
Liberal Takımadaları

Chandran Kukathas

Bu çalışmada geliştirilen teorinin çağdaş liberalizmle uyummadığı, başlangıçta değil idiye de, şimdi açık olmalıdır. O insan tabiatı hakkında farklı varsayımlarla başlamakta, iyi toplumu tanımlayan ilkelere ilişkin farklı bir görüş geliştirmekte, siyaset felsefesinin ele alması gereken temel sorunun adalet olduğu iddiasına karşı çıkmakta, eşitliğin hakim ideal olmasını reddetmekte ve sosyal politikanın en zorlu problemlerinin eşitlik veya sosyal adalet ilkelerine başvurarak çözülebileceğine şüpheyile bakmaktadır. Fakat bu çalışma aynı zamanda liberal fikirlerin savunulması için, belirli (özel) bir liberalizm anlayışına dayalı da olsa, bir argüman sunduğu iddiasındadır. Sorulması gereken belli soru bu teorinin aslında liberal bir teori olup olmadığıdır. Mamafih, bunun arka planında saklı olan başka sorular da vardır: Bu teorinin iç tutarlılığı var mıdır ve bu akla yakın mıdır? (Bu sorulara “hayır” cevabı vermeye meyleden bir kişi kendisinin bu konuda yalnız olmayacağından emin olmalıdır.)

Burada önerilen teori aslında liberal bir teoridir; bunun niçin böyle olduğu hakkında söylenmesi gerekenler var. Teorilere veya fikirlere atfedilen yaftalar genellikle çok önemli olmamakla beraber, burada geliştirilen görüşün niçin liberalizmin bir savunusu olarak sunulduğunu anlamak önemlidir. Fakat bunu yapmak için, ilk önce, bu özel teorinin ve genel olarak bu çalışmanın başarmaya çalıştığı şeyin ne olduğuna açıklık kazandırmak gerekiyor.

Siyaset Felsefesi ve Modern Toplum

Vaktiyle Karl Marx kendisinden kapitalizmden sonraki hayatın daha iyi bir tasvirini sunmasını talep edenlere, onun işinin “geleceğin lokantaları için yemek tarifleri”

Utah Üniversitesi, Siyaset Felsefesi Profesörü.

Liberal Düşünce, Cilt:10, No:38-39, Bahar-Yaz 2005, s. 13-28.

yazmak olmadığını söylemişti. Bu çalışmanın amacı da devletlerin veya hükümetlerin çeşitlilik sorununun üstesinden gelebilmek için daha iyi politikalar veya reçeteler geliştirmelerine yardım etmek değildir. Bunun meselesi daha ziyade siyaset felsefesinin daha genel sorununu ele almaktır: Belirgin vasfı ahlaki çeşitlilik olan bir dünyada iyi bir toplum neye benzerdi? Bu çalışma, kültürel grupların talepleriyle veya başkalarının bu gruplar hakkındaki şikayetleriyle karşılaştıkları zaman devletlerin hangi amaçları veya stratejileri izlemeleri gerektiğini sormuyor. O, bunun yerine, farklılıklarını kabul ederek insanların barış içinde ve özgürce bir arada yaşamalarını ne tür bir siyasi düzenin mümkün kılacağını sormaktadır. Başka bir ifadeyle, özel (ve özel olarak huzursuz edici) bir sorunla baş etmek için mevcut bir siyasi düzen içinde ne yapılması gerektiğini değil, fakat modern dünyanın özel (ve özel olarak huzursuz edici) bir özelliğinin gerçek olması karşısında ne tür bir siyasi düzenin var olması gerektiğini sormaktadır.

Modern dünyanın söz konusu özelliği –yani, çeşitliliği- sıkıntı vericidir, çünkü o en nihayet çok istikrarsız bir şeydir. Fakat onun varlığı bugün her zamankinden daha şiddetle hissedilmektedir. Göç, ve genel olarak nüfus hareketleri, farklı kültürel tutumları ve farklı inançları olan insanların onların hayat tarzlarına alışık olmayan veya farklı gelenekleri olan büyük sayılarda insanların varlığıyla baş etme ihtiyacı içinde hiç olmamış olan toplumlara yerleştiklerini görmüştür. Dünyanın birçok yerinde kolonyal yayılma yeni efendilerinin fikirlerine veya silahlarına direnmeye gücü yetmeyen insanlara alışık olmadıkları değerleri ve standartları getirmiştir. Dünya bir yandan ülkelerin belirli bölgeleri üstünde hak iddia eden rakip güçler arasındaki küçük ve büyük savaşlardan çekerken (ister Çeçenya’da. İster Myanmar’da isterse Mindanao’da olsun), bir yandan da insanlar uzak diyarlardaki fırsatlar için kendi yurtlarını terk etmeye devam etmektedirler.

Bir çocuğun beyhude yeminini düşünüyorum

Atalarının yurt bildikleri vadiyi asla terk etmeyeceğine dair ¹.

Böylece, zaman zaman başka toplumlarda fırsat aradıkları için, çoğunlukla da şartlar onları kendi yurtlarından uzakta mülteci olmakla sonuçlanan “yurdundan edilmiş kimseler”e dönüştürdüğü için, pek çok insan kendi gelenek ve inançlarının onları azınlık haline getirdiği toplumlarda yaşamaktadır ².

İnsanların bu şekilde hareket etmeleri ve toplumların çok kere kendilerini bir halklar çeşitliliği içinde bulmaları karşısında, ne tür siyasi düzenlemeler uygundur? Artık akla yatkın görünmeyen bir cevap, her bir devletin, az-çok istikrarlı bir nüfusun ortak değerlerine dayanan bir düzeni kurumlarıyla koruması gereken, benzer şekilde düşünen kişilerden oluşan kendi kendine yeten bir sistem olarak görülmesidir.

¹ W. B. Yeats, “Under Saturn”

² Son yüzyılın son yirmi yılında mültecilerin ve ülkelerinde yerlerinden edilen kişilerin sayıları sürekli artmıştır. 1970’de beş ülkede yerlerinden edilmiş beş milyon kadar kişi, yirmi beş ülkeden de dokuz milyon mülteci vardı. 1990’da elli ülkeden onyediyi milyon mülteci vardı ve 1994 itibarıyla altmış üç ülke mültecileri sınır dışı ediyordu. Aynı yıl ülke içinde yerlerinden edilenler otuz iki ülkede yirmiyedi milyona çıkmıştı. Bu konuda bkz. Schmidl (1998: 24-33, ss. 27-8).

Veya, en azından, bu kitabın iddiası bu değildir. Devletlerin kendileri tarihsel varlıklardır; onların çoğunun ortaya çıkışı çok yenidir, az bir kısmının geçmişi İkinci Dünya Savaşı öncesine gider, sınırları son bir yüzyılda değişmeden kalan devlet ise enderdir. Ayrıca, birçok devlet birbiriyle değişen derecelerde rekabet halinde olan siyasi otoritelerin toplamları niteliğindedir. Avustralya, Malezya, Birleşik Devletler ve Almanya'nın, iktidarın bölündüğü ve sadece makam ve mevki için yarışanların değil, fakat komşu eyaletlerin veya federal yönetimin siyasi tecavüzlerine karşı duyarlı olan iktidar sahiplerinin de iktidar için mücadele ettikleri siyasi sistemleri vardır. Aynı zamanda, başka otorite kaynakları çok kere hakim anayasal düzenlemelerin varsayımlarını tekzip eden bir iktidar kullanırlar. Tayland'da Kral kendisini hemen hemen eleştiri dışında tutan ve ona siyasi hayatta enformel bir etki sağlayan bir statüden yararlanır ki bu yürütme gücü üzerinde önemli bir frendir. Malezya'da, Sultan'ın eyaletlerin her birindeki durumu, federal hükümetin sadece değişen Başbakanlarla değil, fakat aynı zamanda otoritenin kraliyet kaynaklarıyla da iyi geçinmek zorunda olduğu anlamına gelir.

