

---

# Çoğulculuk

---

## Mustafa Erdoğan

**Ç**oğulculuk günümüzde hem siyaset biliminin hem de siyaset felsefesinin sıkça başvurdukları kavramlardan biridir. Bu kavram her iki disiplinde de tasviri (descriptive) veya analitik anlamda olduğu kadar normatif anlamda da kullanılmaktadır. Bununla beraber, tasviri anlamda çoğulculuk daha çok siyaset biliminde, buna karşılık normatif çoğulculuk ise daha çok siyaset felsefesinde kullanılmaktadır.

Siyaset bilimi bakımından çoğulculuğun tasviri anlamı, modern devlette siyasi iktidarın toplum içindeki farklı gruplar arasında paylaşılmış olduğunu ve demokratik siyasal sürecin baskı gruplarının ulusal siyasi kararları etkilemek üzere yarıştığını belirtir. Çoğulcu analize bağlı olan yazarlar bütün demokratik sistemlerin niteliği itibarıyla çoğulcu olduğunu ileri sürerler. Bu arada, siyasî çoğulculuk anayasa teorisinde de kullanılmakla beraber, burada kastedilen esas olarak çok-partili siyasal sistemdir. Normatif siyasî çoğulculuk ise modern devletteki sosyal, kurumsal ve ideolojik çeşitliliği bir gerçeklik olmanın ötesinde değerli bulan bir yaklaşımdır. Buna göre, demokratik bir sistemde nispeten özerk siyasî ve iktisadî örgütlerin çoğulluğunun sürdürülmesi gerekir (Dunleavy & O'Leary 1987: Chapter 2; Birch 1996: Chapter 10; Kuper 1987: 170. Siyasî çoğulculuk konusunda ayrıca bkz. Held 1996; Vincent 1987: Chapter 6; Schmidt 2001). Normatif çoğulculuğu, devletin bireylerin aidiyet ve bağlılık referanslarından sadece biri olarak kabul edilmesi anlamında kullananlar da vardır. Bu yaklaşım, yurttaşların devlete her durumda itaat etme genel yükümlülüğü bulunduğunu reddeder (Dunleavy & O'Leary 1987: 22).

Bu maddenin asıl konusu çoğulculuğun siyaset felsefesindeki anlamıdır. Burada çoğulculuktan kastedilen “ahlakî çoğulculuk” (ethical pluralism) veya “değer çoğul-

---

Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü.

culuğu”dur (value pluralism). Bu anlamda çoğulculuk, temel insani değerlerinin çoğulluğunun objektif bir durum olduğunu ve dolayısıyla bireyler veya gruplar tarafından izlenen ahlakî amaçların çeşitliliğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Siyaset felsefesinde “değer çoğulculuğu”na en fazla vurgu yapan düşünür, 20. yüzyılın önde gelen siyasi fikir tarihçilerinden biri olan Isaiah Berlin’dir (1909-1997). Bu nedenle, çoğulculuk sorununun tartışılmasına Berlin’in yazdıklarından hareketle başlamak uygun olur<sup>1</sup>.

Isaiah Berlin çoğulculuğu şöyle tanımlıyor: “(İ)nsanların izleyebilecekleri farklı amaçlar vardır; ama yine de onlar birbirini anlayabilen, birbirine sempati duyabilen, birbirinden ışık alabilen (...) tamamen akılcı, tam anlamda insanlar olabil”irler (Berlin 1991: 11). Değer çoğulculuğu, temel insanî değerlerin çoğul ve karşılaştırılmaz olduklarını, birbirleriyle çatışabileceklerini -çoğunlukla da çatıştıklarını- ve bundan dolayı bizi zor tercihlerle karşı karşıya bıraktıklarını söyler (Crowder 2002: 2). Isaiah Berlin fikirler tarihiyle ilgili eserlerinde, ısrarla, doğrunun -ve dolayısıyla insanî iyinin- niteliği hakkında kadim Grek felsefesinden buyana Batı felsefe geleneğinde hakim olan yaklaşımın “monist” karakterli olduğunu yazmıştır: “(Okuma sürecinde) belli bir noktaya gelince farkına vardım ki; bütün bu görüşlerin ortak yönü Platonik (Eflatun’cu) bir fikirdi: İlk olarak, bilimlerde olduğu gibi, bütün sahici soruların bir ve yalnız bir doğru cevabı bulunmalı ve geri kalan bütün cevaplar kaçınılmaz olarak yanlış olmalıdır. İkinci olarak, bu doğruları bulmanın güvenilir bir yolu var olmalıdır. Üçüncüsü, doğru cevaplar bulunduğunda, bunların birbiriyle tutarlı bir bütün oluşturmaları kaçınılmaz olmalıdır; çünkü, bir hakikatin diğeriyle bağdaşmaması söz konusu olamaz, bunu *a priori* biliyorduk. Bu tür küllî bilgi kozmik bir bulmacanın çözümlüydü. Ahlakla gelince, orada da mükemmel hayatın ne (nasıl) olması gerektiğini kavrayabiliydik; o, evreni yöneten kuralların doğru olarak anlaşılması üstüne bina edilecekti.” (Berlin 1998: 96; Berlin 1991: 5-6).

