ya da tazmin iddiasını başlatabilir.)

Bu boşluğun nedenini açıklamak zor değildir. Haklar arasındaki çatışmalar, bir bütün olarak haklar sistemini biçimlendiren değerlere başvurmaksızın çözülemezler. Bu ihlallerin zarar verdiği çeşitli çıkarları hesaba katmadan, hak ihlalleri arasındaki ciddilik farkının nedenini açıklayamayız.

Birinin şemsiyesini, onun iradesi dışında bile olsa almanın, neden onu katletmekten daha az hak ihlali



olduğunu görmek çok zor değildir. Kişiyi katlederek ona verilen zarar, ona bir şemsiyenin geçici kaybıyla verilmiş olan hasardan çok daha kötüdür. Sıradan insan çıkarlarının görece öneme dair böyle bir bilgi olmadan hak ihlallerinin ciddiyetini yargılamayız.

Haklar, savundukları çıkarlar bilinmeden, anlamlarını yitirirler. Bu çıkarları bildiğimizde hakların, hatta tek bir hakkın, bağdaşmaz talepler öne sürebildiğini görürüz. Sonuçta aralarından bir seçim yapmaktan başka çaremiz kalmaz.

Saygı duyacağımız hakların taleplerini seçmeye zorlanmamızın nedeni, herhangi bir şeyi azamiye çıkarmak durumunda olmamız değildir. Haklar arasında bir seçim yapmaya mecburuz, çünkü bunların koruduğu çıkarlar bağdaşmaz taleplerde bulunurlar. Bu, farklı haklarla korunan çıkarlar için olduğu kadar, tek bir hakla korunan çıkarlar için de doğrudur. Genellikle bize serbest olan hiçbir eylem, bunlardan bazılarına zarar vermekten kaçınmaz. Soru hangi çıkara zarar verildiği değil, her birine ne ölçüde zarar verildiğidir.

Herhangi türdeki bir azamiye çıkarmadan kaçınma iddiasında olan liberal kuramlarda, bu tür seçimlerden sakınılmaz. Bunlar, haklara anlamlarını veren çıkarların birbirleriyle çatıştıkları her durumda ortaya çıkarlar. Her hak, gizil olarak bir rakip iddialar demetidir, çünkü her hakkın koruduğu çıkarlar bir hayli çoktur ve çoğunlukla uyumsuzluk halindedir. Liberal ilkelerin varsayılan yalınlığı, değer çatışmalarıyla bir kez daha yerle bir olur.

Haklar temeller değil, sonuçlardır. Haklara dair iddialar, uzun ve karmaşık akıl yürütme zincirinin son ürünleridir. İnsan çıkarlarına dönük bakış açılarımız farklılaştığında, haklara ilişkin bakış açılarımız da farklılaşırlar. Hakların temel olduğu iddia edilen siyaset felsefeleri, bu değer çatışmaların göz ardı ederler. Ancak bunlar siyaset yaşamına özgü oldukları için, değer çatışmaları sahip olduğumuz haklar üzerine yapılan tartışmalarda yeniden ortaya çıkarlar.

Mill'in liberalizmi haklara dayanan siyaset felsefelerine göre çok avantajlıdır. Mill, Özgürlük Üzerine'ye haklara başvurarak başlamaz. Kendi özgürlük ilkesini destekleyen düşüncenin "faydadan bağımsız bir şey olarak soyut hak fikri"ne başvurmayacağını belirtir. Bunun yerine, insan çıkarlarına dair iddialara dayanır. Bununla birlikte, Mill'in ilkesi, Rawls'u bozguna uğratan aynı çatışmalarda başarısızlığa uğrar.

Birçok liberal düşünür gibi Mill de, özgürlüğün sınırlandırılması için bütün makul insanların kabul edebilecekleri bir ilke tasarlama çabasındaydı. Mill şöyle yazar:

Bu makalenin amacı, toplumun bireyle ilişkisini baskılamak ve kontrol etmek yolunda, araçlar ister yasal cezalar biçiminde fiziksel güç isterse kamuoyunun ahlaki zorlaması olsun, mutlak olarak düzenlemeye yetkili çok yalın tek bir ilke öne sürmektir. Bu ilke, herhangi bir sayıdaki insanın hareket özgürlüğünü engellemede, bireysel ya da kolektif olarak, insanları haklı kılacak biricik amacın kendini korumak olmasıdır.

Mill'in "çok yalın tek bir ilke"si Rawls'un Eşit En Büyük Özgürlük İlkesi'nden epeyce farklıdır; özgürlüğün yalnızca özgürlük uğruna sınırlanabileceğini bildirmez, özgürlüğün ancak başkalarına verilecek zararı önlemek uğruna sınırlanabileceğini belirtir. Güçlükleri ne olursa olsun, bu, liberal bir felsefede yararlı bir kılavuzdur.

Rawls'un ilkesinin aksine, Mill, en büyük özgürlük hakkında hiçbir şey söylemez. Mill aynı zamanda herhangi bir sabit temel özgürlükler dizisini korumaya da çalışmaz. Mill'in ilkesinin başkalarına zarar dışında özgürlüğün sınırlandırılmasını tamamen ortadan kaldırdığı doğrudur, ancak bunu yaparken yalnızca meşru sınırlama için gerekli bir koşulu açıkça belirtir. Hangi özgürlüklerin korunacağına dair bir şey söylemez.

Tehlikeli ilaçların kontrolünde izlenen politikaları düşünelim. Mill'in ilkesi, bunların, bugün Amerika gibi ilaç kullanımının yaygın, yasaklama politikasının da etkisiz ve maliyetli olduğu bağlamlarda yasallaştırılmasını emredecektir. Aynı zamanda bu ilaçların, günümüz Japonya'sı gibi bunların kullanımının sınırlı, yasaklama politikasının da düşük maliyetle etkili olduğu bağlamlarda, yasallaştırılmasını emretmeyecektir. Mill'in ilkesi, farklı tarihsel ve sosyal bağlamlarda farklı rejimleri ilaç kullanımının kontrolünde destekleyecektir. Zarar nasıl anlaşılırsa anlaşılın, bu doğrudur.

Mill'in ilkesinin hangi özgürlükleri koruduğu, fayda ilkesi uygulanarak belirlenir. Rawls'un kuramıyla kıyaslandığında bu bir avantaj olabilir. Mill farklı özgürlük ve sınırlama birleşimlerinin farklı koşullarda haklı olacağını kabul ettiği için, özgürlükler arasındaki çatışmaları, onları 'düzenleyerek' ya da 'uyarlayarak' engelleme ihtiyacı duymaz. Rakip özgürlüklerin talepleriyle yüzleşebilir ve aralarında mantıklı seçimler yapabilir. Mill, bunun sonucunda farklı özgürlük birleşimlerinin farklı koşullarda arzulanır olduğunu gönüllü olarak kabul eder. Aslında kendi ilkesi bu tür değişken karışımların olmasını gerektirir. Bu bakımdan Mill, Rawls'un tersine, kendi açısından sağduyuya sahiptir.

Mill'in liberalizmi ile Rawlsçu yorumlar arasında büyük farklılıklar vardır, Mill, Rawls'un aksine, siyaset felsefesinin ideal bir anayasa tasarlama amacında olduğunu ileri sürmez. Bunun yerine kanun yapıcılara yol göstermeye çalışır. Mill bütün önemli özgürlüklerin bir şekilde önceden uzlaştırılacağı bir anayasanın tasarlanabileceğini kurmaz; onun yerine kanun yapıcılara, bu özgürlükler arasındaki çatışmaların nasıl çözüleceğine ilişkin yol göstermeye çalışır.

Mill'in ilkesi bu amaca ulaşırken pek işe yaramamıştır. Mill'in söylediklerine rağmen, bu ilkeyi uygulamak hiç kolay değildir, ancak bunun sebebi, Mill'i eleştirenlerin çoğunun bağlantılandığı güçlükler değildir. Bu ilkenin, Mill'in ondan beklediği işi yerine getirememesinin nedeni, yaptıklarımızın başkalarına zarar veremeyeceği bir yönetim alanının yokluğu değil, zarar görmüş birinin yalnızca meselenin olgularını araştırmakla belirlenememesidir.

İyiye ilişkin ayrı anlayışları olanlar zararı oluşturan şeye dair farklı yargılarda bulunurlar. İnsan çıkarlarına ilişkin farklı bakışlara sahip olanlar, kendilerine engel oluşturan şeye dair farklı yargılarda bulunmak zorundadırlar. Dolayısıyla kişilerin belirli durumlarda zarar görüp görmediklerine ilişkin farklı açıklamalarda bulunurlar. Üstelik Mill'in ilkesinin değerlendirmemizi gerektirdiği zararlar, her zaman bütün makul insanların kabul edecekleri biçimlerde değerlendirilemeyebilirler. İnsan iyiliğinin anlamı üzerinde ayrılıyorsak, bu iyiliğe zarar yeren şeyde de farklılaşmak durumundayız.

Kuşkusuz, sosyal ve siyasi konulara dair birçok anlaşmazlık, durumun gerçeklerine ilişkin farklı inançlardan kaynaklanır. Farklı politikaların uzun dönemdeki etkilerinin değerlendirilmesi kolay değildir. Karmaşık sebep-sonuç zincirinin ve gerçeğin aksini gösteren güç iddialar

değerlendirilmelidir. Kesin bir toplum bakışına varmak ve ilaç kontrolü gibi konulardaki anlaşmazlıklarımızın çoğunun nedenini açıklamaya çalışmak çok zordur. Böyle olsa bile, olayın gerçeklerine ilişkin farklı bakış açılarımız, zarara ilişkin yargılarımızda bir uzlaşma sağlama konusundaki süregelen başarısızlığımızın en derin kaynağı değildir.

Meselenin olgularına ilişkin bir anlaşma olsa bile, insan iyiliğine ilişkin farklı bakış açılarına sahip olanlar, zarar verilir verilmemiş durumda anlaşamayacaklardır. Ya da zarar verildiğinde anlaşılırlarsa, bu sefer zararın ciddiliği üzerine ters düşeceklerdir. Bundan dolayı, eğer Mill'in ilkesini uygulamaya kalkışılırlarsa, özgürlüğün sınırlanmasının haklı olup olmadığına farklılaşacaklardır. Mill'in ilkesi, farklı iyi anlayışlarına sahip insanların, özgürlüğün sınırlanıp sınırlanmayacağı üzerine anlaşmaya varmalarını sağlamaz. Aksine, farklı iyi anlayışlarına sahip kişiler, Mill'in ilkesinin nasıl uygulanacağına dair anlaşmazlığa düşeceklerdir.

Mill'in ilkesi bizim ahlaki yargılarda bulunmaktan kaçınmamızı sağlamaz, onları gerektirir. Mill Utilitarianism'de, farklı zevklerin, bunlardan hangilerinin deneyimli yargıcılar tarafından seçilmiş olduklarına bakarak sıralanmasını önermiştir. Daha önce görüldüğü gibi, daha yüksek zevklere ilişkin bu yaklaşım, deneyimli yargıcıların farklı zevkleri seçmesine dayanır. Mill'in On Liberty'deki 'çok yalın tek bir ilke' formüle etme çabası, buna benzer bir gerçek noktada başarısızlığa uğrar: Makul insanlar, zarara ilişkin yargılarında anlaşmazlığa düşerler.

Millci liberalizmin gerçek sorunları, liberalizm ilkesinin gerektirdiği faydacı değerlendirmeleri yapma noktasında ortaya çıkar.<sup>20</sup> Mill'in ilkesi bize özgürlüğün sınırlandırılmasının ne zaman meşru olacağını değil, ne zaman meşru olabileceğini gösterir. İlkinin bilmek için özgürlüğün sınırlanmasının getirdiği zararların ve yararların faydacı bir «yaslamasını yapmak gerekir. Bu da, farklı iyi anlayışları olan insanlar tarafından kullanıldığında aynı sonuçları yaratacak bir zarar yaklaşımını gerektirir.

Eğer insanlar Mill'in ilkesini uyguladıklarında aynı sonuçlara varıyorlarsa, geniş kapsamlı bir zararlar alanının insan çıkarları için görece öneme dair aynı yargılarda bulunmak durumundadırlar, ancak bu konular üzerine çatışan yargılar, insan çıkarlarına ilişkin farklı bakış açılarından kaynaklanır. Mill'in özgürlük ilkesini, zararları kıyaslamaksızın uygulayamayız, ancak insan çıkarlarına dair farklı bakış açılarıımıza uygun olarak, zarara ilişkin farklı karşılaştırmalı yargılarda bulunmak durumundayız.

Farklı zararların görece öneme dair yargılar, değerden bağımsız olamazlar. Bunlar farklı insan çıkarlarını önemli olarak bir kenara koyarlar. Aynı çıkarları seçtikleri yerde bile, bunları farklı biçimlerde sıraya koyabilirler. Zarara ilişkin yargılar, farklı iyi yaşam ideallerine göre değişkenlik gösterirler. İşte burada Mill'in ilkesinin neden iyi yaşam idealleri farklı olanlar tarafından uygulandığında farklı sonuçlar doğurduğunu görüyoruz. Ancak, bu noktada, bir kez daha liberal ilkelerin görünürdeki yalınlığı değer çatışmaları tarafından tahrip edilmektedir:

Olgular üzerindeki uzlaşma, kendi başına zarara ilişkin yargılarda bir fikir birliği sağlamaz. İyiye yönelik rakip bakış açıları, hâlâ alternatif politikalarla önlenen -ya da maruz kalınan- zararın farklı hesaplanmasına yol açar. Zararlı ilaçların kontrolünün alternatif biçimleri olarak bu ilaçların yasaklanmasını ya da yasallaştırılmasını tekrar düşünelim. Bu politikalar ve diğer dışsal olgular sonucundaki olası bağımlı sayıları üzerine varılan anlaşma, hangi politikanın zararı azalttığına dair

bir anlaşmayla neticelenmeyecektir. Zarara ilişkin yargılar olguların izinden gittikleri kadar, farklı ahlaki bakış açılarını da içerirler. Bazıları için bağımlılık, çıkarlara dönük bir zararı içerdiği müddetçe zararlıdır. Diğerleri için bağımlılık, kişisel özerkliği yok ettiği için, kendi başına zararlı bir şeydir.

Mutluluk anlayışları zıt olduğu zaman, klasik faydacılar ve liberal faydacılar zarar hakkında farklı yargılarda bulunurlar. James Fitzjames Stephen kişisel özerkliğin azlığını mutluluğun ve iyiliğin bir unsuru olarak düşünmüş, Jeremy Bentham'ın ve James Mill'in izinden giderek, negatif özgürlüğü ve güvenliği onun en önemli bileşenleri olarak görmüştür. Bunun aksine, John Stuart Mill, negatif özgürlüğü ve güvenin önemine ilişkin bu görüşü paylaşırken, kişisel özerkliğe -ya da onun bazen adlandırdığı şekliyle bireyselliğe- yaşamsal öneme sahip insan çıkarlarından biri olarak bakmıştır. Mill ile Stephen arasında var olan, özgürlüğün sınırlandırılmasına dair çok sayıdaki farklılık rastlantısal değildir. Bu farklılıklar, onların, insan çıkarlarına dönük farklı anlayışlarını yansıtır. Mill'in özgürlük ilkesi, diğerleri gibi, değer çatışmaları noktasında başarısızlığa uğramaktan kurtulamamıştır.

Mill'in değer yargılarında bulunmadan uygulanabilecek bir özgürlük ilkesi ortaya koyma girişiminde uğradığı başarısızlık, Karl Popper'in sorun çözmeye ilgili siyaset anlatımındaki başarısızlığını andırır. Popper, bir toplumda sorun sayılacak şey üzerine bir uzlaşma olduğunu düşünmüş, farklı ahlaki görüşlerin sosyal sorunlara ilişkin farklı açıklamaları ortaya koyduklarını görememiştir. Geleneksel dindar bir ahlakçı için eşcinsellik bir sorun olabilir, laik bir liberal için bu bir sorun değildir. Bir liberal için ailelerin dağılması kötü sonuçlar barındırabilir, ancak bunun kendi başına üzücü olması gerekmez. Geleneksel bir ahlakçı için ailelerin dağılması kendi içinde üzücüdür. Eşitlikçi liberaller için eşitlik kendi başına arzulanır bir şeydir; diğer liberaller içinse, ancak eşitsizliğin toplumsal olarak zararlı olması durumunda arzulanır bir şeydir.

Popper'in aksine, toplumsal sorunlara ilişkin çok fazla uzlaşma yoktur, çözümlerine ilişkin daha da az uzlaşma vardır. Daha da ötesi, toplumsal sorun olarak görülecek şeye dair bir uzlaşmanın var olduğu yerde bile makul insanlar kabul edilebilir çözümün ne olacağına ayrılabilirler. Çok az çözüm maliyetsizdir; toplum sorunlarının birçoğu tamamen çözülebilir değildir, bir sorunu çözmek çoğunlukla diğerlerini yaratır, vb. Üzerinde hemfikir olunan bir toplumsal sorunun akla yakın bir çözümünü neyin oluşturacağı, neyin ciddi bir zarar sayılacağı kadar çözümü güç bir tartışma konusudur.

Öyleyse, Mill'in 'çok yalın tek bir ilkesi'ni uygulamak olağandışı sorunsal bir iştir. Zararlara ilişkin hiçbir hesaplama, rakip bakış açıları bakımından tarafsız olarak ya da sessizce kurulamaz. İlkenin gerekli kıldığı zarar yargıları kendi içinde tartışmalı yargılardır. Birçok durumda Mill'in ilkesinin yerine getirilip getirilmediği her zaman bir tartışma konusu olacaktır.

Mill'in ilkesinin kökeni Kantçı hak fikirleri değil, iyiliğe ilişkin faydacı bir düşüncedir. Millci liberalizm insan iyiliğini en çok artıran özgürlüklerin koşullarla değişkenlik gösterdiğini bir önkabul olarak alır. Rawlsçu liberalizmle kıyaslandığında bunlar dikkate değer avantajlardır. Ancak Mill'in Özgürlük Üzerine'deki projesi başarısızlığa yazgılıydı. Tek bir ilke hiçbir zaman özgürlüğün sınırlandırılmasını düzenleyemez. Bu tür ilkelerin tümü değer çatışmaları tarafından bozguna uğratılır.

Hangi özgürlüklerin teşvik edileceğini, hangilerinin sınırlandırılacağını sorduğumuz zaman, liberal felsefeler tarafından öne sürülen ilkelerden hiçbiri bize yol gösteremez. Sağduyulu insanlar değer çatışmalarını nasıl çözeceklerinde ayrıldıkları için, bu ilkeleri farklı, bazen de bağdaşmaz biçimlerde uygularlar.

Bu, özgürlüklere öncelik tanıyan liberal ilkelere özgü bir güçlük değildir. Bu güçlük, diğer değerlere öncelik tanıyan liberal idealleri de kuşatmıştır. Eşitliğin çekirdek değer olarak görüldüğü liberal felsefeler de bundan daha az zarar görmüş değillerdir.

İnsanların çıkarlarının ne olduğunu bilmediğimiz takdirde, onlara eşit gözüyle bakmanın ne anlama geldiğini bilemeyiz. (Onlar için hiçbir önemi olmayan konularda onlara eşit gözüyle bakmak istemeyiz.) Ancak çıkarlara ilişkin farklı bakış açıları, eşitliğe ilişkin farklı bakış açılarını desteklerler. Buna ek olarak, eşitliğe yerinde bir bakış çıkarların çatıştığını kabul etmek zorundadır.

Eşitliğe dair farklı bakış açılarına göre ayrılmış insanlar, insanlara eşit gözüyle bakmanın ne anlama geldiğinde anlaşamayacaklardır. Bu insanlar, eşitlikler çatıştığı zaman çatışmalarını farklı biçimlerde çözeceklerdir. Son dönemdeki birçok iddianın aksine, eşitliğin ne anlama geldiği ya da neyi gerektirdiği konusunda en iyi yorum diye bir şey yoktur. Eşitlik idealleri, rakip hak felsefelerini ifade ettikleri için değil, insan iyiliği için farklı insan çıkarlarını en önemli olarak seçtikleri için farklılaşırlar. Bunu yaparken, çatışan eşitlik ilkeleri rakip iyi anlayışlarına hizmet eder.