Merkezi otoriteler böyle karmaşık düzenlemelerden nadiren hazzederler; onların eğilimleri daima hukuki ve siyasi sistemleri düzene koymaya veya standardize etmeye çalışmak olmuştur. Onlar milletler inşa etmeye çalışmışlardır. Onlar halklarını millet denem kimliklerin bir şekilde önemli olduğuna ikna etmeye de (büyük ölçüde başarılı olarak) çabalamışlardır. Siyaset felsefesi, en azından son yıllarda, genellikle ulus-devletin siyasi düzen üzerinde düşünmek için uygun bir başlangıç noktası olduğu varsayımıyla işe başlar. Ve bu düşüncenin büyük kısmı kapalı bir toplumda, bir bütün olarak toplumun birliğinden taviz vermeden çeşitlilikle nasıl baş edilebileceğinin araştırılması biçimini almıştır. Hiçbir modern düşünür bu görüşü John Rawls'dan daha güçlü biçimde ifade etmemiştir. *A Theory of Justice*'de Rawls en büyük iyinin böyle bir birliğin sağlanması halinde gerçekleşeceğini açıklayan bir insani iyi anlayışını dile getirmektedir.

John Rawls sosyal birlik düşüncesini açıklama sadedinde şöyle yazıyor:

... günlük hayatın daha küçük sosyal birliklerin yana bulunmasından oluşması durumunda, bir anayasal düzen bu birlikler/topluluklar için bir çerçeve sağlar ve herkesin en karmaşık ve çeşitli etkinliğini düzene koyar. İyi düzenlenmiş bir toplumda, her bir kişi nesiller boyunca uygulanmak durumundaki genel şemaya hakim olan ilk ilkeleri anlar; ve herkeste kendi hayat planlarında bu ilkelere uyma konusunda oturmuş bir niyet vardır. Böylece her bir kişinin planına aksi halde olacağından daha geniş ve zengin bir yapı verilir; o başkalarının planlarına karşılıklı olarak kabul edilebilir ilkeler çerçevesinde uyumlu hale getirilir. Herkesin daha özel hayatı tabir caizse bir plan içindeki bir plandır, bu üstün plan toplumun kamusal kurumlarının içinde gerçekleştirilmek durumundadır. Fakat bu daha kapsamlı planın bütün bireylerin ve toplulukların amaçlarının kendisine tabi olacakları –dini birlik veya en büyük kültürel mükemmeliyet, daha az ölçüde olmak üzere ulusal güç ve prestij gibi- hakim bir amacı yoktur. Düzenleyici kamusal niyet daha ziyade anayasal düzenin adaletin ilke-

lerini gerçekleştirmesi gerektiğidir. Ve bu kollektif etkinlik, eğer Aristocu İlke sağlamsa, bir iyi olarak tecrübe edilmelidir ³.

Rawls ulusal prestij veya dini birliğin bireylerin amaç veya hedeflerinin tabi olması gereken amaçlar oldukları fikrini reddetmekle beraber, burada önemli olan şudur ki, onun siyasi düzen anlayışında daha büyük birlik içindeki bireylerin ve toplulukların planlarını kapsayan ve onlara değer katan “üstün” bir plan vardır. Adil bir anayasal düzenin çerçevesinin her bir kişinin hayat planına “daha geniş ve zengin bir yapı” verdiği kabul edilmekte ve adaletin ilkelerinin kollektif olarak gerçekleştirilmesi bizatihi “bir iyi olarak tecrübe edilebilen” bir şey olarak sunulmaktadır. Sonunda bu teori insanın gelişiminin, bu gelişimin bireyin kendisinin yerini toplumun kollektif hayatında bulmasıyla gerçekleştirildiği, bir açıklamasını sunmaktadır. Bunun için, Rawls’a göre, “kollektif adalet etkinliği insanın gelişiminin önde gelen/üstün formudur. Muayyen elverişli şartlar nazara alındığında, bu kamusal düzenlemelerin sürdürülmesiyle ki kişiler kendi tabiatlarını en iyi gerçekleştirir ve onların her birinin muktedir olduğu kendi en geniş düzenleyici mükemmelliklerini başarırlar.” ⁴

Burada reddedilen bu fikirdir veya bu düşünme tarzıdır. Bu siyasi düzen anlayışı –bireylerin kendi başlarına farkına varamayacakları bir iyiyi (başkalarıyla) birlikte idrak etmelerini mümkün kılan bir sosyal birlik olarak- belirli bir ölçüde sosyal birlik arzusunu ifade etmektedir ki bu modern dünyadaki çeşitlilik, hareketlilik ve anlaşmazlıkların derecesiyle bağdaşmamaktadır. Bu ancak en sonunda çeşitliliği bastırmak, veya seyahat özgürlüğünü azaltmak veya muhalif/aykırı görüşleri boğmakla başarılabilir.

Bu güçlü sosyal birlik anlayışını reddetmenin nedeni, kısmen, onun insani gelişim için bu tür birliğin önemini abartmasıdır. Böyle bir düzene sahip olmadığımız gerçeği, değerli ve anlamlı planlara veya hayatlara bizim hepimizi yöneten tek bir adalet kavramı olmaksızın sahip olabileceğimizi düşündürür; meğer ki Rawls insanların yine de zengin ve anlamlı hayatlar yaşamak durumunda/zorunda olduklarını meşru olarak iddia edebilsin. Ne var ki, bu nedenin sadece bir kısmıdır. Daha önemli nokta, insanların gerçekte adalet ve ahlakilik hakkında en az başka meselelerdeki kadar çok farklı düşündükleridir. Ve bazı insanlar, aynı inanca sahip veya aynı dinden olan başkalarıyla paylaşabildikleri hangi kanaatlerin, şimdi aynı toplumun üyeleri olarak kendileriyle etkileşim içine girdikleri başka inançlar veya dinlerden olan kişiler tarafından onaylanacağını bilemezler. Esasında insanlar hatırı sayılır derecede farklı düşünürler, adalete ilişkin olarak bunun daha az olduğu da söylenemez. Ahlaki geleneklerin ve siyasi düzenlemelerin farklılığı bunu yansıtır (gerçi, elbette, bu sosyal ve siyasi iktidar olgusunun da bir yansımasıdır) ve bu çeşitliliği kontrol altına alma veya belirli bir doğru anlayışının başlığı altına sokma girişimlerine veya sapmalarına direnmeliyiz.

Siyaset felsefesi bir tür sosyal birliği gerçekleştirmek veya tanımlamak emeliyle

³ Rawls (1999: 462).

⁴ Rawls (1999: 463).

değil fakat bu çeşitlilik ve akışkanlığın insanlık durumunun yerleşik bir özelliği olduğu anlayışıyla işe başlamalıdır. Siyaset felsefesi, Rawls'un yaptığı gibi, "sadece sosyal ve siyasi kurumların haklılığı için ortak bir kamusal temel sağlamakla yetinmeyen, fakat aynı zamanda bir nesilden sonrakine istikrarın teminine yardım da edebilecek bir siyasi adalet anlayışı sunmak"⁵ suretiyle "konsensüsü gerçekleştirme"⁶yi de amaçlamamalıdır. Esasen, siyaset felsefesinden onun bir özel amacı veya görevi varmış gibi söz etmek biraz küstahçadır, sanki onun hizmet edeceği tek bir amacın –veya, bu konu bakımından, herhangi bir amacın-olabileceği gerçekten de açık bir şeymiş gibi davranmaktır. Amaç felsefeciyeye aittir, söylem tarzına değil. Her ne hal ise, reddedilmesi gereken amaç, herkesin kucaklayabileceği ve bizim uzlaşmaz düşünce tarzlarımızı uyumlulaştırabilecek fikirlerin geliştirilmesi yoluyla sosyal birliği başarma emelidir.