Oysa, Berlin’e göre, bu tekçi görüş insani değerlerin niteliği hakkında yanılmaktadır; gerçekte ise tek bir nihaî “insanî iyi” yoktur; sadece “iyi hayat”la ilişkin farklı anlayışlar vardır. Bu, değer çoğulculuğunun “insanlık durumu”nun tanımlayıcı bir karakteri olduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse, temel insanî değerler çok sayıdadır, yani “insanların izleyebilecekleri farklı amaçlar vardır”. Ayrıca bu değerler veya amaçlar genellikle birbiriyle bağdaşmazlar: “Eğer hakikî değerlerin toptan uyumunun bir yerde bulunabileceğine ilişkin önermenin *a priori* bir güvencesine sahip değilsek” o zaman empirik gözleme ve alelâde insanî bilgiye dönmemiz gerekir ki burada da “bütün iyi şeylerin... birbiriyle bağdaşabilir olduğu varsayımının” hiçbir dayanağını bulamayız (Berlin 1970: 168).

George Crowder’a göre (2002: 2-3), siyaset felsefesindeki değer çoğulculuğu gö-

<sup>1</sup>Mamafih, siyaset teorisinde Isaiah Berlin’in orijinal bir filozof olarak görülmesine karşı çıkanlar da vardır. Nitekim, Chandran Kukathas’a göre, siyaset felsefesinde genel bir teori geliştirmiş olmayan Berlin’in değerlerin karşılaştırılmazlığına ilişkin temel görüşü ne büyük, ne ayırt edici, ne yıkıcı, ne de yeni bir görüştür; bundan dolayı, Berlin’in yaptığı, olsa olsa, ılımlılığın önemine dikkatimizi çekmesinden ve bağnazların iyimserliğine karşı bizi uyarmış olmasından ibarettir. Bkz, Kukathas 1996).

rüşünün dört unsuru vardır: evrensellik, çoğulluk, karşılaştırılmazlık ve çatışma. İlk olarak, farklı kültürel veya maddî şartlarda farklı şekillerde anlaşılırsalar da, bazı temel insanî değerlerin varlığı evrensel bir gerçekliktir. Berlin'e göre de (1998: 104), neyin doğru neyin yanlış ve neyin iyi neyin kötü olduğu hakkında değişik toplumlar arasında yaygın bir mutabakat vardır. İkinci olarak, insan için değerli olan şeyler veya insanın gelişimi için gerekli olan "iyi"ler –hem evrensel hem de yerel değerler dahil– çoktur ve muhtelifdir. Ayrıca, değerlerin kendileri de iç yapıları bakımından kompleksir ve çoğulcudur; yani birbiriyle çatışan unsurlar içerirler ki bunların bazıları birbiriyle karşılaştırılmaz unsurlardır. Örneğin, negatif özgürlük bile birliğine rakip ve karşılaştırılmaz özgürlükler içerir: bilgi edinme ve mahremiyet özgürlükleri gibi. Eşitlik için de aynı fırsat eşitliği mi gelir eşitliği mi? (Gray 1996: 43). Üçüncü olarak, değerler genellikle birbirleriyle karşılaştırılmazlar, çünkü bunların hepsini ortak bir standarda vurmak mümkün değildir (incommensurability). Temel insanî değerleri tek bir üstün ilke altında hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutamayız. Değerler karşılaştırılmazdırlar, yani evrensel onayı garanti edebilecek hiç bir ölçü, yani iyi ve doğru hakkındaki rakip anlayışlar arasında hakem olabilecek hiçbir miyar yoktur (Barry 2004: 129). Nihayet, bu çoğul ve karşılaştırılmaz değerler belirli durumlarda birbiriyle çatışabilirler. Onun için, bunlardan birinin gerçekleştirilmesi ancak başka birinin feda edilmesi veya kısıtlanması pahasına olur.