Rakip eşitlikçi idealler, eşit kılmak için farklı iyileri seçerler. Bazıları için adalet, kaynakların eşitliğini, kimileri için refah eşitliğini, kimileri içinse gereksinimlerin tatmininde eşitliği gerektirir. Bazı kuramlar adaletin belirli iyilerin eşit bölüşümünü değil, onları elde etme olanağının eşit bölüşümünü gerektirdiğini öne sürerler. Diğerleri de eşitliğin sadece haklara uygulanacağını (sahip olduğumuz haklar konusunda farklılaşarak) iddia ederler. Bu ideallerden herhangi birinin gerektirdiği eşitlik biçiminin teşvik edilmesi, bunun dışındaki ideallerin kınayacağı türde eşitsizliklere yol açacaktır. Bu rakip eşitliklerin hiçbiri diğerlerinden açıkça daha temel ya da daha hakiki anlamda eşitlikçi değildir.

Rawls'un, adalet anlayışımızı herhangi bir rakip ilkeden daha iyi yakaladığı iddiasında olan ünlü farklılık ilkesi, cazibesini rakip eşitlikleri uzlaştırdığı yanılsamasına borçludur. İlke, birincil iyileri elde tutmadaki eşitsizliğin ölçüsünün, toplumdaki en kötü durumu elde tutmadaki eşitsizliği azamiye çıkarmak olduğunu söyler. Birinin birincil iyinin ne olduğuna nasıl karar vereceği sorunu ile farklılık ilkesinin uygulanmasının, hiçbir kamusal yetkenin mantıklı bir biçimde sahip olma umudu taşımadığı birincil iyilerin farklı dağılımlarının, neden ve sonuçlarının bilgisini gerektirmesi güçlüğü bir kenara bırakalım. Rawls'un eşitlik anlayışının en temel güçlükleri başka yerdedir.

Rawls birincil iyilerin "haklar, özgürlükler ve olanaklar, gelir ve zenginlik ile kendine saygının toplumsal temelleri" olarak tanımlandığını söyler ve devam eder. "Bunlar insanların, bundan başka ne isterlerse istesinler ya da nihai amaçları ne olursa olsun isteyecekleri varsayılan şeylerdir." Rawlsçu eşitlik, bu birincil iyilerin karşılıklı olarak birbirlerini pekiştireceklerini ya da (bazen öne sürüldüğü gibi) karşılıklı olarak bağlantılı olduklarını bir önkabul olarak almıştır. Ancak eğer birincil iyiler çoğunlukla çatlıyorsa ve rakip birincil iyiler arasında yapılacak hiçbir seçim biricik akla yatkın seçim değilse, bu durumda farklılık ilkesi uygulanamaz. En kötü durumdakilerin en çok gereksinim duydukları birincil iyileri seçmek zorunda kalırız.

Daha fazla olanak daha yüksek gelire yol açmayabilir - özellikle de gelirleri en düşük olanlar için. Daha iyi sağlık bakımı insanlara daha uzun yaşam sağlayabilir, ancak, daha iyi eğitim onların kendilerine saygısını artırabilir. Gördüğümüz gibi, temel özgürlükler, kendi içlerinde rakip olabilirler. En kötü durumdakilerin kaderini iyileştirmek biricik, kesin ideal değildir ve bu, Rawls'un eşitlik ilkesinin hemen hiç rehberlik edemeyeceği zor seçimleri gerektirir.

Aslında, kendisine başvurarak eşitlikler arasındaki çatışmaların çözümlenebileceği hiçbir ideal ya da eşitlik ilkesi yoktur. İyi yaşama dair ayrı fikirler farklı insan çıkarlarına ve böylelikle farklı eşitliklere öncelik tanır. İnsan çıkarlarına ilişkin farklı bakış açılan, rakip eşitlik ideallerini desteklerler. Üzerinde hemfikir olunan, tek bir eşitlik ideali bile, onun çeşitli bileşenlerine farklı önemler yükleyen insanlar tarafından farklı biçimlerde uygulanacaktır.

Diğer idealler gibi eşitlik de yalın bir iyi değildir. Birbirleriyle rekabet içindeki iyilerin karmaşık bir birleşimidir. Temel gereksinimlerin karşılanmasını eşitlemek kaynakların eşitsiz bir biçimde bölüşülmesiyle sonuçlanacak, ödül verme erdemi temel gereksinimlerin karşılanamamasına yol açacaktır, vb. Rakip eşitlik idealleri, iyiye dair rakip bakış açılarını içerirler. Bu anlayışların her biri çatışan değerleri barındırır.

Rakip eşitlik ideallerine temel olan iyi anlayışları içinde, birbiriyle çatışabilen ve bazen de kıyaslanamaz farklı değerler görülür. Temel tıbbi gereksinimleri karşılamayı amaçlayan bir politika, aynı şekilde acıyı dindirmek ve yaşamı uzatmak arasında seçim yapmak zorunda kalabilir, eğitimde başarıyı ödüllendirmeyi amaçlayan bir politika, aynı şekilde üstün zekâlı çocukları desteklemek ve özürülülere yardım etmek arasında seçim yapmak durumunda kalabilir. Bu rakip ideallerin farklı bileşenlerinin her biri, kendi başına bir çatışan değerler alanıdır.

Bize bu çatışmaların nasıl çözüleceğini söyleyebilecek en iyi bir eşitlik yorumu yoktur. Basitçe tek bir eşitlik türünü de seçemeyiz. Neyi seçersek seçelim, bizzat bu seçtiğimiz şey çatışmayla parçalanmış olacaktır. Eşitlik bağdaşmaz taleplerde bulunduğu zaman, bu çatışmalar hak ilkeleri tarafından çözülemezler; çünkü bu tür ilkeler, bir iyi bakışını ifade etmeleri halinde kesin bir içeriğe sahip olurlar.

Kıyaslanamaz değerler arasındaki çatışmalar iyi anlayışları içinde ve bunlar arasında ortaya çıkarlar. Hiçbir 'adalet kuramı' bu çatışmaları çözemeyiz ve bunlardan kurtulamaz. Bunlar, ancak ve ancak belirli yaşam biçimlerinde bulunan iyi anlayışlarına gönderme yapılarak çözülebilirler. Değişmez değilse bile tipik olarak, herhangi bir yaşam biçimini şekillendiren iyi ideali, gizil olarak bağdaşmaz bileşenlerin bir alaşımı olacaktır. Normal olarak bu, herhangi bir çözümü ötekilere tercih etmeyecek ve o yaşam biçimine dahil olanlar bazı farklı çözümleri aynı güçle savunabileceklerdir. Tek bir yaşam biçiminde bile bu tür çatışmalar ancak uzlaşılı yoluyla çözülebilirler. Bir toplum birçok yaşam biçimini barındırıyorsa, rakip eşitliklerin iddialarının bir çözümü, iyiye dair değişik bakış açıları arasında bir orta yol bulmak zorundadır.

Farklı eşitlik idealleri arasındaki çatışmaların çözümü için hiçbir evrensel ilke olmadığını kabul edilmesi, şu anda hâkim olan belirli adalet anlayışlarının kabul edilmesini gerektirmez. Aslında bunu yapamayız, çünkü bunlar genellikle ya belirsiz ya da tartışmalıdır. Bu, Kantçı liberaller tarafından tercih edilen evrenselci eşitlik yorumlarına karşı alternatif olarak geliştirilmiş olan Hegelci sınırlı adalet yaklaşımlarına yönelik temel bir itirazdır.

Michael Walzer, toplumsal yaşamın farklı alanlarında, neyin adil ya da eşit olduğuna dair farklı anlayışların uygulandığını ileri sürmüştür. Walzer, eşitliğin ailelerde anlamının bir okulda ya da bir pazardaki anlamından farklı olduğunu belirtir. Bu durumda, birçok insanın farklı toplumsal bağlamlarda farklı bölüşüm ilkelerinin işlediğine inandığı doğrudur. Aynı şekilde, bu bağlamlarda onların adalete ilişkin farklı bakış açılarının, söz konusu farklı iyi anlayışlarından kaynaklandığı da doğrudur. Walzer'in yaklaşımı, hak ilkelerinin iyi anlayışlarına bağımlılığını kabul ettiği müddetçe, Rawls'un yaklaşımı üzerine kurulu bir ilerlemeyi ifade eder.

Ancak, onun adalet alanı açısından eşitlik yorumu, bu alanların kapsamı ve içeriği üzerine yeterli uzlaşma olmaması halinde işlemez hale gelir. Aile yaşamı alanı, bildik bir örnektir. Bu alan liberaller tarafından bir biçimde, feministler tarafından başka biçimde, geleneksel ahlakçılar ve (bazı) göçmen topluluklar tarafından da bir başka biçimde görülür. Bunun anlamı günümüz toplumunda ortak bir aile anlayışının olmaması değil, birçok aile anlayışının olmasıdır.

Pratikte, aile alanına ilişkin farklı bakış açıları toplumsal adalet hakkındaki farklı yargılara tercüme edilir. Aileyi farklı anlayan insanların ayrı, bazen de karşıt, eşitlik bakışları vardır. Bu koşullarda, eşitliğe dair çatışmalar adalet alanı üzerine kültürel bir uzlaşmaya başvurarak çözülemez. Toplum birçok yaşam biçimini barındırdığında, bu tür bir uzlaşmanın olanaklı olabileceği pek az yol vardır. Walzer'in yaklaşımı günümüzde talep edilen eşitliklerin çatışmasının nasıl uzlaştırılacağına dair bir yol göstermez.

Bir eşitlik ilkesinin merkezi olduğu liberal felsefelerin temeli, değer çatışmaları tarafından, en az özgürlüğe öncelik vermeyi amaçlayan liberal felsefelerin temelini sarsıldığı kadar sarsılır. Özgürlük ve eşitliğe ilişkin hak ilkeleri değer çatışmalarından bir kaçış sunmazlar. Liberal ideallerde bir çatışma patlak verdiği zaman, liberal ilkeler bunları çözemez, bu çatışmalar noktasında işlemez hale gelirler.

Değer-çoğulculuğu özgürlüğe ya da başka bir çekirdek liberal değere uygulandığı zaman, liberal ilkeleri desteklemez. Aksine, liberal ilkeler değer-çoğulculuğu tarafından altüst edilirler. Çekirdek liberal değerler liberal ilkelerin çözemeyecekleri çatışma alanlarıdır.

Değer çatışmalarına dayanan liberal siyaset felsefeleri bile bu yazgıdan kurtulamazlar. Isaiah Berlin ve Joseph Raz farklı biçimlerde, değer çatışmaları üzerine liberal idealler bulmaya çalışmış, bu şekilde bize zamanımızın liberal ideallere dair en iyi savunmalarını vermişlerdir. Ancak ikisi de onlara evrensel bir yetki vermekte başarılı olamamıştır.

Berlin, diğer değerlerin çatışmalarından özgürlük değeri türetmeyi amaçlar. Bir değer-çoğulcu olarak, yaşam iyilerinin indirgenemez biçimde çok sayıda olduğuna, bunların genellikle birleştirilemeyeceğine ve bunların çatıştığı bazı durumlarda, bütün makul insanlarca kabul görebilecek bir çözüm olmadığına inanır. Berlin'e göre, negatif özgürlüğün değeri, insanlara, değeri kıyaslanamaz çatışan iyiler ve kötülükler arasında kendi seçimlerini yapma olanağı vermesinde yatar.

Çoğu liberal düşünürün aksine, Berlin, özgürlüğün çatışabileceğinin tamamen farkındadır. Aynı zamanda, bunlar çatıştıkları zaman, en büyük özgürlüğü teşvik edeni belirlemek için bunların farklı dizilerini karşılaştırmanın bizi bir yere götürmeyeceğinde de aynı derecede nettir. Berlin şunun farkındadır: "Pekâlâ birçok kıyaslanamaz özgürlük türü ve derecesi olabilir ve bunlar tek bir önem

ölçeğinde sıralanamazlar.” Berlin’in dikkat çekmediği şey, eğer bu böyleyse, sonuçta özgürlüğün önceliği şeklindeki geleneksel liberal idealin pek bir anlamının kalmayacağıdır.

Özgürlüğün hesaplanması olanaksızdır. İster pozitif ister negatif olsunlar, özgürlükler ayırt edilemezler, dolayısıyla sayılamazlar. Farklı özgürlük anlayışları, aynı durumda varolan farklı özgürlük listeleri üretirler. Bir Benthamcı için, tecavüz kurbanı kadar, tecavüzcünün özgürlüğü de hesaba katılmalıdır. Özgürlüğün, kişinin, neyi yapmaya hakkı olduğuna dair kesinlikle normatif bir kavram olduğu bir Kantçı veya Lockeçu için, tecavüz özgürlüğü gibi bir şey olmayabilir ve dolayısıyla tecavüzcünün özgürlüğünü hesaba katmaya gerek olmayabilir.

Özgürlüklerin hesaba katılabilmesi durumunda bile, en büyük özgürlük, en çok sayıda özgürlük olmayacaktır. Herhangi akla yatkın bir bakış açısından, özgürlükler önem açısından büyük oranda farklılaşırlar. Bunların önemleri üzerine çoğunlukla anlaşmaya varamayız, çünkü bunların geliştirdiği ya da savunduğu insan çıkarlarının önemi üzerinde anlaşamayız. Sonuç olarak özgürlüklerimizi sayma ve sıralama konusunda anlaşsak bile, bunların, özgürlüğü en çok teşvik eden birleşimlerinde hâlâ anlaşamazlık içinde olabiliriz. Bu durumda, özgürlüğün diğer iyilerin ötesinde teşvik edilmesi gerektiğinde hemfikir olsak bile, hangi özgürlüklerin teşvik edileceğinde hemfikir olmayacağız.<sup>27</sup>

Eğer değerleri tek bir ölçüğe göre belirlenemeyecek olan birçok özgürlük türü varsa, negatif ve pozitif özgürlüğün en iyi tek bir inşa biçimi olamaz. Negatif ve pozitif özgürlükler rakip iyilerdir; baskı ve müdahaleye uğramama şeklindeki negatif bir özgürlük bir diğeriyle çatışacaktır; kişisel özerkliğin bir boyutunu koruyan bir pozitif özgürlük, özerkliğin diğer bir boyutunu koruyan pozitif özgürlükle rekabet içinde olacaktır; özerkliğin bazı yönleri ancak bazı negatif özgürlükleri sınırlayarak geliştirilebilir; vb. Bu tür çatışmalara dair hiçbir çözüm biricik akla yatkın ya da haklı çözüm değildir.

Berlin’in diğer değerler arasındaki çatışmalardan özgürlüğün önceliğini türetmesi başarısızlığa uğramaktadır. Kendi yaklaşımı uyarınca, özgürlükler arasındaki çatışmalar ancak diğer değerlere başvurarak çözüme kavuşabilir. Ancak özgürlüğü diğer değerlerden ayıran aşılabilir bir duvar yoktur.

Bu, verili bir durumda ne kadar özgürlük olduğunu bulma ve onun değerini değerlendirme arayışı değildir. Aksine verili bir bağlamda, ne kadar özgürlük olduğuna ilişkin yargımız, değerlerimizin peşinden gider. Öyleyse, özgürlüğe diğer iyiler karşısında öncelik verme şeklindeki liberal idealin hiçbir anlamı yoktur.

Berlin haklı olarak şöyle yazar: “Her şey neyse odur: Özgürlük eşitlik, hakkaniyet, adalet, kültür, mutluluk veya gizli bir vicdan değildir, özgürlük özgürlüktür.” Ancak, değerler çatışmaları zaman, en önemli olan şey, çoğunlukla hangi değerlerin çatışma içinde olduğudur. ‘Adalet’, ‘özgürlük’ ve ‘refah’, geçirgenliği olmayan kavramsal duvarlarla ayrılmış bölgeler değil, sınırları tartışmalı ve yer değiştiren, çatışan iyi alanlarıdır.

Berlin gibi Joseph Raz da özgürlüğün değerini, değer çatışmalarında temellendirir. Ancak bu şekilde türetilen özgürlük, her şeyden önce baskıya uğramama özgürlüğü değildir. Bu, birisinin yaşamının kısmi yaratıcısı olma -özerklik (birçok bağlamda baskıya uğramama özgürlüğünü bir önkabul olarak görür veya kapsar) - özgürlüğüdür. Özerkliğin değeri aklın hakemlik yapamayacağı yerlerde, değerler arasında seçim yapmamızı sağlamasında yatar. Özerklik, onu hayata geçirdiğimiz zaman, bizlere



değerleri karşılaştırılmayacak yaşam biçimleri arasında seçim yapma olanağı sağladığı için değerlidir. Berlin'e göre, eğer değer-çoğulculuğu gerçeği, negatif özgürlüğün önceliğini destekliorsa, Raz'ın yaklaşımında, değer-çoğulculuğu tarafından hâkim kılınan şey özerklik idealidir.

Raz özerkliğin iyi bir insan yaşamında gerekli bir bileşen olduğuna inanmaz, refah içinde birçok yaşamın onu içermediğinden kuşku duymaz:

İnsanların uğraşlarının ve onlara sunulan seçeneklerin bireysel seçimlere bağlı olmamasına karşın, insanlara yaşamlarını değerli uğraşlarla geçirme olanağı veren ve baskıcı olmayan toplumların bir zamanlar varolduğuna ve şimdi de varolabileceğine inanıyorum. Meslekler gelenekle belirlenmiş, evlilikler ebeveynler tarafından kararlaştırılmış, çocuğu dünyaya getirme ve yetiştirme sadece cinsel tutkular ve gelenekler tarafından kontrol edilmiş, kısmi zamanlı etkinlikler çok az ve geleneksel, bunlara katılmaksa seçime bağlı olma yerine gereklilik olabilmekte. Toplumsal akışkanlığın çok az olduğu bu tür toplumlarda arkadaşlar bile seçilmez. (...) Seçimin olmamasının insan ilişkilerinin değerini azalttığını ve teknik becerilerde, fiziksel yeteneklerde, heves ve girişimde, liderlikte, yaratıcılıkta ve hayal gücündeki mükemmelliğin ortaya çıkmasını engellediğini düşünmüyorum - bunlar bu tür yaşamlarda ulaşılabilen şeylerdir.

Raz'ın gözleminin içerimlemesi, çok çeşitlilik içeren en iyi insan yaşamlarının bazılarının kişisel özerklikten yoksun olduğudur. Burada Raz, esaslı bir gerçeğe işaret eder. Ancak The Morality of Freedom'da özerk olmanın, modern toplumlarda iyi yaşamın gerekli bir unsuru olduğu görüşünü benimsemiştir. Raz şöyle der, özerklik, özellikle sanayi çağı ve sonrasında gelen hızla değişen teknolojiler ve emeğin serbest dolaşımı koşullarına uygun bir idealdir. Bu, değişen teknolojik, ekonomik ve toplumsal koşullarla baş etmeyi, uyum yeteneğini, yeni beceriler kazanmayı, bir alt-kültürden diğerine geçiş yapmayı, yeni bilimsel ve ahlaki bakış açılarıyla uzlaşmayı gerektirmektedir.

Raz'ın iddiası şudur: Bir insan özerk bir fail olarak yaşayamadığı müddetçe, modern bir toplumda iyi yaşayamaz. Bu noktada özerkliğin değeri onun toplumsal ve tarihsel bağlamlarından -üyelerinden büyük oranda gelişkin bir seçim yapma kapasitesi bekleyen hızla değişen modern toplumun bağlamları- türetilir.

Bu iddia Bhikhu Parekh tarafından etkili bir biçimde eleştirilmiştir. Parekh, bazı Batılı olmayan ülkelerin -örneğin Japonya ve Singapur'un- anlaşıldığı kadarıyla özerkliği bir çekirdek değer kabul etmeden, teknolojik ve ekonomik değişimlere bireysel ve kolektif olarak iyi bir şekilde uyduklarını belirtir. Aynı durum batılı <sup>1</sup> ülkelerdeki Asyalı göçmenler için de doğrudur: Bu insanlar, kişisel özerkliği bir ideal olarak benimsemeksizin misafir oldukları toplumlar ve kendi iyilikleri açısından başarılı olmuşlardır. Bunlar, insanların özerk failer olarak yaşamadan modern koşullarda refah içinde yaşayamayacakları iddiasına etkili bir karşı örnek oluştururlar.

