

**T.C.  
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**ISAIAH BERLIN'İN ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNCEİ:  
NEGATİF ÖZGÜRLÜK - POZİTİF ÖZGÜRLÜK  
AYRIMI**

**DOKTORA TEZİ**

**Alişan ÇAPAN**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ**

**TEMMUZ 2011**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
RESUME.....	IV
ABSTRACT.....	IX
ÖZET.....	XIV
GİRİŞ.....	1

### Birinci Bölüm

#### Isaiah Berlin'in Düşünce Dünyasının Temelleri ve Ana İzlekleri

I) II. Dünya Savaşı Öncesinde Oxford'da Felsefe.....	4
II) Karl Marx.....	7
III) Düşünce Tarihi ve Siyaset Kuramı.....	9
IV) Vico ile Herder.....	11
V) Romantizm ile Karşı-Aydınlanma.....	13
VI) Özgürlük Kavramı.....	15
VII) Rus Düşünürler.....	18
VIII) Yahudilik.....	26

### İkinci Bölüm

#### Isaiah Berlin'de Aydınlanma ve Karşı Aydınlanma

I) Isaiah Berlin'e Göre Monist Görüşün Temel Özellikleri .....	33
II) Isaiah Berlin'in Aydınlanma ve Karşı Aydınlanma Kavramlarına Yaklaşımı.....	37
III) Gelenekten Kopuş.....	60
IV) Machiavelli: ilk kuşkular.....	61
V) Vico: Tarih Boyunca Kültürel Çeşitlilik.....	76
VI) Kant: Ahlaki Özerklik.....	80
VII) Herder: Ulusal Kültürün Yeniden Gündeme Getirilmesi.....	83
VIII) Karşı Aydınlanmanın Bir Uç Örneği olarak Joseph de Maistre.....	85
IX) Tarihsel Başkaldırı: Romantik Hareket.....	90
X) Berlin'in Rasyonalist Geleneğe Getirdiği Eleştiriler .....	98

## Üçüncü Bölüm

### Çoğulculuktan Liberalizme İki Özgürlük Kavramı

I) Çoğulculuktan Liberalizme.....	105
II) İki Özgürlük Kavramı.....	110
A) Tanımlar.....	114
1) Negatif Özgürlük.....	114
2) Pozitif Özgürlük.....	123
3) İç kaleye Geri Çekilme.....	128
B) Bireyin Kendi Kendisinin Efendisi Olma İsteği.....	132
1) Bireyin Hür İradesi.....	133
2) Sarastro Tapınağı.....	137
3) Kendi Kaderini Tayin Etme ve Akılcılık.....	142
4) Kendi Kaderini Tayin Etme Hakkının Toplumsal Görünümleri.....	151
5) Kolektif Özyönetim.....	153
6) Statü Arayışı.....	155
7) Özgürlük ve Egemenlik.....	162
8) Tek ile Çok.....	165
C) Özgürlük Tanımlarından Kaynaklanan Bazı Sorunlar.....	169
1) Devlet Müdahalesi ve Kamusal Alan ile Özel Alanın Belirlenmesi.....	169
2) Negatif Özgürlük ve Liberal Gelenek.....	181
III) Berlin'in Özgürlük Anlayışına Getirilen Eleştiriler.....	186
A) Gerald MacCallum'un Üçlü Özgürlük Anlayışı.....	186
B) Charles Taylor'un Berlin Eleştirisi: İki Özgürlük Kavramının Yanılgısı.....	190
SONUÇ.....	204
KAYNAKÇA.....	207

**KISALTMALAR**

<b>age.</b>	: Adı geen eser
<b>ařa.</b>	: Aşağıda
<b>Bkz. / bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cümle
<b>C.</b>	: Cilt
<b>dn.</b>	: Dipnot
<b>m.</b>	: Madde
<b>no.</b>	: Numara
<b>par.</b>	: Paragraf
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>S.</b>	: Sayı
<b>T.</b>	: Tarih
<b>vd.</b>	: ve devamı
<b>yuk.</b>	: Yukarıda

## RESUMÉ

Le sujet de cette étude concerne l'analyse du concept de la liberté qui a été élaborée par Isaiah Berlin - origine Russe, né en 1909 à Riga de Latvian - dans son article, écrit en 1958, dont le nom est "Deux Concepts de Liberté". Cet article de Berlin, écrit pour la cérémonie d'ouverture de l'année académique d'Oxford, consiste dans la théorie du politique l'un des plus importants articles du 20ème siècle sur la liberté. Le fait que dans les années suivantes le nombre d'études faites sur cet article a été multiplié est ainsi la preuve que la pensée de Berlin résiste contre le temps, au contraire de plusieurs intellectuels.

Tant que Berlin a été conçu généralement comme un penseur libérale, il existe quand même de nombreux points différents avec les autres penseurs de ce courant. A la différence de Rawls, Dworkin et Hart, il a insisté de ne pas élaborer une théorie libérale unifiée. Cet insiste a sans doute des raisons. A partir de ses années de jeunesse où il s'est intéressé avec la philosophie analytique dans le collège All-Souls à Oxford, Berlin a eu des doutes sérieuses pour la théorie moniste rationnelle, l'une des théories dominantes du monde de la pensée occidentale. Cette doute a orienté Berlin vers une conclusion de l'impossibilité de formuler une seule théorie politique à expliquer la quête des gens de vivre dans un monde plus libre et équitable. Par conséquent, afin de parler sur la théorie politique de Berlin, il faut analyser les problèmes essentiels dont il s'est intéressé au cours de sa vie.

L'un des faits qui a poussé Berlin de s'intéresser à l'histoire du pensée au moment où il s'est éloigné de la philosophie analytique était un offre, qu'il a reçu d'un part par coïncidence, de préparer une biographie de Karl Marx. Même si Berlin, témoigné le temps perturbé de la révolution bolchevique pendant son enfance, n'avait pas eu au départ d'une grande affinités pour Marx, il a en effet accepté cet offre tout en pensant de travailler sur Marx, qui devient de plus en plus célèbre, serait pour son benefit. Son étude sur Marx l'a causé d'avoir certains soucis et ainsi le désir de s'intéresser plus profondément l'imagination de l'homme de la tradition rationaliste.

A partir de ce point, Berlin a mené son débat contre la tradition rationnelle par la pensée du siècle des Lumières. Bien que Berlin confesse que les penseurs du siècle des Lumières ont fait une unique contribution à l'histoire de l'humanité en s'opposant à la tyrannie et l'inégalité, et ainsi qu'il partage leur horizon de l'humanité, il défend que à cause de la rationalité, la pensée du siècle des Lumières a causé l'asservissement de l'humanité au lieu de sa libération.

Berlin a utilisé les études des penseurs et des écrivains romantiques pour donner des motifs à sa critique, appelé "Contre-Lumières", élaborée comme une manifestation contre la pensée du siècle des Lumières. Son affinité profond pour le romantisme constitue l'une des premières caractéristiques, dite plus importante, pour différencier Berlin des autres penseurs libérales contemporains. Il a tellement insisté sur ce sujet que même aujourd'hui, il continue de réserver sa place quand on parle de "Contre-Lumières".

Berlin ne retient pas sans doute le concept Contre-Lumières pour définir directement un courant. Il le traite en effet afin d'unifier les idées qui se différencient

des caractéristiques fondamentales de la pensée du siècle des Lumières. Quand on regarde la diversité des penseurs comme Montesquieu, Machiavelli, Vico, Hamann et Herder dont Berlin a servi pour manifester contre la tradition du siècle des Lumières, on peut déduire facilement l'impossibilité de parler d'un courant de pensée homogène. Cependant, aux yeux de Berlin le point commun de tous ces penseurs est la rupture qu'ils ont fait, en ayant conscience ou pas, dans la tradition moniste rationnelle.

Berlin défend que le premier coup contre la tradition moniste rationnelle a été donné par Machiavelli puis qu'il a parlé de la possibilité d'une incompatibilité entre l'éthique catholique et républicain. Bien que le but principal de Machiavelli n'est sans doute pas de retirer l'attention à cette dualité, ses thèses sur l'organisation de l'Etat a provoqué Berlin de faire une telle distinction. Tout en reconnaissant que le fait de rendre une personne responsable des conséquences causées par accidentelle n'est pas une approche cohérente, Berlin pense que le discours de Machiavelli, quoique indirectement, sur les impasses de la pensée moniste est une étape importante. Pour ses critiques, tant qu'il a parfois utilisé comme référence les oeuvres des penseurs du siècle des Lumières, Berlin a frappé le coup réel avec Vico et Herder. Giambattista Vico, d'origine Napolien, qui s'est opposé dans son oeuvre "Nouvelle Science" aux approches scientifiques généralement acceptées à cet époque, est le premier penseur soulignant les points clés que Berlin a fait résistance contre la tradition rationnelle. Le plus important de ces points est de l'impossibilité d'étudier les sciences humaines avec des règles objectifs, comme des sciences naturelles.

Berlin allégué que l'un des dilemmes fondamentaux de la pensée moniste rationnelle est l'hypothèse qui démontre que toutes les vérités sont en harmonies. Selon Berlin, la chose la plus importante est le pluralisme. Deux valeurs différents (notamment liberté et égalité) acceptés comme vrais peut se battre entre eux et ainsi il est possible de voir des oppositions dans la même valeur. Cette hypothèse s'est orienté Berlin à la pensée de l'incommensurabilité des valeurs. Dans ce contexte, Berlin a facilement assimilé les approches de Vico sur le concept de l'histoire en spirale et la nécessité de traiter les sciences humaines dans une perspective différente.

Ainsi après Vico, Berlin s'attache à Herder comme la figure la plus importante de la pensée Contre-Lumières. Il ne faut pas s'étonner de l'attachement de Berlin pour Herder quand on pense que c'est lui qui a fait les critiques les plus importantes du Romantisme Allemand contre la pensée des Lumières. Il ne serait pas faux d'émettre que c'est la langue, la compréhension de la nationalité et de l'appartenance de Herder, développé à partir des idées de son maître Hamann, constitue la base de la pensée de Berlin sur le pluralisme.

Berlin affirme que la révolution du Romantisme contre la pensée des Lumières est le plus grand point de rupture dans l'histoire de l'humanité. Les assertions rationnelles et universelles des Lumières ont été blessées par les attaques du Romantisme et les individus de l'ère moderne ne peuvent toujours pas soigné cette blessure de leur système de la pensée. Selon Berlin, la division de conscience motivé par cette attaque est devenu la source d'une insécurité dont les individus ne peuvent toujours pas se débarrasser et elle a ainsi causé des conséquences tellement tragiques dans la vie sociale.

Au 20ème siècle, les idées Rationnaliste-Universaliste des Lumières sont développées et devenues la source pour des régimes totalitaires comme le socialisme et le communisme, pendant que le romantisme, le Romantisme Allemand en

particulier, prend la route de l'évaluation du nationalisme vers le fascisme.

Dans cette étude, l'essai de Berlin, *Deux Concepts de Liberté*, est examinée dans l'axe cité ci-dessus. En considérant que l'essai s'est écrit à l'époque de la guerre froide, cet approche doit être convenient pour exposer la réflexion de la tension Rationalité-Romantisme au 20ème siècle.

Dans *Deux Concepts de Liberté*, Berlin continue sa lutte contre la tradition Rationaliste et ses réflexions sur le plan politique. Il divise le concept de liberté en deux: "Liberté Negative" et "Liberté Positive". La Liberté Negative concerne que les individus ont un espace de non-interférence, tout à fait indépendant où l'Etat ne peut pas intervenir. Berlin décrit la Liberté Negative comme suivant: "La liberté politique, dans son sens le plus facile, est l'espace de de mouvement independante où l'individu peut se bouger sans entravés par les autres. Si, moi, je suis entravé par les autres pour quelque chose que je pourrais faire differemment, dans ce contexte je ne suis pas consideré libre. Et si cet espace est rétrécié dans une limite dépassé d'un niveau minimum, je subis la pression ou l'esclavage. Le critere de la pression, quioque direct ou indirect, à l'intention de ou pas, c'est le role que je crois, joué par les autres, en vue de bloquer mes demandes. Dans cette perspective, je voudrais dire que le fait d'être libre c'est ne pas etre interféré par les autres. mon intention sur le fait est non-intervention des autres. Dans la mesure où le champ de non-intervention est grand, ma liberté devient ainsi grande".

La Liberté Positive introduite par Berlin est traité par la volonté de l'individu d'être son propre maître. Selon Berlin, l'unification de la volonté de l'individu d'être son propre maître avec la pensée rationaliste peut engendrer des affirmation loines de la liberté. "La liberté dans la volonté de l'individu d'être son propre maître et la liberté du droit de faire mon choix comme je le veux, sans être interféré, ne paraissent pas comme des concepts différents au premie vue; ils sont en effet le discours de la même chose d'un sens négative ou positive. Cependant, les concepts de la liberté "positive" ou "négative" se sont développés avec le temps dans les sens différents et ils commencent enfin à se battre entre eux".

Dans cette partie de l'étude constituant le point clé de ce travail, après l'affirmation de la déclinaison des concepts de la liberté "négative" et "positive" de Berlin, ses remarques sur leur développement et leur sources historiques sont expliquées. Il exprime la liberté négative dans un sens positive, pourtant il traite compréhensivement les conséquences loins de la liberté qui existent ou pourraient exister quand le concept de la liberté positive s'unfie avec la tradition de la pensée rationnelle. En d'autres mots, Berlin analyse le concept de la liberté positive sur les déformations qu'il a subi.

La première déformation de la liberté positive que Berlin retire l'attention et appelle "retraite au chateau intérieur" est l'état de la liberté obtenu en écartant les volontés et la demande. Il explique cette situation comme suivant: "Je possède la raison et la volonté, j'ai des objectifs auxquels je veux suivre; cependant si je suis écarté de les obtenir, je ne suis plus dominant. Je peux être bloqué par les lois naturelles, les coincidences, les actions des individus ou les effets non désignés des institutions. Ces forces peuvent être trop pour moi. Que puis-je faire pour ne pas être écrasé par eux? Je dois me libérer des desirs que je ne peux pas réaliser. Toutes les abstractions politiques, les indépendances économiques et tous les formes de l'autonomie possede quelques points de cette position".

La seconde exemple donné par Berlin pour la déformation de la liberté positive est formé à partir de la pensée de la "réalisation de l'individu par ses propres

sources". La tradition rationnelle allégué que la seule voie d'atteindre la liberté dépend de l'utilisation de la conscience du critique et de saisir ce qui est nécessaire, ce qui est engagé aux circonstances. Selon Berlin cet approche peut produire des résultats dangereux au sens de la liberté, puis que le déterminisme scientifique de 18ème siècle peut être influencé par l'observation des sciences naturelles et ainsi par l'idée de la création d'une science sociale formée à partir de ce modèle. La fiction de formuler les sciences sociales dans ce sens, va éclairer au possible le fonctionnement des motifs et par conséquent elle va procurer aux individus le résultat de connaître leur rôle au sens rationnel, dans le déroulement de la vie. Berlin retire l'attention à la conformité de cet approche avec l'argument d'Epicurus concernant le savoir émancipe l'individu en éliminant les désirs et les craintes irrationnelles. Pour la tradition rationnelle, la volonté concernant la transformation des lois obligatoires à des lois qu'elles ne sont pas constituées en effet une volonté irrationnelle; plus précisément X doit être X, X ne peut pas être en même temps quelque chose autre que X. Berlin avance que cette pensée est le fois métaphysique du rationalisme. La liberté qu'elle possède n'est pas de champ sans obstacles où rien ne m'empêche, en d'autres mots pce n'est pas un rapprochement d'une vide négative; elle est plutôt l'auto-contrôle et l'auto-orientation.

Berlin définit cela, la doctrine positive de la libéralisation fait par le raisonnement. Selon Berlin, les formes par définition opposées, non-ressemblant l'un à l'autre et socialisées de cette doctrine créent le cœur des fois nationalistes, communistes, autoritaires et totalitaires d'aujourd'hui. Cependant, aux nombreux locations du monde, c'est la liberté qui est discutée dans les démocraties et les dictatures et qui est battue pour.

La troisième exemple démontré par Berlin pour la déformation de la liberté positive est "le Temple de Sanastro" qu'il a défini en faisant référence à la Flûte Magique (*Die Zauberflöte*) de Mozart. Selon Berlin, cette situation est née grâce aux efforts des intellectuels qui assimilent la liberté comme l'auto-orientation rationnelle.