Değer çoğulculuğu öğretisinin "çoğulluk", karşılaştırılmazlık" ve "çatışma" özelliklerini Berlin'in şu anlatımında bulabiliriz: "İnsanların muhtelif amaçlarının hepsinin uyumlu olarak gerçekleştirilebileceği tek bir formülün prensip olarak bulunabileceği inancının yanlış olduğu gösterilebilir. Eğer, benim inandığım gibi, insanların amaçları çok sayıda ise ve onların hepsi birbiriyle prensip olarak bağdaşabilir değilse, o zaman çatışma –ve trajedi- ihtimali gerek kişisel gerekse sosyal hayattan hiçbir zaman büsbütün kaldırılamaz." (Berlin 1970: 169)

Değerlerin hem evrensel hem de birbiriyle bağdaşmaz oldukları görüşü ilk bakışta kendi içinde tutarsız görünmekle beraber, Berlin'in sorunu farklı düzlemlerde ele aldığını hatırlamak bu görünüşteki tutarsızlığı ortadan kaldırabilir. Berlin'in anlatımında çoğulculuk sadece değerlerin objektif yapısı bakımından değil fakat aynı zamanda kültürler-arası bağlamda da söz konusudur. Başka bir ifadeyle, objektif veya evrensel insanî değerler arasında bir bağdaşmazlık olduğu kadar (değer çoğulculuğu), farklı "iyi hayat" anlayışlarını temsil eden değişik kültürlerin değerleri de birbiriyle bağdaşmayabilir (kültürel çoğulculuk). Ancak, değerlerin kültürler-arası farklılaşması evrensel değerlerin bulunmadığı anlamına gelmez: "Değerlerin bağdaşmazlığını da dramatize etmemeliyiz; çeşitli zamanlardaki değişik toplumlar arasında, neyin doğru neyin yanlış veya neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda oldukça yaygın bir anlaşma (mutabakat) vardır. (...) Toplumların onlar olmadan varlıklarını neredeyse sürdüremeyecekleri" asgari değerler vardır (Berlin 1991: 18).

Çoğulculara göre, değerler çoğulculuğu rölativizmle aynı şey değildir. Değerlerin çoğul ve karşılaştırılmaz olduğunu söylemek, onların sadece muayyen bir kültürel



veya epistemolojik bakış açısından geçerli olduklarını söylemek değildir. Bazı çoğul değerler sırf yerel olabilirler, ama en azından bazı evrensel değerlerin, herhangi bir iyi hayata katkıda bulunacak generik iyilerin bulunduğu düşüncesi çoğulcu görüşün esaslı bir unsurudur (Crowder 2002: 3-4).

Berlin’ci çoğulculuk görüşünün, insanî değerlerin zorunlu olarak birbiriyle çatıştığı ve bu çatışmanın akılcı yoldan çözülemeyeceği, dolayısıyla belirli insanî değerlerin izlenmesinin rasyonel temeli bulunmadığı ve bunun tercihe veya bağlanmaya (commitment) dayandığını ileri sürmesi eleştirilmiştir. Bir yoruma göre, bu amaçlar birbiriyle kıyaslanamaz değildir; yani, bunları değerlendirebileceğimiz ortak bir standart vardır. Bunlara ancak iyi hayatı teşvik etmeleri ölçüsünde değer verilmelidir (Brown 1988: 156-57).

Berlin’in çoğulculuğunun ahlakî ve siyasî düşünceyle ilgili sonuçları hakkında literatürde görüş birliği yoktur. Her şeyden önce, bu doktrinin mükemmel bir toplum veya mükemmel bir insanî hayat düşüncesini –dolayısıyla ütopyacılığı– reddetmeye götüreceği açıktır. Ayrıca, Gray’in yorumuna göre, çoğulculuğun mükemmellik düşüncesini tutarsız bularak reddetmesi ilerlemeci insanlık tarihi anlayışı için de öldürücüdür (Gray 1996: 70-71).