Parekh'in eleştirisi daha da geliştirilebilir. Raz'ın iddiası, yaşamları liberal değerleri takdir etmeyen göçmen toplulukların, zaman içinde misafir oldukları toplumlarda baskın liberal kültürde asimile olacaklarını bir önkabul olarak alır. Raz'ın —bulguların aksine- modern koşullarda refah içinde yaşamamanın gerekli bir koşulu olarak liberal değerlerin benimsenmesinde ısrarla durmasının nedeni, kısmen, uzun dönemde asimilasyona bir alternatif olmadığını varsayması olabilir.

Modern koşulların bireysel iyiliğin bir koşulu olarak kişisel özerkliği gerektirdiği iddiası modern dünyaya ilişkin Aydınlanmacı varsayımlar üzerinden kurgulanır. Bu iddia toplumların daha modern oldukça, değerlerinde daha homojen olacaklarını peşinen kabul eder. Aynı zamanda, birbirlerine daha çok benzeyeceklerini bir önkabul olarak alır. Buna ek olarak bu toplumların birbirlerine yaklaştıkları değerlerin kişisel özerkliği üstün kılan liberal değerler olduğunu varsayar. Bu varsayımların hiçbiri, sağlam bir şekilde kurulmamıştır.

Raz'un özerklik yaklaşımının arka planındaki fikir, çoğunluğun özerkliğin değerini kabul ettiği ancak bunu kabul etmeyen azınlıkların olduğu bir toplumdur. The Morality of Freedom'da sunulan, zamanla ortadan kalkmak zorunda olan birkaç liberal olmayan kuşatık topluluğu (anklav) içeren hâkim bir liberal toplumdur. Raz'un iddiası insanların, ancak bu liberal, özerkliğe değer veren çoğunluğun içinde asimilasyona uğrarlarsa iyi olacakları şeklindedir. Raz'un örtük varsayımı, modernleştikçe, bütün toplumların ya da çoğu toplumun böyle bir çoğunluğa sahip olacağı şeklindedir.

Aslında, geç modern toplumlar büyük oranda çeşitlilik sunarlar. İsveç, Brezilya, Fransa ve Polonya modern ülkelerdir. Eğer bunlar birbirlerine benziyorlarsa, bu, her birinin farklı yaşam biçimlerini içermesine ilişkin bir benzerliktir. Bunların ya da diğer geç modern toplumların, liberal bir tek kültüre doğru yaklaştıklarına dair bir gösterge hemen hiç yoktur.

Liberal yaşam biçimleri ile liberal olmayan yaşam biçimleri arasındaki etkileşim' baştan belirlenmiş bir sonuç içermez. Örneğin İsrail ve Türkiye gibi bazı ülkelerde, halihazırda bunun sonucu -liberal ya da değil— herhangi bir çoğunluk kültürünü içermeyen bir toplum olabilir. Birçok durumda böyle bir çoğul toplum, liberal olmayan yaşam biçimlerinin liberal yaşam biçimleri içinde asimile olması değil, bu ikisinin etkileşimin bir sonucu olarak görünür. Tarihi kendimize rehber alırsak, modern olmakla kişisel özerkliğe değer verme arasında sürekli bir bağlantı olmadığını görürüz.<sup>15</sup>

Bu tartışmalar Raz'un iddiasına temel biritiraz getirir. Kişisel özerkliğin değerine dönük bağlamsal bir iddia, doğası bakımından yarım yama- laktır ve istisnalara dayanır. Bu iddia, özerkliğin geç modern toplumların hepsinde ya da çoğunda, bütün insanlar veya çoğu insan için bireysel anlamda iyi olmak üzere gerekli bir koşul olduğunu göstermede yetersiz kalır.

Sonunda, Raz'un özerkliğin değerine ilişkin en temel iddiası, bağlamsal ya da tarihsel bir iddia gibi görünmemektedir. Raz şöyle yazar: “(özerklik) idealini modern toplumun yer değiştiren kum tepelerine uyum sağlama yeteneğiyle özdeşleştirmek yanlıştır. Özerklik bir kendini yaratma idealidir. Geçmişte birçok dönemde -kendileri veya bu insanların etrafındaki diğer insanlar özerkliği var olmanın ideal bir biçimi olarak görseler de görmeseler de- özerk insanlar vardı.” Raz özerkliğin değerinin, bize rakip değerler arasında kendi yönümüzü planlama olanağı tanınmasından kaynakladığına inanır. “Kişisel özerklik ideali, kendi kaderini belli bir dereceye kadar kendi belirleyen ve bunu yaşamı boyunca birbirini izleyen kararlarla biçimlendiren insanlar kurgusudur.”

Öyleyse, Raz'a göre özerkliği değerli kılan şey, onun bireylere değerli ancak bağdaşmaz seçenekler ve yaşamlar arasında kendi seçimlerini yapma olanağı tanınmasıdır:

Değer-çoğulculuğu (...) birçok farklı ve bağdaşmaz değerli yaşam biçimi olduğu görüşünü temsil etmektedir... Değer-çoğulculuğu özerklikle yakından ilişkilidir... Özerklik, eğer kişi çeşitli ve değerli seçenekler arasından yaptığı anlamlı seçimler aracılığıyla yaşamının yönünü belirliyorsa o zaman

değerlidir. Bu noktada altta yatan fikir, özerk insanların, yaşamlarını farklı yönlerde geliştirmelerini sağlayacak olan, çok çeşitli bağdaşmaz olanaklara sahip olmalarıdır...

Berlin'in negatif özgürlüğün değerine ilişkin tartışmasında olduğu gibi, Raz'un kişisel özerkliğin değeri üzerine geliştirdiği tartışma da değer-çoğul- culuğuna başvurur. Berlin'inki gibi, bu tartışma da değer-çoğulculuğu- nun yaratacağı türden bir sonuca ulaşamaz. Eğer değer-çoğulculuğu doğruysa, kişisel özerklik öteki değerler karşısında öncelik kazanamaz.

Birçok rakip özerklik vardır ve dengede bir özerkliğin ne zaman en iyi şekilde geliştirildiği üzerine anlaşmaya varılmış bir karar verme biçimi yoktur. İnsan iyiliğine dair farklı anlayışları olanlar, görelî özerkliği farklı şekillerde değerlendireceklerdir. Özerkliğin en iyi gerçekleşeceği koşullar olarak farklı koşulları -seçenekler, bireysel yaşamlar veya bütün toplumlar- nitelendireceklerdir. Bu yalnızca bir ölçme sorunu da değildir. Çoğu kere olduğu gibi, kişisel özerkliğin bazı boyutları veya uygulamaları diğerleriyle bağdaşmadıkları zaman pratikte de iççerimlemeleri vardır.

Görelî özerkliğe ilişkin değerlendirilmeler, en büyük özgürlük hakkında yargılarla kuşatılmış bütün sorunları taşır. Bunlar, her zaman özerk olarak seçilmiş yaşamın değerinin hesaplamalarını da içerirler. Özerklik idealini paylaşanlar, daha çok ve az özerklik değerlendirmelerinde hala farklılaşabilirler. Özerkliğin teşvik edilmesi şeklindeki liberal proje, insan yaşamını neyin değerli kılacağına ilişkin farklı görüşleri olanlar tarafından yürütülürse çok farklı sonuçlara ulaşabilir.

Hemen hemen bütün seçenek kapasitesinin yok olduğu aşırı uçlar dışında, iyi hakkında yargılarda bulunmayı gerektirmeyen bir seçenek ölçüsü yoktur. Seçeneğin bir bağlamda, öteki bağlamdan daha çok olduğu yargısına vardığımızda, bu yargıya bunların içerdiği seçeneklere dair bir hesap temelinde ulaşırız. Değerden bağımsız bir görelî özerklik ölçümümüz yoktur. Negatif özgürlükte olduğu gibi kişisel özerklikte de iyi yaşama dair bir yaklaşıma başvurmadan değerlendirme yapılamaz.

Özerklik tek başına varolan bir şey değildir. Özerklik, (diğer birçok gerekli bileşenler arasında) baskının yokluğunu, seçim yapmada beceriye sahip olmayı ve bunu uygulamayı ve seçim yapmaya degecek bir dizi seçeneği içeren karmaşık bir kazanımdır. Özerklik yargıları bir iyi yaşam bakışı yönünde ilerler. Bunlar daima, bir hayatı neyin yaşamaya değer kılacağına dair inançlarda temellenirler. Özerkliğin çeşitli bileşenlerine farklı derecelerde önem verildiğinde, bu farklılıklar iyiye yönelik farklı bakış açılarını yansıtır.

Şehirlerin nasıl planlanacağı noktasında kişisel özerkliğe önem verenler arasında yaşanan tartışmaları düşünelim. Hangi ulaşım sistemi şehir sakinlerinin kişisel özerkliğini en iyi şekilde artırır? Hangi türde konutlar buna olanak tanır? Günümüz liberal düşüncesi, özerkliğin, kişilerin zıt projelerini ve amaçlarını değerlendirmeksizin herkes için teşvik edilebilecek olan çok amaçlı bir iyi olduğu inancını pekiştirmektedir, ancak bu bir yanılsamadır.

Özerkliği teşvik etmeye çalışan politikalar, özerk kişiler arasından seçim yapabilecekleri seçenekler dizisine ilişkin değer hesaplamalarını içerdiklerinden, bazı seçenekleri, amaçları, projeleri, değerleri diğerlerine üstün kılmaktan kurtulamazlar. Bir şehir plancısı, kent sakinlerinin yaşamlarında iş hayatının ve boş zamanın görelî önemine dair bir bakış açısına başvurmadan bir ulaşım sistemi tasarlayamaz; aynı şekilde evler de, insanların ona göre beraber yaşayacakları, ailelerin veya diğer ilişkilerin değeri üzerine bir tahminde bulunulmadan tasarlanamazlar.

İnsanların iyi yaşama dair farklı anlayışları olması gerçeğinden başka, geniş ölçüde kabul görececek bir kamusal ulaşım politikası tasarlanmanın güçlüğüne birçok nedeni vardır. Genellikle, farklı grupların bu politikalar için kaynak sağlanmasında çatışan çıkarları vardır. Üstelik bunların uygulanması çoğunlukla, bölge sakinlerinin örgütlü çıkarları ve kasabada yaşayanlar, araba üreticileri ve diğer ulaşım hizmeti verenler, vb, arasında zor bir dengeyi de gerektirir. Ancak grup çıkarlarına ilişkin bildik bu çatışmalar, şehir plancılarının karşılaştıkları sorunların sadece bir kısmıdır.

Daha derin sorunlar, makul insanların çatışan çıkarları ve farklı yaşam biçimlerinin rekabet içindeki talepleriyle ortaya çıkarlar. Bireyler yaşadıkları yerlere yakın bölgelerde alışveriş edebilecekleri ve çalışabilecekleri bir şehir biçimine değer verebilirler. Aynı zamanda, şehir dışında bulunan alışveriş merkezlerindeki düşük fiyatlara ve mal çeşitliliğine ve uzun mesafeden işe gidip gelmekle edinilecek yüksek ücretlere de değer verebilirler. Küçük bir kasabada yaşamın bedeli, yüksek fiyatlar ve sınırlı seçenekler olabilir. Yüksek ücrete ve tüketici seçeneğine dayalı bir yaşam biçiminin bedeli korkunç bir kent sonrası genişleme olabilir. Çatışan bu çıkarlar arasında kurulan hiçbir denge biricik akla yatkın denge olamaz.

Aynı şekilde, şehir plancıları kendi kararlarının topluluklar için yaşam ya da ölüm anlamına geldiği gerçeğini göz ardı edemezler. Kırsal topluluklara kamusal ulaşımın götürülememesi, yeni kuşaklar açısından şehirlere göçü tetikleyebilir. Şehirlerin merkezleri boyunca yolların yapılması, yıllardır oturmuş olan sokak topluluklarını kökünden kazıyabilir. Bu seçimlerden kurtulmak mümkün değildir. Bunlar, kişisel özerklik şeklindeki liberal bir idealin uygulanmasıyla yapılamazlar. Şehir plancıları, kararlarının etkilediği yaşam biçimlerinin değerini göz önüne almaktan kaçınmazlar.

Bu tartışma tamamen geneldir ve şehir planlama konusunun sınırlarının çok ötesine uzanır. Kamu politikaları yalnızca farklı çıkarlar üzerinde farklı etkiler yaratacağı için tartışmalı değildir. Bu politikalar farklı yaşama biçimlerini desteklerler ya da yok ederler. Kamu politikalarına ilişkin tartışmalar, liberal bir kişisel özerklik idealine başvurarak çözülemezler, çünkü farklı iyi anlayışları, bu politikaların kişisel özerklik üzerindeki etkilerine farklı açıklamalar getirecektir.

Burada can alıcı nokta, bu meselelerde tarafsızlığın bir seçenek olarak yokluğu değil, bizzat kişisel özerkliğe duyulan liberal bağlılığın, farklı yaşama biçimlerinin değerine dönük bir tahmini sorunlu kılmasıdır. Bunlar, zorunlu olarak, farklı toplumsal bağlamlardaki insanların görece özerkliğine dair değerlendirmelerimizi bildirirler. Farklı yaşam biçimlerinin değeri noktasında farklılaşmamız, görece özerkliğe ilişkin yargılarımızda da farklılaşacağımız anlamına gelir.

Bu farklılıklar pratikle ilgilidirler, çünkü -negatif özgürlük gibi- kişisel özerkliğin farklı yönleri genellikle karşıtlık içindedir. Farklı özerklikler rakip oldukları zaman, bunların çatışmalarına ilişkin hepimizin kabul etmek zorunda kalacağı ya da kimsenin mantıklı bir biçimde reddedemeyeceği tek bir çözüm, çoğunlukla yoktur. Rakip özerklikler kıyaslanamaz biçimlerde değerli olabilirler. Bunun sebebi, bu insanların sahip olduğu iyilerin ve yaşam biçimlerinin, değer açısından kıyaslanamaz olmasıdır.

Özerklik, diğer değerlerin karşısında öncelik tanınacak ve bu yolla da teşvik edilecek bir iyi değildir. Nasıl bağdaşmaz negatif özgürlükler olabiliyorsa, rakip özerklikler de olabilir. Özerklik, çatışan talepler öne sürdüğünde, bunlar mantıklı bir şekilde farklı yollarla çözülebilirler. Özerklik öteki değerlerden ayrı bir yere konulamaz. Özerklik ve öteki değerler arasındaki çizgi belirsizdir. Birçok

durumda, özerklikten tamamen ayrı gibi görünen iyiler özerkliğin tanımlanmasıyla ilgili seçenekleri biçimlendirirler.

Herhangi bir akla yatkın bakış açısından bazı iyilerin özerklikten ayrı olmaları gerektiği doğrudur. Barış; gelecek insan kuşaklarının ve diğer canlı türlerinin gelecek kuşaklarının, insan etkinliği tarafından tehlikeye atılmadığı doğal bir çevre; hastalık ve yoksulluğun azaltılması - bunlar, kişisel özerkliği gerektirmeyen ya da baştan doğru olarak kabul etmeyen iyilerdir. Nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, özerklik öteki iyileri içeren bir şey olarak ele alınamaz.

Üstelik, bazı iyi anlayışları özerkliği kabul etmezler. Birçok yaşam biçiminde kişisel özerkliğe değer verilmez ya da kişisel özerklik değersiz görülür. Bazı köktenciler, gizemciler ve hazcılar için, kişisel özerklik iyi yaşamdan bağımsızdır, hatta buna engel teşkil eder. Bazı ahlakçıların kişisel özerklik olarak liberal erdemi reddetmeleri, onların öteki iyilerden ayrı olduklarının bir kanıtıdır.

Buna rağmen, özerklik ve diğer iyiler arasındaki ayrımın epeyce tartışmalı olduğu birçok bağlam vardır. Yine şehirleri ele alalım. Şehir hayatının iyilikleri içinde, başıboş gezinme, güvenlik içinde kamusal mekanların tadını çıkarma ve korkusuzca tanımadığınız insanlara rastlama özgürlüğü merkezi bir önem taşır - ya da taşırdı. Şehri, bu iyileri içeren toplumsal kurumlar olarak gören kişi için, bir şehir sakininin özerk olabilmesi, ama buna karşılık bunlardan mahrum olması fikri çelişkilidir. Böyle bir şehir görüşünü benimseyen kişi, bir şehirde iyi yaşamaya eşdeğer olan bu özgürlüklerden mahrum olan kişinin, özerk olamayacağını söyleyecektir.

Şehir yaşamına ilişkin diğer anlayışlarda, şehirde yaşamının güzellikleri, şehrin zenginlik ve istihdam yaratma sahaları olarak rolünden sonra gelir. Şehirler, bir yerde yaşarken -ya da yaşamak isterken- başka bir yerde de çalıştığımız yerler olarak görülebilirler. Bu ikinci anlayışı benimseyen bir kişi, şehir sakinlerinin özerkliğini pekiştirecek seçenek dizisini benden farklı bir biçimde sıralayacaktır. Şehirde özerkliği pekiştirecek doğru politikaların ne olacağı konusunda -toplumsal politikanın diğer alanlarında da muhtemelen olacağı gibi-farklı düşünürüz, çünkü insani iyiye bakış açımız birbirinden ayrılmaktadır. Negatif özgürlük gibi, kişisel özerklik yargılarımız da kendi başlarına var olmazlar. Bunlar, iyi yaşama ilişkin rakip bakış açılarını ifade ederler.

Özerkliği en iyi teşvik edecek şeye dair farklı düşünüyor olmamız, özerkliği farklı anlamamızdan kaynaklanıyor olabilir. Bunun sebebi, özerkliğe ilişkin ortak bir anlayışımızın olmasına rağmen, kabul ettiğimiz öteki iyiler karşısında özerkliğin nasıl dengeleneceğine ilişkin farklı düşünmemiz olabilir. İki halde de, farklılığımızın açıklaması, kıyaslanamaz değerler arasındaki çatışmalara ilişkin farklı yargılarda bulunmamız olabilir.

Berlin'inkine benzer bir biçimde, Raz'un, liberal idealleri değer-çoğulculuğunda temellendirme girişimi de değer çatışmaları noktasında başarısızlığa uğrar. Özerkliği en çok geliştiren şeyin ne olduğu konusunda anlaşamamızın nedeni, iyiye ilişkin bakış açılarımızın tam da değer-çoğulculuğunun bahsettiği biçimde farklılaşmasıdır. Diğerlerine zarar verme veya negatif özgürlükte olduğu gibi, hiçbir özerklik ideali, birbirleriyle tartışmalı iyi anlayışlarından ayrı duramaz. Özerklik, rakip değerlerin değişen dünyasında sabit bir nokta değildir, değerlerin bütün çatışmalarının kesişme noktasıdır.

Nasıl tanımlanırlarsa tanımlansınlar, liberal ilkeler, siyaset felsefesinde günümüz Ortodoksluklarının

vaat ettiği çatışmadan kurtuluğu sağlayamazlar. Ne özgürlükçü ne de eşitlikçi ilkeler, liberal değerler arasındaki çatışmayı çözebilirler. Bunların çatışmalarımızı çözmemizi sağlayacakları inancı gerçeğin tam aksidir. Bu ilkeler, bu çatışmalarla yüzleştiklerinde belirsizliğe ya da keyfiliğe dönüşecek şekilde parçalanır.

Özerkliğin pekiştirilmesi, negatif özgürlüğün önceliği, eşitlik talepleri, insan haklarının korunması veya -liberal felsefenin ürettiği en işe yarar rehberliğe karşın— başkalarına gelecek zararı engelleme, liberal değerlerin bunlardan hangileriyle tasarlandıkları önemli değildir. Her durumda, liberal değerler rakip özgürlükleri salık verirler. Bu şekilde, liberal ilkelerin hiçbir yanıtının olmadığı ikilemler yaratırlar.

Eğer liberalizmi ideal bir rejim için bir reçete olarak görürsek, liberalizm, liberal ilkelerin çözmeye gücünün yetmeyeceği değer çatışmaları tarafından işlemeze hale getirilir. Kant'tan Hobbes'a geri adım atmak ve liberal projeyi çatışan değerler arasında modus vivendi arayışı olarak görmek daha iyidir.