Si un individu est rationnel, on ne peut pas nier la vérité selon la quelle ce qui est vrai pour lui, doit aussi être vrai pour les autres individus rationnels. Au sens de la tradition rationnelle, toutes les vérités peuvent être découvertes par n'importe quel penseur rationnel et ainsi peut être expliquées aux autres personnes rationnelles en les persuadant. Selon cette hypothèse, le problème de la liberté politique peut être résolu par la création d'un ordre équitable distribuant la liberté dont les individus rationnels ont le droit. C'est l'irrationalité qui attribue aux individus la volonté d'opprimer, d'avilir ou d'exploiter des autres. Les personnes rationnelles respectent la principe logique qu'ils possèdent. Pour la rationalité, toutes les résolutions des problèmes essentiels doivent être en harmonie: Au delà de cela, ils doivent se conformer à une seule intégralité car c'est la raison pour laquelle on les appelle rationnelles et universelles exige cela. Si l'univers est dirigé par la rationalité, on n'a plus besoin d'utiliser la force.

Par conséquent, Berlin avance l'idée que la liberté n'est pas si loin de concilier avec l'autorité, elle s'identifie en effet avec elle. Cet approche est assimilé dans tous les textes des droits de l'homme écrit en 18ème siècle et aussi par ceux qui considère la société comme une imagination construite par un sage législateur ou la nature ou l'histoire ou les lois rationnelles d'un *übermensch*.

A partir de ce point Berlin pense que à cause de l'existence d'une seule vérité, l'argument rationnelle s'est évolué de l'auto-responsabilité et de l'auto-perfection à un Etat autoritaire qui suit les ordres d'un groupe d'élites formés par des gardiens de



Platon. A la fin de cette partie de l'étude dans laquelle Berlin tente de mettre en place les problèmes causés par l'élargissement de l'approche de liberté rationnelle dans le champ sociale, il arrive à une conclusion comme le suit: "Si ce despotisme arrive au temple de Sarastro de la Flûte Magique, même par le plus sage et s'il devient ainsi égale au despotisme équivalent de liberté, est-ce qu'il n'existe pas quelque chose fausse dans les prémisses de l'argument? Est-ce que les hypothèses fondamentales sont fausses dans un sens?"

Berlin appelle le quatrième et dernier exemple qu'il avance contre la déformation du concept de liberté positive comme "la quête du statut". Pour Berlin, c'est un approche historiquement important tout en confusant la liberté avec des concepts proches comme égalité et fraternité et engendrant ainsi des conséquences non-libérales. Pendant l'individu vit dans la société, tous ses comportements sont inévitablement influencés par les autres qu'il influence aussi. En plus, les hommes sont des êtres sociaux qui ont une signification plus profondes que des interactions qu'ils ont eu avec les autres parce qu'ils deviennent l'être qu'ils sont en réfléchissant à ce qu'ils se sentent et ce que les autres pensent pour eux.

Berlin raisonne à ce point que l'absence de la liberté que les gens récriminent est conforme à l'absence d'être reconnu véritablement. Comme Mill considère, les hommes ne peuvent alors pas chercher une sauvegarde contre l'oppression, la tyrannie, l'arrestation discrétionnaire ou un champ dans lequel ils ne sont plus dépendants de quelque'un pour leurs comportements. D'une façon similaire, un plan rationnelle d'une vie sociale ou l'auto-perfection d'une sagesse dépourvue de tous ses désirs ne peuvent plus être cherchés. Brièvement, c'est le fait de ne pas être traité comme un individu à cause d'une inégalité non reconnue en général, de ne pas être classifié d'un membre d'un groupe inqualifié, de ne pas être une unité statistique sans ses qualités propres humanitaires ou ses objectifs. Berlin définit cette situation comme l'indulgence d'être accepté et du statut et il annonce qu'elle a des points communs avec la doctrine de Kant sur la liberté de l'homme. Cependant l'indulgence du statut pour Berlin est la forme empirique et sociale de la pensée de Kant et à cause de cela il est tout à fait contraire de la pensée de Kant. Le besoin dont on parle ici est sur la relation de l'individu avec les autres: Si l'individu n'est pas accepté dans ce contexte, il est rien. L'individu s'identifie lui-même avec la vision de son environnement sur lui: Il se sent comme un individu ou pas grâce à son statut et fonctionnement dans l'entier sociale. Selon Berlin c'est une situation la plus "passive" qui peut être imaginée.

Après l'analyse détaillé du concept de la liberté positive et négative, les relations entre l'approche de Berlin en ce qui concerne la liberté et la démocratie libérale et la souveraineté sont expliquées. Dans la partie suivante, les critiques élaborées sur le sujet du concept de liberté de Berlin formulé dans l'article Deux Concepts de Liberté par les penseurs comme Robert MacCallum, Charles Taylor, John Gray et George Crowder sont observées.

Finalement, l'appréciation générale des idées traitées dans cette étude et la valeur de l'article de Berlin dans le monde contemporaine d'aujourd'hui sont analysées.

## ABSTRACT

This dissertation's topic is the analysis of the concept of liberty as it has been introduced in the article Two Concepts of Liberty of Isaiah Berlin (russian philosopher who was born in 1909 at Riga, Letonia). This article is considered to be an important approach as regards the liberty in the matters of political theory. In the ongoing years, the amount of academic researches have been continued to increase which is showing that Isaiah Berlin's idea of liberty has abided against time.

Although Berlin is considered as a liberal, his ideas diverge from the ones of the others belonging to the same heritage. Differently from Rawls, Dworkin, Hart, Berlin has not generate a theory in its integrity. This approach was not of course baseless. Berlin, as he has been deeply interested in analytical philosophy in All Souls College, Oxford, has developed a serious doubt regarding Monist Rationalist Custom which has been a dominant doctrine through years in the West. This doubt has led Berlin to the idea people's seeking to live in an independant and equitable world, can not be formulated upon one sole political theory. Hence, to capture Berlin's political theory in itself, one must mind each and every problem that he has been interested throughout the years.

One of Berlin's inspiration source, in the years when he has been gone far from the analytical philosophy, was a work regarding the biography of Karl Marx which has been reached to him as an order by coincidence. Berlin, as he has witnessed to the times of Bolshevik revolution and its turbulent period in the duration of his childhood, although never being a Marx fan, has accepted this offer with the idea that this work will be profitable for him. This work has provided to him to deepen in the concept of human of rationalist custom and has led him again into some doubts with relation thereto.

Berlin has continued to pursue his contest with the rationalist custom, in the idea of illumination. Eventhough Berlin has never denied the contribution of the philosophers of the time of illumination as regards the combat with social tyranny and inequity, he also declares the same idea has consequences that has led people into a world of slavery rather than the one of liberty.

In the proof of his ideas and critics thereto, he has used the works of Romantic philosophers (Berlin has called them the philosopher of anti-illumination). Berlin's interest into Romanticism is the first and the most important quality that differs him from his liberal contemporary friends. Berlin was so deeply interested in that subject matter that, at the end of the day, he has been referred as an anti-illuminationist nowadays.

However of course Berlin is not taken into consideration in defining anti-illumination, more often is referred to combine the differing ideas in matters of illumination. Berlin, in his contest with Rationalist Custom has benefited from the ideas of Machiavelli, Vico, Hamann, Herder, etc. This proves that his approach is not homogeneous. The merging concept with regard to this philosophers for Berlin were the gaps that they have made in the Rationalist Monist Custom.

The first bullet that have been plugged thereinto was brought by Machiavelli who has declared that there may be a dissonance between Catholic and Republican

moral approach. Of course it was not Machiavelli's first aim to bring this duality out. However his approach regarding the management of government has pushed him to this very conclusion. Berlin accepts that a person's condemnation for facts that he has not in the control thereof is not right, but he also accepts that Machiavelli has introduced the impasses with relation to monism. Berlin has finalized his approach with the aid of Vico and Herder, as well as utilizing the ideas of the philosophers of illumination. His work "New Science" has approved the ideas of Giambattista Vico, upon the main points that Vico has contested in the Rationalist Custom. The very point thereof, is that human sciences, as well as natural sciences can not be analysed under the light of objective rules.

A main impasse in the Rationalist Monist Custom is the approach that suggests there is harmony in between the corrects. Berlin says that the main point must be pluralism. Two different and correct approaches (such as equity and liberty) may be in discrepancy, beyond that one approach may be in discrepancy with itself. This assumption has carried Berlin to the idea of incommensurability. In this context, Vico's spiral history approach and the idea of taking the human science into consideration under different platforms were the ideas that Berlin has embraced in the first place.

Herder is the second anti-illumination figure for Berlin after Vico. Taking into account that German Romanticism has brought the greatest critics to the illumination, it is understandable why Berlin has given this much importance to Herder. Herder's view on language, belonging and nationality that has progressed his professor Heeman has provided the platform for the budding process of pluralism idea of Berlin.

In Berlin's view, the rebel of Romanticism against illumination, is a turning point in history. Illumination's rationalist and universal allegations were damaged thereby, modern time's philosophers could not fill this gap in the thinking systems. The consequence of this combat, has been the main resource for the lack of confidence for humanity, and it has also caused tragical results in social life.

Illumination's Rationalist-Universalist ideas have been the resources of some totalitarian governing systems such as communism and socialism, on the other hand German Romanticism has been evolved from nationalism to Fascism.

Berlin's article "Two Concepts of Liberty" has been handled mainly on this axle. Taken into consideration that the article was written in the most intense times of the cold war, this approach is also able to cite the view of illumination-Romanticism tension in the 20th century.

Berlin, in "Two Concepts of Liberty", has continued his settlement with rationalist custom and its political reflections. He separates the liberty concept in two different parts: Positive liberty and Negative liberty. Negative liberty is a person's platform in which neither the state nor other people can interfere. He defines it such as: "Political liberty, in its basic meaning, signifies the person's ample scope without the interference of others. If I, am being impeded by others for something that I can do in another way; I will not be free thereon and if this space is narrowed by other beyond a minimum limit, I will be considered in slavery and not be free. The person's criterion is, in a direct or indirect way, willfully or unwillfully, is the role that I play for other people. In short, what I understand from being free is not to be impeded by others. The area where I am not impeded widens, liberty widens."

Berlin's positive liberty concept on the other hand, signifies the person's will

of being his own commander. However if this idea collates with rationalist idea, it conveys a meaning far from liberty. “A person’s will of being his own commander and to be free without any impediment in his choices, are not totally two different concepts. It is the same concept told in positive and negative ways. However, during the course of history, the concepts have been in an irrational way divergently gone, and finally they have entered into collision.”

In that part which constitutes the main nucleus, Berlin’s concepts “positive” and “negative” liberty are thoroughly examined with their historical background. We have examined the negative liberty concept in a positive manner, positive liberty concept is examined with rationalist thinking custom, and its risks exposed therewith retreating from liberty. In another words, “positive” liberty is examined with its deformations.

The first deformation, also referred as “Retreat back to inner Castle”, is the way of liberty that has been reached through the elimination of wills. Berlin, states the following: “I have rationale and free will, I have aims and want to pursue them, but whether if I am impeded therein I am not in a dominant position. The laws of the nature, coincidences, act of people or institutions of people may impede me. These powers may be over my capacity. What should I do not to be crushed therein? I must free myself from wills that I could not realize. All that political abstraction, that economical independence politics and each type of autonomy includes some elements of this attitude.”

The second example of Positive liberty deformation, follows the idea of individual’s “self fulfillment process”. The rationalist custom alleges that the only way through liberty passes by the usage of the critical mind, plainly speaking, to understand what is necessary and what is conditional. This view, according to Berlin, is bearing dangerous consequences with relation to liberty because it is open to the effects of scientific determinism and natural sciences examination in the 18th century. Social sciences, edited this way, will bring the causes to be open as it can be in itself, and will, in rational way, convey individuals to understand the roles therein. This idea is convergent, as stated by Epicurus, with the idea that the information is liberalizing, abating the irrational fears and wills. According to rationalist custom, to want the imperative rules to be different, is bound to be a bait to a irrational will. A will that must-be X, is also a must-not-be X. Berlin says that this idea is the metaphysical heart of rationalist thinking. An its liberty in itself (ideally speaking) is not an area of no impediment, a nothing that can impede oblivion’s negative understanding. It is a self orientation and self supervision.

Berlin defines that as the positive dictum of liberalization by mind. According to Berlin, this theory’s different formats form the heart the nowadays’ nationalist, communist, authoritarian, totalitarian believes. Notwithstanding with that it is the liberty that is discussed and people fought about in dictatorships.

The third example of deformation is the temple of Sarastro concept, referred from the opera of *Magical Flute* by Mozart. In Berlin’s mind, this situation arised in conveying this idea from individual to a social platform with the philosophers’ self orientation in a rational way.

If an individual is rational, we cannot deny the truth according to which what is true for him, must also be true for other individuals as rational. As defined in the rational tradition, all truths can be discovered by any rational thinker and so can be explained to others by persuading rational. Under this assumption, the problem of political freedom can be solved by the creation of a just order distributing the

freedom as rational individuals are entitled. It is the irrationality that gives people the desire to oppress, degrade or exploit others. People respect the rational logical principle they have. For rationality, all resolutions of the key problems must be consistent: Beyond that, they must conform to a single whole because it is the reason why they are called rational and universal demands it. If the universe is governed by rationality, we no longer need to use force.

Therefore, Berlin puts forward the idea that freedom is not so far to reconcile with the authority, because she identifies with her. This approach is considered in all lex texts of human rights written in the 18th century and also by those who see society as a fantasy constructed by a wise legislator or the nature or history or the laws of a rational *Übermensch*.

From that point Berlin think because of the existence of a single truth, the argument has evolved from the rational self-responsibility and self-perfection to an authoritarian state following the orders of a group of elite guards trained by Plato. At the end of this part of the study in which Berlin is trying to set up the problems caused by enlargement of the approach of rational freedom in the social field, he arrives at a conclusion as follows: "If this despot arrives at the temple of Sarastro in Magic Flute, even if the wiser and becomes equal to the despotism of freedom equivalent, is there not something wrong in the premises of the argument? Are the basic assumptions are wrong in one direction? ".

Berlin calls the fourth and final example that advance against the distortion of the concept of positive freedom as "the quest for status." Berlin is a historically important approach in confusion while the freedom with similar concepts like equality and brotherhood and thus generating non-liberal consequences. During the individual lives in society, all behaviors are inevitably influenced by others that influence too. In addition, men are social beings that have meaning deeper than the interactions they had with others because they become the being they are reflecting on what they feel and what others think for them.

Berlin reasons at this point that the lack of freedom that people caterwauling is consistent with the absence of truly being recognized. Mill regarded as the men can not then look back up against oppression, tyranny, discretionary arrest or a field in which they are no longer dependant for their behavior. In a similar way, a rational plan of a social life or self-perfection of wisdom free from all desires can not be searched. Briefly, the failure to be treated as an individual because of an unrecognized inequality in general, not to be classified an unqualified member of a group, not to be a statistical unit without its qualities of humanitarian objectives. Berlin defines this as the indulgence of being accepted and the status and announces that it has in common with Kant's doctrine of the freedom of man. But the indulgence of the status for Berlin is the form and social thought of Kant and because of this it is quite contrary to the thought of Kant. The need we are talking about here is the relationship of the individual with others: If the individual is not accepted in this context, it is nothing. The individual identifies himself with the vision of its environment on it: It feels like someone or noone because of his status and social functioning in the world. According to Berlin is a situation the more "passive" that can be imagined.

After detailed analysis of the concept of positive freedom and negative relations between Berlin's approach in terms of freedom and liberal democracy and sovereignty are explained. In the following, drawn criticism on the subject of Berlin's concept of freedom embodied in the article Two Concepts of Liberty by thinkers like

Robert MacCallum, Charles Taylor, John Gray and George Crowder is observed.

Finally, the general appreciation of the ideas covered in this study and the value of the item in Berlin in the contemporary world of today are analyzed.

## ÖZET

Bu çalışmanın konusunu 1909 yılında Letonya'nın Riga şehrinde dünyaya gelen Rus kökenli İngiliz düşünür Isaiah Berlin'in 1958 yılında kaleme aldığı "Two Concepts of Liberty" (İki Özgürlük Kavramı) adlı makalesinde ortaya koyduğu özgürlük anlayışının incelenmesi oluşturmaktadır. Berlin'in Oxford'da akademik yılın açılışı için kaleme aldığı bu makale 20. yüzyılda siyaset kuramı alanında özgürlük üzerine yazılmış en önemli makalelerden biri olarak kabul edilmektedir. Takip eden yıllarda bu makale üzerine yazılan bilimsel çalışmaların giderek artması birçok düşünürün aksine Berlin'in özgürlük konusundaki düşüncelerinin zamana direndiğinin en güzel örneğidir.