Bununla beraber, bütün insani “iyi”leri uyumlu bir şekilde içinde barındıran bir toplum tasavvuruyla bağdaşmasa da, çoğulculuğun insani “mükemmelleşme” ve erdem arayışını ilke olarak reddetmesi de gerekmez. Mesela Rasmussen ve Uyl’a göre, ahlaki mükemmellik arayışıyla çoğulculuk pekala uyuşabilir. Değerlerin karşılaştırılamazlığı ve ölçülemezliği mükemmellik arayışıyla bir tek durumda, yani insani gelişimin evresel bir düzenin veya kozmik *logos*’un bir tezahürü olarak anlaşılması durumunda bağdaşmaz. Ama eğer mükemmellik bireyselleştirilmiş bir tarzda kavranırsa, o zaman farklı insani gelişim anlayışlarının karşılaştırılamazlığı böyle bir sonuç yaratmayacaktır. Çünkü, “insani gelişim arayışı ve ona ulaşılması herkesin aynı ödül için mücadele ettiği bir yarış değildir; (bu) tek bir hız standardı olan birleşik bir yarış” olmayıp, “her bir kişinin, *dysdaimonia*’ya (mutsuzluğa) karşı (...) kendi başına koşması gereken” bir yarıştır (Rasmussen & Uyl 1997: 46)

Çoğulculuğun belli bir siyasî sistem türü ile nedensel bir ilişkisi olup olmadığı veya bundan nasıl bir politik sistemin türetilbileceği tartışmalı olmakla beraber, siyaset felsefesinde liberalizmle çoğulculuk arasında yakın bir ilişki bulunduğu görüşü yaygındır. Berlin’in kendisi de değer çoğulculuğunun tercih özgürlüğünü zorunlu kıldığını düşünmektedir ki bu bir bakıma liberalizmin çoğulculukla meşrulaştırılmasıdır: “Gündelik tecrübemiz içinde karşılaştığımız dünya, eşit derecede nihaî amaçlar ve eşit derecede mutlak iddialar arasında tercihler (choices) yapmak durumunda olduğumuz bir dünyadır ki bu amaçlar ve iddiaların bazılarının gerçekleştirilmesi kaçınılmaz olarak diğerlerinin feda edilmesini gerektirecektir. Esasen, böyle olduğu içindir ki insanlar tercih hürriyetine böylesine çok değer verirler. (...) Şu halde, mutlak talepler arasında tercihte bulunmanın zorunluluğu insanlık durumunun kaçınılmaz bir niteliğidir. Bizatihi bir amaç olarak özgürlüğe değerini veren budur.” (Ber-

lin 1970: 168, 169)

Bernard Williams'a göre Isaiah Berlin çoğulculuktan hareketle liberalizmi iki şekilde savunmaktadır. İlk olarak, eğer birden çok rakip değer varsa, o zaman bir toplum tek-bir değere yöneldiği ölçüde daha fazla sahici değeri ihmal eder veya bastırır. İkinci olarak, çok sayıda farklı değer varlığının bilincinde olmak bizatihi bir iyidir, bu mutlak ve temel bir hakikatin bilgisi demektir (Williams 1980: xvii-xviii). Buna en uygun siyaset de, şu veya bu değerler manzumesinin devlet eliyle dayatılmamasını öngören liberal siyasettir.

Berlin, açıkça, çoğulculuğun liberal siyasetin temelinde yatan "negatif özgürlük"ü zorunlu kıldığını ileri sürmektedir (Berlin 1970: 171) Aynı nokta başka liberal yazarlar tarafından da vurgulanmıştır. Söz gelişi, Charles K. Rowley'ye göre, bireylerin negatif haklarının sıkı bir şekilde uygulandığı liberal bir toplumda değer çoğulculuğu geçici çoğunlukların değerlerine veya bir otokratın zorlamalarına uyma yönündeki kamusal baskılara dayanabilir. Klasik-liberal siyasi düzen toplumun bütünüyle siyasileştirildiği veya klasik liberal değerlerin bireyin hayatının her yönüne zorla uygulandığı bir düzen değildir. Tam aksine, böyle bir düzen, politikayı en asgari düzeye indirir ve bireyleri kendi örgütlerini ve gruplarını kurmakta ve kendi amaçlarını izlemekte serbest bırakır. Liberal bir düzen bireyleri, eğer isterlerse bu düzenden ayrılma konusunda bile serbest bırakır. Klasik liberalizm bireyleri özgür olmaya zorlamaz (Rowley 1997: 15).