## 4 - Modus Vivendi

Liberalizm, iki felsefe içerir. Bunların birinde, hoşgörü bir doğruluk yolu olarak kabul edilir. Buna göre, hoşgörü, akılcı bir uzlaşma aracıdır; yaşam biçimlerinin çeşitliliği bunların yok olmaya yazgılı oldukları inancında yaşatılır. Diğeri ise hoşgörüye bir barış koşulu olarak değer verir; farklı yaşam biçimleri, iyi yaşamın çeşitliliğinin göstergeleri olarak memnuniyetle karşılanır. İlk anlayış, değerlerde nihai bir birleşme idealini, diğeri ise bir modus vivendi idealini savunur. Liberalizmin geleceği, yüzünü akılcı uzlaşma idealinden modus vivendi ye dönmesine bağlıdır.

Hoşgörüye ilişkin hâkim liberal bakış açısı, onu, evrensel bir uygarlık yolu olarak görür. Eğer bu görüşü terk edip birçok yaşam biçimini ve rejimi barındıran bir dünyaya merhaba dersek, insan hakları ve demokratik yönetim konusunda sil baştan düşünmemiz gerekecek. Bu mirasları farklı bir liberal felsefeye hizmet edecek şekilde yeniden biçimlendireceğiz.

İnsan haklarını, çatışan değerlere ve çıkarlara sahip bireylerin ve toplulukların beraber var olmak isteyecekleri bir barış ortamına uygun sözleşmeler olarak görmeye başlayacağız. Demokratik yönetimi ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı şeklindeki evrensel hakkın ifadesi olarak değil, ayrı toplulukların ortak kararlara varmalarını ve hükümetlerin şiddet olmaksızın düşürülmelerini sağlayan bir araç olarak göreceğiz. Bu mirasları evrensel ilkeleri içeren şeyler olarak değil, çoğul toplumların ve yamalı bohça devletlerin dünyasında yeniden biçimlendirilebilecek ve biçimlendirilmesi gereken uzlaşımlar olarak göreceğiz.

İnsan haklarının amacı bütün dünyada siyasi veya ekonomik tek bir rejimin tasarlanması değil, her zaman farklı olacak rejimler arasında modus vivendinin tesis edilmesidir. Bütün rejimlerin karşılamak zorunda oldukları birtakım haklar vardır, ancak bu rejimlerin koruduğu hakların hepsi aynı değildir. Bütün hakların tamamen korunduğu bir rejimin düşünülmesi bile imkansızdır. Nasıl tasarlanırlarsa tasarlansınlar, insan hakları çatışan taleplerde bulunurlar; bu çatışmalar, farklı biçimlerde gereğince uzlaştırılabilirler.

İnsan hakları değişmez doğrular, anlamları apaçık olan bağımsız ahlaki mutlaklıklar değildir. Bunlar, koşullar ve insan çıkarları değiştikçe, anlamları değişebilecek olan uzlaşımlardır. Bunları bütün dünyaya yayılmış, liberal olan ya da olmayan bir rejimin tüzüğü olarak görmek yerine, asgari siyasi meşruluk standardını içeren ve bütün rejimlere uygulanabilen şeyler olarak görmek gerekir.

Gerçekten de, varolan rejimlerin tümü eşit derecede meşru değildir. Bazı yaşam biçimlerinin evrensel çatışmaları çözmekte daha iyi olmaları gibi, bazı rejimler de ötekilerden bu anlamda daha iyidirler. Özgürlükler arasındaki bir çatışmayı, bu özgürlükleri azaltma yoluyla çözen bir rejim, bazı özgürlüklerin ortadan kaldırıldığı, kalanların da artık korunmadığı bir rejimden daha iyidir. Kurulabildiği yerde, birinci tür rejim (bu anlamda) ikincisinden daha meşrudur. Yine de, rejimlerin, meşrulaştıkça birbirlerine benzeyeceklerini düşünmek yanlış olacaktır.

Siyasi rejimlerin meşruluğuna ilişkin, bütün tarihsel koşullara uygulanabilecek bir ölçüt aramak boşunadır. Bazı iyiler ve kötüler genel olarak insana aittir, ancak insanlık tarihinin koşulları, evrensel değerlerin, siyasi meşruluğun evrensel bir kuramına çevrilebilmesi için fazlasıyla karmaşık ve değişkendir. David Hume'un kavradığı gibi, bir rejimin meşruluğu, her zaman, kısmen tarihsel bir rastlantı sonucu olacaktır. Monarşiler; imparatorluklar ve liberal cumhuriyetler farklı tarihsel bağlamlarda daha az meşru olamazlardı. Bu anlamda, siyaset felsefesi, kaçınılmaz olarak zamana

bağımlıdır.

Günümüz koşullarında belirli bir meşrulukta bütün rejimler hukukun üstünlüğünü, barışı sürdürme kapasitesini, etkili temsil kurumlarını ve vatandaşlarca şiddete başvurulmaksızın görevden alınabilir bir hükümete gerek duyarlar. Buna ek olarak bu rejimler, herkesin temel gereksinimlerini karşılayacak ve azınlıkları bu durumdan kaynaklanabilecek olumsuzluklardan koruyacak kapasiteye gerek duyarlar. Son olarak ve büyük ölçüde, bu rejimlerin vatandaşlarının yaşam biçimlerini ve ortak kimliklerini yansıtmaları gerekir.

Bu gereklilikler nadiren tamamen yerine getirilir ve bunların çok ayrıntılı olması gerekmez. Her şartta uygulanabilecek meşruluğun gerek ve yeter koşullarını, hatta geç modern dünyanın koşullarını bile belirlemek olanaksızdır. Günümüz liberal Ortodoksluğunun yarattığı koşullarda, gerçekten varolan hiçbir rejim tamamen meşru olamaz. Aslında hakların taleplerine, ilkesel olarak bile tamamen saygı duyulamayacağı için, tasarlanabilir hiçbir rejim tamamen meşru olamaz. Bu, muhtemelen, haklara dayalı liberalizmin bir reductio ad absurdumudur.<sup>16</sup>

Çağımızın bütün rejimlerinin karşılamaları gereken meşruluk gereklilikleri günümüz liberal Ortodoksluğunun bağımsız hakları değil, yaşamaya değer bir hayatı olanaksız kılan insan çıkarlarına dönük zararlardan korunmak için tasarlanmış, uygulanabilir uzlaşılardır. Bir rejim, devamlılığını, bu kapsamlı çıkarlara verdiği sistematik zararlara dayandığı ölçüde meşru değildir.

Soykırımın uygulandığı ve işkencenin kurumsallaştırıldığı, daimi varoluşunu azınlıklara ya da çoğunluğa yapılan baskıya dayandıran, vatandaşlarını ya da onlarla beraber yaşayanları küçük düşüren, paylaşılan çevreye zarar veren, dini baskıya izin veren, pratik olarak mümkün olduğu koşullarda temel insan gereksinimlerini karşılamayan ya da farklı yaşam biçimleri arasında barış arayışını olanaksız kılan rejimler, yönetimlerindeki insanların iyiliği önünde engel oluştururlar. Bu rejimlerin iktidarı, en korkunç evrensel kötülöklere dayandığı için meşru değildir, ancak bunlar uzun ömürlü olabilirler.

Bu rejimler büyük bir çeşitlilik sunarlar. Apartheid rejimi altındaki Güney Afrika örneğinde olduğu gibi, bazılarında, ayrıcalıklı bir azınlığa tanınan özgürlükler ve yetkiler, çoğunluktan esirgenmiştir. Apartheid sistemi ona tabi olanların çoğunun yaşamsal çıkarlarına zarar vermeye, kişisel seçime getirilen kapsamlı sınırlamalar ve etnik gruplar arasında varolan büyük eşitsizliklere dayanmıştır. Apartheid'in dayatılmasıyla yaratılan ırksal gruplaşmalar, ülkenin uzun dönemde barındırdığı karmaşık ve karışmış topluluklarını yansıtmamış, hepsinden önemlisi, sistemin üzerinde temellendiği güç eşitsizliği, sürdürülebilir bir modus vivendi için gerekli olan çıkarların ve değerlerin tekrarlanan yeniden müzakerelerini engellemiştir.

Diğer durumlarda, temel özgürlükler hiç kimseye, rejimden yarar sağlayan en ayrıcalıklı insanlara bile tanınmamıştır. Stalin rejiminde hiç kimse, demokrasi öncesi Güney Afrika'da küçük bir azınlığa tanınan adalete erişimle sağlanan korunmadan yararlanamamıştır. Aynı şey Hitler ve Mao rejimleri için de geçerlidir. Bunların tümü kapsamlı güç eşitsizlikleri içermesine karşın, hak eşitsizliklerine dayanmaz, çünkü bunların hiçbiri hukukun üstünlüğüne ilişkin kurumları barındırmaz.

Gayri meşru rejimler iktidarda kalmayı çeşitli biçimlerde başarırlar. Bazılarında ölümcül şiddet baskının başlıca aracıdır. Bu, Endonezya'daki Suharto, Haiti'deki Duvalier, Şili'deki Pinochet rejimi



için geçerlidir. Diğerleri, muhalefet üzerindeki ekonomik yaptırımlarla sürmüşlerdir. Çekoslovakya'da, komünist dönemin büyük bölümünde, kişisel özgürlük büyük oranda bastırılmıştı, ancak ölümcül şiddet çok nadirdi. 1956'daki halk ayaklanmasının bastırılmasından sonra, aynı Macaristan için de geçerli olmuştur. Gayri meşru rejimler birçok biçimde ve boyuttadır; insan çıkarlarına verilebilecek değişik zararlar kadar çeşitlidirler.

Meşruluk her zaman kolayca belirlenebilecek bir şey değildir. Örneğin Mao sonrası rejim gibi bir otoriter rejim, çoğunluğun ban yaşamsal çıkarlarını koruyabilir, ancak Tibet'te soykırıma dönük baskıya giriştiği durumda, meşruluğu tartışmalıdır. Aynı şekilde, liberal demokratik bir rejim, çoğunluğun ya da azınlığın yaşamsal çıkarlarını koruyamayacak kadar etkisizse ya da yozlaşmışsa meşru olmayabilir. Rusya'daki Yeltsin rejimi, son evresinde, bu anlamda gayri meşru olmuş olabilir. (Bu, bu rejimi takip eden rejimin daha meşru olacağı anlamına gelmez, pekala daha kötü de olabilir.) Meşruluğu sınamanın basit bir yolu yoktur.

Liberal evrenselciler, liberal değer olarak gördükleri değerlerin her rejimde yetkili olduğunu iddia ederler. Liberal göreciler evrensel değerlerin varlığını reddederler. İkisi de hatalıdır. İlimlilik ve meşruluk için birtakım asgari standartlar vardır, ancak bunlar açıkça belirlenmiş liberal değerler değildir.

Modern tarihe baktığımızda, bu standartlara sahip rejimlerin tek bir türde olmadıklarını görürüz. Bunların tümü hiçbir zaman liberal değerlere saygı duymaz. Bazı liberal olmayan rejimler meşruluğun bazı standartlarını, bazı liberal rejimlerden daha iyi yerine getirirler.

Osmanlı İmparatorluğu'nu liberal bir devlet olarak görmek mantıksızdır. Bunun ayırıcı kurumu, milletler sistemidir. Millet, yasalarca tanınan ve korunan ve kendi üyeleri üzerinde yargı yetkisi bulunan dini cemaatlerdir. Millet sistemi gayrimüslimlere bir statü eşitliği vermemiş, tektanrılı olmayan dinlere koruma sağlamamıştır. Doğuştan dahil olduğu cemaatten kopmak isteyen bireylere bu şekilde tanınmış bir hak sunmadığından, bu rejim, kişisel özerkliğe saygı duymakta başarısız olmuştur.

Bazı liberal değerleri göz ardı etmesine rağmen Osmanlı İmparatorluğu bir hoşgörü sistemidir. Milletler sistemi dinlerin çeşitliliğini korumuştur. Ortak bir çerçevede, uygulayıcılarına kendi dini cemaatinin yasal yargı sistemi içinde yaşama olanağı sağlamıştır. En iyi yanı da, bunun, ne ortak kimliklerin ne de nihai bağlılıkların etnik terimlerle ifade edildiği bir sistem olmasıydı.<sup>17</sup>

Habsburg İmparatorluğu adına benzer bir iddiada bulunulabilir. İmparatorluk çok az sabit haklar içermiş ve ulusların kendi kaderini tayin etmelerini gerektirecek hiçbir demokrasi ilkesini tanımamıştır. Ancak, dini özgürlükle ve azınlıklara muameleyle ilgili asgari meşruluk standartlarını, onun yerine geçecek olan ve demokratik rejim olarak görülen rejimlerden bile daha iyi yerine getirmiştir.

Daha yakın tarihli başka örnekler de verilebilir. Küba'daki Castro rejimi liberal bir özgürlük olan araştırma veya ifade özgürlüğünü koruma- maktadır. Temel olan birçok kişisel özgürlük baskılanmıştır. Bununla beraber, en kötü durumdaki üyelerini koruma alanında bazı gelişmiş ülkelerden daha iyi durumdadır. Birkaç on yıldan fazladır ve yakın zamana kadar Küba okullarında ve sağlık sisteminde en fakir insanlara, birçok yoksun Amerikalıya verilenden daha iyi eğitim ve

sağlık hizmeti veriliyordu. Bu örnekte, kişisel özgürlüğün değeri, en kötü durumdakilerin iyiliğine ilişkin düşünceyle çatışmaktadır.

İnsan haklarına dair günümüz öğretileri, siyasi meşruluğun evrensel gereklilikleri ile liberal değerlerin özel iddialarını birbirine karıştırmaktadır. Bunlar doğal olarak kesişirlerse de aynı değildirler. Birbirine hiç, benzemeyen rejimler eşit derecede meşru olabilirler. Son derece meşru rejimler son derece farklı olabilirler.

Herhangi bir rejim ayırıcı bir şekilde liberal olan değerlere saygı duymadan da son derece meşru olabilir. Aynı şekilde, açıkça liberal olan rejimler de haklar arasındaki çatışmaları nasıl çözeceklerinde büyük ölçüde ayrılabilirler. Meşru sayılabilecek bir rejimin tanımak ve uygulamak zorunda olduğu bazı insan hakları vardır, ancak bu haklar toplanıp, liberal olsun olmasın, ideal bir rejimi oluşturmazlar. İnsan haklarına uygun düşen, evrensel kötülükler karşısında insanları korumaktır.

Bütün evrensel kötülükler, hakların yerleştirilmesiyle ortadan kaldırılamazlar. Bunlardan bazıları büyük oranda karmaşık toplumsal koşullara ve kültürel tutumlara dayanırlar. Aşağılama evrensel bir kötülüktür. Ancak hiçbir toplum onun karşısında bir hakkı kurumsallaştırarak aşağılamayı önleyemez. Böyle bir hakkı düzenlemek olanaklı olsaydı bile, insanların birbirlerini sayısız aşağılama biçiminin böyle bir hakla kavranması neredeyse olanaksızdır.

Bir toplum insan haklarına saygı duyabilir, ancak aynı zamanda evrensel aşağılama kötülüğüyle eziyet eden uygulamaları da barındırabilir. İnsan haklarının iyi bir şekilde korunduğu bir toplumun kendisini ılımlı olarak tanımlayabilmesi için önünde hâlâ uzun bir yol olabilir. Evrensel hakların talepleri insani ılımlılığın talepleriyle aynı değildir. Hepsinden önemlisi, insan haklarının talepleri liberal değerlerin talepleriyle aynı değildir (liberal değerlerin keskin ifade edilebileceğini varsayarak). Evrensel hakların bütün dünyada liberal değerlerin izdüşümlerini gerektirdiğini düşünmek, insan haklarını bir tür liberal köktenciliğin hizmetine sokmak anlamına gelecektir.

Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi, Birleşmiş Milletler'in Genel Kurulu'nda 10 Aralık 1948 tarihinde benimsenmiş ve ilan edilmiştir. Beynamede korunduğu belirtilen haklar Birleşmiş Milletler'in kurulmasını önceleyen tarihsel olayları yansıtır. Bunlar, tasarlayabileceğimiz herhangi bir gelecekte meşruluğun sınırlarını belirtir biçimde düşünülme hak eden hükümlerin ve daha çok zamana bağlı olan siyasi idealleri ifade eden hükümlerin bileşimleridir.

Beynamede korunan en önemli haklar, devletleri, Soykırımı yaratan türden katliam ve ırksal köleleştirme politikalarına girişmekten men eden haklardır. Beynemenin 4. ve 5. maddeleri köleliği ve işkenceyi yasaklamaktadır. Bunlar genel olarak insana özgü olan ve zarar verildiğinde yaşamaya değer bir insan hayatının önünde engel oluşturacak çıkarları korurlar. Hiçbir rejim, bu tür çıkarların birçoğunu sistematik olarak çiğnediğinde makul bir meşruluk iddiasında bulunamaz.

Beynamede belirtilen haklardan bazıları kesinlikle evrensel gereklilikler olarak savunulamaz. 24. madde ücretli muayyen tatillere evrensel bir hak sıfatı vermektedir. Bunun makul biçimde evrensel bir hak olarak görülemez nedeni, bu hakkın olumlu kaynak girişini gerektiren bir refah hakkı olması değildir. Bu bütün insan hakları için doğrudur: İnsani- ve teknolojik kaynaklar olmadan, etkili bir askeri güç sağlayanlar da dahil olmak üzere, hiçbir insan hakkı güvenli bir şekilde uygulanamaz.

Bunun nedeni, anlamında birtakım belirsizlikler olması da değildir. Bütün haklar önemli derecede belirsizlik taşır. Birçok öğretisel açıklamanın aksine, bu anlamda, refah hakları tamamen negatif edilgen haklar üzerinde temellenir.

24. maddenin evrensel bir hak olmamasının sebebi, bunun çalışma yaşamında ücretli emeğin hâkim kurum olmadığı topluluklarda anlam taşımayan bir hüküm olmasıdır. Bu, bazı bağlamlarda arzulanır, bazı bağlamlarda ise arzulanmayan ya da alakasız bir özel toplumsal ve ekonomik idealdir. Bu ideal, belirli rejimlerin bir<sup>1</sup> hak olarak yerleştirmeyi haklı bulacakları koşulları belirtir; evrensel bir yükümlülüğü ifade eden bir şey olarak görülemez.

Beyanname Maddelerinin evrensel gereklilikler olarak savunulabilir hakları verdiği yerlerde bile, bu haklar tek bir yetki vermezler. Her hak bir yetki demetidir; bunların her biri, çeşitli iddialardan oluşur. Her hak öteki hakla çatışabileceği gibi, tek bir hakkın talepleri de birbirleriyle çatışabilir.

Din özgürlüğü hakkını ele alalım. Evrensel İnsan Hakları Beyannamesinin 18. maddesi şöyledir: “Her şahsın, fikir, vicdan ve din hürriyetine hakkı vardır; bu hak, din veya kanaat değiştirmek hürriyeti, dinini veya kanaatini tek başına veya topluca, açık olarak veya özel surette, öğretim, tatbikat, ibadet ve ayinlerle izhar etmek hürriyetini içerir.”<sup>6</sup>

Din özgürlüğünün kapsadığı hakların içinde bazı haklar, uygulamada çoğunlukla çatışırlar. Tarihsel olarak dini çatışma içeren ve etkisiz bir hoşgörü rejimi olan toplumlarda, kendi dinine çevirme hakkı, kişinin zulme uğrama korkusu olmadan kendi dininin gereklerini yerine getirme hakkını yok etme yönünde işleyebilir. Aynı şekilde, diğer kamusal dini bağlılık ifadeleri de bunu yapabilir.

Din özgürlüğü hakkı, çoğunlukla karşıtlık içinde bulunan insan çıkarlarını koruyan iddiaların hayli karmaşık bir yığındır. Din özgürlüğünü oluşturan hakların birbirleriyle çatıştıkları yerde, bunların çatışmaları gerektiği gibi farklı biçimlerde çözülebilir. Singapur'da, tam bir dini pratik ve inanç özgürlüğü vardır, ancak kendi dinine çevirme yasaktır. Singapur, liberal toplumların dini özgürlük hakkının serbest kullanımı olarak gördüğü hakkı korumamaktadır. Ancak Singapur muhtemelen kısmen bu nedenle, son zamanlarda dini kavgaları, bazı liberal rejimlerden daha iyi bertaraf etmiştir.