Berlin her ne kadar liberal geleneğe ait bir düşünür olarak genel kabul görse de, bu geleneğin önde gelen düşünürlerinden ayrıştığı noktalar bir hayli fazladır. Rawls, Dworkin, Hart gibi çağdaşlarından farklı olarak uzun süren kariyeri boyunca bütünlüklü bir liberal kuram oluşturma çabasından ısrarla uzak durmuştur. Şüphesiz bu ısrar sebepsiz değildir. Berlin Oxford'da All Souls Koleji'nde analitik felsefe ile ilgilendiği gençlik yıllarından başlayarak Batı düşünce dünyasının baskın doktrinlerinden biri olan Akılcı Monist geleneğe karşı ciddi bir şüphe beslemiştir. Bu şüphe Berlin'i süreç içinde insanların daha özgür ve adaletli bir dünyada yaşama arayışlarının tek bir siyasi kuram üzerinden formüle edilmesinin imkânsız olduğu sonucuna götürmüştür. Bu nedenle Berlin'in bir siyaset kuramından bahsetmek gerekirse onun hayatı boyunca ilgilendiği temel sorunlara bir bütün olarak bakmak gerekir.

Berlin'in analitik felsefeden uzaklaştığı dönemde düşünce tarihi alanına yönelmesini tetikleyen öğelerden ilki, biraz da tesadüfen kendisine ulaşan bir Karl Marx biyografisi siparişi olmuştur. Çocuk denecek yaşta Rusya'da yaşanan Bolşevik devriminin çalkantılı ortamına doğrudan tanıklık etmiş olan Berlin, Marx'a yakın bir ilgi duymamakla beraber, akademik çevrelerde her geçen gün adı daha sık anılmaya başlayan Marx hakkında çalışmanın kendisi için yararlı olacağı düşüncesiyle kendisine yapılan teklifi kabul etmiştir. Marx çalışması Berlin'in akılcı geleneğin insan tasavvuruna daha yakından eğilmesini sağlamış ve kafasında birtakım kuşkular doğmasına yol açmıştır.

Berlin bu noktadan sonra akılcı gelenekle mücadelesini aydınlanma düşüncesi üzerinden yürütmüştür. Berlin yaşadıkları dönemde, birçok toplumsal adaletsizliğe ve zorbalığa cesaretle karşı çıkmış olan Aydınlanma dönemi düşünürlerinin insanlık tarihine yaptıkları eşsiz katkıyı ve ortak insanlık ufuklarını paylaştığı itiraf etmekle birlikte, Aydınlanma düşüncesinin akılcılıkla birlikte zaman içinde bireyleri özgürleştireceği yerde köleleştirmeye varan sonuçlar doğurduğunu ileri sürmektedir.

Berlin Aydınlanma düşüncesine getirdiği eleştiriyi temellendirmek için Karşı-Aydınlanma adını verdiği Romantik düşünürlerin ve yazarların yapıtlarından yararlanmıştır. Berlin'in Romantizme olan bu yakın ilgisi onu liberal çağdaşlarından farklı kılan öğelerden birincisi, belki de en önemlisi olarak kabul edilebilir. Berlin bu konu üzerinde o kadar çok durmuştur ki, günümüzde Karşı-Aydınlanma denildiğinde akla ilk gelen isimlerden biri olmaya devam etmektedir.

Şüphesiz Berlin Karşı-Aydınlanma terimini doğrudan bir akımı tarif etmek

için değil, daha çok Aydınlanma düşüncesinin temel önermelerinden farklılaşan düşünceleri bir araya getirmek için kullanmaktadır. Berlin'in Akılcı geleneğe karşı çıkarken düşüncelerinden yararlandığı Montesquieu, Machiavelli, Vico, Hamann ve Herder gibi düşünürlerin çeşitliliğine bakıldığında, bu bağlamda homojen bir düşünce akımından söz etmenin olanaksızlığı kolayca ortaya çıkmaktadır. Berlin içinse bu düşünürleri aynı çatı altında birleştiren öge, farkında olarak ya da olmayarak Akılcı-Monist düşünce geleneğinde açtıkları gediklerdir.

Berlin Monist geleneğe ilk darbeyi, Katolik ahlak anlayışı ile Cumhuriyetçi ahlak anlayışı arasında bir uyumsuzluk olabileceğini dile getiren Machiavelli'nin indirdiğini savunmaktadır. Şüphesiz Machiavelli'nin asıl amacı böyle bir ikiliğe dikkat çekmek değildir. Ancak Devlet yönetimi hakkındaki tezleri onu böyle bir ayırım yapmaya itmiştir. Berlin bir kimsenin istemeden yol açtığı sonuçlardan sorumlu tutulmasının tutarlı bir düşünce olmadığını kabul etmekle birlikte Machiavelli'nin dolaylı da olsa Monizmin açmazlarından parmak basmasını önemli bir aşama olarak kabul etmektedir. Berlin akılcı geleneğe eleştirilerini kimi zaman Aydınlanma düşünürlerinin yapıtlarına başvurarak geliştirmişse de asıl darbeyi Vico ile Herder üzerine kaleme adlı yapıtlarıyla indirmiştir. Yeni Bilim adlı yapıtıyla o dönemde genel geçer kabul gören bilimsel görüşlere aykırı bir çıkış yapan Napolili Giambattista Vico Berlin'in Akılcı gelenekte karşı çıktığı bazı temel noktaları ilk kez ifade eden düşünürdür. Bu noktalardan en önemlisi insan bilimlerinin tıpkı doğa bilimleri gibi nesnel kurallar ışığında incelenmesinin mümkün olmadığı düşüncesidir.

Berlin Akılcı Monist görüşün temel açmazlarından birinin bütün doğruların birbiriyle uyum içinde olduğu önermesi olduğunu ileri sürmektedir. Berlin'e göre asıl olan çoğulculuktur. Doğru olduğu kabul edilen birbirinden farklı iki değer (örneğin özgürlük ve eşitlik) kendi aralarında çatışabileceği gibi, aynı değer içinde bile karşıtlıklara rastlamak olasıdır. Bu varsayım Berlin'i değerlerin mukayese edilemezliği (inconmesurability) düşüncesine götürmüştür. İşte bu bağlamda Vico'nun sarmal tarih anlayışı ve insan bilimlerini farklı bir düzlemde ele almak gerekliliği düşüncesi Berlin'in kolaylıkla benimsediği görüşler olmuştur.

Herder ise Berlin'in Vico'dan sonra en çok önemseydiği Karşı-Aydınlanma figürüdür. Alman Romantizminin Aydınlanma düşüncesine en büyük eleştirileri getirdiği göz önüne alındığında Berlin'in Herder'i bu kadar önemsemesine şaşmamak gerekir. Herder'in hocası Hamann'ın düşüncelerini geliştirerek ortaya attığı dil, aidiyet ve milliyet anlayışının Berlin'in daha önce belirtilen çoğulculuk düşüncesine zemin hazırladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Berlin Aydınlanma düşüncesine Romantizmin ortaya koyduğu başkaldırının, insanlık tarihinin en büyük kırılma noktalarından biri olduğu iddiasındadır. Aydınlanmanın Akılcı-Evrenselci iddiaları Romantizmin saldırısıyla yara almış, modern dönemin bireyleri bu saldırının düşünce sistemlerinde açtığı gediği o günden bugüne kapatamamışlardır. Berlin'e göre bu çarpışmanın yarattığı bilinç bölünmesi, insanların bir türlü üzerlerinden atamadıkları bir güvensizliğin kaynağı olmuş toplumsal hayatta hayli trajik sonuçlara yol açmıştır. Aydınlanmanın Akılcı-Evrenselci düşünceleri 20. Yüzyılda daha da ileri götürülerek sosyalizm ve komünizm gibi totaliter yönetim biçimlerine kaynaklık ederken, Romantizm özellikle Alman Romantizmi milliyetçilikten Faşizme evrilen bir seyir izlemiştir.

Berlin'in İki Özgürlük Kavramı makalesi bu çalışmada yukarıda aktarılan eksen etrafında ele alınmıştır. Makalenin soğuk savaşın en yoğun yaşandığı dönemde kaleme alındığı göz önünde bulundurulursa, bu yaklaşım Aydınlanma-Romantizm



geriliminin 20. yüzyılda büründüğü görünümünü aktarması açısından da uygun olsa gerektir.

Berlin “İki Özgürlük Kavramı” adlı makalesinde Akılcı gelenekle ve onun siyasi yansımalarıyla olan hesaplaşmasını sürdürmektedir. Berlin özgürlük kavramını Negatif Özgürlük ile Pozitif Özgürlük olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Negatif Özgürlük, bireylerin başka bireyler ya da devlet tarafından müdahale edilemeyecek bağımsız bir hareket alanı olmasını ifade eder. Berlin negatif özgürlüğü şöyle tanımlamaktadır: “Siyasal özgürlük en basit anlamıyla bir kimsenin diğerleri tarafından engellenmeden hareket edebildiği bir alandır. Şayet ben, başka türlü yapabileceğim bir şey için diğerleri tarafından engelleniyorsam, bu anlamda özgür sayılmam ve şayet bu alan belirli asgari bir düzeyin ötesinde başka kişiler tarafından daraltılmışsa, baskıya maruz kalmış ya da köleleştirilmiş sayılabilirim. Baskının ölçütü, doğrudan ya da değil, bunu yapma niyeti olsun olmasın, isteklerimi engellemekte diğer insanlar tarafından oynandığına inandığım roldür. Bu anlamda, özgür olmaktan kastım, başkaları tarafından müdahaleye uğramamaktır. Müdahale edilmeyen alan ne kadar geniş olursa özgürlüğüm de o kadar geniş olur.”

Berlin’in ortaya koyduğu Pozitif Özgürlük anlayışı ise, bireyin kendi kendisinin efendisi olma isteğinden türemiştir. Berlin’e göre bireyin kendi kendisinin efendisi olma isteği akılcı düşünce ile birleştiğinde ortaya özgürlükten uzak anlamlar çıkması tehlikesi doğmaktadır. “Kişinin kendi kendisinin efendisi olmasında yatan özgürlük ile istediğim gibi seçim yapma hakkımdan engellenmememin içinde yatan özgürlük, görünüşte birbirinden fazla uzak kavramlar gibi görünmez, aslında bu aynı şeyin negatif ya da pozitif şekilde söylenmelerinden başka bir şey değildir. Ancak “pozitif” ya da “negatif” özgürlük kavramları tarihsel olarak birbirinden uzaklaşan yönlerde, her zaman mantıksal olarak itibar edilmeyen adımlarla gelişmiş ve sonunda da birbiriyle doğrudan çatışmaya girmişlerdir.”

Çalışmanın ana çekirdeğini oluşturan bu bölümde Berlin’in “negatif” ve “pozitif” özgürlük kavramlarının açılımı aktarıldıktan sonra her iki özgürlük anlayışının tarihsel kökenlerine ve gelişimine ilişkin Berlin’in yaptığı saptamalar incelenmiştir. Berlin “negatif” özgürlük kavramını olumlu bir dille ele alırken, “pozitif” özgürlük kavramının akılcı düşünce geleneğiyle bir araya geldiğinde yarattığı ve yaratabileceği özgürlükten uzak sonuçları kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Başka bir ifade ile Berlin “pozitif” özgürlük kavramını uğradığı deformasyonlar üzerinden incelemektedir.

Berlin’in dikkat çektiği Pozitif Özgürlüğün ilk deformasyonu “İç Kaleye Geri Çekilme” olarak adlandırdığı arzuların, isteklerin bertaraf edilmesi ile ulaşılan özgürlük durumudur. Berlin bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Akıl ve irade sahibiyim, amaçlarım var ve onların peşinden gitmek istiyorum; ancak onlara ulaşmaktan alıkonursam, duruma artık hâkim değilimdir. Doğa yasaları, tesadüfler, insanların eylemleri ya da insan kurumlarının genellikle tasarlanmamış etkisi tarafından engellenebilirim. Bu güçler benim için çok fazla olabilir. Onlar tarafından ezilmemek için ne yapmalıyım? Gerçekleştiremeyeceğimi bildiğim isteklerden kendimi kurtarmalıyım. Tüm siyasal soyutlamacılık, tüm ekonomik bağımsızlık siyasetleri ile özerkliğin her biçimi, bu tutumun bazı öğelerini içinde barındırır.”

Berlin’in Pozitif Özgürlüğün deformasyonuna gösterdiği ikinci örnek bireyin “Kendini Gerçekleştirmesi” düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Akılcı gelenek, özgürleşmeye ulaşmanın tek yönteminin, eleştirel aklın kullanımıyla, neyin gerekli neyin koşullara bağlı olduğunun anlaşılmasına bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüş Berlin’e göre özgürlük bağlamında tehlikeli sonuçlar doğurmaya yatkındır,

çünkü 18. yüzyılın bilimsel determinizminin, doğa bilimleri incelemesinin ve aynı model üzerine toplum bilimleri yaratılması düşüncesinin etkilerine açıktır. Bu şekilde kurgulanan toplum bilimleri nedenlerin işleyişini olabildiğince açık hale getirecek, dolayısıyla bireylere akılcı bir şekilde, dünyanın işleyişinde kendi rollerini tanımalarını sağlayacaktır. Berlin bu düşüncenin, Epikür'ün çok önce belirttiği gibi bilginin, akıldışı korkuları ve arzuları yok ederek özgürleştirdiği savıyla örtüştüğüne dikkat çekmektedir. Akılcı geleneğe göre zorunlu yasaların olduğundan daha farklı olmasını istemek, akıldışı bir isteğe yem olmaktır. X olması gerekenin aynı zamanda X olmayan da olması gerektiğine dair bir istek. Berlin bu düşüncenin akılcılığın metafiziksel kalbi olduğu iddiasındadır. İçerdiği özgürlük ise (ideal olarak) engelsiz bir alanın, hiçbir şeyin beni engellemediği bir boşluğun “negatif” anlayışı değil, kendini yönlendirme ve öz denetim fikridir.

Berlin bunu, akıl tarafından yapılan özgürleşmenin pozitif öğretisi olarak tanımlamaktadır. Berlin'e göre bu öğretiyi, toplumsallaştırılmış, birbirine hiç benzemeyen ve oldukları haliyle birbirine karşıt biçimleri günümüzün birçok milliyetçi, komünist, otoriter ve totaliter inançların kalbini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, dünyanın birçok yerinde, demokrasilerde ve diktatörlüklerde tartışılan ve uğruna savaşılan özgürlük budur.

Berlin'in Pozitif özgürlüğün deformasyonuna gösterdiği üçüncü örnek Mozart'ın Sihirli Flüt operasına bir gönderme yaparak adlandırdığı Sarastro Tapınağı kavramıdır. Berlin'e göre bu durum özgürlüğü akılcı bir şekilde kendi kendini yönlendirme olarak kabul eden düşünürlerin, bu düşüncüyü bireysel düzlemde toplumsal düzeleme taşıma çabalarıyla ortaya çıkmıştır.

Eğer bir birey akılcıysa, onun için doğru olanın, aynı nedenlerden dolayı onun gibi akılcı olan diğerleri için de doğru olması gerektiği yadsınamaz. Akılcı geleneğe göre tüm hakikatler ilkesel olarak herhangi bir akılcı düşünür tarafından keşfedilebilir ve gayet açık bir biçimde diğer tüm akılcı insanların kabul edeceği şekilde gösterilebilir. Aslında bu geniş ölçüde yeni doğa bilimlerindeki durumdur. Bu varsayımına göre, siyasal özgürlük sorunu, akılcı bir varlığın hakkı olan özgürlüğü verecek adil bir düzenin kurulmasıyla çözülebilir. Bu öğretiye göre insanları, birbirlerini ezmeye veya sömürmeye ya da aşağılamayı istemeye yol açan tek şey akıl dışılıktır. Akılcı insanlar birbirlerindeki mantık ilkesine saygı duyarlar. Akılcılığa göre tüm hakiki sorunların gerçek çözümleri uyumlu olmalıdır: Bunun ötesinde, tek bir bütüne uymalıdır; zira bu çözümlere akılcı ve evrensel denmesinin nedeni budur. Şayet evren akıl tarafından yönetiliyorsa, o halde zor kullanmaya gerek kalmayacaktır.

Berlin böylelikle özgürlüğün otoriteyle uyumsuz olmaktan uzak bir hale geldiğini gerçek anlamda onunla özdeşleştiğini ileri sürmektedir. Bu düşünce 18. Yüzyılda kaleme alınmış tüm insan hakları bildirilerinin ve toplumu bilge kanun koyucunun, ya da doğanın veya tarihin yahut üstün varlığın akılcı yasalarına göre inşa edilmiş bir tasarım olarak görenlerin dilidir.