Siyaset felsefesindeki bu denemenin amacı, ahlaki ve kültürel bir çeşitlilik dünyasında, bu çeşitliliğin bastırılmadığı, aksine insanların kendi hayat anlayışlarını yaşama özgürlüğünün tanındığı ve bu hakkın verildiği bir sosyal düzenin açıklamasını yapmaktır. Öyleyse soru şudur: Bu kitabın, onu aynı sorunlarla boğuşmakta olan başka yazarlarınkinden ayıran, onun kendi özel katkısını ortaya koyan ne söylemesi gerekiyor? Onun özellikle söylemeye çalıştığı iki şey vardır. İlki şudur: Çeşitliliğin bastırılmadığı ve hakim olduğu bir sosyal düzende en önemli şey, ona hakim olan kurallar ve kurumların yapması gerekenin, insanların kendi ayrı yollarını izlemelerine izin vermek olduğudur. Bu kurumlar insanları birbirine bağlamaya değil, fakat eğer öyle isterlerse kendilerini çözmeyi –veya, esasen, başkalarıyla hiç birleşmemeyi- onlar için kabul edilebilir hale getirmeye hizmet ederler. Can alıcı özgürlük aynı görüşte olma özgürlüğüdür, bu da farklı görüşte olan tarafın farklı görüş veya pratiklere uymaya muktedir olmayanları bunların daha az zararlı veya saldırgan bulmaları için ikna edememesi halinde çıkış özgürlüğünü gerektirir. Farklılıklar nihayet farklılıklardır. Bunların uzlaştırılacakları durumlar vardır, ama asıl sorun bunun mümkün olmadığı zaman ne yapılması gerektiğidir. Cevap, farklı görüşte olan tarafların bir çıkış (ayrılma) imkanına sahip olmaları gerektiğidir. Başka bir cevap güçlünün iradesinin hakim olması gerektiğidir ki bunun reddedilmesi gerekir. Zaman zaman önerilen başka bir cevap doğrunun tarafının üstün gelmesi gerektiğidir, ama bunun da iki nedenle reddedilmesi gerekir. Her şeyden önce, ihtilafı olan zaten doğrunun ne olduğu olduğundan, bu asıl meseleden kaçmaktır. İkinci olarak, doğruyu yerine getirme yetkisi daima daha güçlü olanda olacaktır ki bu durumda doğru ile iktidar bir olacaktır (çünkü daha güçlü olanın doğru sayılmamış olanı yerine getirmesi beklenemez).

Bu çalışmanın söylemeye çalıştığı ikinci şey, siyaset felsefesinin ele alması gereken ana problemin adalet problemi olduğunu düşünmenin bir hata olduğudur. Bu, ahlaki çeşitliliğin belirgin özelliğini oluşturmadığı nispeten mütecanis olan toplumlar için iyi olabilir; ama insanların kendi ayrı yollarında gittikleri gayrimütecanis bir

⁵ Rawls (1999: 429).

⁶ Rawls (1999: 421).

toplumda temel sorun meşruluk sorunudur. Dünyanın her zaman farklılaşmış olması ve adalet anlayışlarının değişkenlik göstermesi ölçüsünde, meşruluk daima çözümlenmesine ihtiyaç duyulan ilk sorun olmuştur. Şimdi, Rawls gibi çağdaş filozoflar, ancak *adil* otoritenin meşru olduğunu ileri sürmek suretiyle, adalet ile meşruluğun ayrı mülahazalar oldukları fikrine direnmişlerdir. Bu, modern sözleşmecî geleneğin başlangıcında Hobbes tarafından geliştirilen görüşe ters düşmektedir: Meşru otorite tanımını gereği adildir, çünkü neyin yapılabiliyor neyin yapılamayacağını belirlemek kesin olarak egemen otoritenin görevidir ve otoriteye dayanan hiçbir belirleme adaletsiz olamaz. Mamafih, burada savunulan görüş meşru otoritenin tanımını gereği adil olduğu değildir; o tamamen adaletsiz olabilir. Bir otoritenin adil ama gayri meşru davranması da gayet mümkündür; bu otoriteyi reddeden insanlar üzerinde iktidar kullanılması durumunda olduğu gibi. Meşru otorite sadece meşrudur, fakat onun adil de olması gerekir.

Bunun anlamı, burada geliştirilen görüşün temelinin ahlaki şüphelilik olmadığıdır. Burada rölativist görüş de savunulmamaktadır. İleri sürülen, adaletin meşru otorite kullanımının yeterli şartı olmadığıdır. Adalet (meşruluk için) zorunlu bile değildir.

Burada bariz bir problem ortaya çıkmaktadır: Adalet niçin otoriteyi meşru kılmak için yeterli olmasın? Her şeyden önce, adaletin neyi gerektiğini tespit etmek fiilen mümkün ise, onu uygulamamak için hangi neden olabilir? Başka bir şekilde ifade edersek, bir otoriteye adaleti yerine getirme yetkisi vermemek için hangi neden olabilir? Bu neden, adaletin neyi gerektirdiğini ortaya çıkarmanın imkanı konusunda şüphelilik için hiç bir ihtiyaç olmasa da, adil olanı görebilse bile otoritenin adil olacağını varsaymak için hiçbir gerekçenin var olmamasıdır. Otoritenin tabiatında adil olmayı özel olarak muhtemel kılan hiçbir şey yoktur; daha büyük güce sahip olan otoritenin tabiatında da onun daha adil olmasını muhtemel kılan hiçbir şey yoktur⁷.

Burada geliştirilen iyi toplum anlayışı işte bu iki iddia üzerine kuruludur. Bu, adaletin bir araya getirdiği bir sosyal birlik olarak değil, fakat bir tür medeniliğin bir arada tuttuğu daha gevşek bir birlikler ağı olarak bir toplum anlayışıdır. İyi toplumun bu anlaşılışında devlet emsalsiz bir ahlaki konuma veya ahlaki öneme sahip bir birlik biçimi olarak görülmemektedir. Devlet kesinlikle adaleti gerçekleştirme bakımından eşsiz değildir. Devletler siyasi iktidar için mücadele eden (siyasi iktidar iddiası olan) gruplar arasındaki tarihsel oluşumların ürünlerinden sadece biridir ve bir veya daha fazla grubun galibiyeti, en iyisinden, sadece genellikle kabul edilen otoritenin meşruluğunu (bir dereceye kadar) tesis etmeye yardım eder. Meşruluğun adaletle hiçbir

⁷ Bazıları demokratik olarak kurulan ve müzakerece şekilde işleyen otoriteler için durumun farklı olduğunu iddia etmek isterler. Fakat demokratik olarak sorumlu otoriteler de daha adil olmayıp, sadece seçmenlerin taleplerine daha duyarlıdır. Müzakereci demokratik süreçler otoriteler için daha fazla üzerinde düşünülmüş seçenekler sunabilirlerse de, seçilen alternatifin popüler olmaması ölçüsünde demokrasiden taviz verilmektedir. Mamafih, sonunda, müzakereci de olsa bir siyasi sürecin sonucunun adil olmasının niçin muhtemel olacağını anlamak zordur. (Bu, demokrasinin müzakereci veya başka biçimlerine karşı bir tez değildir, onun pekala başka meziyetleri olabilir. Söylenmek istenen, sadece, bunun adaletle bağlantısının tamamen tesadüfi olduğudur.)

İlgisi olmadığı için, bu varlığa büyük bir ahlaki değer veya anlam yüklemek için hiçbir neden yoktur⁸.