Değer çoğulculuğunun liberal siyaseti gerektirdiği tezinin tipik anlatımı şöyledir: Madem ki değerler çok sayıdadır ve birbiriyle karşılaştırılmaları mümkün değildir, öyleyse çoğulculuğu destekleyen ve vatandaşlarına belli bir iyi anlayışını dayatmayan liberal rejim iyi hayata ilişkin görüşlerden sadece birine dayanan herhangi bir rejimden üstündür. Onun amaçları üstün değildir, ama o bütün iyilere saygı göstermekle en iyisini yapar (Lomasky 2003; Crowder 2002: 8). Benzer bir görüş Chandran Kukathas tarafından dile getirilmiştir: Herkesin dünyayı aynı şekilde görmeyeceği, aynı kanaatleri paylaşmayacağı veya aynı ideallerle yaşayamayacağı gerçeğini kabul eden "(l)iberalizm insanların bir arada yaşamaya çalıştıkları zaman ortaya çıkan beşerî çeşitliliğin, farklılıkların ve anlaşmazlıkların ortaya çıkardığı probleme cevap teşkil eden bir siyasî felsefedir." Bu farklı ahlâkî standartlar ise ancak hoşgörü rejimi altında bir arada var olabilirler (Kukathas 2003: 262, 268). Bu anlayışta liberal devlet, esas itibarıyla, ideolojiler ve dünya görüşleri karşısında tarafsızlığı ile ve farklılıkları hoş görmesiyle tanımlanmaktadır.

Yirminci yüzyılın başka bir önde gelen liberal düşünürü Friedrich A. Hayek'in ilk defa 1944 yılında yayımlanan *Kölelik Yolu* adlı eserinde kolektivist planlamaya karşı geliştirdiği argüman da özünde çoğulculuğa dayanmaktadır: Bütün merkezîyetçi planlar "muayyen bütün toplulukların uymaları gereken bir sosyal amaç"ı hedef edinmişlerdir. Bu amaç ya "ortak iyi" ya "genel refah" ya da "genel çıkar" olarak tanımlanır. Oysa tek bir amaç gibi ifade edilmiş olsa da, aslında bu bir amaçlar hiyerarşisidir veya kapsayıcı bir değerler ölçeğidir. Bundan dolayı, "bütün faaliyetlerimi-

zi tek bir plana göre sevk ve idare etmek, ihtiyaçlarımızın her birine, bütün farklı istikametler arasında planlamacının seçtiğinde karar kılmayı mümkün kılacak şekilde, değerler sıralaması içinde bir yer verilmesini öngörür. Kısaca, bu içinde bütün farklı insanî değerlerin kendi uygun yerlerine konduğu tam bir ahlak kodunun varlığını öngörür.” (Hayek 1944: 42-43; zikr. Crowder 2002: 227).

Oysa, Hayek’e göre, böyle tek ve bütünleşik bir ahlak kodu yoktur. Çünkü, değer ölçekleri sadece bireylerin zihninde var olduğundan, kaçınılmaz olarak farklı ve çok kere birbiriyle bağdaşmaz olan kısmî değer ölçeklerinden başka bir şey mevcut değildir. Kısaca, Hayek’in görüşü, çok sayıda farklı değerler bulunduğu ve bunların mutlak bir şekilde derecelendirilemeyeceğine ilişkin çoğulcu anlayışa dayanmaktadır. Bundan dolayı, farklı iyilerin doğru sıralanması hakkında hiçbir objektif hakikat yoktur ve sıralamalar tamamen sübjektiftir. Bu görüşün politik sonucu şudur: Bireylerin, belirli sınırlar dahilinde, başka birisinin yerine kendi değer ve tercihlerini izlemelerine izin verilmelidir ve bu alanlar dahilinde bireyin amaçlar sistemi üstün olmalı ve hiçbir yukarıdan belirlemeye tabi olmamalıdır. (Crowder 2002: 227-28). Hayek başka bir yerde aynı doğrultuda yazıyor: Özgür bir toplum, “ne somut amaçların birleşik bir ölçeğini dayatır, ne de neyin daha önemli neyin daha az önemli olduğuna ilişkin belli bir görüşün toplumun bütününe yönetmesini temin etmeye kalkışır.” (zikr. Crowder 2002, 157n; s.)