Berlin bu şekilde, akılcı savın, tek bir doğru çözüm olduğu varsayımıyla, bireysel sorumluluk ve bireysel öz mükemmellikten, Platoncu muhafızlardan oluşan bir seçkinler grubunun talimatlarına itaat eden otoriter bir Devlete, mantıksal olmasa da, tarihsel ve psikolojik olarak anlaşılabilir aşamalarla, evrildiği düşüncesindedir. Berlin akılcı özgürlük anlayışının toplumsal alana genişlemesiyle ortaya çıkan sorunları ortaya koymaya çalıştığı bu bölümün sonunda şu sonucu varmaktadır. “Her ne kadar en bilgisi tarafından da olsa, şayet bu despotizm, (Sihirli Flüt'teki Sarastro'nun tapınağına) çıkarsa, özgürlükle özdeş olan despotizm haline gelirse,

savın öncüllerinde yanlış bir şeyler olabilir mi? Temel varsayımlar bir noktada hatalı mıdır?

Berlin pozitif özgürlük anlayışının deformasyonuna gösterdiği dördüncü ve son örneği “statü arayışı” olarak adlandırmıştır. Berlin’e göre bu yaklaşım özgürlüğü yakın kavramlarla (eşitlik, kardeşlik) karıştırarak benzer şekilde liberal olmayan sonuçlara varan, tarihsel olarak önemli bir yaklaşımdır. Birey bir toplumda yaşadığı sürece, yaptığı her şey kaçınılmaz olarak başkalarının yaptığından etkilenip, başkalarını etkiler. Üstelik insanlar başkalarıyla olan etkileşimlerinden daha derin bir anlama sahip toplumsal varlıklardır. Zira, bireyler bir noktaya kadar başkalarının kendilerinin ne olmasını düşündükleri ve hissettiklerine dayanarak oldukları varlığa dönüşürler.

Berlin bu noktada insanların veya grupların yakındığı özgürlük yoksunluğunun, doğru tanınma yoksunluğuyla aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir. Bireyler pekâlâ Mill’in öne sürdüğü, baskıdan korunma, keyfi tutuklama, tiranlık, belirli eylem fırsatlarından mâhkumiyet veya hareketleri yüzünden yasal olarak kimseye mâhkum olmayacakları bir alan aramıyor olabilirler. Benzer bir biçimde, akılcı bir toplumsal yaşam planı ya da tutkularından arınmış bir bilginin öz mükemmeliyeti de aranmıyor olabilir. Bu noktada bireyin aradığı sadece yok sayılmamak veya küçümsenmemek olabilir. Kısaca yeterince kabul görmeyen eşsizliğiyle bir birey gibi muamele görmemek, niteliksiz bir karışımın bir üyesi olarak sınıflandırılmamak, kendi özgül insan özellikleri ve amaçları olmadan istatistiksel bir birim olmamak. Berlin bu durumu statü ve kabul görme düşkünlüğü olarak tanımlamakta ve Kant’ın insan özgürlüğü öğretisiyle açık bir yakınlık taşıdığını ileri sürmektedir. Ancak Berlin’e göre statü düşkünlüğü, Kant’ın özgürlük düşüncesinin sosyalleşmiş ve ampirik bir halidir ve tam da bu nedenle neredeyse zıddını teşkil etmektedir. Burada sözü edilen ihtiyaç, bireyin diğerleriyle olan ilişkisiyle ilgilidir: Birey bu bağlamda kabul görmüyorsa hiçbir şeydir. Birey çevresinin bakış açısıyla kendini özdeşleştirir: Toplumsal bütündeki konumu ve işlevi bağlamında biri ya da hiç kimse gibi hisseder. Berlin bu durumu hayal edilebilecek en “edilgen” koşul olarak eleştirmektedir.

Çalışmada Berlin’in negatif özgürlük ile pozitif özgürlük kavramlarını açıkladığı bölüm ayrıntılı bir biçime incelendikten sonra Berlin’in özgürlük anlayışı ile egemenlik ve liberal demokrasi arasındaki ilişkiler ele alınmıştır.

Bunu takip eden bölümde ise Berlin’in İki Özgürlük Kavramı makalesi çerçevesinde ortaya koyduğu özgürlük anlayışına, Robert MacCallum, Charles Taylor, John Gray ve George Crowder gibi düşünürler tarafından yapılan eleştiriler incelenmiştir.

Sonuç bölümünde ise tez kapsamında incelenen fikirlerin genel bir değerlendirmesi ile Berlin’in yarım asır önce kaleme aldığı “İki Özgürlük Kavramı” makalesinin bugün ifade ettiği anlam tartışılmıştır.

## GİRİŞ

Yirminci yüzyılın önde gelen İngiliz liberal düşünürlerinden Isaiah Berlin 1909 yılında o zamanlar Rus Çarlığı'na bağlı olan Letonya'nın Riga şehrinde dünyaya gelmiştir. Kereste ticaretiyle uğraşan Yahudi bir ailenin tek çocuğu olan Berlin henüz çocuk denebilecek bir yaşta ailesiyle birlikte İngiltere'ye göç etmiş, ortaokuldan itibaren eğitimini İngiltere'de almıştır. Londra'daki Saint Paul's okulundaki eğitimini tamamladıktan sonra Oxford'da felsefe okumuş, lisans eğitimini bitirdikten sonra, yirmi iki yaşında girdiği sınavda başarılı olarak Oxford'un en köklü kurumlarından olan All Soul's Koleji'ne fellowship kazanan ilk Yahudi kökenli öğrenci olarak dikkatleri çekmiştir. İngiliz hükümetinin görevlisi olarak New York ve Washington'da geçirdiği II. Dünya Savaşı yılları haricinde ömrünün hemen hemen tamamını Oxford'da ders vererek geçiren Berlin 1997 yılında Londra'da ölmüştür.

Isaiah Berlin 20. yüzyılda İngiltere'nin yetiştirdiği en kendine özgü siyaset bilimcilerden biri olarak kabul edilir. Berlin yaygın bilim adamı görünüşünün tersine içinde yaşadığı toplumla, dünyayla birinci elden ilişki kurmayı benimsemiş, döneminin birçok ünlü simasıyla dostluklar kurmuş<sup>1</sup>, kendisi de bir bilim adamı olarak uzun yıllar boyunca radyoda felsefe ve siyaset bilimi konuşmaları yapmıştır. Berlin'in gündelik hayata ya da daha doğru bir ifadeyle somut gerçeğe duyduğu bu yakınlığın iki temel sonucundan söz edilebilir. Bunlardan birincisi Berlin'in makalelerinin yazılı birer metin olmanın ötesinde belirli bir dinleyiciye hitaben tasarlanmış olmaları nedeniyle, karmaşık konuları ele almalarına rağmen Berlin'in kendine özgü berraklığını barındırdıkları gerçeğidir. Berlin eserlerinin hemen hemen tamamını sekreterine dikte etmiştir. Berlin'in konferanslarına katılanlar ağız birliği etmişçesine hayatlarının en heyecan verici deneyimlerinden birini yaşadıklarını ifade etmektedirler. Berlin'in dış dünyaya olan ilgisinin ikinci ama belki de daha önemli sonucu ise düşünürün ele aldığı düşüncelerin ya da kuramların sıradan insanların, toplumu oluşturan bireylerin hayatları üzerinde yol açtığı sonuçlara ayrı bir

---

<sup>1</sup> Michael Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, London: Chatto & Windus, 1998, s. 3; Isaiah Berlin, **The Power of Ideas**, London: Pimlico, 2001, s. xxi.

hassasiyet göstermesi olmuştur. Berlin'e göre düşünceler, özellikle siyaset kuramları çağımızda sadece kitaplarda yer alan kuru bilgiler olmanın ötesinde, çok geniş insan kitlelerinin yaşamlarını doğrudan etkileyen bir güce sahiptir. Berlin bu gücün farkında olan bir düşünür olarak fikirler ile somut hayat arasındaki yakın ilişkiyi kendi eleştirel bakışının bir boyutu olarak benimsemiştir<sup>2</sup>.

Berlin'in kendine özgü konumu, hem "Three Strands Of My Life/ Hayatımın Üç Bağı" adlı makalesinde dile getirdiği gibi kimliğinin temelini oluşturan farklı unsurlardan (Rus, Yahudi ve İngiliz kültürleri) kaynaklanmakta, hem de bu unsurların etkisinde gelişen entelektüel yöneliminin farklılığıyla somutlanmaktadır<sup>3</sup>. Berlin öğrencilik yıllarından itibaren ait olduğu ya da inandığı batılı rasyonel geleneğin tutarsızlıklarına karşı bir duyarlık geliştirmiş, savunduğu fikirlerin doğrulamasını yapmak için bu fikirlerin azılı karşıtlarının çalışmalarını yakından incelemekten çekinmemiştir. Bu yaklaşım Berlin'i süreç içinde analitik felsefeden düşünce tarihine, aydınlanma düşüncesinden romantizm ve karşı aydınlanma düşüncesine, monizmden kendine özgü bir çoğulculuk anlayışına götürmüştür. Hart, Popper, Rawls, Dworkin gibi çağdaşı olan liberal düşünürlerin aksine ortaya bütünlüklü bir kuram koymamış olması da Berlin'in kendine özgü konumunu pekiştirmiştir. Yapıtları ve düşünceleri yakından incelendiğinde Berlin'in bütünlüklü bir kuram peşinde koşmayışının bir bilim adamı olarak yetersizliğinden değil, bilinçli bir tercihten kaynaklandığı ileri sürülebilir.<sup>4</sup>

Berlin'in yirminci yüzyılın hemen hemen tamamına yayılan kariyeri boyunca ısrarla savunduğu düşüncelerden biri, belki de en önemlisi, doğru olduğunu kabul ettiğimiz tüm değerlerin birbirleriyle uyum içinde olduğu düşüncesinin yanlışlığıdır. Berlin bu önermenin bir sonucu olarak insanların mükemmel bir uyum içinde yaşadıkları nihai bir düzene ulaşmanın, böyle bir uyumu sağlayacak kuramlar ortaya koymanın sadece yanlış değil, aynı zamanda imkânsız olduğu görüşündedir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Isaiah Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, London: Pimlico, 1997, s.14.

<sup>3</sup> Isaiah Berlin, **Personal Impressions**, London: Pimlico, 1998, s. 255 vd.

<sup>4</sup> Berlin'in bu konuya ilişkin düşüncelerine mektuplarında da rastlamak mümkündür. Bkz. Isaiah Berlin, **Flourishing (Letters 1928-1946)**, Ed. Henry Hardy, London: Pimlico, 2005.

<sup>5</sup> Isaiah Berlin, **Concepts and Categories**, London: Pimlico, 1999, s. 12.

Dolayısıyla bu düşünceyi savunan bir düşünürün genelleyici bir kuramın peşinden koşmamasına şaşmamak gerekir. Berlin her ne kadar çağdaşı liberaller gibi bütünsel bir kuram ortaya koymamakla, ya da yazdığı bazı makalelerle soğuk savaşın Sovyet karşıtı yapılanmasına kendince katkılar yapmanın ötesine geçmemekle suçlanabilirse de, önce düşünce tarihine daha sonra liberal siyaset kuramına yaptığı katkılarla günümüzde giderek artan bir ilgiyle incelenmekte; “The Hedgehog and The Fox/ Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler ,”<sup>6</sup> “Two Concepts of Liberty/ İki Özgürlük Kavramı,”<sup>7</sup> “Historical Inevitability / Tarihsel Kaçınılmazlık,” “Political Ideas in the 20. Century/ Yirminci Yüzyılda Siyasi Düşünceler,”<sup>8</sup> gibi üzerinde çok tartışılan makaleleriyle, haklı bir ilginin konusu olmaktadır.

Aşağıdaki bölümde Berlin’in kişiliğini oluşturan farklı etmenlerle bu etmenlerin Berlin’in düşüncelerindeki yansımalarının yanı sıra, bir felsefeci ve siyaset kuramcısı olarak çalışmalarının ana eksenini oluşturan düşünceler de ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır.

---

<sup>6</sup> Bu makale için bkz. Isaiah Berlin, **Russian Thinkers**, London: Penguin Books, 1998, s.22 vd.

<sup>7</sup> Berlin’in çalışmamızın konusunu oluşturan bu ünlü makalesi için bkz. Isaiah Berlin, **Four Essays On Liberty**, New York: Oxford University Press, 1969, s. 118-172. Bu makalenin Türkçesi Berlin’in İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanmış olan makaleler toplaması “Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler ”de yer almaktadır. Isaiah Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, Çev: Mete Tunçay, Zeynep Mertoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 49 – 106.

<sup>8</sup> Berlin’in “Tarihsel Kaçınılmazlık” ve “20. Yüzyılda Siyasi Düşünceler” makaleleri de yine **Four Essays On Liberty** kitabında yer almaktadır.

## Birinci Bölüm

### Isaiah Berlin'in Düşünce Dünyasının Temelleri ve Ana İzlekleri

#### D) II. Dünya Savaşı Öncesinde Oxford'da Felsefe

Berlin'in felsefi konulara ilgisi 1920'lerin sonunda 1930'ların başında Oxford'da lisans öğrenciliği yaptığı yıllara dayanır. Doğal olarak o dönemde Berlin'in görüşleri çağdaşlarının felsefi tartışmalarından beslenmekteydi. Felsefe alanında birçok konu olmakla birlikte Berlin ve arkadaşları o günlerde I. Dünya savaşı öncesinde İngiliz felsefe dünyasına hükmetmeye başlayan ampirik anlayışın etkisi altındaydı. Bu anlayışın baskın düşünürleri ise Cambridge'den Bertrand Russell ile G.E. Moore adlı ünlü profesörlerdi. Bir tür felsefi gerçekçilik olarak adlandırılabilir bu akımın temellerini Locke, Berkeley, Hume gibi 17. ve 18. yüzyılın İngiliz ampirik düşünürlerine dayandırmak mümkündür<sup>9</sup>. Berlin bahis konusu felsefi gerçekçiliğin dış dünyanın doğrudan idrak edilebilir bir maddi gerçeklik olduğu iddiasının altını çizer<sup>10</sup>. Akım temel olarak I. dünya savaşı öncesi İngiliz entelektüel dünyasına hâkim olan Hegelci idealizmi eleştirmektedir. Dünyanın tümüyle mantık ve yaratıcılık gibi insani melekelerle şekillendiği fikrine karşı çıkmaktadır. Realist ya da ampirik olarak nitelendirebileceğimiz dönemin düşünsel ikliminin, Berlin'in daha sonraki yıllarda da tutarlı bir biçimde Hegel ya da öbür Alman düşünürleri Fichte ile Schelling'te rastlanan türden metafizik spekülasyonlara ve sistem arayışlarına mesafeli durmasına yol açtığı ileri sürülebilir<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup>Ramin Jahanbegloo, **Conversations With Isaiah Berlin**, London: Phoenix Press, 1993, s. 13. Bu kitabın Türkçe çevirisi de geçtiğimiz yıllarda Yapı Kredi Yayınları tarafından yayınlanmıştır: Ramin Jahanbegloo, **Isaiah Berlin'le Konuşmalar**, çev: Zeynel Kılınç, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

<sup>10</sup> Berlin, **Power of Ideas**, s. 3. Bu ampirik düşünürler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1990, s. 330 – 349. Ayrıca Locke ve Hume'un yanısıra Rousseau'nun da görüşlerinin anahatları için bkz. Yasemin Işıktaç, **Hukuk Felsefesi**, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2010, s. 156 - 182

<sup>11</sup> Isaiah Berlin, **The First and the Last**, London: Granta Books, 1999, s. 25; George Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, Cambridge: Polity Press, 2004, s. 15.

1930' yılların ortalarında ve sonunda Berlin ile arkadaşlarının kafasını kurcalayan ilk problematik genelde anlamın doğası, anlamın gerçeklik ve sahtelikle, bilgi ve düşünceyle ilişkisi, özelde ise anlamın ifadesini bulduğu önermenin doğrulamasının yapılması yöntemiyle geçerliğinin test edilmesi idi. Bu konuya eğilmelerinin nedeni Viyana Okulu'nun etkisinden kaynaklanıyordu. Russell'ın da öğrencileri olan Viyana Okulu mensupları Carnap, Wittgenstein ve Schlick gibi düşünürlerden fazlasıyla etkilenmişlerdi. Bu okulun gözde iddiası bir önermenin anlamının doğrulanabilir olmasına bağlı olduğudur. Dolayısıyla bir önermenin herhangi bir şekilde doğrulanması mümkün olmazsa bu önermenin içinde doğruluk ya da yanlışlık barındırabilecek bir anlamdan yoksun olduğu, olgusal olmadığı ve nihayet bu sebeplerden ötürü ya anlamsız ya da (emir cümleleri, istek açıklamaları, yaratıcı edebi yapıtlar ya da ampirik doğrulama gerektirmeyen farklı ifade türleri gibi) başka türlü bir dil kullanımını olduğu sonucuna varılması gerekir.