Takım adaları mecazının yakalamaya çalıştığı işte bu toplum anlayışıdır. Bu, sadece değişken değil fakat aynı zamanda onun kapsadığı herhangi bir yerde yerleşmek üzere üyelerinin içinde dolaşmakta serbest olmaları ölçüsünde sınırları da bulunmayan bir toplum anlayışıdır. Veya en azından, gitmeyi seçtikleri her yerde kabul görmeyebilseler bile, üyeleri uyum sağlayamadıkları veya tahammül edemedikleri bölgeleri terketmekte özgür oldukları için o sınırsızdır. Böyle bir dünyada, şüphesiz, ülkenin görünümü daima değişir, çünkü insanlar hareketleriyle onu yeniden oluştururlar. Bununla beraber, aynı zamanda, istikrar noktalarından yoksun da değildir; çünkü mükemmel yeri veya hatta mümkün olan yerlerin en iyisini bulmak için göç etmeye herkes istekli değildir. Bu noktalar tavizlerdir, çünkü insanlar aksine hareket etmenin maliyetlerini yüklenmeye isteksiz olduklarından desteklemeleri beklenen düzenlemeleri gönülsüzce de olsa kabullenirler.

Hepsi bir yana, takımadaları –veya toplum yahut devlet- Plato'nun bizi inandırmaya çalıştığı gibi bir gemi değildir. O tekil bir girişim değildir, onun bir kaptana veya (büyük) bir dümenciye ihtiyacı yoktur ve o bize adalet için bir mecaz sağlamaz.

Liberal Takım Adaları

Fakat bu nasıl oluyor da liberalizmin bir savunusu oluyor? diye sorulabilir. Her şeyden önce, başlangıçta belirttiğimiz gibi, burada sunulan iyi toplum tasviri Rawls'dan Kymlicka'ya kadar çağdaş liberal düşünürlerin kanaatlerinden –veya reçetelerinden çok uzak görünmektedir. Gerçekten de mesela Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı eserine adaletin toplumsal kurumların birinci erdemi olduğu yolundaki çınlayan açıklamasıyla başlaması meşhurdur. Onun liberal takipçilerinin veya tenkitçilerinin hiç biri de buna karşı çıkmamıştır.

Ne var ki, siyaset felsefesinde adalete merkezi bir yer verilmesi eğer bir hataysa, bu, liberal bir siyaset felsefesinde de hata olur. Açıklanması gereken, adalet sorununu ikinci plana atan bir siyaset felsefesinin nasıl liberal bir siyaset felsefesi olabileceğidir. Aslında, bu kitabın iddiası hala daha güçlüdür, çünkü o böyle bir siyasi felsefenin bize liberalizmin daha iyi, daha doğru bir türünü sağladığını iddia etmektedir. Öyleyse liberalizm nedir?

Liberalizmin köklerinin 16. ve 17. yüzyıldaki Batı Avrupa güçleri arasındaki din savaşlarında bulunduğu çağdaş tartışmaların genel bir kabulüdür. Bu bir siyasi üstünlük için askeri çatışma dönemi idi, fakat aynı zamanda din özgürlüğü için mücadele zamanıydı da. Bu mücadele İngiltere'de II. James'in devrilmesine ve başta Loc-

⁸ Bu, insanların kendi devletlerine veya ülkelerine bağlanmalarını reddetmek değildir. Spinoza bize tutkuların herhangi bir şeyi sevgi veya arzu nesnesi yapabilmelerinin onların tabiatında olduğunu söyler. Montaigne'e göre ise, hayvan veya eşya sevgisinden farklı olarak, bu sevgi bir soyutlamanın sevgisi olduğundan kavranması daha zordur.

ke'un *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'si ve *Hoşgörü Üstüne Mektup*'unda örneklenen modern hoşgörü ve anayasal yönetim teorisinin doğuşuna tanıklık eden Büyük Devrim'le sonuçlandı. Fransa'da bu dönem, din özgürlüğünü dini büsbütün reddedenler dahil olmak üzere herkes için savunmaktaki istekliliği bakımından kendi hoşgörü doktrini Locke'unkinin ötesine geçen Pierre Bayle'u ortaya çıkardı. Bu düşüncüler ve onların takipçileri özellikle dini sorunlar üzerindeki çatışma ve anlaşmazlıklar karşısında ne yapılması gerektiği problemiyle karşılaştılar. Onlar iki ayrı ama ilişkili soruya cevap vermeye çalıştılar: Kim siyasi otorite iddia edebilirdi (veya otoritenin temeli neydi)? Ve bu otoritenin rolü neydi (veya onun sınırları neydi)? Önerilen cevaplar ayrıntılarda –ve bir ölçüde bazı temellerde– farklılaşmakla beraber, hepsi de sosyal hayatı karakterize eden derin çatışma ve anlaşmazlıkların çözülmesine ihtiyaç olduğu gerçeğini kabul ettiler. Bununla beraber, başta Rousseau ve Marx gibi daha sonraki bazı düşünürlerden farklı olarak, bu “liberal” düşünürler böyle bir çatışmanın ortadan kaldırılabileceğini düşünmemişlerdir. Çatışma insanlık durumunun değiştirilemez bir özelliğiydi. Herhangi bir derin birlik veya ahenk ihtimal dışıydı; ve bu durum sadece hafifletilebilir/yatıştırılabilir ama tedavi edilemezdi.

Liberalizm bu başlangıcından itibaren çeşitlilik ve farklılık problemine bir cevap olagelmiştir. Herkes dünyayı aynı şekilde görmediği (ve göremediği) veya aynı kanaatleri paylaşmadığı yahut aynı ideallerle yaşamadığı için siyasi kurumlara ihtiyaç duyulur; ama sadece bu değişik kişilerin bir arada var olmalarını mümkün kılmak için. Yine de insan toplumundaki anlaşmazlık öylesine derindir ki çözümün, farklı tarzların hoşgörü kurumları çerçevesinde birlikte var olmalarına izin vermek olduğu düşüncesi bile tartışmalıdır. Bazıları bu iddiada güçlülerin zayıflar üzerindeki sinsi iktidarını maskeleyen ibaret olan burjuva ideolojisinin bir onayını görürler. Ve bu iddia onları, kurumların düzeltilmesinin yaratabileceğinden daha derin bir sosyal dönüşüm biçimini istemeye götürmüştür. Bu gibi iddialar sıkça insanın özgürleşmesi vaatleri ile birlikte ortaya çıkarlar. Ne var ki, liberalizm, bu gibi şikayetlerden etkilenmeden kalan bir doktrindir; o bu durumu anlaşmazlığın derinliğinin ve problemin çözümezliğinin sırf bir göstergesi olarak alır. İnsanlar doğru ve yanlış, iyi ve kötü, adalet ve adaletsizlik sorunları dahil her şeyde anlaşmazlığa düşerler. Anlaşmazlık probleminin herhangi bir çözümü, bundan dolayı, insanlara bir kararın dayatılmasını zorunlu kılar, oysa onların bir kısmı çözümün şartlarını gönüllü olarak kabul etmeyebilirler. Liberalizm liberal şartlardan yanadır.

Peki ama liberal şartlar nedir? Bu liberalleri iki kampa bölen sorundur. Kabaca belirtmek gerekirse, birinci grup liberal şartların adil şartlar olduklarını iddia eder; ikinci grup ise liberal şartların siyasi şartlar olduklarını. Bu kitapta savunulan –adaleti esas almayı reddeden– hoşgörücü liberalizm, liberal şartları siyasi şartlar olarak görür.

Adil şartlar lehindeki tez liberal bir çözümün şartları sorununa ancak liberalizmin farklı tarzların birlikte var oluşunu mümkün kılan siyasi kurumlar arayışında korumak peşinde olduğu daha derin değerlerin neler olduklarını sormak suretiyle cevap bulabileceğimizi ileri sürer. Farklılaşan insanları bir arada yaşatabilecek bir dü-

zeni muhafaza eden siyasi kurumları bu değerler temelinde kurabilir veya meşrulaştırabiliriz.