Kendisi de bir “çoğulcu liberal” olan George Crowder çoğulculuktan liberalizme giden bu akıl yürütme biçimiyle mutabık değildir. Ona göre (Crowder 2002: 8-9), eğer değerlerin çoğul ve karşılaştırılmaz oluşu hiçbir iyi hayat anlayışının rasyonel olarak diğerlerinden daha zorlayıcı olmadığı anlamına geliyorsa, aynıları belirli değerlere dayanan liberalizm için de söz konusudur. Eğer iyi sorununun bütün çözümleri ahlâkî bakımdan eşit konumdaysa, o zaman liberal-olmayan çözümler de liberal çözüm kadar saygı iddia edebilir. Her halükârda, değer çoğulculuğu böyle bir belirsizliğe veya rölativizme götürmez. Değerlerin çoğul olmasından bütün (hatta birçok) hayat tarzlarının ahlâken eşit oldukları sonucu çıkmaz. Her şeyden önce, değer çoğulculuğu en azından bazı değerlerin evrensel oldukları fikrini gerektirir. Evrensel değerlere saygı bundan dolayı bütün hayat tarzlarına uygulanabilen eleştirel bir standarttır. Bu açıdan bakıldığında bütün hayat tarzları bu standardı aynı derecede karşılayamaz.

Crowder, çoğulculuktan liberalizme geçişe ilişkin bu standart görüşü eleştirmekle beraber, kendisi aynı amaca hizmet edebilecek daha sağlam bir argüman geliştirebileceği kanaatindedir. Ona göre, çoğulculuğun unsurlarından üçü liberalizm için doğrudan doğruya pozitif dayanak sağlamaktadır. Birincisi, değerlerin çoğulluğu ve karşılaştırılmazlığı liberalizmin farklı iyileri ve hayat tarzlarını bir arada yaşatma konusundaki üstün kapasitesiyle uyumludur. İkincisi, yine aynı kapasite, liberalizmin, çoğulculuğun -iyi anlayışları arasında makul bir farklılaşmanın tanınmasını gerektiren- karşılaştırılmazlık ve çatışma unsurlarını karşılamasını mümkün kılar. Nihayet, çoğulculuğun gerektirdiği kişisel özerklik gibi bazı karakter özellikleri veya erdem-



ler en iyi liberal siyasî sistem içinde geliştirilebilir (Crowder 2002: 260). Başka bir anlatımla çoğulculuk tam bir liberal tarafsızlığı değil, aksine bir tür erdemci veya mü-kemmeliyetçi liberalizmi gerektirir.

Buna karşılık genellikle liberal olmayan düşünürler değer çoğulculuğunun libera-lizmi meşrulaştırmadığı kanaatindedirler. Mesela, John Gray'e göre, Berlin'in çoğul-culuğu liberal siyasî ahlâka diğerleri arasında hiyerarşik bir üstünlük tanınmasına temel oluşturamaz. "Çoğulculuk hakikatinden çıkan sonuç, liberal kurumların hiçbir ev-rensel üstünlüğe sahip olamayacağıdır. (...) Liberal kurumlarda somutlaşan değerlere uygulanması durumunda, bu, liberal olmayan hayat tarzlarında somutlaşan iyi iddia-larının söz konusu liberal değerlerle yarışamayacakları veya onlar tarafından alt edile-meyeceklerine dair akla dayalı hiçbir iddiası olamayacağı anlamına gelir." (Gray 1996: 155-56) Gray ayrıca, tek bir ilkede veya sıralı ilkeler sistemi içinde ifade edilebilecek tutarlı bir siyasî ahlâkı reddettiği için, çoğulculuğun liberalizmin "vazgeçilmez temel haklar" veya özgürlükler düşüncesiyle bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Aynı neden-le, ona göre, doğal hukuk doktrinleri de kabul edilemez (Gray 1996: 71, 61, 70)