Berlin bu okuldan, ortaya koyduğu kuramlar ve tartışılan problemler bağlamında etkilendiği itiraf etmekle birlikte, yine de gerçek bir mürit olmadığını belirtmektedir<sup>12</sup>. En başından beri genelleyici önermelerin bu şekilde doğrulanmasının mümkün olmadığı kanısındadır. Gerek sıradan, gerekse müspet bilim alanında yapılan saptamaların kesinkes doğrulanabilir olmasalar bile pekâlâ anlamlı olabileceklerini düşünen Berlin, bu türde birçok saptama, önerme üzerinde kafa yorduktan sonra birçoğunun açık bir anlam içermekle birlikte, ampirik doğrulamanın sınırlayıcı kıstaslarına uymayabildiğini gözlemlemiştir. Nihayetinde her ne kadar bu tartışmalarda aktif olarak yer alsada da (o kadar ki sonraki yıllarda Oxford Felsefesi olarak adlandırılan akım Berlin'in odasında ileride hepsi ünlü birer düşünür olacak A. J. Ayer, J.L. Austin ile Stuart Hampshire gibi arkadaşlarının da katılımıyla yürüttüğü toplantılardan doğmuştur.) arkadaşça tavrından vazgeçmemiştir. Yine de Berlin arkadaşlarına muhalefet etmekten geri durmamıştır<sup>13</sup>. Berlin'in o dönemde savunduğu fikirleri tümünden terk etmediğini, ilerleyen yıllarda da kelimelerin ifade edebileceğinin ampirik tecrübeyle sınırlı olduğu kanısından vazgeçmediğini söylemek yanlış olmaz. Şüphesiz Berlin'in

<sup>12</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 27.

<sup>13</sup> Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, s. 84-86; Berlin, **The First and the Last**, s.28.



doğrulanabilirlik kıstasının bilgi ve önermelerin geçerliğini ölçecek yegâne ya da en kabul edilebilir kıstas olduğu düşüncesine itirazı bu süreç içinde geçerliğini korumuştur<sup>14</sup>.

Berlin'in çağdaşlarının o dönemde tartıştıkları bir başka önemli konu görüngücülüktür. Görüngücülüğün temel sorunsalı ise insan tecrübesinin, duyularıyla algıladığı olgularla sınırlı olup olmadığıydı. İngiliz düşünürleri Berkeley ile Hume (bazı eserleriyle de Mill ve Russell) böyle bir sınırlamayı savunuyorlardı. Karşıt görüşte yer alan bazı düşünürler ise duyusal tecrübelerin dışında da bir gerçekliğin var olduğu düşüncesindeydiler. Locke ile takipçileri böyle bir gerçekliğin var olduğunu ancak bu gerçekliğin, insanlar için doğrudan erişilebilir olmadığını savunmaktaydılar. Öte yandan başka düşünürler dış dünyanın algılanabilir (ya da duruma göre yanlış algılanabilir) bir maddi gerçeklik olduğunu ileri sürmüşlerdir ki bu akım kısaca realizm olarak adlandırılabilir. Bu düşüncenin karşısında ise dünyamızın tümünden akıl, düş gücü gibi insan melekeleriyle oluşturulduğunu öne süren idealizm yer alır ki Berlin bu düşünceye hiç bir zaman inanmadığını dile getirmektedir. Berlin, ister Descartes, Spinoza ya da Leibniz gibi düşünürlerin rasyonalist gerçeklik anlayışı olsun, ister Fichte, Friedrich Schelling ya da Hegel gibi önde gelen idealistlerin gerçekçilik anlayışı olsun herhangi bir metafizik gerçeğe itibar etmediğini çeşitli vesilelerle dile getirmiştir<sup>15</sup>.

Berlin'in üzerinde en büyük etkiyi yapan entelektüel olgulardan biri çeşitli düşünürlerin evrensel ölçekte nihai bir kesinlik peşinde koşmaları, doğruluğundan şüphe edilemeyecek cevaplar ve kesin bir entelektüel güvence arayışı içinde olmalarıdır. Berlin bu arayışın başından beri yanlıtıcı olduğu iddiasındadır. Berlin'e göre bir çıkarsama ya da olgu ne kadar sağlam temeller üzerine oturtulursa oturtulsun, ne kadar geniş kitlelerce kabul edilirse edilsin, ilk anda tasavvur edilemeyecek gibi görünse de süreç içinde bu olguyu değiştirecek ya da sarsacak, bir düşüncenin ileri sürülmesi mümkündür. İşte felsefenin büyük ölçüde yanılısamaya dayanan bir doğrultuda seyrettiği şüphesi giderek Berlin'in düşüncelerime hâkim olmuş ve ilerleyen yıllarda düşüncelerimin farklı bir doğrultuda gelişmesine yol

<sup>14</sup> Ibid., s. 29.

<sup>15</sup> Ibid. , **The First and the Last**, s.32; Jahanbegloo **Conversations** s. 9.

açmıştır<sup>16</sup>.

## II) Karl Marx

Berlin bahsettiğimiz felsefi sorunlarla ilgilenirken Home University Library tarafından Karl Marx biyografisi yazmak üzere görevlendirilir. İlk defa 1939 yılında basılan “Karl Marx His Life and Environment / Karl Marx: Hayatı ve Çevresi” adlı yapıt Berlin’in felsefeye tarihsel bir boyuttan yaklaşmasının önemli örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Berlin Marx üzerine bir kitap yazmayı her şeyden önce kendi kendini yetiştirmek için bireysel bir çalışma imkânı olarak algılamıştır. Marx hakkında çok az bilgiye sahiptir ama Marx’ın giderek daha çok tartışılacak ve iz bırakacak bir düşünür olduğunun da farkındadır.<sup>17</sup> Berlin’i Marx’ın düşüncesine çeken temel unsur onun kendi değer verdiği, hatta gıpta ettiği uygarlığa, Marx’ın duyduğu nefrettir. Bu yaklaşım yıllar içinde Berlin’in en özgün tavırlarından biri olmuştur, düşüncelerini çoğu zaman bu düşüncelerin azılı düşmanlarının eserlerini inceleyerek geliştirmeyi tercih etmiştir<sup>18</sup>.

Marx’ın kendi düşünceleri Berlin’e hiçbir zaman özellikle özgün ya da ilginç gelmemiştir, ancak Marx üzerine çalıştığı süreçte kendini onun öncüllerini, özellikle 18. yüzyılın Fransız filozoflarını incelerken bulmuştur. Bahis konusu filozoflar dogmacılığa, gelenekçiliğe, dine, batıl inançlara, cehalete ve baskıya karşı çıkan ilk organize muhalifler olarak kabul edilebilir. Berlin Ansiklopedi’nin yazarlarının kendilerine biçtikleri göreve ve insanları her türlü karanlıktan (feodal, metafizik ya da siyasi) kurtarmaya yönelik çabalarına büyük bir saygı beslemektedir. Her ne kadar bazı düşüncelerinin hareket noktalarına karşı çıksa da süreç içinde kendilerine duyduğu hayranlıkta ya da dayanışma hissinde bir azalma olmamıştır. Aydınlanma filozoflarının ampirik kusurlarının dışında eleştirdiği yanı, düşüncelerinin bazı mantıksal ve sosyal sonuçları olmuştur. Berlin’in yaptığı araştırmalar doğrultusunda vardığı sonuç Marx’ın ve takipçilerinin dogmatizminin ya da sekterliğinin kısmen

<sup>16</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 20.

<sup>17</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 11; Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, s. 70,71.

<sup>18</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 21.

18. yüzyıl aydınlanma düşüncesinin kesin yargılarından beslendiğidir<sup>19</sup>.

Berlin'in Karl Marx çalışması kendisi için bir dönüm noktası teşkil eder. Berlin bu yapıtında hem dönemin liberal düşüncesinin asli düşmanıya doğrudan yüzleşmiş hem de giderek kendisini analitik felsefeden siyaset kuramına ve düşün tarihine yöneltecek olan yola girmiştir. Marx'ı anlama çabası Berlin'i aydınlanma dönemi filozoflarını ve bu filozoflara getirilen eleştirileri incelemeye de yöneltmiştir. Karl Marx kitabı Berlin'in daha sonraki yıllarda olgunluk döneminde ele alacağı temel konuların da temelini oluşturmuştur. Kitabın adından da anlaşılacağı gibi Berlin analitik felsefecilerin yaptığı gibi soyutlamalardan hareket etmek yerine Marx'ın düşüncesini şekillendiren çevresel koşullara eğilmeyi tercih etmiştir. Yapıtta Marx'ın kişisel hayatının yanı sıra 19. yüzyılın entelektüel, sosyal ve siyasal iklimine yer verilmektedir. Bu yönleriyle yapıt Berlin'in bir düşünürü "içeriden" anlama ve anlatma yeteneğinin erken bir örneği olarak değerlendirilebilir. *"Marx üzerine çalışırken o dönemde Berlin'de, Paris'te, Brüksel'de ya da Londra'da Marx olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamaya çalıştım. Onun kavramları ve kategorileriyle Almanca sözcükleriyle düşünmeye çabaladım. Aynı yöntemi Vico, Herder, Herzen, Tolstoy, Sorel ya da incelediğim diğer düşünürler için de uyguladım."*<sup>20</sup>

Berlin'in yukarıda aktardığımız yaklaşımla kaleme aldığı Marx çalışmasının daha sonraları soğuk savaşçı olarak ün yapmış olan bir düşünürden beklenmeyecek kadar dengeli ve detaylı bir çalışma olarak değerlendirildiği de olmuştur.<sup>21</sup>

Berlin'in bu yapıtında eleştirel bir tutum takınmadığını ileri sürmek fazla iddialı olsa da yazarın asıl mahareti Marx'ın düşüncesinin kendisinden sonra gelenleri muazzam ölçüde etkilemesinin sırrını önyargılara kapılmadan araştırmak olduğu da ortadadır. Üstelik Berlin birçok konuda Marx'ın görüşlerini benimsememekle birlikte değerlerin ve ideallerin tarihselliği düşüncesini paylaşmakta, hatta süreç içinde giderek bu düşünceye daha büyük önem

<sup>19</sup> Isaiah Berlin, **Karl Marx: His Life and Environment**, New York: Oxford University Press, 1996, s. 12.

<sup>20</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 28.

<sup>21</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 22.

atfetmektedir<sup>22</sup>.

### III) Düşünce Tarihi ve Siyaset Kuramı

Berlin İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nın memuru olarak geçirdiği II. Dünya Savaşı yıllarından sonra Oxford'a dönerek felsefe ve siyaset kuramı dersleri vermeye devam etmiştir. Bu dönemde ilgilendiği iki temel konu vardır. İlki batı felsefesinin Platon'dan günümüze kadar uzanan temel önermesi olan monizmdir. İkincisi ise özgürlük kavramının anlamı ve uygulamasıdır. Berlin bu iki konuya daha sonraki yıllarda hatırı sayılır bir mesai harcamış ve bu konuların düşüncelerinin şekillenmesinde çok önemli rolü olmuştur<sup>23</sup>.

Berlin müspet bilimlerde yaşanan olağanüstü gelişmelerin, Helvetius, Holbach, D'Alembert, Condillac gibi döneminin önemli düşünürleri ile Voltaire ve Rousseau gibi aynı zamanda siyaset dünyasının da önemli figürlerinin, doğru yöntemler keşfedilip uygulandığı takdirde, insanoğlunun siyasi, ahlaki ve kişisel dünyasına ilişkin temel gerçeklere ulaşmanın mümkün olabileceği görüşünü benimsemelerine yol açtığı fikrindedir. Ansiklopedi<sup>24</sup> yazarları bilimsel yöntemin bahis konusu alanlarda gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu olduğu düşüncesindedirler. Bu düşünce Berlin'e göre daha temel bir önermeden kaynaklanmaktadır. Bu önerme ise daha önce de dile getirdiğimiz, bütün gerçek soruların tek bir geçerli (ya da doğru) cevabı olabileceği önermesidir. Eğer toplumsal, ahlaki ve siyasal soruların cevabı verilebilirse, bu gerçekle yüzleşen insanoğlunun eylemlerini bu doğrular ışığında gerçekleştirmesini beklemek de mantıksız olmayacaktır. Böylelikle arzu edilen mükemmel düzene de ulaşılmış olacaktır. Belki böyle bir mükemmel düzene ulaşmak mümkün olmayacaktır ama yine de en azından prensip düzleminde de olsa insanoğlunun kafasını kurcalayan temel sorunların geçerli ve nihai cevapları olduğuna ve bu cevapların peşinde koşulması gerekliliğine inanmak gerekir<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Berlin, **Karl Marx: His Life and Environment**, s. 56; **Power of Ideas**, s. 118; **Jahanbegloo Conversations**, s. 24 vd.

<sup>23</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 34; Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, s. 202 vd.

<sup>24</sup> Diderot, D'Alembert, **Ansiklopedi (Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü)**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

<sup>25</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 35; Berlin, **Concepts and Categories**, s. 7; Berlin, **Against the**

Berlin şüphesiz bu düşünceyi sadece aydınlanma düşünürlerine özgülemenin doğru olmadığı kanaatindedir. Her ne kadar çözüm önerileri farklılaşsa da batı düşüncesine hâkim olan bu temel önermenin eski Yunan uygarlığı dönemine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Platon matematik yoluyla aradığımız gerçeğe ulaşmamızın mümkün olabileceğini ileri sürerken, Yahudi ve Hıristiyan inancı ise kutsal kitaplardaki kelamı esas almak yoluna gitmişlerdir. Rousseau ise “medeniyet”in saldırısına uğramış kültürlerin bozulmuş bireylerinden çok, masum bir insan ruhunun, bozulmamış bir çocuğun, basit bir köylünün aradığımız gerçeği algılamaya yatkın olduğunu ileri sürmüştür<sup>26</sup>.

Berlin’e göre yöntemleri ya da çözüm önerileri farklı da olsa bütün bu düşünürlerin ortak noktası, tarihsel gelişmelerin kurallarının keşfedilebilir olduğu, (hatta bazılarınca keşfedildiği), ahlaki ve toplumsal düzlemde, siyasal örgütlenmede hatta kişisel ilişkilerde, nasıl yaşamalı, ne yapmalı gibi temel soruların doğru yöntemler kullanılarak ulaşılan gerçeğin ışığında tümünden çözülebileceği düşüncesine inanmalarındır. Berlin iki bin yıldan fazla bir süre boyunca Avrupa düşüncesinin ana eksenini oluşturduğunu iddia ettiği bu önermeye başından beri şüpheyle yaklaştığını itiraf etmektedir<sup>27</sup>.

Monizme olan güvensizliğinin giderek yoğunlaştığı bu dönemde Berlin’in bu konudaki düşüncelerinin berraklaşmasına yol açan gelişmelerden biri de İtalyan düşünür Giambattista Vico’nun eserleriyle karşılaşması olmuştur.

---

**Current: Essays in the History of Ideas**, Hogarth Press New York 1980, s. 80, 81.

<sup>26</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 5.

<sup>27</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 38.

#### IV) Vico ile Herder

Berlin'e göre 18. yüzyılda yaşamış olan İtalyan düşünür Giambattista Vico<sup>28</sup> kültürlerin farklılığı kavramını ortaya atan ilk düşünürdür. Vico'nun temel kaygısı tarih bilgisine tarihin kendisine vakıf olmaktır. Vico'ya göre dış dünya söz konusu olduğunda müspet bilimlerin yöntemlerini uygulamakta bir sakınca yoktu, ancak konu insanların ya da toplumların davranışlarını incelemeye geldiğinde bu yöntemler yetersiz kalmaya mahkûmdur<sup>29</sup>.

Vico'ya göre gerçek bilgi, olguların sadece ne olduklarını anlamayı değil aynı zaman da neden öyle olduklarını kavramayı da içerir. Bu konu üzerinde daha derinlemesine düşündüğümüzde ise Homeros dönemindeki Yunanlılar ile daha sonra tarih sahnesine çıkmış olan Romalıların, ya da Romalılar ile Hıristiyan Ortaçağ toplumunun sorularının farklı olduğunu görürüz. Tarih boyunca sorular farklılaştığı gibi bu sorulara verilen cevaplar, çıkış noktaları, dilin ve sembollerin kullanımı da farklılaşır. Üstelik farklı kültürlerin soruları ve cevapları başka kültürler için aynı derecede önemli olmayabilir. Kendisi koyu bir Katolik olan Vico her ne kadar kilisenin nihai çözümler üretebileceğine kuvvetle inanmakta ise de bu inanç onu kültürlerin farklılığını ortaya atmaktan da alıkoymamıştır. Beşinci yüzyılda yaşayan bir Yunanlı ile 18. yüzyılda laboratuarda deney yapan bir bilim adamının soruları aynı olmadığı gibi olayları değerlendirmeleri ve cevapları da farklılaşmaya mahkûmdur. Şüphesiz kültürel farklılıklara rağmen bütün insanlara özgü, ortak bir doğanın varlığını da teslim etmek gerekir. Aksi halde farklı dönemlerde yaşamış farklı kültürlerden insanların birbirlerinin sanat ya da edebiyat yapıtlarını anlamaları mümkün olmazdı<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Berlin'in Vico'nun yanısıra karşı aydınlanmanın önde gelen simaları olarak kabul ettiği Hamann ve Herder ile ilgili yorumları için bkz. Isaiah Berlin, **Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder**, London: Pimlico, 2000. Farklı bir yorum için bkz. James C. Morrison, "Review: Three Interpretations of Vico", Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, Journal of the History of Ideas, C. 39, S. 3, Temmuz-Eylül 1978, s. 511-518.