Peki bu değerler nelerdir? Liberal düşünceye hakim olan bir cevap Aydınlanma'dan –özellikle Kant'tan- ve onun 19. yüzyıldaki varisleri olan Wilhelm von Humboldt ve John Stuart Mill'den kaynaklanır. İyi bir toplum bireysel özgürlüğü ve özellikle bireyin kendi insani potansiyelini tam olarak geliştirme özgürlüğünü korur. Özerklik ve bireysellik iyisine ilişkin bu anlayıştan kalkarak John Rawls iyi düzenlenmiş, liberal bir toplumun üyelerinin haklarını, özgürlüklerini ve yükümlülüklerini sistematik olarak açıklayan bir adalet teorisi inşa etmiştir. *Bir Adalet Teorisi* liberal bir sosyal düzen için kapsamlı bir meşrulaştırma sunmuş ve belirli değerlerin temel önemini kabul etmekte birleşen kişilerin, uygun şekilde şartları oluşturulmuş bir çerçeve içinde, bir dizi ahlaki ilkede (hakkaniyet olarak adalet) ve ona bağlı kurumsal düzenlemelerde (anayasal demokrasi) mutabık olacak olduklarını açıklamıştır. Anlaşmazlık problemi, farklılaşan insanların bile herkesin çerçevesi içinde yaşayabileceği bir dizi kurumda rasyonel olarak mutabık kalacaklarını göstermek suretiyle çözülmüştür. Bunlar herkesin farklı amaçları izleme özgürlüğüne olan hakkını kabul eden ve koruyan kurumlardı.

Liberalizmin bu türünde farklılaşan veya anlaşmazlığa düşen insanlar, liberal adaletin ilkelerine riayet etmek (veya, kanunlara uymak) şartıyla, kendi ayrı yollarından gidebilir ve farklı yaşayabilirler. Bu, sırf gerçekleştirilebilir olandan da fazla bir şeydir; bu, taraftarlarına göre, “sosyal birlik”in temelini sağlayabilecek derecede mümkündür. Bu yorumda liberal adalet siyasi otoritenin temelidir.

Bununla beraber, çeşitlilik ve anlaşmazlık problemine bir cevap olarak liberal adaletle ilgili sorun, insanların sadece din gibi meseleler hakkında değil, fakat adalet hakkında da farklı görüşlerde olabilecekleridir. Esasen, tam da din gibi meseleler hakkında farklı kanaatlerde oldukları için, kişiler adalet hakkında anlaşmazlığa düşebilirler. Eğer bu doğruysa, adaletin mahsus –yani, sahici- ilkelerine uymakta anlaşmayı tavsiye eden bir çözümdeki problem onun meseleyi kanıtlanmış farzetmesidir. Adaletle ilişkin kanaat farklılıkları probleminin üstesinden gelmek için tamamen farklı bir çözüme gerek vardır.

Kuvvetli bir cevap Thomas Hobbes'un otoriter siyasetinde yer almaktadır. Hobbes'un kendi zamanının siyasetinde kabul ettiği şey, çekişen taraflar arasında akılcı anlaşmayla çözülemeyen özgül dini uyuşmazlıkların çözülemezliği idi. Onları bölen sorunlar, Hobbes'a göre, yalnız başına akıl yoluyla kesin olarak çözülmesi mümkün olmayan Kutsal Kitabın yorumuyla ilgili meseleler olduğundan, iç savaşın önüne geçmek için başka tür bir çözüme ihtiyaç vardı. Mamafih, eğer akıl onları bölen esasa ilişkin meselelerde insanları anlaşmaya götürüyor idiyse, o zaman hüküm verme hakkını üçüncü bir kişiye –bir hakeme- teslim etmek suretiyle, onları kendi iddialarında ısrar etmeye ilişkin o zamana kadarki sınırsız haklarından vazgeçmekte anlaşmaya götürmesi gerekirdi. Ancak, böyle bir durumda bu hakemin bütün kararları bağlayıcı kabul edilmek gerekirdi; aksi halde hüküm verme hakkından vazgeçme-

lerinin hiç bir anlamı kalmazdı. Hakemin bütün kararları, tanımı icabı, adil olurdu; çünkü hakem meşru otoriteye sahipti.

Mamafih bütün bunda aşık bir problem vardır: Çözüm açıkça siyasi olmakla beraber, liberal değil, otoriterdir. Elbette, siyasi otoritenin muayyen bir adalet görüşünü kabul etmesi için hiç bir gereklilik yoktur; ne de bazı ahlaki pozisyonları veya bazı kişileri sistematik olarak kayırmak suretiyle herhangi bir belirli grubu mağdur etmenin veya hatta dezavantajlı hale getirmenin bir haklılığı vardır. Bununla beraber, eğer liberalizmin felsefi köklerini siyasi iktidar konusundaki ihtiyatlılıkta ve bu iktidarın sosyal hayata nüfuz etmesinden hoşlanmamada bulduğunu hatırlarsak, Hobbescu bir otoriterciliğin çeşitlilik ve anlaşmazlık problemine liberal bir cevap için yeterli olmadığı açıktır.

Çözüm Hobbes'ta yatmıyor. Çözüm liberal adalet görüşüne dönüşte de değildir, çünkü bu bizi başladığımız probleme geri döndürmekten başka bir şey yapmaz. Adalet tartışmalı olduğu zaman otorite adalete dayandırılmaz. Bununla beraber, anlaşmazlık ve çeşitlilik problemine çözümün *tek bir* otoritenin yaratılması olmak zorunda olduğunu farzetmek için de bir neden yoktur. Otoritercilik probleminin liberal çözümü otoritenin adil olmasını şart koşmak değil, fakat onun bölünemez olduğunu reddetmektir.

Hobbes'un çeşitlilik ve anlaşmazlık problemine önerdiği çözüm tek bir egemen otoritenin tesis edilmesiydi: aynı anda hem kanun koyucu, hem yargıç hem de icracı olan bir güç. Bu kısmen, onun, gruplar arası çatışmadan kaynaklanan problemlerin mahiyeti hakkındaki değerlendirmesini yansıtıyordu. Fakat bu çözümün birkaç ciddi kusuru var. En aşık olanı, eğer çözüm bir egemeni sınırsız güçle donatırsa, düzensizliğin yerine zorbalığı koymuş olur. Hobbes bunun yine de iç savaşa tercih edilebilir olduğunu düşünüyor idiye de, yirminci yüzyıl bir toplumun başına gelebilecek aynı derecede gaddar başka akıbetlerin de var olduğunu göstermektedir, özellikle de kendi vatandaşlarına dönen rejimlerde. Fakat bunu bile bir yana bırakalım; tek, bölünmemiş bir otoritede ısrar etmek bir siyasi rejimi kurup idame ettirmeyi daha da zorlaştırır, çünkü o herkesin aynı otoriteyi kabul etmesini istemek anlamına gelir.