Din özgürlüğünün Singapur'daki yorumu, bu özgürlüğün ilk modern savunucularının yorumlarına benzer. Benedictus Spinoza, *Theologico- Political Treatise*'de şöyle yazar: “(...) dini ayinler ve dışa dönük dindarlık törenleri kamu barışı ve iyiliğiyle uyumlu olmalıdır; dolayısıyla, bunlar egemen iktidar tarafından belirlenmelidir.” Burada, Spinoza, hoşgörü öğretilerinin tümünde geçerli olan bir uyarıyı ifade etmektedir,

Nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, hoşgörü uygulanmadığı zaman çok da değerli değildir. Kendi dinine çevirme özgürlüğünün sonucu, eğer devletin, kişinin kendi dinini uygulama özgürlüğünü korumada gücünü yitireceği bir din savaşıysa, bu özgürlüğü korumak anlamsızdır. Herhangi bir hoşgörü rejimi, varlığını, onu uygulayabilecek bir yetkeye borçludur. Kamusal ayin ve kendi dinine çevirme özgürlükleri (Spinoza'nın da kabul ettiği gibi), o olmaksızın hiçbir din özgürlüğü uygulamasının güvenli olamayacağı kamu barışına uyum sağlamak zorundadır. Diğer haklara benzer biçimde, din özgürlüğü de, karşılıklı birbirine kenetlenmiş özgürlüklerin ahenkli bir dizisi değil, rekabet içindeki iddiaların kesişme noktasıdır.

İnsan hakları ahenkli bir şemada, birbirlerine tamamen uyamazlar. Bunlar genellikle çatışma içinde

olan insan çıkarlarını korurlar. Soykırımcı bir rejime karşı yaşama savaşı verirken, savaşçılara işkence yapan bir liberal demokrasi yanlısı yapacaktır. Ancak yine de meşru görülebilir. Doğru eylem pekala yanlısı içerebilir.

Haklar birbirlerine, her biri farklı malzemeden yapılmış, çok sayıda iplikle dikilmiştir. Koşulların zorlamasıyla dikişler sökülür ve yamalı bohça açılır. Bir rejimin meşruluğunu sınamanın bir yolu da, haklara ilişkin bu yamalı bohçayı onarma becerisidir.

Hakların birbirleriyle çatışabileceklerini ve her birinin çatışan taleplerde bulunabileceğini kabul etmek, bize, evrensel olan hakları ayırt edebileceğimiz bir ölçüt vermez. Bir hakkın sahip olabileceği, diğer haklarla tutarlılık gibi herhangi bir biçimsel nitelik nedeniyle bütün insanların ona sahip olduklarını iddia etmiyoruz. Böyle bir iddiayı destekleyen şey, o hakkın koruduğu insan çıkarlarının önemidir.

Şu anki araştırmamız kapsayıcı bir haklar kuramı geliştirmeyi hiçbir şekilde içermiyor. İleri sürdüğüm nokta doğruysa, haklar kuramı gibi bir şey olamaz - en azından günümüz liberal düşününün geliştirmeye çalıştığı türden. Hakların koruduğu insan çıkarları, bu tür bir kuramın olanaklılığına izin vermeyecek denli değişken ve çatışmalıdır.

Kesin bir insan hakları listesi olamaz. Haklar, hukuk ya da etik kuramından süzülen teoremler değildir. Haklar, kendilerine yönelik tehditler değiştikçe içerikleri değişen insan çıkarlarına dair yargılardır. Hangi hakların evrensel olduklarını sorduğumuzda, halihazırda varolan bir doğruluğun peşinden bir araştırma yapmayız. Pratik bir kararı gerektiren bir soru sorarız: Hangi insan çıkarları evrensel korumayı teminat altına alırlar?

Evrensel haklar, evrensel insani kötülöklere karşı koruma sağlar. Bu hakların nihai bir listesi olamaz, çünkü bu kötölüklerin anlamı insan yaşamındaki değişikliklerle birlikte değişir. Bazı hakları gözden geçirmenin veya yavaş yavaş ortadan kaldırmanın ve yeni haklar yaratmanın anlamı budur.

Yaşam biçimleri değiştikçe, insan çıkarları da değişir. Avrupa'da erken modern dönemden önce, mahremiyet, insanların yaşamında temel bir gereksinim olmayabilirdi. Mahremiyete değer verilmeyen bir yerde onu hak olarak talep etmek anlamlı değildir. Bunun yaşanmaya değer bir hayatın parçası olduğu yerde, muhtemelen geç modern toplumların çoğunda, mahremiyet bir hak olarak güvence altına alınmaya layıktır.

Yeni hakların yerleştirilmesine olanak sağlayan, sadece insanların değer verdikleri şeylerdeki değişimler değildir. Aynı şekilde koşulların değişmesi de buna yol açabilir. İnsan yeteneklerindeki artışın kendisi, yeni hakların keşfedilmelerini meşrulaştıracak şekilde insan çıkarlarını tehdit edebilir. Genetik mühendisliğindeki yeni teknolojiler, insan çıkarlarını alışılmamış biçimlerde tehdit edebilirler. Diğer yandan, yeni koşullar yerleşik hakların sınırlanmasını ya da kaldırılmasını mazur gösterebilirler. İnsan nüfusundaki artışlar üreme hakkı taleplerini geri çevirebilir vb.

İnsan çıkarları değiştikçe, haklar da değişir. Bunda yanlısı bir şey yoktur. Eğer hakların bir anlamı olacaksa, bu şekilde değişmeleri de gerekir. Eğer hakların hangi çıkarları koruduklarını bilmiyorsak, onların hangi içeriğe sahip olduklarını da bilmiyoruz demektir. Gerçek anlamda haklara dayalı bir liberalizm, formüle edilebildiği takdirde, manasız olacaktır.

Evrensel bir insan hakkı, evrensel olarak korunacak bir insan çıkarı olduğu zaman garanti altındadır. Evrensel insan haklarına çeşitli rejimlerde saygı duyulabilir. Aynı şekilde bu haklar, liberal değerlere saygı duyanlar da dahil olmak üzere birçok rejimde ihlal edilebilirler.

Liberal olmayan bir rejim olmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu dini hoşgörüyü uygulayarak evrensel hakların anahtar gerekliliklerini yerine getirmiştir. Diğer yandan, başka bağlamlarda liberal değerleri savunmalarına karşın, İngiliz sömürgecilerin Van Diemen's Land'in (bugünkü Tasmanya) yerli halkına dönük soykırımları, evrensel insan haklarını acımasızca ayaklar altına almıştır.

Bu, evrensel hakların herhangi bir ya da her bir yaşam biçimiyle bağdaştıkları anlamına gelmez. Böyle olmadığı apaçıktır. Ancak bunlara hem liberal hem de liberal olmayan rejimler tarafından saygı duyulabilir ve bunlar bu rejimlerce uygulanabilirler. Bu şekilde anlaşıldığında, evrensel insan hakları, farklı rejimler arasında vivendiye bir engel değildir, onun bir koşuludur.

Evrensel hakları uygulamak, egemen bir devleti çiğnemek anlamına gelebilir. Bu tür bir eylem tehlikelerle yüklüdür. Ancak bazen meşru olabilir. İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasında Nuremberg'de sürdürülen davalarda bu tür müdahaleler için bir dayanak vardı. O günden beri insan haklarını tanımlayan ve egemen devletlerin bu hakları ihlal eden yetkilerini sınırlayan başka uluslararası anlaşmalar yapılmıştır. 1984 Genel Kurulu'nda kabul edilen Birleşmiş Milletler'in İşkenceye Karşı Sözleşmesi açıkça devlet egemenliğini sınırlamakta, "devletlere, (işkencecileri) tutuklama ve iade etme, hatta yurttaş olmayanları işlediği cürümden dolayı yargılama yükümlülüğü getirmektedir."<sup>10</sup> Erken modern dönemlerde, devlet egemenliğini uluslararası hukukta temel bir ilke haline getiren Vestfalya sözleşmeleri uzun zamandır sınırlanmıştır.

Yerleşik olan bu tür yasal uygulamalar, sınırların ve rejimlerin ötesinde hakların meşru bir şekilde uygulanmasının yeterli değil, gerekli bir koşulunu ifade ederler. Yeterli koşullar yasal değil, ihtiyati ve ahlakidirler. Kısaca ve kabaca ifade edilirse, bu koşullar, böyle müdahaleleri haklı kılmada etkili olan hakların koruduğu insan çıkarlarıdır -ve müdahalenin makul bir başarı şansına dayanırlar. Bu yeterli koşulların belirli bir durumda oluşup oluşmadıkları herhangi bir haklar kuramından çıkarılamaz. Bu bir yargı konusudur.

Dünya çapında bir haklar rejimi mantıklı bir projedir. Böyle bir rejimi uygulamak için gereken küresel yönetim kurumlarının, siyasi gerçekliklerden hemen hemen tamamen kopuk olduğu doğrudur. Pek çoğu derinden yıpranmış ya da dağılmış, ötekiler ise içinde buldukları hakların sistematik ihlalini engelleme girişimlerine direnme kapasitesiyle, yaklaşık iki yüz egemen devletin dünyası bu tür bir haklar rejiminin inşası için konuksever bir ortam sunmamaktadır. Üstelik dünyanın temel güçleri arasındaki askeri çatışmanın yeniden ortaya çıkması böyle bir rejimi uygulanamaz kılacaktır. Yine de, devletlerin, hakların ihlalleri konusunda sorumlu tutulacakları bir uluslararası sistem idealinin kendisi gerçekleştirilemez değildir.

Ancak, bu tür bir rejimin kurulması ve sürdürülmesi, bizi çözümü güç ahlaki ve siyasi çatışmaların içine iter. Hakları uygulamanın savaş riski ya da diğer hakların riske atılması anlamına geldiği yerlerde, hakları korumak hakları ihlal etmeyi gerektirebilir. En basit asgari haklar trajik seçimlere yol açabilirler. En iyi politikalar yanlış yapabilirler. Herhangi bir haklar rejimini, bizi bu gerçekliklerden kurtaracak bir şey olarak görmek temel bir hatadır.

Günümüz liberal siyaset felsefesinin eğilimi tam da bunu yapmak olmuştur. Çağdaş liberal Ortodoksluk, hemen hemen her önemli kamu politikası konusunun temel haklar sorunu olarak ele alındığı kanunculuğun bir türüdür. Hakların rakip uygulanışı kalıcı siyasi görüşme ve uzlaşma gereksinimini belirsizleştirmektedir. Haklara dayalı liberalizm kendisini, herkesin özel iyi anlayışının dışında onay verebileceği bir kamusal meşrulaştırmanın temeli olarak sunar. Uygulamada, haklara dayalı liberalizmin etkisi, kamu politikasında çözülmesi güç durumlar ortaya çıkarmak olmuştur.

Özgürlükler arasındaki çatışmaların her yerde doğru olan tek bir çözümü olmadığı gibi, her yerde istenecek çözüme dair bir süreç de yoktur. Birçok rejim bu tür çatışmaları çözmek için yargı prosedürleri sunar. Diğerlerinde ise iş, siyasi karara kalır. Her prosedür belirli gelenekler ve tarihsel koşullar bağlamında savunulabilir. Ancak günümüz liberal düşüncesinin teşvik ettiği, hakları abartan ve siyaset pratiğinin içini boşaltan eğilime direnmek için haklı sebeplerimiz vardır.

Temel haklar, en azından günümüzün hâkim liberal düşüncesinin anladığı anlamda, koşulsuz ve en önde gelen haklardır. Sonuçta, temel haklara dair bir hüküm verme sürecinin sonucu bir taraf için zafer, öteki içinse yenilgi olmak durumundadır. Bu süreç, toplumun derinden ayrılık gösterdiği çatışmaları içeren konulara uygulandığında, sonuç sadece bunları içinden çıkılamaz hale getirmek olabilir.

Kürtaj, Birleşik Devletler’de bu biçimde tartışıldığı için uzlaşmanın olanaksız olduğu bir konu haline gelmiştir. Sonuç, kürtaj yapan doktorların yaşam hakkının ihlal edilmesi de dahil olmak üzere, temel hakların ihlalinin yaygınlaştığı, müzmin bir sivil kavgadır. Kürtaj bir temel haklar sorunu olarak ele alınca, Birleşik Devletler bağlamında, herhangi bir durumda zaten girift bir hal alacak bir konu çözülemez hale getirilmiştir.

Pratik olarak, diğer her bir liberal demokraside, kürtaj yöntemi yasalarla düzenlenir, zaman içinde toplumsal değerlerdeki ve koşullardaki değişikliklerle gözden geçirilebilir ve karşıt ahlaki bakış açıları arasında bir uzlaşmayı gerekli kılar. Çoğu ülkede, kürtaj üzerinde anlaşmaya varılan nokta, kadınların çıkarlarına ve seçimlerine öncelik veren bir noktadır.

Burada liberal düşüncenin çıkarması gereken bir ders vardır. Toplum şiddetli etik inanç ayrılıkları içerdiği zaman, temel haklara başvurmak meşru olarak kabul edilebilecek bir çözüm üretmeyecektir. Eğer, ayrılık yaratan konulara ilişkin meşru ve kalıcı bir çözüm arıyorsak, uzun vadeli siyasetten başka bir alternatifimiz yoktur.

Liberal kanunculuğun bakış açısından, siyasi müzakere yoluyla varılan sefil uzlaşmalar, haklara ilişkin hükme eşlik ettiği düşünülen ilkeli meşruluktan yoksundur. Bu çağdaş Ortodokslukta, siyaset, kaypak anlaşmalar yönünden, yasaların muhteşem belirlilikleri karşısında bir ikinci alternatif olamayacak denli geçici, keyfi ve -ahlaki anlamda- kuşkuludur.

Kanunculuğun bu türü, liberal düşüncede tehlikeli bir dönemeçtir; bu, sadece aldatıcı yasa umudunu beslemesinden kaynaklanmaz. Liberal kanunculuk, siyasetten muaf olabileceğimiz yanılışmasını büyütür. Gerçekte, siyasi yaşamın liberal kanunculuğun en çok kuşkulandığı nitelikleri, en çok onsuz yapamayacağımız nitelikleridir.

Siyasi çözümler, evrensel hakların yasal hükümlerinin aksine yerel, değişken ve tekrar görüşülebilir durumdadırlar. Demokratik kurumlar iyi işledikleri müddetçe, derinden ayrılık yaratan konularda

varılan siyasi çözümler, koşulsuz hakların ilanıyla sonuçlanan yasal süreçlerden genellikle daha meşru olarak görülürler. Hakların hükümleri koşulsuz ve nihai olmalarına ya da en azından kendilerini öyle sanmalarına, karşın siyasi bir çözüm, tartışmalı idealler ve çıkarlar arasında bir denge sağlayabilir. Bu denge de sonsuza dek kalıcı değildir. Bu, çıkarların ve koşulların değişmesiyle ve farklı politikaların sonuçlarının bilgisinin artmasıyla değişebilir. Hakların hükümleri tek biçimliliği ve kesinliği amaçlarken, , siyaset pratiği farklı koşullarda değişen çözümlere olanak tanır.

Bazı koşullarda makul olabilen bir politika, başka koşullarda savunulamaz olabilir. Toptan satışın yasallaştırılması, Birleşik Devletler ve komünizm sonrası Rusya gibi uyuşturucu kullanımının yaygın olduğu yerlerde makul bir politika olabilir. Norveç veya Japonya gibi ülkelerde böyle bir politika muhtemelen savunulamaz. Benzer şekilde, Amerikan çokkültürlülüğü birçok etnik kimliği ve yaşam biçimini içeren bir toplumu düzenlemenin bir yoludur, ancak en başarılısı olmadığı açıktır.

Hiçbir politika, akla yatkın, hatta makul insanların tümü tarafından kabul edilecek biricik politika değildir. Etki altındaki insan çıkarlarının tümü tamamen korunamaz. Bunların çoğunlukla siyasi tartışmalara terk edilmelerinin sebebi de budur. Çok tartışmalı konuların temel haklar konusu gibi ele alınmaları onları siyasi tartışmadan kurtarmamıştır. Bu, yalnızca hukukun uygulanmasını daha fazla siyasallaştırır.

Haklara dayalı liberalizm, karşıt etik inançlarla bölünmüş toplumlar için zayıf bir rehberdir. Ancak cemaatçi felsefe de daha iyi bir rehber değildir. Liberal düşüncenin standart türleri gibi, bu felsefe de, toplumun çeşidi yaşam biçimlerini barındırması halinde, değerlere ilişkin kapsayıcı bir uzlaşmanın olanaksız ve aynı derecede arzulanmaz, olduğunu anlamamıştır.

Cemaatçi düşünürler, liberalizmin çeşitli etkin eleştirilerini yapmışlardır. Onlar liberal felsefenin özerk bireyin tarihi ve belirli bir kimliği olmayan' önemsiz bir kişi olduğunu belirtmişlerdir. Ne yazık ki, aynısı cemaatçi topluluk anlayışı için de doğrudur.

Günümüzde insan öznesine liberal bakış, hiçbir yere dayanmayan bir bakıştır. Liberal düşüncenin kuramsallaştırdığı şey adalet ve adaletsizliğe dair insan deneyimi değil, liberal felsefecilerin sezgileridir. Cemaatçi düşünürler bu liberal bakış açısının gerçekdışılığma dikkat çekerek siyasi düşünceye değerli bir hizmet yapmışlardır.

Aynı zamanda, cemaatçi düşünürlerin kullandığı topluluk fikri, herhangi bir insani gerçeklikten en az o kadar kopuktur. Bu, erkekler ve kadınlar arasında herhangi bir şekilde bilinen bir topluluk fikri değildir. Bu da dayanaksız bir bakıştır.

Cemaatçi düşünüşe musallat olan topluluk, hissedilemeyen, Kant'ın aşkın öznesi gibi ortak deneyimden kopuk bir topluluktur. Dilin, sınırların ve dini bağlılığın keyfiyetlerinden etkilenmeden, gerçekte varolan toplulukları tanımlayan belirli tarihlerden yoksundur. Cemaatçi kuramdaki ideal topluluk, liberal adalet kuramlarındaki özne gibi, çıkar veya değer çatışmalarından etkilenmez.

Saldırdıkları liberal düşünürler gibi, cemaatçi düşünürler de çatışmanın silindiği bir insan öznesi anlayışına sahiplerdir. Bu, hep insan yaşamının yanlış bir bakış açısı olmuştur. Bugünkü koşullarda, bu anlayış birçok insanın kimliğini biçimlendirmekte olan melezlik -bireylerin bütün çatışmalarıyla bir değil, birçok yaşam biçimine sahip olmaları- gerçeğini bastırmayı içerir.

Kitlesel göç ve yeni iletişim teknolojileriyle gelen farklı yaşam biçimlerine erişim, uyumsuz değerleri ve dünya görüşlerini içermeye kapasitesini, birçok insanın yaşamında vazgeçilmez kılmıştır. İnsanların tek bir topluluğa üyelikleriyle tanımlandıkları bir dünya, içinde yaşadığımız dünyadan kopuk olmakla kalmaz, bu aynı zamanda, ciddi olarak bizim tarafımızdan tasavvur edilebilir değildir. Böyle bir dünyanın gerçekdışılığı, herhangi bir dikişsiz topluluk' idealini tehlikeli kılar.

Cemaatçi düşünürler ortak yaşamı savunurken, Herder gibi Aydınlanma eleştircilerine geri dönerler. Onu takip eden Romantikler gibi Herder de, evrensel bir uygarlığa doğru ilerlemenin kayıpsız olmayacağı şeklinde etkili bir iddiada bulunmuştur. Herder, Aydınlanmanın evrensel insanlık fikrine karşı, insanların kimliklerindeki en ayrılmaz şeyin onlarla ilgili en rastlantısal şey olduğunu öne sürmüştür. Herder için, insanları oldukları gibi yapan, aralarındaki ortaklıklar değil, farklılıklarıdır.

Herder'e göre, evrensel bir uygarlık projesi, türümüzün tarihi ve tarih öncesi boyunca sıyırıp attığı farklı kültürleri ortadan kaldırıp onların yerine boş bir soyutlama koymak zorundadır. Bu soyutlama üzerine kurulan bir uygarlık, evrensel insanlığı içermeyecektir. Onun içerdiği şey, dar bir yaşam biçimi olacaktır.

Herder, bir devletin, vatandaşlarının belirli tarihlerini ve kimliklerini yansıtmadıkça meşru olamayacağını göstermiştir. Ancak bizler için, Herder'in, barış içinde gelişen bir ahenkli, organik topluluklar dünyası şeklindeki Romantik rüyasının içerdiği yanılsamadan daha tehlikeli bir şey yoktur.