<sup>29</sup> Berlin, **Against The Current**, s. 111 vd.

<sup>30</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 41; Berlin, **Power of Ideas**, s. 54.

Vico'dan sonra Berlin'in düşüncelerine yön veren bir başka düşünür Alman filozof ve şair Johann Gottfried Herder olmuştur. Herder hocası Hamann'ın<sup>31</sup> izinden giderek Fransız çağdaşlarının aksine bütün insanlar için bütün zamanlarda geçerli olabilecek evrensel, zaman dışı sorgulanamaz gerçekler olduğu ve bununla bağlantılı olarak farklılıkların basit bir aldanmadan ya da yanlışlıktan kaynaklandığı düşüncesine karşı çıkmıştır<sup>32</sup>. Herder temelde farklı kültürlerin kendi sorunsallarına farklı cevaplar ürettiği iddiasındadır. Herder dış dünyadan çok bireylerin iç dünyalarına, değerler sistemine merak göstermiş ve süreç içinde de örneğin bir Portekizlinin gerçeğinin bir İranlı için geçerli olmayabileceği kanısına varmıştı. Bu noktada Berlin Montesquieu'nün de benzer düşüncelere sahip olduğunu, ancak son tahlilde yerel bazı soruların farklılık göstermesine karşın, temel gerçeklerin değişmez olduğuna inanmakla evrenselci olarak sınıflandırılması gerektiğini savunmaktadır. Herder ise her kültürün kendine özgü farklı bir "ağırlık noktası" olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre farklı kültürlerin kavga halinde olmasının bir nedeni yoktur. Evrensel bir hoşgörünün mümkün olması gerekir. Aksi halde aynılaşıma sonunda beraberinde çöküşü getirir. Berlin Herder'in görüşlerini imparatorluk düşüncesine karşı çıkışla özdeşleştirir. İmparatorluk mantığı kötü sonuçlar doğurmaya mahkûmdur. Roma İmparatorluğu yeknesak bir Roma kültürü yaratmak için Anadolu'daki uygarlıkları yerle bir etmekle bağışlanmaz bir suç işlemiştir.

Berlin'e göre Herder kültürel milliyetçiliğin babası olarak kabul edilebilir. Herder'in siyasi anlamda milliyetçi olduğunu ileri sürmek ise pek mümkün görülmemektedir çünkü bu türden bir milliyetçilik onun döneminde henüz belirmemiştir. Herder'in Berlin tarafından kültür milliyetçiliği olarak adlandırılan düşüncesi kültürlerin bağımsızlığı düşüncesine dayanır ve farklı kültürlerin kendi benzersizliklerini koruyarak varlığını sürdürmelerini amaçlar. Herder bireylerin bir kültüre, bir insan topluluğunu ya da milleti bir arada tutan bir değerler sistemine ait olma isteklerinin yemek yemek ya da su içmek gibi temel bir insani ihtiyaç olduğu görüşündedir. Üstelik söylediklerimizin başkaları tarafından anlaşıldığı, özgürce hareket edebildiğimiz, sosyal, ekonomik ve siyasal bağların yanı sıra duygusal

<sup>31</sup> "Hamann'a göre evren tıpkı eski Alman mistik geleneğinde olduğu gibi, bir dil türüdür. Şeyler, bitkiler, hayvanlar bizatihi Tanrı'nın yarattıkları ile kurduğu iletişimdeki sembollerdir. Herşey inanç temeline dayalıdır; inanç, tıpkı duyular gibi gerçeklikle tanışma yolunda bir uzuv kadar temeldir..." Berlin, **Three Critics of The Enlightenment**, s. 143.

<sup>32</sup> Berlin, **Against The Current**, s. 170, 172.

bağlarla da sıkıca bağlandığımız bir cemaate aidiyet, gelişmiş, olgun bir insan hayatının da varlığının göstergesidir. Bu noktada Berlin Herder'in çoğu kez dile getirildiği gibi rölativist olmadığı görüşündedir<sup>33</sup>.

## V) Romantizm ile Karşı-Aydınlanma

Berlin Vico ile Herder'in eserlerinde karşılaştığı bazı düşüncelerin izini sürmeye devam etmiş ve daha sonraları karşı aydınlanma olarak adlandıracağı romantik hareketi incelemeye girişmiştir. Berlin'e göre romantikler öncüllerinden çok daha farklı, yeni, hatta rahatsız edici bir temel önermeyle hareket etmişlerdir. Ülküler doğaüstü güçler tarafından kaleme alınmış, insanlar tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilip, uygulanacak objektif doğrular değil, bizzat insanların kendileri tarafından yaratılan olgulardır. Değerler, bulunacak, keşfedilecek şeyler değil yaratılacak şeylerdir. Bu görüş özellikle bazı Alman romantiklerinin evrenselci ve yapay Fransız düşüncesine itirazının bir ifadesi olarak şekillenmiştir<sup>34</sup>. Romantiklerin bu yönelişi, benzersizliği, tek olmayı ve bireyin yaratıcılığını her şeyin önünde tutmaktadır<sup>35</sup>. Berlin'e göre bu çıkış noktasından, anarşizm, romantizm, milliyetçilik, faşizm gibi birçok farklı hatta birbirine karşıt hareketin türediği söylenebilir.<sup>36</sup>

Berlin romantiklerin açtığı yoldan "ben" kavramının yeniden tanımlandığı ve ayrı bir önem kazandığı görüşündedir. Berlin'e göre bireyin uç noktalara varan kutsanması, evrensel değerlerin red edilerek, her şeyin üzerinde yer alan bir

<sup>33</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 45.

<sup>34</sup> Robert Wokler, Joseph Mali, **Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment**, Philadelphia: American Philosophical Society, 2003, s. 13.

<sup>35</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 200,205.

<sup>36</sup> " Aynı zamanda, bilimsel uzmanlığa duyulan nefret, William Blake'in, genç Schiller'in ve Doğu Avrupalı popülist yazarların yapıtlarında sıklıkla rastlanan radikal protestoya/muhalefete de esin kaynağı olmuştur. Üstelik söz konusu nefret bunun da ötesinde, 18. yüzyılın neredeyse üçte ikilik diliminde, Almanya'da ortaya çıkan edebi anafora önemli katkılarda bulunmuştur. Sturm und Drang hareketinde yer alan Lenz, Klingler, Gertensberg ile Leisewitz gibi kimi önde gelen yazarların oyunları, örgütlenmiş sosyal ve siyasal yaşamın her biçimine karşı esaslı bir patlama teşkil etmektedir. Bu yazarları tahrik eden şey, Alman orta sınıfının boğucu cahilliği veya Alman prenslerinin, küçük ve kasvetli mahkemelerinin acımasız adaletsizlikleri olmakla birlikte, eşit derecede saldırdıkları bir başka görüş, Fransız, İngiliz ve İtalyan aydınlanmacı düşünürleri tarafından hararetle savunulan, yaşamın düzenlenmesinin aklın ve bilimsel bilginin ilkeleri tarafından yapılması gerektiğini savunan görüştür..."



“benliğe” sadakat düşüncesi, Avrupa tarihinin en tehlikeli anlarından birine işaret eder. Alman romantiklerinin ve daha sonra onlara katılan Fransız takipçilerinin beraberinde getirdiği düşünsel kopuş, modern çağda yaşanan birçok yıkıcı ve tehlikeli gelişmenin de kaynağı olmuştur<sup>37</sup>.

Berlin bir an için bile bahsettiğimiz süper-ego düşüncesini onaylamadığını, yine de modern dünyada haiz oldukları düşünsel ve eylemsel önemini kabul ettiğini açıkça dile getirmektedir. Berlin’e göre “Benden önce partim gelir” ya da “benden önce kilise gelir”, “memleketim yanlış ya da doğru da davransa memleketimdir” gibi sloganlar, gerçeğin bütün insanlar için evrensel ve ebedi olduğuna dair düşüncenin geri dönüşsüz bir şekilde çözülmesine yol açmıştır. Romantizmle birlikte insanoğlu nesne olmaktan özne olmaya geçmiştir. Kendi kendini gerçekleştiren, kendi kendine hareket etme kabiliyetine sahip yeni insanoğlunun kendi sahneye koyduğu oyun Marx’a göre bir nevi mükemmeliyetle sonuçlanacaktır. Berlin bu noktada insan hayatının bu süpürücü metafizik yorumunu reddetmekle birlikte ampirik duruşunu muhafaza etmektedir. “ *Bilebileceklerimin sadece tecrübe ettiğim ya da tecrübe edebileceklerimle sınırlı olduğunu düşünüyorum ve bireyüstü varlıklara inanmıyorum.* ”<sup>38</sup>

İnsanlığın bilincinde ciddi bir bölünmeye yol açtığını düşündüğü Romantizm üzerine yaptığı araştırmalar Berlin’i kendine özgü bir çoğulculuk anlayışına götürmüştür.<sup>39</sup> Kendisinin değer çoğulculuğu olarak adlandırdığı bu görüş uyarınca insanoğlu ülkü ve değerlerin farklılaştığı çoğul bir dünyada yaşamaktadır. Üstelik iyi, doğru ya da olumlu olduklarını varsaydığımız bahis konusu değerler daha önceleri varsayıldığı gibi her zaman birbirleriyle uyum içinde de değildirlir<sup>40</sup>. Bu noktada belirebilecek olası şüpheleri ortadan kaldırmak için Berlin’in kendisini bir

<sup>37</sup> Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 168,169; Berlin, **First and The Last**, s. 47.

<sup>38</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 50.

<sup>39</sup> Berlin’in bu konudaki çıkış noktasını takip etmek açısından önemli bir çalışma için bkz. Isaiah Berlin, **Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought**, London: Chatto & Windus, 2006.

<sup>40</sup> Sygulska Polanowska, Isaiah Berlin, **Unfinished Dialogue**, New York: Prometheus Books, 2006, s. 104; Mark Lilla, Ronald Dworkin, Robert B. Silvers (Ed.), **The Legacy of Isaiah Berlin**, New York: The New York Review Books, 2001, s. 73-90. Mark Thompson, “Version of Pluralism: William Empson”, Isaiah Berlin, **And The Cold War, Literary Imagination**, S. 8, 2006.

rölativist olarak görmediğini, bu konuda özel bir hassasiyeti olduğunu hemen ekleyelim<sup>41</sup>.

Berlin bireylerin peşinden koştukları ideallerin farklı ve çoğul olabileceğini kabul etmekle birlikte bu ideallerin sonsuz da olmadığı görüşündedir. Bireylerin insan olma vasfını yitirmeden peşinden koşabilecekleri idealler sınırlıdır. Bu sınırlılık durumu bahis konusu değerlerden birini benimseyen, bu ideali gerçekleştirme çabasında olan bir bireyi, bizimle aynı idealin peşinden koşmayan biri olarak çabasını anlamamıza, ya da onun yerinde olsaydık hangi nedenlerle benzer bir idealin peşinden koşma ihtiyacı hissedebileceğimizi kavramamıza, dolayısıyla genel anlamıyla anlayışımızın gelişmesine yardımcı olur<sup>42</sup>.

Berlin söz konusu değerlerin objektif/nesnel olduğu görüşündedir. Dolayısıyla bu değerlerin doğası, gerçekleştirilme çabası insan olma durumunun bir parçasıdır ve nesnel bir gerçekliğe tekabül eder. İşte tam da bu nedenle Berlin'in çoğulculuk anlayışı rölativizm sınırları içinde değerlendirilemez. Çoğulluğunu dile getirdiğimiz bu değerler en nihayetinde objektif değerler olup, insanlığın özüne içkindir ve bireylerin keyfi tercihlerinin sübjektif yansımaları değildirler. Berlin bu noktada siyasal çoğulculuk anlayışının, Vico ile Herder okumalarıyla ve (süreç içinde aşırı yorumlarla insan hoşgörüsünü zorlayan patolojik bir unsura dönüşmüş olan) romantizmin köklerini incelemesiyle şekillendiğini ifade etmektedir.

## VI) Özgürlük Kavramı

Siyasal özgürlük sorunu Berlin'in 1950'lerin sonunda "Two Concepts of Liberty" adlı ünlü makalesinde ele aldığı temel sorundur. Süreç içinde Berlin'in üzerinde en çok tartışılan metni haline gelmiş olan bu çalışmada Berlin özgürlük kavramını negatif ve pozitif olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutar<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Berlin, **The First and the Last**, s.50.

<sup>42</sup> Ibid. , s. 51-54.

<sup>43</sup> Isaiah Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 119, 172.

Negatif özgürlük bireylerin herhangi bir davranış sergilemelerinin önünde bir engel olmamasını ifade eder. Şüphesiz burada bahis konusu olan engeller insanları yöneten biyolojik ya da psikolojik kurallar değil diğer insanların koyduğu engellerdir. Öte yandan Berlin negatif özgürlüğün insanın istediğini yapması olarak algılanmasının da sakıncalarına işaret eder. Eğer özgürlüğü bireylerin istediklerini yapmaları olarak algılasak, bunun mantıksal bir sonucu olarak bireylerin isteklerinden vazgeçmek suretiyle de özgürleşebilecekleri düşüncesine varırız. Dolayısıyla Berlin'in negatif özgürlük olarak tanımladığı kavram, bireyin önündeki farklı seçeneklerin (kullanmayı seçsin ya da seçmesin) erişilebilir olması olarak algılanmak gerekir. Bazı düşünürler Berlin'in bu özgürlük tanımını eksik bulmuşlar özgürlüğün üçlü bir model olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu düşünürlere göre bireylerin isteklerini özgürce yerine getirebilmek için bazı engelleri ortadan kaldırmak zorunluluğu vardır<sup>44</sup>. Berlin ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Berlin'e göre özgürlük daha geniş bir anlamda bireylerin içinde yaşadıkları toplumun kuralları karşısında özgür olması anlamına gelir ve Berlin bu özgürlüğü "...den özgürlük" olarak adlandırır<sup>45</sup>.

Berlin'in üzerinde durduğu ikinci özgürlük görünümü ise "...e yapma" özgürlüğü olarak ifade ettiği pozitif özgürlük kavramıdır. Eğer negatif özgürlüğün açılımı "hangi noktaya kadar kontrol ediliyorum?" sorusuna verilen cevapsa, pozitif özgürlüğün karşılığı da "beni kimler kontrol ediyor?" sorusuna verilen cevap olmalıdır. Eğer insan yarattığı engellerden söz ediyorsak o halde hayatımızı, eylemlerimizi kimin belirlediği sorusunu sormak da kaçınılmaz olur. Eylemlerimize kendimiz mi karar veriyoruz yoksa hareketlerimiz başkaları tarafından (örneğin, ebeveynler, öğretmenler, rahipler ya da polisler tarafından mı belirleniyor?) Hangi anlamda kendi kendimin efendisi olduğumu ileri sürebilirim? Hareketlerimin kısıtlandığı hallerde bu kısıtlama kimler tarafından, hangi sınırlar içinde yapılmaktadır. Bütün bu sorular özgürlük kavramının iki temel görünümünü anlamamıza yardımcı olacak sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Berlin bahis konusu soruların cevaplarının da çeşitlilik arz ettiğini, her ne kadar kesişen noktalar olsa da tümünden bir çakışma olmadığını ileri sürmektedir. Negatif özgürlüğe ilişkin

<sup>44</sup> James Taylor, "What's Wrong With Negative Liberty", A. Ryan ed. **The Idea of Freedom**, Oxford University Press, 1961 s. 175-193.

<sup>45</sup> Berlin, **The First and the Last**, s. 60.

verilen cevaplar, pozitif özgürlük için geçerli olmayabilir<sup>46</sup>. Şüphesiz her iki özgürlük anlayışının da saptırılması mümkündür, hatta tarih boyunca sıklıkla saptırıldıklarını gözlemleriz. Negatif özgürlük olarak adlandırdığımız özgürlük anlayışının saptırılması, ekonomik anlamda bir “bırakınız yapsınlar” söyleminin oluşmasına, örneğin mal sahiplerinin özgürlük adına madenlerde hiç bir sosyal güvence olmaksızın çocuk işçiler çalıştırmasına yol açabilir. Ancak unutmamak gerekir ki Berlin’in bir örnek olarak verdiği bu uygulama negatif özgürlüğün aslına sadık bir görünümü değil, saptırılmış bir yorumudur.