Liberal çözüm ise otoriteyi bölmek ve iktidarı ayırmak durumundadır. Liberal çözüm otorite değil fakat otoriteler yaratmak veya, daha titiz bir ifadeyle, (bu farklı otoritelerin) zaten mevcut oldukları yerde varlıklarını devam ettirmelerine izin vermektir. Liberal anayasacılıkta bu bilinen kuvvetler ayrılığı doktriniyle ilgilidir. Liberal bir rejimde, siyasi iktidar en bildik şekliyle iki yoldan biri veya ikisiyle bölünür. *İşlevsel* bölünmede, yürütme, yasama ve yargı yetkilerinin birbirinden ayrıldığı durumda kuvvetler ayrılığı vardır: bu farklı işlevler amaçlı olarak ayrı ellerde tutulur. Siyasi iktidarın parçalanmasını sağlamak için başka kurumsal mekanizmalar da getirilebilir; mesela yasamanın iki meclise bölünmesi gibi. Kuvvetler ayrılığının genellikle aldığı diğer şekil *federalizm*dir. Federalizm birçok bakımdan modern anayasacılığın bütüncü bir parçasıdır ve kuvvetlerin işlevsel değil de yatay veya mülki olarak bölünmesini sağlar⁹. Federal bir devlette sadece muayyen otoritelerin yetkisi bölünmüş de-

ğildir, fakat otoritelerin sayısı da artırılmıştır; sadece güç kullanan farklı kişilerin değil fakat aynı zamanda belki de farklı adalet standartlarının yön gösterdiği farklı kanunları kabul eden farklı yetki alanlarının varlığı da mümkün kılınır.

Bununla beraber, liberal bir siyasal sistemde otoriteyi bölüp ayırmanın hala daha fazla yolları vardır: Çünkü otorite, hiç biri başka tek bir güce tamamen tabi olmayan veya tek bir ortak adalet standardına bağlanmaya zorlanmayan birçok başka kurumlar, birlikler ve toplulukların elinde olabilir.

Çeşitlilik ve anlaşmazlık problemine bu gibi kurumsal düzenlemelerle karşılık veren bir siyasi teori siyasi liberalizm terimiyle tanımlanabilir. Bu teori anlaşmazlığa ortak bir zemin veya ortak ilkeler arayışıyla değil fakat hakemler oluşturmak suretiyle cevap verir. Hobbes'un düşündüğü gibi tek bir hakem değil, fakat hiç biri başkasının üstünde belirleyici olmayan ama herbiri kendi alanında belirleyici olan çok sayıda hakem.

Şimdi, hakemlerin çok sayıda olmasının daha fazla çatışma riski ortaya çıkaracağı düşüncesinden hareketle, tek bir hakem yerine birden çok hakemin olması niçin daha iyi olsun? diye sorulabilir. Elbette daha azı daha çoğa tercihe şayandır? Esasen Hobbes da böyle düşünüyordu, çünkü o grupların çokluğunun iç barış için bir tehlike olacağından korkuyordu. Fakat kabul etmek gerekir ki, mesele basit bir sayı meselesi değildir. Önemli olan nokta, daha fazla hakemin var olmasının kendi başına değerli olduğu değil, fakat herhangi bir hakemin zorbaca hareket edebilecek şekilde büsbütün denetimsiz olarak hakimiyet kurması imkanının daha az olmasıdır. Buradaki çözüm "yüksek" hakemler –veya, birtek "yüksek" hakem- yaratmak değil, fakat hakemlerin daha küçük alanlara sahip olmasıyla sınırlanmasını temin etmektir.

Bu anlayıştan çıkan devlet özel bir türde liberal bir devlettir. O belirli bir adalet anlayışının şekillendirdiği kapsamlı bir amacın veya ortak görüşün kılavuzluk ettiği bir devlet değildir. O, bir kısmı bütünün örneğine göre -hoşgörülü ve liberal olmuş olabilirken diğerleri onun neredeyse antitezi –grupçu ve içe-dönük- olabilen, farklı parçalardan oluşan bir devlettir. Bununla beraber, o ortak bir amaçtan doğan güçlü bir sosyal birlik gösteren bir devlet değildir. Bu devleti tanımlayan liberalizm, zaman zaman birbiriyle örtüşmekle ve etkileşmekle beraber esas olarak birbirinden ayrı ve ayrılmış topluluklar, yetki alanları ve birliklerin bir takım adası liberalizmidir. Ve bu resimde devlet birçok topluluk, yetki alanı veya birlikten sadece biridir. O kendisinden küçük birçok unsuru içerebilir, ama onları kendisine tabi kılmaz. Bu devlet bir siyasi bünye (bütünleşmiş bir siyasi varlık) oluşturmaz. O denizden çıkar ama bir Leviathan değildir; ne ürkütücüdür, ne kadiri mutlak ne de ebedi. Ve nesiller geçtikçe ortadan kalkabilir de; dağılıp başka bir şekil altında yeniden kurulması hala tasavvur olunabilir.

Liberal takımadaları, içinde muhtelif otoritelerin birlikte var olduğu, karşılıklı bir hoşgörü ülkesidir. Otoritenin daha küçük birimlere tamamen devredilmemesi ama

⁹ Bunu Kukathas vd. (1990)'da daha uzun boylu tartıştım.

iç sınırları aşan yönetme yetkisine sahip ve bazı birlikleri içine alan kurumlar tarafından da kullanılması ölçüsünde, bu otorite kapsadığı alan bakımından sınırlıdır ve yetkisi kısıtlanmıştır. Bu, Amerikan Anayasası'nı hazırlayanların yeni bir hükümet sistemi tasarlarırken akıllarında tuttukları idealdir¹⁰.

Mamafih, şüphesiz sorulacak olan bir soru, böyle bir liberalizm anlayışının liberalizmin makul bir biçimi olup olmadığıdır. William Galston'ın ifadesiyle, "Liberal devlet Michael Oakeshott'un içeriksiz kurullarla oluşturulan amaçsız "sivil birlik"i (civil association) olarak anlaşılabilir. Diğer her siyasi toplum biçimi gibi, liberal devlet de bir "girişim birliği"dir (enterprise association). Onun ayırt edici yanı, kamusal amaçlarının olmamasında değil fakat bunların muhtevasında yatar."¹¹ Oakeshott'un sivil birliğine uyan hiç bir devlet yoktur. Bütün devletler bir tür adalet ve insani iyiyeye ilişkin bir anlayışı paylaşmışlardır. Bundan dolayı, herhangi bir liberal teorinin görevi devletin izlemesi gereken doğru amaçların neler olduğunu göstermek olmalıdır.

Bundan başka, liberal bir devletin, bağımsızlıklarına saygı gösterilmesi gereken çeşitli topluluklardan oluştuğu elbette doğru olmakla beraber, bu, büsbütün kendi başlarına bırakılmaları anlamında onlara hoşgörülülün olması gerektiği anlamına da gelmez. "Liberal devletin liberal vatandaşlığın gerektirdiği inançlar, yeterlilikler ve erdemlerin genel olarak paylaşılmasını temin etmekte meşru ve zorunlu bir çıkarı vardır."¹²

Bir dereceye kadar bu iddialar iyi temellendirilmiştir: Hiç bir saf, Oakeshott'cu birlik yoktur ve hiç bir zaman da olmamıştır. Liberal devlet olan hiç bir liberal takım adaları da yoktur. Ne var ki bu etkili bir itiraz değildir. Niçin olduğunu anlamak için liberal devleti nasıl teorikleştirebileceğimizi sormaya ihtiyacımız var. Bir görüş şu olurdu: Liberal devletin teorisini, onun kurumlarına ve uygulamalarına hakim olan en derindeki (veya temel) felsefi inançları veya ön kabulleri tanımlayarak bu varlığın rasyonalitesini ortaya çıkarmaya çalışmak suretiyle kurarız. Söz gelişi, muayyen bir liberal devleti anlamak için onun nasıl özgürlük ve eşlik temel değerlerinin bir tür uzlaşmasını temsil ettiğini (veya edebileceğini) anlamaya ihtiyacımızın olduğunu iddia edebiliriz. Bu toplumun temelindeki en derin ilkelerin farklı düzeylerde nasıl ifadeye kavuşturulduğunu, iyi ve doğru hakkındaki soyut düşünceden kalkarak anayasal inşa safhasına, mevzuat düzeyine, siyaset düzeyine uzanan dört aşamalı bir sıra içinde göstermeye çalışabiliriz. Veya liberal devletin liberal uygulamada saklı olan iyninin tam bir teorisinin kurumsal ifadesi olduğunu göstermeye çalışabiliriz: Söz gelişi barış, hukukun üstünlüğü, çeşitliliğin tanınması, kapsayıcılık, itidal, refah, adalet ve hakikate açıklık değerlerini içine alan bir teori¹³.