20. yüzyılda insan iyiliğine verilen en büyük zararların çoğu evrenselci rejimler tarafından değil, organik topluluk ideallerine bağlanmış devletler tarafından işlenmiştir. Eğer Nazilerin tutarlı bir entelektüel bakışı olmuş olsaydı, soykütüğü herhangi türdeki bir evrenselcilikte olmazdı. Bu, herhangi bir ortak insan doğasını reddedişi ve halkların biricikliliği yoluyla onların tekil tarihlerine başvurması sonucu Karşı-Aydınlanma'da olurdu.

Ancak, insan doğası diye bir şeyin olmadığı yolundaki Karşı-Aydınlanma inancı, Aydınlanma'nın evrensel insanlık fikri kadar büyük bir yanılsamadır. Diğer canlılar gibi insanların da gereksinimlerinde epeyce değişmez olan bir ortak doğaları vardır. Evrensel iyiliklerin ve kötülüklerin temelini oluşturan, işte bu ortak doğadır. Bu, aynı zamanda, onların evrensel çatışmalarını da açıklar.

Ortak bir insan doğasının Romantikler sonrası reddi, ancak bir idealizm türü olarak anlaşılabilir. Bu, ancak, insanlar esasen kendileri hakkındaki inançları tarafından oluşturulduklarında anlam kazanır. Eğer bu doğru olsaydı, bir çatışmayı sona erdirmek için ihtiyaç duyulan tek şey inançlarımızdaki değişim olacaktır. Ancak ahlaki ve siyasi çatışmanın nedenleri, nihai olarak düşüncelerimizde değil, gereksinimlerimizde yatar. Değer çatışmalarının evrensel olmasının nedeni, ahlaki düşüncelerimizin zıtlık içinde olması değil, insanların gereksinimlerinin uyumsuz olmasıdır.

' 20. yüzyıl Karşı-Aydınlanma hareketlerinin, Aydınlanma ile sandıklarından daha fazla ortak yanları vardır. Bunlar değerler arasındaki çatışmayı radikal Aydınlanma evrenselcileri kadar geniş kapsamlı bir şekilde reddetmeye girişmişlerdir. Aydınlanma'nın bir irade eylemiyle geri çevrileceği inancı bile Aydınlanma hümanizminin yanılsamalarının bir örneğidir. Eğer bu yanılsamaları bir kenara bırakacak olursak Aydınlanma'nın tarihsel bir yazgı olduğunu anlarız.



Aynı şekilde, farklı yaşam biçimlerinin birlikte var olmaları ve birbirleriyle etkileşimleri değişmez bir gerçektir. Topluluklar artık, daha önce öyle olmuşlarsa bile, birbirlerinden kopmuş değildir. Topluluklar çatışmalardan da kurtulmamışlardır. Geçmişte insan kimlikleri hiçbir zaman tek bir yaşam biçiminin değeriyle değil; aksine, topluluklar arasındaki ve içindeki çatışmalarla biçimlenmiştir. Bireylerin ötekiler tarafından algılandıkları haliyle kimlik seçmeleri çok nadirdir.

Bugün, insanlık tarihi boyunca olduğu gibi, insan kimlikleri yüklenilmiştir, seçim sonucu değildir. Hemen hemen herkes için bir topluluğa ait olmak bir seçim değil, kader meselesidir. 20. yüzyıl tarihi üzerine düşünmek, bir topluluk üyeliğini yüklenmenin ölüm kalım meselesi olduğunu hatırlatmaya yetecektir. Bu gerçeklikleri göz ardı eden bir siyasi ideal, sonuçları açısından ancak tehlikeli olabilir.

Toplulukların iktidar ve sınır kontrolü kavgaları bakımından kendilerini tanımlamaları ve öteki topluluklar tarafından tanımlanmaları; bilebildiğimiz gerçekten varolan bütün topluluk türlerinin süregelen içsel çatışmalarda ve mücadelelerde bulunmaları; güçlü topluluklarda, üyelik ve kimliğin seçim ya da özbilinç meselesi değil, kader ve toplumsal onay meselesi olması; tarihin gerçek dünyasında toplulukların bıraktığı gölgelerin hiyerarşi, itaat ve dışlama ile en kötü durumlarda, iç bölünme ve savaş olması - cemaatçi felsefe çok iyi bilinen bu gerçeklerin tümünden yoksundur. Bunun sonucunda, liberalizmin cemaatçi eleştirisi, bizi, siyasi düşüncenin esas konusu olan çıkarların ve değerlerin çatışmasına götürmez.

Geç modern çoğulcu toplumların ihtiyaç duyduğu şey, cemaatçilerin geçmişte bulduklarını sandıkları değerler üzerine bir uzlaşma değil, çıkarların ve değerlerin çatışmasının görüşülebileceği ortak kurumlardır. Bizim için, ortak bir yaşama sahip olmak, ortak değerlerle tektipleştirilmiş bir toplumda yaşamak değil, rakip değerlerin çatışmalarına bir ara yol bulunacağı ortak kurumlara sahip olmaktır.

Ortak kurumlar çok çeşitlidir. Bunun nedeni, birbirinden ayrılan topluluklar kadar çok rejimin gerekliliği değildir. Bunun nedeni, toplulukların birlikte varoluş koşullarının, tek tip bir rejimin her yerde arzulanır olamayacağı kadar değişken olmasıdır.

Cemaatçi düşünürler siyasi meşruluğun tamamen, hatta çoğunlukla, adalet ya da hakların soyut ilkelerine dayanamayacağı konusunda haklıdırlar. Eğer devletler, kendi vatandaşlarınca meşru görülüyorlarsa, onların ortak kimliklerini tanımları gerekir. Ancak Herder gibi cemaatçi düşünürler de, siyasi meşruluğun, devletin, bir topluluğun ya da yaşam biçiminin değerlerini yansıtmasına dayandığı şeklindeki inançlarında yanlış düşerler.

Tek bir topluluğun değerlerini yansıtan bir yönetim biçimi ideali tehlikelidir, çünkü çoğul kimliklerin anormal, aynı türdeki kimliklerin normal olduğunu ima eder. Çözülmesi güç değer çatışmalarının hata ürünü ya da kötü niyet olduğunu, dolayısıyla akılsızlık ve yozlaşma dışında hiçbir şeyin ahenkli topluluklar dünyasının önüne çıkamayacağını sezdirmektedir. Bu, Rousseau'nun tehlikeli fantezisinden başka, bir şey değildir; 20. yüzyıl tarihinden hiçbir şey öğrenmemiş olan düşünürlerce anakronistik bir şekilde tekrar keşfedilmiştir.

Gerçekçi bir şekilde gözümüzde canlandırabileceğimiz bir gelecekte, devletler, yalnızca ortak kimliklerin çoğulluğunu ve melezliğini yansıtabildikleri oranda meşru olabileceklerdir. Zorluk bu koşulu yerine getirmekte yatmaktadır. Cemaatçi düşüncenin bu yaşamsal sorun üzerine söyleyecek bir şeyi yoktur. Aslında toplumdaki değerlerin homojenliğine yaptığı vurguyla siyasi düşüncüyü

günümüzün gereksinimleriyle ciddi bir şekilde yüzleşmekten alıkoyar.

Cemaatçi felsefe liberal bireyciliğin aşırılıklarını gideren bir şey olarak yararlı olmuştur. Siyasi düşüncenin gündemini belirlemesi gereken mesele güçlü toplulukların tekrar nasıl oluşturulacağı değildir. Asıl mesele geç modern toplumlarda çeşitli bireylerin ve toplulukların, meşru olarak gördükleri ortak kurumlar içinde nasıl bir arada varolacakları sorunudur.

Bizi çıkarlar ve değerler arasındaki çatışmalardan çıkaracak ideal bir toplum aramak yerine, siyasi kurumlar bu çatışmaların, onlar aracılığıyla kontrol altında tutulabildiği vasıtalar olarak görebiliriz. Siyasi kurumlar bu şekilde görmek, liberal geleneğin yeniden gözden geçirmek zorunda olduğu yönleri belirlememizi sağlayacaktır.

Benjamin Constant ile John Stuart Mill'den John Rawls'a, egemen ulus-devlet, liberal düşüncenin eleştirilmeyen büyük varsayımı olarak kalmıştır. Bazı liberallerin ulus-devleti reddettikleri ve çeşitli federalizm türlerini tartıştıkları doğrudur. Ancak bunlar azınlıkta kalmış, ulus-devlete yönelik eleştirileri, siyasi bağlılığın yalnızca ilkelere dayanabileceği şeklindeki yanlış inanışlarca geçersiz kılınmıştır.<sup>18</sup>

Liberal düşünürlerin egemen ulus-devleti açıkça savunmadıkları yerlerde bile, tartıştıkları noktanın çoğu bunu bir önkabul olarak alır. Liberal vatandaşlık idealleri ulus-devlet kurumunu zımnen varsayar. Liberal değerler üzerine herkesçe paylaşılan bir uzlaşma varsayımını destekler ve toplumsal adalet fikri ile ideal bir bölüşüm modeli olduğu peşinen kabul edilir. Eğer liberal projeyi' canlandırmak istiyorsak, dünyanın birçok bölgesinde ulus-devletin ötesine bakmamız gerekecek.

Son iki yüzyıldan beri, liberal proje, çoğu ülkede bir ulus inşası girişimi olarak yürütülmüştür. 19. yüzyıl klasik liberalleri, modern devletin güçlerini, yerel toplulukların ve bölgesel bağlılıkları zayıflatmak ya da yıkmak için kullanmışlardı. Böyle yaparak özerk bireyin oluşumuna yardım etmişlerdir. Geç modern toplumlar daha çoğul oldukça artık ne kenetleyici ulusal kültürler ne de bunların olanaklı kıldığı özerk bireyler verili bir gerçek olarak ele alınabilirler.

Özerk bir fail olmak, Kant'ın ve çağdaş müritlerinin inanmış gördükleri gibi, insanlığın ebedi cevheri değildir. Bu, insan olmanın belirli bir biçimidir ve bu nedenle bir tarihi vardır. Bu tarihin içinde hiçbir şey özerk bireyin bir geleceğe sahip olacağını gerektirmez. Özerk bireyler sunidirler; modern devletin iktidarıyla olanaklı kılınmışlardır.

Özerk bireyler dünyaya, modern Avrupa ulus-devletlerinin yarattıkları ulusal kültürlerin ürünleri olarak gelmişlerdir. Modern Avrupa devletleri kenetleyici ulusal kültürleri miras almamış; zorunlu askerlik, vergilendirme ve öğretim yetkilerini kullanarak, bunları kendileri yaratmışlardır. Modern devletler ulusları inşa ederek, liberal düşüncüyü ve pratikte özerk bireyleri olanaklı kılınmışlardır.

En iyi haliyle klasik Avrupa ulus-devletinin temellerini oluşturan ulusal kültürler, kan bağına ve toprağa dayalı topluluklar değillerdi; hemen hemen tam aksiydi. Kökenleri çoğunlukla etnik olmasına rağmen, bunlar etnik kimliklerin ve bağlılıkların bazen kısmen aşılmasını sağlamışlardır.

İdeal biçimlerinde, modern egemen devletler tarafından inşa edilen ulusal kültürler tek bir yaşam biçimini barındırmışlardır - özerk bireylerin yaşam biçimini. Geçmişin homojen ulusal kültürleri çözülmeye başlayınca, özerk bireylerin yaşam biçimi geç modern toplumlarda hâkim yaşam biçimi

olmaktan çıkmış, birçok yaşam biçiminden biri olmuştur.

Tabii ki homojen bir ulusal kültür inşa etme girişimi hiçbir yerde tamamlanamamıştır. Bütün modern Avrupa devletleri, etnik çatışmalar ve ulusal azınlıklar içerirler. Bazı açılardan vatandaşlık ulusluğuna örnek olan Fransa bile, her zaman etnik milliyetçi siyasi hareketleri barındırmıştır. Aynı zamanda diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransız devleti de, azınlık kültürlerinin tanınma taleplerine direnmekte güçlük çekmiştir. 1999'da Fransız okullarında azınlık dillerinin öğretilmesini destekleyen bir önerge siyasi ve anayasal bir mesele haline gelmiştir.

Üstelik, bütün modern Avrupa devletleri hiçbir surette tek bir ulusal kültürü barındırmamıştır. Bir İspanyol ulusu hangi anlamda vardır - ya da bu anlamda bir İngiliz ulusu var mıdır? Ne İspanyol ne de İngiliz devletleri ulus-devletlerdir. İkisi de monarşinin yaratısıdır. Hâlâ birçok Batı Avrupa modern devleti, bir zamanlar insanların çoğunluğunun kendilerini tek bir ulusa aitmiş gibi hissettikleri devletler olduklarını iddia edebiliyorlar. Değişen derecelerde, bu, artık böyle değildir. Çoğul toplumların barış içinde geliştikleri yerlerde, giderek artan sayıda insan kendini tek bir ulus-devletle giderek daha az özdeşleştirmektedir.

Avrupa Birliği'nde ulus ötesi kurumların gelişmesinin sonucunda, ulusal ve bölgeler kimlikler artık otomatik bir biçimde karşılıklı olarak birbirinden ayrılmışlardır. Bu, Avrupa milliyetçi hareketlerinin bağımsızlığa ulaşmaya daha az uğraşma nedenlerinden biridir. Bir İskoçyalı bir Kelt olabilir, aynı zamanda İngiliz ve Avrupalı olabilir; bir Katalan kendisini sadece Avrupalı olarak değil, aynı zamanda bir İspanyol vatandaşı olarak zihninde canlandırabilir. Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde bu tür çoğul kimlikler yaygındır.

Bu, kısmen savaşın doğasındaki başkalaşımın bir sonucudur. Nükleer silahların ortaya çıkmasından beri, klasik olarak Clausewitz tarafından kuramsallaştırılan türden devletler arasındaki büyük ölçekli savaşlar, sayıca ve önem açısından azalmıştır. Bunlardan sonra çeşitli iç savaşlar gelişmiştir. Devletler arasındaki savaş olasılığı sifira yaklaştığında, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Batı Avrupa'da olduğu gibi, ulus-devletler kolektif kimliğin ifadeleri olarak önceliklerinin bir kısmını yitirdiler. Devletler arasındaki Clausewitzçi savaş biterken, siyasi bağlılığın öncelikli nesnesi olarak ulus-devlet de sona ermektedir.

Diğer gelişmeler de bu eğilimi desteklemiştir. Geçmişin daha tekbiçimli ulusal kültürleri, kitlesel göç ve büyük ölçekli emek dolaşımıyla birlikte küçük parçalara bölünmüşlerdir. Aynı zamanda Avrupa Birliği gibi ulusötesi kurumlar, daha önce egemen devletler tarafından uygulanan birtakım yetkileri atmışlardır. Egemen ulus-devletler hem yönettikleri toplumlar açısından hem de içinde çalışmak zorunda oldukları küresel çevre açısından, hızla azalan bir role sahiptirler.

Yaşadığımız çağ, çoğul kimliklerin ortaya çıkması ve ulusötesi kuramların artan rolünün sonucu olarak, çok geçmeden erken modern çağdan ziyade geç ortaçağ dünyasına benzeyebilir. Birtakım bağlamlar içinde, egemen ulus-devlet hâkim siyasi kurum olmaktan çıkmıştır. Bir süredir artık Vestfalya devletler sisteminde yaşamayı bıraktık.

Ancak ulus-devletlerin yok olup gittikleri abartılı bir iddia olacaktır; Ulus-devletler demokratik katılımın tek büyük ölçekli kurumları olarak kalacaklardır. Hiçbir ulusötesi kurum, bazı ulus-devletlerin sahip oldukları demokratik meşruluğa sahip değildir. Sonuçta, ulus-devletler zayıfladıkça,

ulusötesi kurumlar aynı derecede güç kazanmazlar.

Aynı şekilde, klasik Avrupalı ulus-devletin düşmesiyle birlikte, etnik milliyetçilikte korkutucu bir artış olmuştur. Eğer, Batı Avrupa'nın çoğunda, klasik ulus-devletler etnik kimliklerin ve bağlılıkların kısmen aşılmasını sağladılarsa, Doğu Avrupa'da ve Balkanlar'da, bu Avrupa modeli, tam tersi bir sonuç yaratmıştır. Orada Avrupa milliyet idealleri, etnik milliyetçilik için ilham kaynağı olarak görülmüştür. Homojen ulusal kültürler Batı Avrupa'nın uzun savaş sonrası barış döneminde gittikçe silinirken, büyüyen etnik milliyetçilik Doğu Avrupa'nın bazı bölgelerinde savaşı tekrar alevlendirmiştir.

Bu, bizim için sürpriz olmamalıdır. İnsanların derinden harmanlandıkları yerlerde, devletleri etnik kimlik temelinde inşa etme projesi tam bir felaket tarifidir. Çokuluslu devletlerin dağılması, bu devletlerin eski uyrukları arasındaki duvarların tekrar dikilmesini tetiklemiştir. Eski tiranlık rejimlerinde demokrasinin ortaya çıkışı etnik açıdan homojen devletler kurma girişimine yol açmıştır.

Demokrasinin yükselişiyle çokuluslu devletlerin parçalanması arasındaki bağlantı rastlantısal değildir. Demokrasi güven gerektirir. Karşılıklı bir düşmanlık geçmişine sahip olan etnik grupların bulunduğu yerde, güven az olabilir ya da hiç olmayabilir. Eğer etnik gruplar, kalıcı bir azınlık olarak görünecek bir şey oluşturuyorlarsa, demokratik karar verme mekanizmalarının kalıcı kaybedenleri olma korkusu taşıyabilirler. Artık bir azınlık olmayacakları ayrı bir devlet oluşturmak için ayrılma, korkularına bir yanıt gibi görünebilir, ancak bu, varolan çoğunlukta muhtemelen buna koşut bir tepki yaratacaktır. Bu tür durumlarda, demokrasi ve etnik arındırma birlikte varolurlar.

Bu etkileşim demokrasinin, özellikle de daha katılımcı türlerinin, bir tehlikesini ortaya çıkarır. Savunucularının çoktandır kabul ettikleri gibi, cumhuriyetçi demokrasi küçük, kültürel açıdan homojen topluluklarda gerçekleştirilebilir.<sup>19</sup> Rousseau, kendi özyönetim idealinin, ancak antik Atina ya da Rönesans Floransı kadar küçük ve homojen devletlerde pratik açıdan işleyebilir olduğunu anlamıştır.

Rousseau'nun kavrayışının bizim açımızdan içerimleri, onun planladığının tam aksidir. Bizim koşullarımızda demokrasi, ulusların veya halkların özyönetimi anlamına gelemez. Rousseau'nun demokrasi ideali, tek bir topluluğun kolektif olarak kendini yönetmesidir. Toplum birçok yaşam biçimini içerdiği zaman, bu ideal ulaşılamaz, onun izinde gitmek de tehlikeli olacaktır.

Uluslar veya halklar çoğul toplumlarda birbirlerine karışmışlarsa, cumhuriyetçi demokrasi bir bölünme formülüdür. Bu, büyük çoğul toplumların ve devletlerin parçalanmasını teşvik eder, küçük etnik ulus-devletlerin inşasını zorunlu kılar. Bunun sonucu, parçalanma ve sürekli bir savaş riskidir. Bu, sadece Rousseau'nun demokrasi idealine değil, Machiavelli'ninki de dahil olmak üzere bütün cumhuriyetçi bakış açılarına bir itirazdır.

Demokrasiyi, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı fikrinden koparmak ve onu ayrı toplulukların onun aracılığıyla ortak kararlara varacağı bir şey olarak görmek daha uygun olacaktır. Giderek artan koşullarda, artık demokrasi ile ulus-devlet aynı sınırı paylaşmazlar - ulus-devletlerin sınırlarının ve kompozisyonunun tartışmalı hale gelmesi bunun nedenlerinden sadece biridir. Ancak çokuluslu devletlerde bazı kalıcı demokratik hükümet örnekleri bulunmaktadır.