Başka muhafazakar düşünürler de benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin, John Kekes *Against Liberalism* adlı eserinde liberalizmin –eşitlik, özgürlük ve hak-lar- gibi temel değerlerinin insanî varoluş için aynı derecede önemli olan başka de-ğerlerle –güvenlik, refah ve sağlık- çoğu zaman çatıştığını ve bu gibi durumlarda li-beral değerlerin önceliğe sahip olduklarını kabul etmek için hiçbir iyi neden bulun-madığını belirtmektedir. Ayrıca, liberalizmin bir yandan değer çoğulculuğuna önem verirken, öte yandan sivil hayatın en uygun temeli olarak liberal bir düzende ısrar et-mesi, onun kendi temel değerlerini bütün toplumlar için zorunlu saydığını göster-mektedir (aktaran Lomasky 1998; ayrıca bkz. Crowder 2002: 104-115). Öte yandan Charles Larmore da liberal fikirleri çoğulcu bir felsefeye dayandırmanın liberalizmin kendisini fazlasıyla tarafgir bir doktrin haline getireceğini ileri sürmektedir (Larmo-re 1997-98).

Bu görüş liberal filozoflar Rasmussen ve Uyl tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: İnsani gelişime ilişkin farklı anlayışların varlığı ve bizim sosyal bir varlık olma ihti-yacımızın derin ve açık uçlu olması karşısında, en geniş anlamında kişilerarası haya-tı mümkün kılacak, ama aynı zamanda herhangi bir kişinin veya grubun hayatlarını, zamanını ve kaynaklarını başkalarına feda etmesini gerektirmeyecek siyasi bir stan-darda ihtiyaç duyarız. Buna en iyi uyan da özgürlük hakkına dayanan liberal bir siya-si sistemdir; çünkü o ne belli bir iyi anlayışını zorlar ne de bir toplunun kültürünün genel karakterinin ne olacağını belirlemeye çalışır. Hangi insani gelişim anlayışları-nın destekleneceğinin veya engelleneceğinin belirlenmesi diye bir şey liberal siyase-tin amaçları arasında yer almaz. Özgürlük hakkına dayanan bir siyasi/hukuki siste-min herhangi bir insani gelişim anlayışını dışlama gibi bir ilkesi yoktur. Çünkü, libe-ralizm bir ahlak (ethics) değil bir siyasi felsefedir (Rasmussen & Uyl 1997: 56, 58-59. Gray'ın görüşlerinin başka bir eleştirisi için bkz.. Gordon 1996.

### Kaynaklar

- Isaiah Berlin (1988), "İdeal Arayışı Üstüne", Çev. M. Erdoğan, *Liberal Düşünce*, n. 12 (Güz), pp. 94-104.
- Isaiah Berlin (1991), *The Crooked Timber of Humanity* (London: Fontana Press).
- Isaiah Berlin (1970), *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, repr.).
- Anthony H. Birch (1996), *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (London & New York: Routledge)
- Alan Brown (1988), *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society* (London: Penguin Books, repr.)
- George Crowder (2002), *Liberalism and Value Pluralism* (London & New York: Continuum).
- Patrick Dunleavy & Brendan O'Leary (1987), *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy* (London: Macmillan)
- John Gray (1996), *Isaiah Berlin* (Princeton/NJ: Princeton University Press).
- David Held (1996), *Models of Democracy* (Stanford: Stanford University Press)
- Chandran Kukathas (2003), *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press).
- Chandran Kukathas (1996), "Waht is the Big Idea?", *Reason*, November.
- Jessica Kuper (ed.) (1987), *Political Science and Political Theory* (London & New York: Routledge & Kegan Paul)
- Charles Larmore (1997-98), "Review of Isaiah Berlin's 'The Sense of Realities: Studies in Ideas and Their History', ed. by Henry Hardy, *Boston Review*.
- Loren E. Lomasky (2003), "Defending Tolerance: Values, Liberty, and Democracy", *Reason*, November,
- Loren E. Lomasky (1998), "Give Peace a Chance", *Reason*, March.
- Dauglas B. Rasmussen & Douglas J. Den Uyl (1997), "Liberalism Defended: The Challenge of Post-Modernity" Rowley (ed.), *Classical Liberalism and Civil Society* (Celttenham, UK & Northampton, M.A, USA: Edward Elgar) içinde, pp. 9/1-9/85.
- Charles K. Rowley (1997), "On the Nature of Civil Society", Rowley (ed.), aynı eser içinde, pp. 1-24.
- Manfred G. Schmidt (2001), *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çev. M. Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları)
- Andrew Vincent (1987), *Theories of the State*, (Oxford: Basil Blackwell).
- Bernard Williams (1980), "Introduction" to Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (Oxford & Toronto & Melbourne: Oxford University Press).