¹⁰ Gerçi onların şimdiye kadar kendi tasarımlarının ürünü olarak başardıkları şey güçlü bir milli devlet değildi. İlk tasarımdaki birçok kusur içinde en büyüğü, galiba, tek bir ahlaki kurgu içinde iki çelişkili inancı koruma girişimiydi: biri kendi-kendini yönetme ve bireysel özgürlük, diğeri ise kölelik.

¹¹ Galston (1991: 3).

¹² Galston (1995: 529).

¹³ Bu örnekleri Galston'dan (1991: 30-4) aldım.

Buna karşılık başka bir imkan da rasyonalitenin modern bir liberal devlette bulunmak durumundaki karmaşık bir kurumlar, uygulamalar ve tutumlar dizisinin anlatımını veren tek bir temel biçiminin bulunmadığıdır. Bu rölativizm değildir: Bu, rasyonalitenin bütün biçimlerinin eşit ölçüde iyi veya doğru olduğunu veya onların karşılaştırılmaz ve eleştirilemez olduklarını değil fakat sadece hepsinin bağdaştırılmaz olduklarını söylemektir. Devlette bulduğumuz –veya devletin neye vardığını bulduğumuz- şey, tek bir istikrarlı varlık değil, fakat bir rakip eğilimlerin/iddiaların sitesidir. Bu, Oakeshott'un modern Avrupa devletini açıklamada ulaştığı sonuca benzer bir şeydir. "Bütün insan ilişkilerinin izlenen amaçlar ve (bu amaçlara uygun olarak) gerçekleştirilen fiiller aracılığıyla olmasının zorunlu olduğuna ilişkin hatalı inanç pekçok kişiyi bütün beşeri birliklerin ya bireysel tatmin arayışında işlemsel olarak bir araya gelen kişilerden ya da ortak tatmin arayışında işbirliği içinde olan kişilerden meydana gelmesinin zorunlu olduğuna ve dolayısıyla da bir devletin karakterinin insaniliğin maddi durumu olarak tanımlanmasının *zorunlu olduğuna* ikna etmiştir." ¹⁴ Yine de devlethepten farklı –ve daha belirsiz- bir girişim olabilir; içinde farklı eğilimlerin nihai bir çözüm bulmadıkları bir girişim.

Eğer böyleyse, o zaman liberal devleti gevşek olarak bir araya gelmiş otoritelerin bir takımadaları olarak teorileştirmekteki mesele, bunun fiili bir liberal devleti veya belki de hatta mümkün bir liberal devleti tamamen kapsamaması değil, fakat onun önemli bir boyutunu tanımlamasıdır; liberal devletin her yanını kapsayan değilse de onun belirli değerleri, kaygıları veya amacıyla bağlantı kuran bir boyut. Bundan başka, o aynı zamanda devletin belli edilmiş amaçları olan veya tanımlanabilir bir dizi iyinin izlenmesine adanmış kesin bir girişim birliği olduğunu varsayamaya çağımız anlamına da gelir. En fazla söyleyebileceğimiz, liberal devletlerin kendilerini belirli amaçlarla (yeri geldikçe) ilişkilendirdikleri ve devletin üyelerinin paylaştıkları kanaatler veya inançlarla karakterize edildikleridir. Kollektif amaçları izleme ve bir ölçüde sosyal birlik tesis etmeye çalışma yönelimi sadece bir yönelimdir ve liberal devletin hiç bir kollektif amaç izlememek ama içinde üyelerinin kendi amaçlarını kendi başlarına izleyebilecekleri çerçeveyi sunmak yönelimiyle gerilim içinde var olan bir şeydir.

Yine de burada iddia edilebilir ki, eğer liberal devlet liberalizmin iki türünden biri veya diğeri değil ama bu iki türün unsurlarına sahip olan bir şey ise, onu iki aşırılık arasındaki bir uzlaşmanın ürünü olarak niçin teorileştirmeyelim? Cevap şudur: Bu uzlaşmanın, felsefi farklılıkların herhangi bir ilkeli çözümünü değil de, ilkeli amaçları ve "ilkeli bir uzlaşma"nın ne olduğuna ilişkin görüşleri farklılaşan insanlar ve gruplar arasında karşılıklı birlikteliğin değişik kalıplarını yansıtmaması durumunda, bu mümkün olmayacaktır. Fiili siyasi düzenlemeler felsefi çözümleri değil fakat bir toplumdaki gerçek iktidar dağılımını yansıtır; bu, özellikle Rousseau ve Marx tarafından açık bir şekilde kabul edilmiş olan bir noktadır. Gerçi her ikisi de bu problemin üs-

¹⁴ Oakeshott (1975: 318).

tesinden gelinebileceğini düşünmüştür, ilki siyasi bir dönüşümle ikincisi ise siyaset karşısı bir dönüşümle.

Bu noktada William Galston liberal devletin “liberal yurttaşlık için gerekli olan kanaatler, ehliyetler ve erdemlerin genel olarak paylaşılmasını temin edilmesinde” bir çıkarı olacağına işaret etmekte gayet haklıdır. Ve bütün devletler gibi, liberal devlet de kendi çıkarlarını izleyecektir. Ne var ki, bunun sonucu, devlet içinde iktidarın dağılımının bir yansımından başka bir şey olmayacaktır. Liberal devlette, bir hayli hoşgörülme olacak olan şey vardır, onun hoşgorme kapasitesi nispi olarak en yüksek olsa da. Fakat bu hoşgörülme olacak olanın tanınmayacağı anlamına gelmez, çünkü çözümün altında yatan ilkeli bir uzlaşma pozisyonudur ve kesin sınır çizgileri çizilmiş olacaktır. Hoşgörmeyi reddetmek daha muhtemel olarak güç dengesini ve liberal bir toplumun doğru biçimi hakkındaki muayyen özcü veya kapsayıcı görüşlerin hakim olma derecesini yansıtacaktır. Güç daima doğru felsefesi kılığında ortaya çıkar.

Liberalizm beşeri çeşitlilikle birlikte, insanların bir araya gelmeye çalıştıkları her durumda kendini gösteren farklılık ve anlaşmazlıkların ortaya çıkardığı probleme cevap teşkil eden bir siyasi felsefedir. Liberal devletin iynin liberal bir teorisinin yansıması olduğunu veya olması gerektiğini ileri süren bir liberalizm önemli bir sınırlılıkla malüldür. O iynin liberal teorisini reddedenlerle bir araya gelemeyi, gerçi azınlıkta olduklarında onları bu görüşü kabul etmeye zorlayabilir. Liberal devletin bir hakemden daha fazla bir şey olmaması gerektiğini ileri süren bir liberalizmin de farklı bir sıkıntısı vardır: O geniş bir çeşitliliğe izin verdiği için bizatihi illiberal olanlarla bir araya gelecektir.

Bununla beraber, gerçek dünyada hiç bir liberalizm türü sırf kendi meziyetine dayanarak makul bir üstünlük kuramaz. İyinin liberal bir teorisinin –belirli bir adalet anlayışının- hakim olduğu liberal bir devlet kendisini ortodokside ayrılanların muhalefetiyle sıkıştırılmış bulacaktır. Onlar bastırılmadıkları ölçüde, bu olacaktır, çünkü liberal adalet teorisinin ilkeleri reddedilmekte veya nazara alınmamaktadır. Bağımsız hakemin daha minimal liberalizminin hakim olduğu bir liberal devlet de kendisini kararlarına daha fazla maddi muhteva katmaya zorlanmış bulacaktır. Tocqueville’in 19. yüzyıl Amerikan liberal demokrasisiyle ilgili olarak gözlediği gibi, çoğunluğun (“ve güçlünün” diye ekleyebiliriz) sesinin etkisi altında daima merkezileşme ve standartlaşma yönünde bir eğilim vardır. Ve güçlünün diye ekleyebiliriz.