Avrupa dışında, ulus-devlet, çok nadiren kökleşmiş durumdadır. Japonya ve Birleşik Devletler'in farklı biçimlerde klasik ulus-devletler oldukları doğrudur. Aynı şekilde, modern bir devlete sahip olmamasına karşın, Çin, hırslı bir ulus inşası projesine girişmiştir. Yine Güney Afrika, bir etnik bağlılıklar mozaiğinden tek bir ulusal kültür yontma işine girişmiştir. Ulus inşası dönemi, hiçbir şekilde tamamlanmış değildir.

Böyle olsa bile, büyük olasılıkla hiçbir zaman ortak bir ulusal kültüre sahip olamayacak veya bu sorunu açıkça çözemeyecek birçok ülke vardır. Rusya bir ulus-devletten çok bir imparatorluk kalıntısıdır; Balkanlar'da çokuluslu devletlerin kalıntıları her tarafa saçılmıştır. Atatürk döneminden uzlaşmaz bir modern devlet miras alan Türkiye, seküler ve İslamcı yaşam biçimlerine göre bölünmüştür ve ulusal azınlıklarla ciddi problemler yaşamaktadır. Endonezya bir ulus-devlet iddiasını sürdürmektedir, ancak bir Endonezyalı ulus fikrinin kendisi, ayrılıkçı hareketler — bağımsızlık kazanmayı başaran Doğu Timor bunlardan biridir— tarafından reddedilmektedir. Hindistan ve İsrail giderek daha fazla dinsel ve etnik hatlara göre bölünmektedir. Bütün bu ülkelerde, Avrupalı ulus-devlet modelinin temeli zayıflamakta ya da sonu belli olmayan siyasi parçalanmalara yol açmaktadır.

Modern ulus-devletin tek bir halefini aramak yanlıştır. Geç modern koşullar çok çeşitlidir. Meşru devletlerin sadece biçimleri değil, içsel yapıları da büyük değişkenlik gösterir. Bazı durumlarda yetki devri ve federal kurumlar, yararlı araçlar olabilirler. Bölgesel açıdan ayrılabilir olduklarında, ortak karar alma yetkisini farklı yasama organlarına dağıtmak, topluluklar arasındaki çatışmanın azalmasına katkıda bulunabilir.

Güçlerin ayrılması ve sınırların tayini üzerine her zaman farklılıklar olacaktır. Quebec, Katalanya ve İskoçya gibi bazı durumlarda, bu farklılıklar, federalizme veya yetki devrine gitmiş olan bir çözümü tehlikeye atacak kadar derin değildir. Diğer durumlarda, bunlar o kadar keskinlerdir ki tek uygulanabilir çözüm, ya ayrılma ya da bölünmedir. Barış içinde birlikte yaşamayı desteklemek için aygıtlarda bölünmeye başvurmak ironik görünebilir. Ancak Kıbrıs ve Hindistan'da bölünme, barışın bir zamanlar seçenek olarak konmadığı durumlarda birlikte varoluş biçimine olanak tanımıştır. Aynıısı Balkanlar'ın bazı bölgeleri için de doğrudur.

Federalizm her derde deva değildir. Kurulabildiği yerlerde, insani maliyeti korkunç olabilir. Çoğunlukla bir model olarak sunulan Amerikan federalizmi, modern zamanların en vahşi iç savaşlarından biri üzerine kurulmuştur.

Diğer bir araç ise ortaklaşmacılıktır (consociationalism). Ortaklaşmacı bir rejim, bireylerin değil toplulukların birçok önemli hakkın taşıyıcısı oldukları rejimdir. Ortaklaşmacı sistemlerde her topluluk kendi başına, kendi değerlerinin ve yasalarının ötekilerle ortak bir çerçeveyi paylaşarak - yetkili olduğu kurumlara sahiptir. Aynı bölge içinde farklı yaşam biçimlerinin birlikte yaşamasına olanak tanıyan araçlar' olarak ortaklaşmacı kurumlar hakkında söylenecek pek bir şey yoktur. Ne yazık ki, bu kurumlar yalnızca onları oluşturan topluluklar arasındaki anlaşmalara dayanırlarsa kalıcı olmaları olanaklı değildir.

Farklı topluluklar aynı bölge içinde harmanlanmışlarsa, ortaklaşmacı kurumlar, diğerleriyle karşılıklı faydaya dönük etkileşim içindeyken her birinin ayrı bir kimliği sürdürmesini olanaklı kılar. Barış anlaşmasından sonra Lübnan, Belçika ve Kuzey İrlanda bazı ortaklaşmacı özellikler sergilerken,

Osmanlı İmparatorluğu ortaklaşmacı bir rejim olarak görülebilir.

Bir bölgenin, siyasi ve yasal tanınma taleplerinin tamamı yerine getirilemeyecek olan, sınırları açıkça ayrılmış topluluklar veya yaşam biçimleri barındırdığı yerlerde, ortaklaşmacı kurumların bazı avantajları vardır. Bunlar, tek bir ortak kültürü bir önkabul olarak almayan demokratik yönetim biçimlerine; ortak bir çerçeveye yeterli bağlılığı sağladıkları takdirde farklı kültürlerin değerlerinin buna koşut yetki haklarında yansımaya; yasal yetki hakkını bölgesel egemenlikten ayırarak, farklı yaşam biçimlerinin kendine özgü değerlerini özel alana indirgmeden birlikte yaşamalarına olanak tanır. Bu yolla birçok ortak kimliğe tam bir yasal tanıma sağlarlar.

Ortaklaşmacı rejimler bireylerden çok (ya da onlar kadar) topluluklara haklar verirler. Yaşam biçimlerinin çoktandır birbirlerine karıştıkları yerlerde, ortaklaşmacı kurumlar ancak melez kimlikteki insanların çıkarlarını korudukları müddetçe savunulabilirler. Topluluklar veya yaşam biçimleri değişken ve geçirgen oldukları zaman, kolaylıkla ayırt edilemezler. Birçok insan, birden çok yaşam biçimine dahil olduğu zaman, yaşam biçimlerini hakların birincil taşıyıcıları haline getirmenin anlamı yoktur.

Ortaklaşmacı kurumlar, bu koşullarda, hala kolektif kimliklerin ifade edilme yolu olarak yararlı olabilirler, ancak bunlar muhtemelen, kısmen ya da büyük oranda bireysel haklara dayanan ortak bir çerçeveye yerleşmiş olacaktırlar. İsviçre ve Hollanda, bazı ortaklaşmacı kurumları bir araya getirmiş olan hayli eski liberal rejimlere birer örnektir.

Ortaklaşmacı sistemlerin en ciddi dezavantajı bunların çoğunlukla sabit olmamalarıdır. Tarihsel bulgular, esasen kendi toplulukları arasındaki müzakerelere dayanan ortaklaşmacı rejimlerin genellikle kısa ömürlü olduğunu göstermişlerdir. Bunlar dışsal bir güç tarafından sağlama alınmadıkları takdirde uzun süre ayakta kalamamışlardır.

Balkanlar'daki diplomatik ve askeri müdahalenin meydana gelme nedeni, Avrupa vatandaşlık modeline göre ulus-devlet kurmanın olanaksızlığının ortaya çıkması ve etnik açıdan homojen ulus-devletler kurma girişimlerinin, önde gelen insan haklarının topluca ihlaline yol açmasıdır. Eski Yugoslavya'nın bazı bölgelerinde sonuç, istikrarı dışarıdan, onları kuran güçler tarafından garanti edilen bir dizi az ya da çok ortaklaşmacı rejimlerin kurulması olmuştur.

Bosna ve Kosova'da kurulan rejimler melez rejimlerdir - kısmen liberal, kısmen ortaklaşmacı, kısmen de de facto bölünmeleri içerirler. Bunların en önemli özelliği rızaya dayanmamalarıdır. Bunlar, güvenliği, onları kuran güçler tarafından sağlanan himaye altındaki devletlerdir.

Osmanlı hükümdarlarının dönemindeki barış gibi, Balkanlara dayatılan barış da, ondan yarar sağlayan çeşitli toplulukların arasındaki anlaşmalardan daha az belirsizdir. 21. yüzyıl döneminde Balkanlar'da tanıklık ettiğimiz şey, etnik ulus-devletlerin inşası girişiminden kaynaklanan kötülöklere çare olarak imparatorluk kurumunun yeniden keşfidir. Ancak imparatorluk kuramlarının çoketnikli toplulukları yeniden oluşturacağı kuşkuludur.

Demokratik kurumlar, günümüz Güney Afrika'sının epeyce farklı koşullarında, modern bir ulus-devletin inşası girişiminin bir parçası olarak kurulmuşlardır. Engeller yıldırııcıdır. Yaygın Apartheid mirası yüksek düzeyde ekonomik eşitsizliğe, düşük düzeyde kamusal düzene ve bunlarla birlikte çok yönlü etnik bölünmelere yol açmıştır. Bu koşullar devletin çöküşünü veya parçalanmasını gerçek bir

olasılık haline getirmiştir, ancak ayrılıkçılık için bir çözüm barındırmazlar. Ülkelerin halkları bunun gerçekleşmeyeceği kadar kaynaşmıştır. Şu anda yolda olan ulus inşası üzerine bahse girmekten başka alternatif yoktur. Güney Afrika'nın kaderi etnik bağlılıkları içeren ve onları aşan bir ulusal kültürün kurulup kurulamadığına bağlıdır.

Balkanlar'ın çoğunda barış, demokrasi ve çoketnikli toplum beraber erişilebilir olmayabilir. Liberal düşünce bu amaçların her zaman bağdaşır olmadığı şeklindeki acı gerçeği gizlemiştir. Bunun sonucunda, bunların çatışmalarıyla nasıl başa çıkılacağına dair söylenecek bir şey yoktur. Klasik ulus-devletin düşüşü ve demokratik kurumların yaygınlaşması, standart liberal düşünce türlerinin çok az yanıtı olduğu bir dizi soruyu beraberinde getirmektedir. Siyasi liderler ve politika yapıcılar, varolan siyasi kuramların pek yararlı bir yol gösteremediği koşullarda, kurumlar, savaştan topluluklar arasında barışçıl şekilde bir arada varoluş için doğaçlamaya yönelmişlerdir.

Liberal düşüncenin artık uygulamada fazla yol gösterememe sebeplerinden biri, modern devleti bir önkabul olarak almasıdır. Ancak bugün dünyanın büyük kısmı, modern devlet görünümünde değildir. Bazı ülkeler hâlâ sağlam bir şekilde yönetilir haldedir. Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya hayli etkin devletleri muhafaza ederler. Diğer yerlerde, eski Sovyetler Birliği'nin çoğunda, Balkanlar'da, Güney Asya'da ve Latin Amerika'nın bazı bölgelerinde, devlet, dağılmış ya da derinden aşınmış durumdadır. Bu bölgelerde, modern dönemin başlangıcında devleti tanımlayan şey, yani örgütlü suç üzerindeki denetim yitirilmiştir.

Modern yönetimin çöktüğü ülkelerde, insan haklarına yönelen başlıca tehdit tiranlık yerine anarşi olmuştur. Bu ülkelerde insanlığa yönelen en kötü suçlar artık devletin işi değildir. Bunlar, hiçbir devletin etkili bir şekilde kontrol edemediği gerilla Milisler, siyasi örgütler veya suç kartelleri tarafından işlenmektedirler.

20. yüzyıl liberal düşüncesi, devletleri insan haklarını en çok ihlal eden kurumlar olarak görmüştür ve bunun için de iyi sebepleri vardır. Teknolojik açıdan gelişmiş, sağlam bir şekilde yönetilen devletlerin yokluğunda, Yahudi Soykırımı ve Gulaglar olamazdı. İnsanlığa karşı işlenen 20. yüzyıl suçlarının çoğu devletlerin işidir. Bugün bu, artık geçerli olmaktan çıkmıştır.

İnsan özgürlüğüne ve iyiliğine temel bir tehdit olarak dünyanın birçok yerinde anarşinin tekrar ortaya çıkması, günümüz liberal düşüncesinin cevaplamaya hazırlıklı olmadığı sorular ortaya koyar. Liberalizm, tarihinin büyük bir kısmında, bir devlet inşası girişimidir. Devletin kırılabilirliği anlamında bizim çağımız son iki yüzyıldan ziyade geç ortaçağ ve erken modern dönemlere benzer. Ancak liberal düşünürler, dünyanın birçok yerinde devletin aşınmasının farkında değilmiş gibi görünüyorlar.

Günümüz liberal düşüncesindeki bu boşluğun bir nedeni liberalizmin kanunculudur. Bugünkü Ortodoksluklar hukukun üstünlüğünü tamamlanmış bir olgu olarak ele alırlar. Kanuncu liberalizm, hukuk devletini olanaklı kılacak siyasi koşulları göz ardı ederek, hukuku bağımsız bir kurum olarak betimlemiş, hukuk kurumunun hep devlet gücüne bağlı olduğunu ihmal etmeyi başarmıştır.

Günümüzün birçok liberal düşünürünün devlet gücünün aşınmasını göz ardı etmesinin en önemli nedeni, bunun, ahlaki ve siyasi çatışmaların bastırılmasını ya da bunlardan kaçıp kurtulmayı sağlamasıdır. Bir anarşi durumu haklar arasındaki rekabetten kaçınmayı olanaksızlaştırmaktadır.

Azınlıklara karşı bir kıyım riskinin olduğu yerde, özgür konuşma ve toplanma özgürlüğüne saygı duyulması mümkün olmayabilir. Aynı dinsel geleneklere ait toplulukların bölünmesine dair yakın bir geçmişin olduğu yerde, koşulsuz din özgürlüğü, çatışmanın yenilenmesinin başlangıcı olabilir.

Anarşi, adaletin bir zorlama sonucunda ortaya çıktığını göstermektedir. Anarşinin olduğu yerde haklar yoktur. Hobbes'un da belirttiği gibi: "Genel bir gücün olmadığı yerde hukuk yoktur: hukuk yoksa adaletsizlik de yoktur. Güç ve sahtekarlık savaşın iki ana erdemidir." Adalet ve haklar, son çare olarak güç yoluyla sağlanan uzlaşılardır. Bu, günümüz liberal felsefesinin ihmal etmeyi uygun bulduğu bir gerçektir.

İnsan haklarının korunmasının ilk koşulu etkin bir modern devlettir. Bir zorlama gücü bulunmadan haklar olamaz ve refah içinde bir yaşam türü olanaklı değildir.<sup>20</sup> İnsanlığın çoğu için, bugün özgürlüğe yönelen en büyük tehdit, çok kuvvetli bir devlet değil, anarşidir. Sonuçta, kendisinden en çok öğrenmek zorunda olduğumuz kişi Rawls, Hayek, hatta John Stuart Mill değil, Hobbes'dur.

Hobbes'un düşüncesinde hatalı ya da anakronistik olan çok şey vardır. Hobbes genel bir gücün olmadığı bir yaşamın, bireyler arasında güvenlik ve üstünlük için mücadele olduğuna inanmıştır. Bu noktada hatalıdır. Devlet olmadığı zaman, birbirleriyle savaşı sürdürenler bireyler değil, topluluklardır.

Hobbes'un devlet anlayışının mutlakıyetçi olması gerekmez. Etkin bir devletin uyrukların haklarına (kesinlikle vazgeçemeyecekleri kendini koruma hakkının ötesinde) izin vermeyeceği şeklindeki görüşünü tarih desteklememiştir. Devletlerin birbirleriyle ilişkilerindeki koşulsuz egemenlik savı da böyledir.

Hobbes'un akılcı toplumsal sözleşme aygıtı sadece gereksiz olmakla kalmaz. Bu, bir insan çıkarının diğerlerinin tümünü engelleyebileceğini ortaya koymaya çalışırken yanlış anlaşılmıştır. Hobbes, yaygın olan fena bir ölüm tehlikesinin herhangi bir değerli insan yaşamı türünün yoluna çıkan bir kötülük olduğunu düşünürken haklıdır, ancak bu kesinlikle bu türden tek kötülük ya da diğerlerinin tümünü geride bırakan bir kötülük olamaz. Hobbes'un düşündüğü gibi eğer bir summum bonum yoksa, bir summum malum da olamaz.<sup>21</sup>

Ancak Hobbes'un kendisi herhangi bir çoğulculuğun karşısında yer almasına rağmen, siyaset anlayışı çoğulcu bir biçimde tekrar formüle edilebilir. Siyasetin amacı yalnızca savaşın olmaması değil, iyiler ve kötülükler arasında modus vivendidir. Hobbesçu barış gibi, buna da bir kez ve son olarak ulaşılamaz.

Bu biçimde düzeltildiğinde, Hobbes'un düşüncesi bir rejimin belli bir değeri geliştirmedeki başarısının, onun en önemli özelliği olmadığını ima eder. Bu, değerler arasındaki çatışmaların görüşülmesine ne denli olanak tanımadığıdır. Bir rejimin meşruluğunun sınanması değer çatışmalarının -rakip adalet idealleri de dahil olmak üzere- arasını bulmadaki başarısına bakarak olur.

Bu testi uygularken, güçlkle süren de facto ve de jure yetki ayrımı pek yararlı değildir. Bu ayrım, konumlarını Kant'a göre belirleyen liberal düşünürlerin çok sevdiği, ilkesel akıl ve öngörüsül akıl arasında bir sınır çizmekle paralel gider. Bu kutsal ayrımın sahip olduğu böyle bir güç, 'ahlakiyat'ın



her zaman diğerk değerleri göz ardı edecek gizli bir değeri kurgulamakta olduğu ve ‘ahlakiyat’ın gerektirdiği şeyin normal olarak makul insanlar için apaçık olduğu şeklindeki yanılıcı fikirlerden kaynaklanır.

Pratikte, ‘ahlakiyat’ ve ‘öngörü’ öyle kolaylıkla ayrılmaz ve çoğunlukla neyin doğru olduğunu bilmek çok zordur. Etik yaşam genellikle, kısmen öngörüsöl akıl yürütmeyele varılan idealler arasındaki değişken bir uzlaşmadır. Yönetimde meşruluk, değişmez bir şekilde çıkarların bir uzlaşmasını içeren çözümlerden kaynaklanır.

Etikte ve siyasette, bağdaşmaz talepler arasındaki uzlaşmaların peşini bırakmayız. Tutarlılık değil uzlaşmayı ararız, çünkü tutarlılık yaşamlarımızı kısırlaştırmadan ulaşılabileceğimiz bir şey değildir. Daha iyi, daha kötü uzlaşmalar vardır; bazıları düpedüz kötüdür, ancak hepsinin ortaklaştığı nokta, bunların karşıt idealler ve çıkarlar arasında bir uzlaşmaya varmayı gerektirmesidir. Eğer bu uzlaşmalar ‘ahlakiyat’ tarafından kötülenirlerse, bu ‘ahlakiyat’ için daha kötü olur.

Neo-Hobbesçu bakış açısında, eğer bir rejim bu uzlaşmaları kolaylaştırma ve oluşturma konusunda başka bir rejimden daha başarılıysa, bu rejim daha meşrudur. Tek bir rejim türü, liberal olsun olmasın, olasılıkla bu açıdan diğerklerinden daha iyi olmayacaktır ve hiçbirini de daha iyi olmak zorunda değildir.

Genel hatların verdiğim neo-Hobbesçu anlayış, bazı açılardan John Rawls tarafından savunulan siyasi liberalizme benzer. Rawlsçu kuram gibi, modus vivendi de bir rejim için meşruluk göstergesinin, bu rejimin, kapsamlı herhangi bir iyi anlayışına uygunluğu olmadığını belirtir. Aynı zamanda, bir adalet kuramına uygunluğun meşruluk göstergesi olabileceği fikrini de reddeder, çünkü gördüğümüz gibi, Rawls’un giriştığı türden hiçbir adalet kuramı temel özgürlükler arasındaki çatışmalarla başedemez.

Aynı şekilde, modus vivendi topluma tek bir iyi bakışı dayatmaya çalışan hiçbir rejimin, bir çoğulculuk koşulunda meşruluk olanağı bulunmadığını görmesi açısından hakkaniyet olarak adalete benzer. Modus vivendinin Rawlsçu kuramdan farklı olduğu nokta, adaletin rakip iyi anlayışlarından kaynaklanan değer çatışmalarından soyutlanamayacağını kabul etmesidir.