Pozitif özgürlük kavramının ise tarihsel gerçekliğe bakıldığında daha da yıkıcı saptırmaların konusu olduğu görülür. Berlin’e göre “Hayatıma kim yön veriyor, hareketlerimi kim sınırlıyor?” sorularına vereceğimiz basit bir “ben” cevabı aslında ilk planda algılanamayan bir problemi de barındırır. Bu aşamada karşımıza çıkan “ben” pekâlâ kafası karışık, cahil, kendisi için en doğru kararları verme yetisinden yoksun bir “ben” olarak da algılanabilir. Bu durumda bahis konusu bireyin bilgilendirilmesi, rasyonel olarak kendisi için en doğru olacak kararı alabilecek duruma getirilmesi (bir anlamda özgürleştirilmesi) zorunluluğu doğar. İşte bu noktada pozitif özgürlük olarak tanımladığımız kavramın tipik bir saptırmasına varmış oluruz. Kendileri için en doğru kararı alma yetisinden yoksun olan bireyler bu kararı kendileri yerine alacak başka bir iradenin boyunduruğu altına girme noktasına gelirler. Bu makam siyasi bir parti, ya da kilise olabilir. Kısacası bu güçler birey yerine eyleme geçerler ve bireyler için neyin en doğru olduğuna karar verirler. Bu anlayış bireyin alt benliğinin özgürleşmek için üst benliğine itaat etmesini öngörür. Bu noktada sorun bireylerin üst benliği yerine kimin geçtiğidir.

Marx’ın çalışmalarında bu üst benlik “parti” olarak karşımıza çıkar. Parti bireylerin özgürleşmesi için en doğru tercihleri yapacak, partinin doğru yönlendirilmesi de ileri görüşlü liderlerin sorumluluğunda olacaktır. Berlin’e göre bu argümanı kullanmayacak despot bir lidere rastlamak oldukça zordur. Berlin Stalin’in kendi cümlelerine atıfta bulunarak “insan ruhunun mühendisleri”nin en doğru değerlendirmeyi yapacaklarını, üstelik bunu sadece uluslarının iyiliği için değil

---

<sup>46</sup> Berlin, *The First and the Last*, s. 61.

ulusları adına yapmakta olduklarını ifade eder. İşte Berlin'e göre bu yorum pozitif özgürlüğün saptırılmasının uç noktası olup, bu saptırmayı Marksist ya da faşist bir liderin ya da kilise görevlilerinin yapması arasında bir fark yoktur. Berlin'e göre pozitif özgürlüğün bu şekilde saptırılması, her anlamlı sorunun bir tek doğru cevabı olabileceği düşüncesine dayanır. "Eğer ben doğru cevabı biliyorsam ve sen bilmiyorsan benimle çatışsın bu çatışma senin cahilliğinden kaynaklanır. Eğer bana itaat etmiyorsan bunun tek nedeni senin hatalı olmandan, gerçeklerin bana görüldüğü şekliyle sana da görünmemesinden kaynaklanır. Bu düşünce biçimi Berlin'e göre insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş baskılara da kaynaklık etmiştir ve yirminci yüzyılda pozitif özgürlüğün en kanlı, en tehlikeli yorumlarına yol açmıştır<sup>47</sup>.

## VII) Rus Düşünürler

"Rus kökenlerim düşüncelere olan hayat boyu ilgimin temel kaynağıdır. Modern Rusya'nın tarihi, soyut düşüncelerin olağanüstü gücünü göstermesi açısından eşsiz bir örnektir.<sup>48</sup>" diyen Berlin'in Rus kültürü ve diliyle olan yakın bağı, düşüncesinin şekillenmesine farklı boyutlarda katkıda bulunmuştur. Berlin'in 1945 yılında Moskova'daki İngiliz Büyükelçiliği'nde çalıştığı dönemde ünlü Rus yazarlar Boris Pasternak ve Anna Akhmatova ile yaptığı görüşmeleri, özellikle Anna Akhmatova ile dostluğunu hayatının en önemli tecrübesi olarak tanımlar.<sup>49</sup> Berlin'in Pasternak ile Akhmatova ile yaptığı görüşmeler sonucunda dönemin Stalinist rejiminin özgürlükleri nasıl kısıtladığına birinci elden tanık olmasından önce değinilmesi gereken onun 19. yüzyıl Rus entelektüellerine olan alakasıdır. Berlin 1978 yılında "Russian Thinkers / Rus Düşünürler" adıyla kitaplaştırılan makaleler toplamında Tolstoy, Belinsky, Herzen ve Turgenyev gibi 19. yüzyıl Rus edebiyatının önde gelen yazarları üzerinde yoğunlaşır. Berlin bu makaleleri kaleme alırken farklı amaçlar gütmüş, üstelik bu amaçları gerçekleştirirken her zamanki dolaylı yönteminden de vazgeçmemiştir.

<sup>47</sup> Ibid. , s. 66.

<sup>48</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 255.

<sup>49</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 236 vd. Berlin, **The First and the Last**, s.12, Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, s. 161, György Dalos, **The Guest from The Future: Anna Akhmatova and Isaiah Berlin**, New York : Farrar, Straus and Giroux, 1999.

Berlin'in ilk anda göze çarpan amacı 19. yüzyılın batı yanlısı liberal Rus entelektüel hareketine yeniden dikkat çekmek, tarihin karanlıklarında kaybolup gitmesine engel olmaya çalışmaktır. Berlin'in bu makaleleri yazmaktaki ikinci amacı ise her ne kadar açıkça dile getirmese de Sovyet komünizminin entelektüel kökenlerini araştırmaktır. Bu süreç içinde Berlin dolaylı olarak dönemin Sovyet rejiminin baskısını da eleştirmektedir. Berlin'e göre 19. yüzyıl Rus entelektüellerinin çarlık rejiminin baskısına karşı çıkışlarıyla, Sovyet dönemi muhaliflerinin söylemleri arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır.<sup>50</sup>

Berlin bu makaleleri kaleme alırken aynı zamanda kendi siyasi düşüncesini olgunlaştırmak, bir siyaset kuramcısı olarak kendi sesini bulmak amacını gütmektedir. Nitekim süreç ilerledikçe karşımızda Oxford tarzı bir analitik felsefeciden çok kendine özgü bir düşünce tarihçisi buluruz.

1950'li ve 60'lı yılların batılı Sovyet uzmanları, rejiminin zorbalığının temellerini 19. yüzyıl entelijensiyasının aşırılıklarına dayandırmak eğilimdeydiler. Bu görüş uyarınca 19. yüzyıl Rus düşünür ve yazarlarının batı dünyasının en çarpıcı fikirlerini takip edip, bu fikirlerin, sıradan insanların ve kurumların üzerinde yaratabilecekleri etkileri önemsemeksizin mantıki açıklamalarını sonuna kadar zorlamak gibi ortak bir eğilimleri vardı. Berlin de kısmen tutucu olarak nitelendirilebilecek bu görüşe kısmen katılmakla birlikte kendince bir sınıflandırma yapmayı uygun bulmuştur. Berlin'e göre aralarında Belinski, Herzen ve Turgenyev'in de yer aldığı 1840 kuşağı kendini siyasal mücadele adamış, tutkulu bir kuşak olmakla birlikte aynı zamanda sorgulayıcı, bir nüve de barındırmaktadır. Berlin'in modere edilmiş bir liberalizm olarak adlandırdığı bu boyut 1917 devrimiyle birlikte ortadan kalkmıştır.

Berlin 1955–56 yılları arasında kaleme aldığı “A Remarkable Decade / Önemli Bir On yıl” adlı makalesinde<sup>51</sup> 1840 kuşağının sosyal ve siyasal arka planına

---

<sup>50</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 28.

<sup>51</sup> Isaiah Berlin, **Russian Thinkers**, London Penguin Books, 1994, s. 114-210.

ışık tutmaktadır. 19. yüzyılın Çarlık Rusya'sı ekonomik ve sosyal olarak oldukça geri kalmış, siyasal olarak otoriter bir tablo ortaya koymaktadır. Üstelik toplumun eğitilmiş seçkinleri ile okuma yazma bilmeyen, toprak ağalarının yanında köle gibi çalıştırılan güçsüz köylüleri arasında kapanması imkânsız gibi görülen bir uçurum mevcuttur<sup>52</sup>. Seçkin zümrenin genç üyelerinin düzen eleştirileri ise açıkça reform taleplerine dönüşmeden devletin güçlü sansür mekanizmaları tarafından devre dışında bırakılmaktadır. Bu seçkin zümre, ne kabul edebildikleri ne de değiştirebildikleri bir toplum içinde Turgenyev'in deyiimiyle "fuzuli insanlar" durumuna düşmüşlerdir.<sup>53</sup> Birçok genç entelektüel siyasi alanda yaşadıkları sıkışmışlığın etkisiyle, güçlerini edebiyat ve sanat gibi siyaset dışı alanlara yöneltmişlerdir. Bu görüş uyarınca Rus edebiyatında yaşanan canlılık varlığını bir anlamda Çarlığın baskılarına borçludur. Berlin bu yönelişin tümünden siyaset dışı olmadığı, aksine dönemin edebiyatının giderek bir siyasi dışavurum aracı haline geldiği kanaatindedir. Şüphesiz Berlin'in 19. yüzyıl Rusya'sı için yaptığı yorumları Sovyet dönemine yaymak da mümkündür.

Berlin'e göre Çarlık baskısının bir başka sonucu da kendini liberal ve radikal olarak gören genç aydınların farklı bir entelektüel iklime yönelmeleri olmuştur. Bu yöneliş aslen Alman romantizminden etkilenmiş olmakla birlikte yine Berlin'in görüşüne göre tipik bir Rus anlayışıyla yoğunlaşarak ifadesini bulmuştur. Paris aydınlanma mirasının sembolü olması nedeniyle Çarlık tarafından yasak alan ilan edilince dönemin Rus gençleri eğitim için Almanya'ya yönelmişler ve orada belki de daha da tahrik edici fikirlerle karşılaşmışlardır. Bu fikirler Berlin'in karşı aydınlanma olarak adlandırdığı Alman Romantizmidir. Bu noktada Berlin'in Rus aydınları ile alman romantizmi arasında kurduğu bağın anlamına dikkat etmek gerekir.

Berlin daha sonraki makalelerinde de açıkça ifade ettiği gibi Sovyet komünizminin romantizmden çok aydınlanma düşüncesinden beslendiğini düşünmektedir. Yine de romantizmin bu bağlamda önemi, Rusların aşırı uçlara olan iştahını kabartmak suretiyle daha sonra yaşanacak siyasi gelişmelere zemin hazırlamasından kaynaklanmaktadır. Berlin'e göre 19. yüzyıl Rus entelijensiyasının

---

<sup>52</sup> Berlin, **Russian Thinkers**, s. 265.

<sup>53</sup> Ibid. , s. 187-188, 265.

aşırı uçlara olan bu ilgisi bu zümrenin “batı hayranı” olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>54</sup> Batı dünyasıyla düzenli ve normal bir ilişki kuramamanın sıkıntısıyla hareket eden dönemin Rus düşünürleri batı dünyasının görece daha uç olarak kabul edilebilecek görüşlerini benimsemekte heveslidirler. Bu heves bir yandan, dönemin Rus entelijensiyasında batıda olduğundan daha güçlü bir yoğunluk, samimiyet ve tazeliğin ortaya çıkmasına neden olurken bir yandan da batı dünyasının radikal görüşlerinin gündelik hayattaki sonuçlarına bakılmaksızın fanatikçe savunulmasını da beraberinde getirmiştir. İşte Berlin Bolşevik rejiminin entelektüel kökenlerinin bu anlayışa dayandığı görüşündedir.

Berlin yukarıda sözünü ettiğimiz Rus usulü entelektüel coşku ile ahlaki adanmışlığın bir nevi patlayıcı karışımının tipik bir örneğinin edebiyat eleştirmeni Vissarion Belinski'nin şahsında somutlaştığını ileri sürmektedir. Berlin'e göre Belinski, Turgenyev, Dostoyevski ve Çehov'un roman kahramanlarına esin kaynağı olan sarsılmaz vicdanıyla, 1840 kuşağının sembol isimlerinden biridir. Berlin İdealist, tutkulu, kendine saygısı ve işine bağlılığı gelişmiş bir radikal olarak tanımlar Belinski'yi. Belinski'ye göre bir edebiyat eseri sadece güzelliğinden ötürü değil, aktardığı düşünceler, özellikle de ahlaki değerler nedeniyle beğenilmeyi hak eder. Sanatçı bu noktada takipçilerini sadece estetik olarak tatmin etmenin ötesinde, aynı zamanda gerçekliği, özellikle de ahlaki gerçekliği dile getirmek yükümlülüğü altındadır. Marksist eleştirmenler daha sonraları bu “sosyal eleştiri” kuramını, kendi düşünceleri olan edebiyatın asli fonksiyonunun ideolojik olduğu önermesinin öncülü olarak değerlendirmişlerdir. Oysa Berlin'e göre Belinski'nin iddiası, yazarların özgüveni şişkin birer vaiz olmaları değil, edebi yapıtlarda ahlaki aydınlanmanın herhangi bir zorlamaya mahal bırakmadan kendiliğinden, yazarların kendi tecrübelerinden beslenmesidir. Samimiyet ile gerçeğe sadakat Belinski'nin düşüncesinin temel kavramlarıdır ve Berlin'e göre tam da bu sebeple Belinski kendi kuşağının ahlaki lideri olduğu gibi aynı zamanda Lenin'in şahsiyetiyle ve Bolşevik hareketle zirveye ulaşmış “tutucu” devrimciler için de bir örnek teşkil etmiştir.<sup>55</sup>

Şüphesiz Sovyet zorbalığının kökenleri Berlin'in Rus düşünürlerle ilgili

---

<sup>54</sup> Ibid. , s. 125.

<sup>55</sup> Ibid. , s. 158 vd.



çalışmalarının tek ilgi alanı değildir. Berlin aynı zamanda Rus düşün dünyasının daha az tutucu, kendi deyimiyle liberal olan kanadıyla bağlantı kurmanın peşindedir. Sonuçta Sovyet fanatizminin kökenleri 1840 kuşağına atfedilebilecek yegâne özellik olmasa gerektir. Belinski’de Berlin’i çeken bir başka unsur düşünürün aşırıya vardırılabilecek görüşlerini dengeleyen bir öz eleştiri yetisine sahip olmasıdır. Nitekim Belinski görece tutucu bir döneme girip çıktığı anlarda en temel düşüncelerini bile acımasızca gözden geçirmekten çekinmemiştir.<sup>56</sup>

Belinski’de gözlemlediği türden bir entelektüel “namus” ya da “gerçeklik duygusu” Berlin’in başka Rus yazarlarla ilgili çalışmalarında da ele aldığı bir konudur. Bu çalışmalardan en ünlü olanı Berlin’in 1957 yılında kaleme aldığı “The Hedgehog and the Fox / Kirpi ile Tilki” adlı makalesidir. Berlin Yunan şair Archilochus’un “Tilki birçok şey bilir, kirpi ise tek bir şey” dizesinden yola çıkarak Tolstoy’un tarih anlayışını ele aldığı bu makalede Tolstoy’u kirpi olmaya özenen bir tilki olarak resmeder.<sup>57</sup> Berlin’e göre Tolstoy’un insan hayatının farklı detaylarını gözleme ve aktarma konusunda bir tilkiyi andıran bir yeteneği vardır ki onu her şeyden önce büyük bir romancı yapan da bu yeteneğidir. Öte yandan Tolstoy’un bazı yapıtlarında, özellikle 1863 ile 1869 yılları arasında kaleme aldığı Savaş ve Barış’ta yukarıda sözünü ettiğimiz yetisiyle ayırtına vardığı detaylardan yola çıkarak üstü örtülü bir tarih felsefesi anlayışının arayışı içinde olduğunu gözlemek de mümkündür.