Bu şartlarda, bu eğilimlerden biri lehinde iddiada bulunmak için herhangi bir neden olabilir mi? Aslında, bazı bakımlardan, bütün bir çalışmayı hiç bir zaman var olmayacak bir dünyayı tasarlamaya tahsis etmek, büsbütün Don Kışotça değilse de, biraz naif görünebilir. Yirminci yüzyılın gidişi rasyonelleşme yoluna girmiştir ve Max Weber’in değiştirilemez olduğunu düşündüğü istikamette, modern egemen devletin yaratılması yönünde ilerlemektedir. Bu hem ülkesel bir formasyondur, hem de aynı zamanda içsel olarak egemen de olan, kendi sınırları içinde hiçbir üstün otorite tanımayan ve bir şiddet tekeli hakkına sahip olduğunu ileri süren bir

varlıktır. Meseleleri farklı şekilde kavramaya çalışmak için hangi neden olabilirdi ki?

Bir neden şudur: Doğal ve kaçınılmaz görünenin çok sık olarak duruma bağlı/tesadüfi olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak önemlidir. Modern devleti için de böyledir. Bu sosyal örgütlenme biçiminde kaçınılmaz olan veya otoritenin bölünmesinin bu biçimde doğal olan hiç bir şey yoktur. İşaret etmeye değer ki, esaslı ve önemli olarak sunulan şey sadece bir eğilimdir ve sıkıntı verici bir eğilimdir.

İkinci bir neden, pek kuşku duyulmayan bir ideal olan sosyal birlik özleminin, en kötüsünden, en başta yirminci yüzyılda, ürküntü verici sonuçlara yol açmış olmasıdır. Böyle bir sonucun özel olarak çarpıcı bir örneği komünist dünyaydı ki orada evrensel kardeşlik özlemi, Stalin Rusya'sında zirve noktasına çıkan, düşünce farklılığına hoşgörüsüzlüğe dönüşmüştü. Orada, ne farklılık hoşgörülebilirdi ne de muhalif düşüncenin kendi yolunda gitmesine izin verilebilirdi. Kapalı sınırlar ve yeniden eğitim kampları zorunluydu ve ortaya çıkan toplum "Özel Kamplar" şeklindeki küçük toplumları andırır hale gelmişti. "Cezalandırmada ve yeniden eğitimdeki birçok tecrübeden sonra, nihai olarak bu olgun mükemmellik doğmuştu: on taşıyan Anavatandan psikolojik olarak kopmuş –insanlar değil- sayılardan meydana gelen, girişi olan ama çıkışı olmayan, sadece düşmanları ürküten ve sadece sinai mallar ve kompleksler üreten, sert ve çehresiz bir organizasyon."¹⁵ Buradaki mesele, liberal devletlerin Stalinizme istemeseler de yakın olmaları değildir; bu tamamen ihtimal dışıdır. Mesele daha ziyade, birlik peşinde koşmanın daima muhalefet yaratacağı ve bunun da, sadece, düşünceleri norma uymayanların bastırılmasını teşvik edeceğidir. Liberal devletlerde bu eğilimi frenleyen şey, adalete bağlılık değil, fakat muhaliflerin kendi yoluna gitmelerine izin verme eğilimidir. Liberal mirasta en fazla korunmaya ihtiyaç duyan işte bu eğilimdir.

Son olarak, siyasi dünyayı farklı olarak tasavvur etmek için bir neden de, modern dünyada, siyasi sınırlar –hayali sınırlar- üzerindeki kavgalarımızdan çok fazla trajik ve dehşet verici şeyler çıkmasıdır. Sınırlar bize dışlamak için mazeretler, zora başvurmak için mazeretler, soyutlamalarda anlam bulmak için mazeretler sağlarlar. Felsefe bunu değiştiremez, ama buna en azından işaret edebilir. Siyaset felsefesi haritaları olmayan bir dünya yaratamaz, çünkü haritalar önemlidir. Yine de o, haritaların en sonunda (başlangıçta olduğu gibi) hiç de önemli olmadıklarını tanıyarak işe başlayabilir.

Kaynaklar

Galston, William (1991), *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press).

Galston, William (1995), "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 105(3), ss. 516-34.

¹⁵ Solzhenitsyn (1978: 484).

Kukathas, Chandran & Pettit, Philip (1990), *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Oxford: Polity Press).

Oakeshott, Michael (1975), *On Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press).

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, revised edition (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Schmeidl, Susan (1998), "Comparative Trends in Forced Displacement: IDPs and Refugees, 1964-96", Janie Hampton (ed.), *Internally Displaced People: A Global Survey* (London: Earthscan Publications), içinde, ss. 24-33.

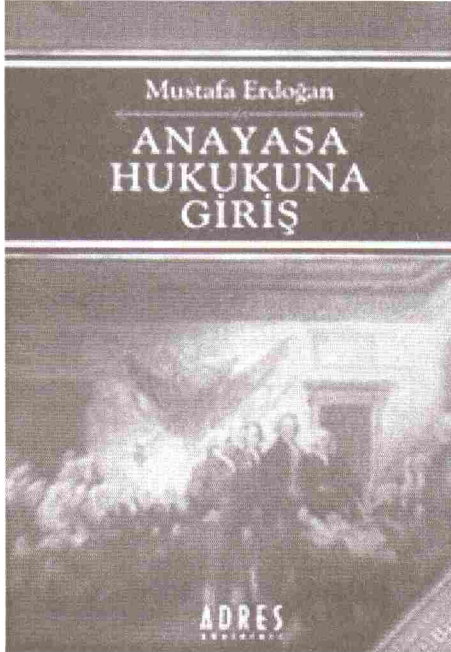
Solzhenitsyn, Alexander (1978), *The Gulag Archipelago 3, 1918-1956. An Experiment in Literary Investigation*, trans. H. T. Willets (London: collings/Fontana):

* Yazarın *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2003) adlı kitabının Sonuç kısmının çevirisi.

Çeviren: Mustafa Erdoğan

Anayasa Hukukuna Giriş

Mustafa Erdoğan



Ülkemizin seçkin anayasa hukukçularından Mustafa Erdoğan, anayasa teorisi ve anayasa hukukuna şimdiye kadarki bilimsel çalışmalarıyla yaptığı katkılara yeni bir halka daha ekliyor. Lisans öğrencilerine yönelik bir ders kitabı olarak hazırlanmış olmakla beraber, genel okuyucu için de bir başucu kitabı olacak vasıfta bir eseri fikir, kültür, eğitim hayatımıza kazandırıyor. *Anayasa Hukukuna Giriş*, anayasacılık geleneğinin özü olan hürriyetçi bir bakışla ilgili konulara yaklaşıyor. İki kısım halinde düzenlenmiş olan kitabın ilk kısmında teorik analizler yer alıyor. Yazar, iktidar, meşruluk, hükümet sistemleri, anayasacılığın doğuş ve gelişimi, insan hakları, yeni demokrasilerde anayasal eğilimler, anayasal devlet, demokrasi ve demokrasinin unsurları gibi konuları etraflıca aydınlatıyor. İkinci kısımda ise, Türkiye'nin anayasal düzeni Osmanlı'dan günümüze uzanan bir süreç içinde ele alınıyor; Türk siyasi sisteminin esasları hem mirenge noktalarıyla özetleniyor hem de anayasacılık açısından özetleniyor.