Aynı şekilde, Rawlsçu bakış açısı ve neo-Hobbesçu bakış açısı bazı iyiler olmadan değerli bir insan yaşamının pek de mümkün olmayacağını bildirmeleri açısından benzerler. Ancak klasik doğa yasası kuramları gibi, Rawlsçu bakış açısı da birbirlerine zincirle bağlı birincil iyilere dayanır. Bunun aksine, neo-Hobbesçu bakış açısı, bazı birincil iyilerin birbirlerini desteklemelerine karşın, bu mutlu sonu hiçbir şeyin garanti edemeyeceğini kabul eder.

Aslında, toplumsal yaşamın birincil iyileri arasındaki rekabet yaygındır. Sonuçta insan hakları ve özgürlükleri tutarlı, ahenkli bir sisteme benzeyen bir şey oluşturmazlar ve bunlar bölünmez değillerdir. Birbirleriyle devamlı bir savaş halinde, hemen hemen sınırsız bir şekilde bölünür durumdadırlar. Rawlsçu bakış açısı, birincil iyilerin birbirleriyle çatışmayacaklarını iddia ederken, Hobbesçu bakış açısı etik ve siyasi yaşama bağlı kalma avantajına sahiptir.<sup>26</sup>

Benzerliklerine karşın, neo-Hobbesçu bakış açısıyla Rawlsçu bakış açısı rakip projeleri temsil ederler. Rawls, Kant’ın izinden giderek, her makul insanın iyi anlayışından bağımsız olarak kabul etmek zorunda olduğu ya da ne olursa olsun reddemeyeceği adalet ilkelerini formüle etmeye çalışır.

Sonuç adaletin özellikle diğer iyilerin tümünden daha öncelikli olduğu liberal bir hak felsefesidir. Hobbes'un izinden giden benim savunmakta olduğum modus vivendi anlayışı, belirli iyi anlayışlarından bağımsız olan hak ilkelerini bildirmez. Bunun yerine, rejimleri iyiye yönelik rakip bakış açılarını uzlaştırmak için aracılık etme yeteneğine göre yargılar. Sonuç, iyiye hak önünde öncelik verilen, ancak bir iyi bakış açısının diğerlerinin tümüne göre tam bir öncelik sahibi olmadığı liberal bir felsefedir.

Liberalizm bir ideal rejim projesi olduğu müddetçe, değer çatışmalarınca bozguna uğratılacaktır. Bu, böyle bir liberal proje görüşünden, modus vivendi çabasının merkezi olduğu bir liberal proje görüşüne geçiş için sürdürülen tartışmanın çekirdeğini oluşturur. Ancak değer-çoğulculuğu kesinkes modus vivendiyi gerektirmez. Mantıksal açıdan değer-çoğulculuğu herhangi bir siyasi projeyi gerektirmez.

Değer-çoğulculuğunun ima ettiği şey sadece, fazlasıyla evrenselci ahlakiyatların -dinsel ya da siyasi — yanılsama olduklarıdır. Çoğunlukla yorumlandığı şekliyle, liberalizm de, bir ve sadece bir rejimin tam anlamıyla meşru olabileceği fikrini benimseyen bahsettiğimiz türden büyük oranda evrenselci bir ahlakiyattır. Eğer değer-çoğulculuğu bu tür evrenselci iddiaların temelini yıkmaya eğilimindeyse, aynı zamanda, barışçıl bir şekilde bir arada yaşamayı bir evrensel zorunluluk olarak gösteremez.

Modus vivendi durumu, bütün yaşam biçimlerinin saygı duymak zorunda oldukları bir tür aşkın değer değildir. Bu, bütün ya da hemen hemen bütün yaşam biçimlerinin, barış içinde yaşamının sürdürülmeye değer kılındığı durumdan çıkarları olmasıdır. Barış içinde yaşama ancak insan çıkarlarını artırdığı zaman sürdürülmeye değer olabilir. Herhangi bir siyasi ideal gibi o da olumsal bir iyidir. Bu, modus vivendiyi özgü bir eksiklik değildir. Bu, bütün etik akıl yürütme biçimlerinin bir sınırlılığıdır. Faillerin eylemlerinin sebeplerini anlamayan bir etik savın gücü yoktur.

Bu, sadece hoşgörü idealini çoktan benimsemiş yaşam biçimlerinin, modus vivendiyi arama sebepleri olabileceği anlamına gelmez. Modus vivendi sadece hoşgörünün değerini bilen yaşam biçimleri için değil, onun değerini bilmeyen yaşam biçimleri için de istenir bir şeydir. Diğer yaşam biçimleriyle ortak çıkarı olmayan yaşam biçimlerinin modus vivendiden de çıkarları yoktur. Bu tür yaşam biçimleri çok nadirdir, hatta belki de hiç yoktur. İnsanlar tarafından hayata geçirildiği için bütün yaşam biçimlerinin ortak birtakım çıkarları vardır. Hepimizin bildiği gibi, bizi ayıran şey, çoğunlukla- çıkarlardır. Bunlar bir arada yaşamayı sürdürmek için bize iyi nedenler de sunarlar.

Toplulukları birbirleriyle bir arada yaşama çabasına iten sebepler çok ve çeşitlidir - insan çıkarlarının çeşitliliğinden de az değildir. İnsanları birbirleriyle uzlaşma arayışına götüren çıkarların çeşitliliği, barış içinde bir arada yaşamayı olanaklı kılar. Toplumun ya da yönetimin ilkesel temellere dayandığında, en istikrarlı biçimde olacağını düşünmek aptalcadır. Çoğunlukla barış içinde bir arada yaşamayı olanaklı kılan şey, rakip ideallere ilkel bağılıktır.

Çoğulculuğu kullanırken, son kuşağa hâkim olan liberal siyaset felsefesi değer çatışmalarını insani meselelerde geçici bir aşama olarak düşünmüştür. Aksine modus vivendi iyiye ve hakka yönelik rakip bakış açılarını siyasi yaşamın evrensel bir özelliği olarak almıştır. Şimdi ve düşünebileceğimiz bir gelecekte, topluluklar ve devletler, adalete ve insan hayatını neyin yaşamaya değer kılacağına ilişkin rakip iddialara göre bölüneceklerdir.

Liberal hoşgörünün tersine, modus vivendi, dünyanın bir gün doğruluk üzerine fikri birliğinde olacağı umuduna değer vermez. Doğruluk —hatta değer-çoğulculuğu doğruluğu üzerine—bir fikir birliği arayışında değildir. Siyasi yaşamın yanlısamalar olmadan olabileceği fikrinin kendisi yanlıtıdır. Eğer mümkün olsaydı, yanlısamaların olmadığı bir siyaset de kayıpsız olmayacaktı. Nietzsche'nin kavradığı gibi<sup>27</sup>, yanlısama, bazı yaşam biçimlerinin yaşamaya değer olmasının bir koşulu olabilir. Eğer yaşam biçimlerinin çeşitliliği, kısmen bunlardan bazılarının fazlasıyla evrenselci iddialarda bulunmalarına dayanıyorsa, herkesin' değer-çoğulculuğuna inandığı bir dünya dikkat çekici derecede çeşitli bir dünya olmayacaktır. Bu durumda değer-çoğulculuğu kendi temelini aşındıran bir şey olabilir.

Modus vivendi kuramı yanlısamasız bir dünyanın olanaklıya da tümüyle istenir bir dünya olduğunu düşünmez. O sadece, değer çatışmalarına son verme sözü veren felsefelerle birlikte varolan yanlış beklentilerden bizi kurtarmayı amaçlar. Günümüzde, haklara dayanan liberalizmin kibirli türü bu felsefelerin en başta gelenlerindedir.

Bu liberal felsefeyi bırakmak ve modus vivendiyi seçmek liberalizmin kendisinden vazgeçmek gibi görünebilir. Bu, bir açıdan böyle olmak zorundadır. Modus vivendi evrensel bir rejim projesinden vazgeçer. Eğer bu liberalizmin özü ise, modus vivendi bir post-liberal felsefeden başka bir şey olamaz

Güçlü bir evrenselci ahlakıyat ortaya koyan liberalizm çeşitlerinin tümü Aydınlanma projesinin uyarlamalarıdır. Bu liberalizm türleri, kısmen pozitivist tarih felsefesine dayanırlar. Tarih, bu felsefeyi çürütmüştür. Bunlar kısmen de etik yaşamın, değer çatışmalarının 'ilkelerin' uygulanarak çözülecek şekilde yeniden inşa edilmesine dönük akılcı ideali ifade ederler. Bu ideal, ya bu ilkelerin kendilerinin çatışır hale gelmesiyle ya da pratiğe yol gösteremeyecek denli belirsiz olmalarıyla işlemez hale gelir.

Aydınlanma evrenselciliğinin, liberal felsefede güçlü bir eğilim olduğu reddedilemez. Bu, Hobbes ve Hume gibi bir evrensel rejim idealine inanmayan düşünürlerin fikirlerine bile damgasını vurmuştur. Tarihinin büyük kısmında, liberalizm ve evrensel bir akılcı ahlakıyat projesi ayrılamaz olmuştur. Locke ile Kant'ı örnek alan ya da Benthamcı faydacılığın yeniden inşa edilmiş bir yorumunu amaçlayan John Stuart Mill'in düşüncesinin yönünü ifade eden bütün liberal felsefeler, akılcı bir şekilde yeniden inşa edilmiş, evrensel olarak yetki sahibi bir Aydınlanmacı ahlakıyat projesinin çeşitlemeleridir. Sadece Rawls ve Nozick değil, Popper ve Hayek de bu liberal evrenselcilik felsefesinin müritleridir. Şu anki incelememizde kesinleşen şey, bu liberal felsefenin hükmünün kalmamış olmasıdır.

Liberalizm ve Aydınlanma projesinin ayrılmaz olduğunu düşünenler için, bu, ancak liberalizmin bir yenilgisi olabilir. Ancak liberal düşünceden yaşça hiç de küçük olmayan bir diğer düşünme biçimi daha vardır. Bu öteki liberalizm, Aydınlanmacı umutlara çok daha az bağlıdır.

Liberal projeyi evrensel bir rejim ya da yaşam biçimi kurmayı amaçlayan bir şey olarak değil de farklı rejimler ve yaşam biçimleri arasında bir modus vivendi uğraşı olarak görebiliriz. Eğer onu bu şekilde düşünürsek liberalizm, belirli bir ahlakıyatın evrensel yetkisi için partizan bir iddia değil, farklı ahlakıyatların bir arada yaşamasının koşullarını arayış olacaktır. Bu alternatif bakış açısında, liberalizm evrensel bir uygarlık kurmakla değil, her zaman farklı olacak kültürlerin çatışmalarıyla

uğraşmakla ilgili bir şey olacaktır.

Modus vivendi liberal projenin çekirdeği olarak benimsemek, liberalizmin artık belirli değerlerle özdeşleştirilemeyeceği anlamına gelir. Bu değerlerin adalet kuramlarında özetlenmiş olduğu düşünülen ya da özerk bireylerin yaşamlarıyla birlikte varolan değerler olması hiç fark etmez. Ancak modus vivendi olarak görülebilecek şeylerin bir sınırı vardır.

Görüldüğü gibi, yaşanmaya değer görülebilecek bir yaşamı engelleyen kötülöklere karşı koruma sağlayan, insan haklarına dönük tutarlı bir bakış açısı vardır. Buna göre, insan hakları bir arada yaşama uğraşına birtakım kısıtlılıklar getirirler. Bir diğer bakış açısında, bunlar, bir arada yaşamının koşullarını ifade ederler. Her ikisinde de haklar, liberal evrenselcilerin can attıkları çatışmadan ve seçimden bizi kurtarmazlar. İnsan haklarına bakışımız ne olursa olsun, yanlışı içermeyecek tek bir çözümün olmadığı ikilemlerle yüzleşeceğiz.

Modus vivendi benimsemek, bazı liberal umutları terk etmeyi gerektirir. Aynı zamanda, liberalizmin başlangıcından beri yanında getirdiği bir tutarsızlığı da çözer. Bir evrensel ilkeler sistemi olarak liberalizmin iddiaları hiçbir zaman savunulabilir olmamıştır. Bugün, farklı yaşam biçimlerini onların bir arada yaşadıkları gerçeğiyle bağdaştırmak, hemen her yerde ivedi bir görev olmuşken, bu iddialar zararlı hale gelmişlerdir.

Rakip felsefelerden hiçbiri en mükemmel şekilde liberal olduğunu iddia edemez. Her ikisi de liberal düşünürler arasında bulunabilir - bazen John Stuart Mill örneğinde olduğu gibi aynı liberal düşünürde de olabilir. Günümüzde, akılcı uzlaşma liberalizmi hemen hemen hiç tartışılmadan kalabilmiştir. Farklı yollardan örneğin Isaiah Berlin ve Michael Oakeshott gibi düşünürler uzlaşmaya ve akılcı seçime bağlı olmayan başka bir liberal felsefeyi sürdürmüşlerdir, ancak onlar daha uça kalmışlardır. Liberal felsefede ana eğilim uzun dönemden beri anakronik olan Aydınlanmacı umutlarla yaşam bulmaya devam etmektedir.

Siyaset felsefesinde sonsuza dek sürecek gerçeklikler hemen hiç yoktur. Rawlsçu ve neo-Hobbesçu liberalizm modern çoğulculuğa birer tepkidir. Rawlsçu liberalizm, çoğulculuğu, uzlaşmaya varılmış bir adalet anlayışı geliştirerek aşmaya çalışır. Bunu yaparken, geç modern toplumlarda var olduğunu düşündüğü, herkesçe paylaşılan uzlaşmaya dönük aşırı beklentilere yaslanır. Bunun sonucu, gerçek amacı var olmayan ya da yok olmuş bir etnik tek kültürün yeniden kurulmasıdır. Buna karşın neo-Hobbesçu modus vivendi felsefesi bugünün ve geleceğin birçok yaşam biçimini barındıran toplumlara pek çok bakımdan uyar.

Siyaset felsefesinin görevi bir ilkeyi uygulamaya koymak değildir. Geçmişte hiçbir zaman böyle bir şeye sahip olmamıştı, ancak bir şekilde insanlık böyle bir yanılgıya düşmüştür. Siyaset felsefesinin amacı pratiğe daha az yanılısamayla dönmek olmalıdır. Bizim için bunun anlamı, adalet ve hak kuramlarının, siyasetin ironilerinden ve trajedilerinden bizi kurtaracağı şeklindeki yanılısamadan kurtulmaktır.

Bazıları için bu çok kuşkucu bir sonuçtur. Modus vivendinin kuşkucu bir bakış açısı olduğunu reddetmek boşunadır. Ancak bu bakış açısının vazgeçtiği şey doğru ile yanlış arasındaki farkı bilebileceğimiz inancı değil, günümüz liberal Ortodoksluğunun miras almış olduğu, değer sorunlarının tek bir doğru yanıtı olduğu şeklindeki geleneksel inançtır. Bundan vazgeçmek bir kayıp

değildir, çünkü bunun anlamı, yaşam biçimlerinin ve rejimlerin çeşitliliğinin hata değil, insan özgürlüğünün belirtisi olmasıdır.

Liberal hoşgörü, iyiye dair rakip evrensel iddiaları makul bir anlaşmazlık ideali yoluyla yumuşatmaya çalışmış, ancak hiçbir zaman insanlık için en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşma umudundan vazgeçmemiştir. Modus vivendi barış içinde bir arada yaşama yolundaki liberal arayışı devam ettirir, ancak bunu, tek bir yaşam biçiminin ya da rejim türünün herkes için en iyisi olduğu şeklindeki inançtan vazgeçerek yapar.

## Notlar

[←1]

Metinde 'exorcize' fiili geçmektedir; 'exorcize' kötü ruhları, 'şeytanı' kovmak anlamına gelmektedir. (ç.n.)

[←2]

Şiddete karşı olan, ayinlerinin çoğu sessizlik içinde geçen bir Hıristiyan mezhebinin üyeleri.  
(ç.n.)

[←3]

Ortadoğu ölllerinde yaşayan ilk Hıristiyan rahipler. (.n.)



[←4]

Bir Musevi tarikatının üyeleri. (ç.n.)

[←5]

Erken döneminde Robert Nozick pazar özgürlüklerinin temel insan haklarının türevleri olduğu şekildeki görüşün sözcüsü olarak ele alınabilir.

[←6]

Metinde liberal gelenek 'the liberal tradition' şeklinde geçmektedir. İtalikle yazarak, yazar, liberal geleneğin de bu şekilde tek bir kavramla ifadesini eleştirmektedir. (ç.n.)

[←7]

Whig aynı zamanda 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında varlığını sürdürmüş ve Parlamento'nun güçlü olması düşüncesini destekleyip krallığın gücünü sınırlamak istemiş olan, daha sonra da Liberal Parti adını alan Whig Partisi üyelerine verilen addır.

[←8]

au fod: esasında, doğrusu. (ç.n.)

[←9]

İsa peygamberin dağdaki vaazı. (ç.n.)

[←10]

basitçe. (ç.n.)

[←11]

bon viveur: Fransızca'da iyi yaşıyan, zevk düşkünü. (ç.n.)



[←12]

acte gratuite: nedensiz eylem. (ç.n.)

Weltanschauungen: Almanca'da, dünya görüşü olarak çevrilebilecek bir kavram. (ç.n.)

[←14]

Latince, yokluktan gelen. (ç.n.)

Son dönem yazılarında Raz, çokkültürcülüğün liberal bir yorumunu savunmuştur. Bkz. Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, bölüm 7. Raz'un *The Morality of Freedom*'da özerkliğin değeri iddiası kısmen liberal bir çoğunluk içinde erime iddiasıdır. Raz'un, özerkliğin değeri için bu bağlamsal iddianın büyük oranda çokkültürlü toplumlarda ne kadar güçlü olduğunu düşündüğü net değildir. Çoğunluk kültürünün olmadığı toplumlarda, liberal bir çoğunluğun hiç olmadığı, liberal değerlerin benimsenmesi kişisel iyiliğin bir koşulu olamaz. Diğer birçok liberal düşünür gibi Raz da çokkültürlü toplumlara yaşam veren ahlakıyatın liberal olması gerektiğini bir önkabul olarak almaktadır.

[←16]

Reductio ad absurdum: Saçmaya indirgeyiş. Bir ilkenin yanlışlığını onu en anlamsız uca götürerek kanıtlama metodu. (ç.n.)

Bkz. Bernard Lewis, The Middle East, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1995, s.321-3:  
Millet bir dine bağılılığıyla tanımlanan dinsel-siyasi bir cemaatti. Üyeleri bu dinin kurallarına, hatta bu dinin kendi liderleri tarafından uygulanan yasalara tabiydi.  
(...) Bu derece bir dinsel özgürlük ve cemaat özerkliğine karşılık, gayrimüslim milletler, devlete bağılılık borçluydular... Etnik dayanışmalar ne temel kimliği tanımlar ne de nihai bağılılığı belirlerdi. Bizim öyle adlandırdığımızı, kendilerini de bu şekilde Türkler ve Araplar olarak adlandıranlar, modem zamanlara kadar kendilerini bu isimlerle tanımlamadılar... Eğitimli kentlilerin Avrupa milliyetçi fikirlerinin etkisiyle kendilerini bu etnik terimlerle tanımlamaları ancak modem zamanlarda olmuştur.

[←18]

Lord Acton ve F. A. Hayek klasik liberalizmin ulus-devlete olan bağılılığını eleştiren liberal düşünürler arasındadır. Ancak onlar ulus-devletin karşıladığı gereksinimleri anlayamamışlardır; konu üzerine yazılan yavan ve ütopyacıdır.

Demokrasilerin küçük olması gerektiği şeklindeki tartışmayı sadece cumhuriyetçi kurama karşı yürütmüyorum. 'Neo-Romalı' siyaset düşünürlerinin anahtar iddiası, zor ve baskının bireysel özgürlüğün önündeki ne tek ne de her zaman en önemli engel olduğu şeklindedir. Bu neo-Romalı düşünürler ile bunların liberalizmle ilişkilerinin aydınlatıcı bir anlatımı için bkz. Quentin Skinner'in mükemmel çalışması: *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.



[←20]

Günümüz koşullarında çevrenin korunması, refah içinde bir yaşama yaklaşacak bir yaşamın önkoşuludur. Ancak etkin bir modern devletin olmaması durumunda -yani dünyanın çoğu yerinde- çevrenin korunması olanaksızdır.

[←21]

Latince'de summum bonum ve summum malum, sırasıyla, en büyük iyilik ve en büyük kötülük anlamına gelir. (ç.n.)