Tolstoy insanoğlunun değişken ve çoğu kez kaotik olarak nitelendirilebilecek davranışlarının ötesinde bir fark edilebilir bir doğrultu olduğu inancındadır, aksi halde insanoğlunun tüm davranışlarını rasgele ve anlamsız olarak tanımlamak kaçınılmaz olacaktır. Yine de Tolstoy’un entelektüel namusu, böyle bir temel doğrultunun kesin bir tanımının yapılamayacağını, insan hayatının basite indirgenemeyecek bir değerler ve davranışlar bütünü olduğu gerçeğini, teslim etmesine yol açar. Düşünür yönüyle bir kirpiyi andıran Tolstoy, kendini benzersiz bir yazar yapan tilkiliğine teslim olmaktadır. Sonuçta Berlin Tolstoy’un kadere boyun eğmek olarak adlandırılacak yaklaşımından tümüyle memnun olmadığı ve ünlü

---

<sup>56</sup> Ibid. , s. 166-169.

<sup>57</sup> Ibid. , s. 22

yazarın hayatı boyunca genel geçer bir sistem arayışıyla, böyle bir sisteme ulaşmanın imkânsızlığı arasında sıkışıp kalmış olduğu düşüncesindedir. Berlin için Tolstoy'un önemi tam da bu noktada, yazarın duyguları ile düşünceleri arasında ortaya çıkan çatışmaları inkâr etmesini engelleyen entelektüel ve duygusal namusunda yatmaktadır.<sup>58</sup>

Berlin'in düşüncelerine daha da yakın olduğu ileri sürülebilecek bir başka Rus düşünür ise Alexander Herzen'dir. Rus otokrasisine karşı bireysel özgürlüğün savunuculuğunu yapan büyük devrimci Herzen'i Berlin "Rus Voltaire'i" olarak selamlar. Herzen devrimi savunmakla birlikte onun insanlar üzerindeki hesaplanamaz yıkıcı etkilerine de açıkça itiraz etmiş bir düşünürdür. Örneğin dönemin radikalleri ve milliyetçileri arasında gözde olan kavramlardan "fedakârlık" kavramına şiddetle karşı çıkmıştır. Herzen, adalet, ulus ya da insanlık kavramları lehine bireylerden beklenen fedakârlığın sonuçta sıradan insanların hayatını birtakım soyut değerler uğruna feda etmesini sonuçladığını görmüş ve eleştirmiştir. Berlin bu noktada Herzen'in şu sözlerine atıf yapar: "İnsanlar insanlığı özgürleştirmek yerine kendilerini özgürleştirmeyi deneselerdi insanoğlunun özgürleşmesi için çok daha hayırlı bir iş yapmış olacaktı."<sup>59</sup>

Herzen de açık bir şekilde gözlemlediğimiz bu "gerçeklik duygusu"<sup>60</sup> ideallerin, fikirlerin sıradan insanların gerçek hayatlarında uyandırdığı etkiye olan duyarlık, Berlin'in daha sonraki çalışmalarında da önemle üzerinde durduğu bir boyut olmuştur. Berlin'in bu duyarlığının arka planında Pasternak ve Akhmatova ile yaptığı görüşmelerin sonucunda yaşadığı aydınlanmanın da varlığı hissedilir. Sonuçta bu yazarlar da Sovyet rejiminin mesafeli ve soyut idealleri uğruna kovuşturmaya uğramaktan kaçamamışlardır. Berlin analitik felsefeyle tanıştığı Oxford günlerinden başlayarak soyutlama fikrine karşı bir hoşnutsuzluk geliştirmişti, Rus düşünürler üzerine yaptığı çalışmaların bu hoşnutsuzluğun bireysel bir boyuttan siyaset kuramı boyutuna evrilmesine yol açtığı ileri sürülebilir.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Ibid. , s.81, Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 32.

<sup>59</sup> Berlin, **Russian Thinkers**, s.200.

<sup>60</sup> Ibid. , s.111, 207.

<sup>61</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 32.

Berlin'in Tolstoy ve Herzen'in yapıtlarında izini sürdüğü çatışmaların Turgenyev'in eserlerinde daha da berrak bir şekilde ifadesini bulduğu söylenebilir. Bu düşünürler arasında Berlin'in kendine en yakın bulduğu isim Turgenyev'dir. 1972 yılında kaleme aldığı "Fathers and Children: Turgenyev and the Liberal Predictment/ Babalar ve Oğullar: Turgenyev ve Liberal Öngörü" adlı makalede<sup>62</sup> Berlin bir ölçüde kendisinden de bahsetmektedir. Berlin'e göre Turgenyev'i aslen siyasetten uzak durmayı seçmiş, ancak koşulların kendisini zorlaması sonucu siyasi düzleme sürüklenmiş bir figür olarak ele alan genel görüş yanılıcıdır. Turgenyev en az arkadaşları Belinski ve Herzen kadar siyasetle ilgilidir. Üstelik Turgenyev'in Çarlık rejimine muhalefetinin izleri daha ilk yazılarından itibaren göze çarpar. Turgenyev de tıpkı Berlin gibi çocukluğunda şahit olduğu bir şiddet anının etkisi altında kalmıştır.<sup>63</sup> Üvey annesinin bir serfi öldürmesine şahit olan Turgenyev devrimcilerin şiddet kullanımının en az çarlık rejiminin şiddet kullanımı kadar tehlikeli olduğu görüşündedir. Bu noktada Turgenyev'in Herzen'in aksine devrimin Rusya'nın sorunlarına çözüm olacağına düşüncesine başından beri şüpheyle yaklaştığını belirtmek gerekir. Turgenyev'in Babalar ve Oğullar romanındaki Bazarov karakterinde somutlaştırdığı Belinski'nin püriten takipçilerinin değer yargıları, süreç içinde Rusya'yı çarlık otoritesinin bağımlılığından kurtaracağı gibi batı uygarlığının ılımlı değerlerinden de uzaklaştıracaktır.

Bu bağlamda Berlin'in Babalar ve Oğullar üzerine kaleme aldığı makalenin Turgenyev'in yapıtını incelemenin ötesinde kendi liberalizm anlayışının ipuçlarını da barındıran bir metin olarak okunması mümkündür. Berlin bu makalesinde Turgenyev'i nefret ettiği eski rejimin baskılarıyla, tedavi etmeye çalıştığı hastalıktan daha da vahim sonuçlar ortaya koymaya meyilli sapkın devrimcilik arasında sıkışmış kalmış bir figür olarak resmeder. Devrimci hareketin hararetli savunucusu genç kadrolar mücadele ettikleri olumsuzlukların yanı sıra bazı temel insani değerleri de toptan yok etme tehlikesi içindedirler. Berlin Turgenyev'in bu tespitini "liberal öngörü" olarak adlandırmakta ve bu öngörüü tarihsel düzleminden çıkartarak kendi dönemine de yaygınlaştırmaktadır. Berlin'in bu makaleleri kaleme aldığı dönemde

<sup>62</sup> Berlin, **Russian Thinkers**, s. 261.

<sup>63</sup> Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, s. 24.

liberaller otorite ile devrim arasında kalmamakla birlikte bu kavramların yerini bürokratik devletle, bu devlete karşı gelişen (hatta bir ölçüde hastalıklı olarak gelişen) yeni sol radikalizm almış liberaller için bu arada kalma durumu devamlılık arz etmiştir.<sup>64</sup>

Bunların dışında Turgenyev'in yapıtları başka yönleriyle de Berlin için önem arz eder. Herzen'de rastladığımız "gerçeklik duygusu" Turgenyev'de benzer bir soyutlama karşıtlığıyla kendini gösterir.<sup>65</sup> Üstelik Turgenyev farklı düşünceleri ve kişilikleri anlama, empati kurma noktasında Herzen'den daha ileridedir. Muhafazakâr ve radikal düşünceler her ne kadar kendi düşünceleriyle çatışsa da bu düşünceleri anlamak için ciddi bir mesai harcamış olan Turgenyev tam da bu nedenle her iki uç tarafından eleştirilmekten kurtulamamıştır. Muhalifleri Turgenyev'i yarım ağızla konuşmakla, rengini belli etmemekle, korkaklıkla suçlamışlardır. Oysa Berlin Turgenyev'in özellikle hoşgörünün mutedil sularında yüzdüğünü ileri sürmekte, çalkantılı zamanlarda böyle bir duruşu savunmanın sanıldığından çok daha güç olduğunu iddia etmektedir. Berlin'in Turgenyev ile ilgili bütün bu görüşlerini, kendi liberal duruşunun yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Berlin'in 19. yüzyıl Rus düşünürleri üzerine kaleme aldığı denemeler sadece bir düşün tarihçisi olarak değil, siyaset kuramcısı olarak da düşüncelerinin temelini oluşturması açısından belirli bir önem taşır. Daha önce de belirttiğimiz gibi soyut düşüncelerin özellikle de ahlaki önermelerin aşırı uçlara sürüklendiğinde sıradan insanların hayatlarını nasıl etkileyeceği, Berlin'in Rus düşünürler üzerine yaptığı araştırmalarla geliştirdiği bir düşüncedir. Bu fikir giderek Berlin'in aşırı uçlar arasında (kurulu düzenin otoritesi ile devrimcilerin radikalliği) bir denge arayışına yönelmesine yol açmıştır. Toplumsal hayatta yaşanan sorunların tedricen çözülmeye çalışılması düşüncesi bu çalışmalar sonucunda Berlin'in siyaset anlayışının da merkezine oturmuştur. Şüphesiz bu noktada Berlin'in yukarıda ele aldığımız fikirlerin tamamını "Rus" olarak tanımlamadığını belirtmek gerek. En nihayetinde Berlin'in tipik Rus davranışı olarak tanımladığı yaklaşımların liberalizmden uzak sonuçlara yol açtığı açıktır. Berlin bu makaleleriyle Rus entelijensiyasının belirli bir

<sup>64</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 33.

<sup>65</sup> Berlin, **Russian Thinkers**, s.269, 294.

zümresinin, verili tarihsel koşullar altında geliştirdiği düşünceleri ele almakla, daha geniş anlamda bir siyasi kutuplaşmayı, (somutlaştırırsak reaksiyoner devrimci anlayışla orta yolcu liberal düşünceyi) incelemeyi amaçlamaktadır. Berlin bahsettiğimiz analizi yaparken, soyut muhakeme yöntemleri yerine, belirli düşünürlerin hayatları ve yapıtları üzerinden çalışmalarını yürütmeyi yeğlemiştir. Belki de bu nedenle Berlin'in ele aldığı düşünürlerin ürünü olduğu kadar, bu düşünürlerin yapıtlarının da Berlin'in düşüncelerini ifade etmede bir araç oldukları söylenebilir.<sup>66</sup>

### VIII) Yahudilik

Berlin'in liberal anlayışını çağdaşlarından farklı kılan unsurlardan biri de kültürel aidiyet konusundaki düşünceleridir. Şüphesiz Berlin'in kültürel aidiyet sorununa bakışının Yahudi kimliği ile yakından ilintili olduğu ileri sürülebilir.<sup>67</sup>

*“Yahudi kökenlerime gelince, bu kökenler o kadar derinde, o kadar bana ait ki, bu kökenleri değerlendirmek şöyle dursun onları teşhis etmekte bile zorlandığımı itiraf etmeliyim. Yine de kişisel özgürlüğe olan uzun soluklu bağlılığım rağmen bu özgürlük anlayışı adına belirli bir ulusa, cemaate, kültüre, geleneğe ya da dile ait olmayı reddedenlere kendimi hiç bir zaman yakın hissetmediğimi söyleyebilirim.”<sup>68</sup>*

Berlin'in Yahudi kimliği, bireylerin kültürel aidiyet taleplerinin karşılanmaması durumunda meydana gelen sıkıntılara birinci elden tanık olmasına olanak sağlamıştır. “Yahudilerin iki bin yıllık tarihi, dünyanın her yerinde yabancı konumuna düşmekten kaçmakla geçmiştir.”<sup>69</sup> Berlin aidiyet sorununa eğilirken aydınlanma geleneğinin evrenselciliğine karşı ulus bilincini ön plana çıkartmaktadır. Berlin'e göre modern çağda ulusal kimlikleri yok saymaya çalışmak nafile bir çabadır. Gerçekçi olma iddiasında olan her türlü liberal yaklaşım ulusalcı hareketlerin gücünü ve meşruiyetini tanımak zorundadır. Bu yargının Berlin'in kişisel tecrübesinden kaynaklandığını ve onun Siyonist görüşleriyle örtüştüğünü de

<sup>66</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 35.

<sup>67</sup> Ibid. , s. 35 vd.

<sup>68</sup> Berlin, **Personal Impressions**, s. 258.

<sup>69</sup> Ibid. , s. 258 vd.

belirtmek gerekir.

Berlin'in Yahudiliğinin siyasi ifadesi Siyonistliği olmuş, hayatı boyunca Yahudilerin bir anayurdu ve devleti olması gerekliliğini tutarlı bir şekilde savunmuştur. Siyonizm'e olan bağlılığı Berlin'in hayatı boyunca vicdanen kendisiyle çatışmasına da yol açmıştır. 1934 ile 1947 yıllarında ziyaret ettiği Filistin'de kendini İngiliz değerleri ve dostlukları ile Yahudi akrabaları ve Siyonist öncelikleri arasında bocalarken bulmuştur. İngiliz yetkililere karşı şiddet kullanımını savunan Yitzak Sadeh Berlin'in uzaktan akrabası olmaktadır. Berlin ise tutarlı bir biçimde şiddete karşı çıkmış Sadeh'e oranla daha ılımlı bir politika benimsemiş olan Chaim Weizmann'ın yanında saf tutmayı tercih etmiştir. 1948 yılında İsrail devleti kurulduğunda ilk cumhurbaşkanı Weizmann olmuş ancak Berlin Weizmann'ın danışmanlık teklifini reddetmiştir. Berlin'in görev kabul etmemesi yönetim kademelerinde kendine göre daha militan kadroların yer almasından duyduğu rahatsızlığın yanı sıra, batılı bir liberal olarak, Ortadoğulu, İbranice konuşan ve temelde İngiliz karşıtı olan bu yeni toplumla arasında herhangi bir yakınlık görememesinden kaynaklanmaktadır. Bu kaygılar aslında Berlin'in kendine özgü Siyonizm anlayışının da ipuçlarını ele vermektedir, Yahudiliği yaşamının farklı meşru yollarına inanç ve liberal sınırlamalara olan ihtiyaç Berlin'in siyonizminin temellerinde yer alır.<sup>70</sup>

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız bütün bu temel öğeler Berlin'in 1951 yılında kaleme aldığı "Jewish Slavery and Emancipation / Yahudi Köleliği ve Özgürleşmesi"<sup>71</sup> adlı makalesinde yer alır. Berlin'in bu makalede ifade ettiğine göre Yahudi kimliğinin temel farklılığı güvensizliktir. Berlin'in kullandığı terimle "Yahudi Sorunu" modern dünyada Yahudilerin kendilerini nasıl rahat hissedecekleri ile modern dünyanın Yahudi varlığıyla nasıl sorunsuz yüzleşebileceği soruları etrafında şekillenmektedir. Berlin'e göre ilk planda bertaraf edilmesi gereken yaklaşım, Yahudi gelenek ve göreneklerinin herhangi bir değişime uğramaksızın sürdürülmesi fikridir. Berlin'e göre böyle bir tutum Aydınlanma hareketiyle birlikte geriye dönüşsüz bir şekilde değişime uğramış olan modern dünyada hiçbir geçerliğe

<sup>70</sup> J. Claude Galipeau, **Isaiah Berlin's Liberalism**, Oxford: Clarendon Press, 1999, s. 152 vd.

<sup>71</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 162 vd.

sahip değildir.<sup>72</sup>

Bunun yanında Berlin asimilasyon alternatifinin de bir çözüm olmadığı kanaatindedir. Yahudiler Berlin'in görüşüne göre yabancı bir kültürü ziyaret eden "ötekiler" olarak tanımlanabilirler. Ayakta kalabilmek için yabancısı oldukları kültürleri, kimi kez bu kültüre doğuştan ait olanlardan daha derinlemesine öğrenip benimseler. Ancak bütün bu çabaya rağmen tam anlamıyla bu yeni kültüre ait olmadıkları gibi, o kültürün mensupları tarafından da kabul gördükleri söylenemez. Berlin bu noktada asimilasyonu savunan Yahudileri kamburlara benzetmektedir.<sup>73</sup> Kimileri kambur olduğunu tamamen inkâr ederken, kimileri kamburuyla övünmekte, kimileriye kamburlarını yok saymaya çalışmaktadırlar. Bazıları ise kamburlarını saklamak yolunu seçerken bazıları da kamburlarını iyileştirmenin yollarını ararlar.<sup>74</sup> Nihayetinde bazıları da kamburlarını kesip ortadan kaldırmak eğilimindedirler. İşte Siyonizm bu çözüme işaret eder: Bireylerin kimliğinin kendisi ya da başkaları tarafından bir defo olarak görülmediği, kendi siyasi erki olan, ayrı bir cemaat halinde yaşamak. İsraili Yahudiler, özellikle orada doğanlar her türlü farklı insani zaaflarına rağmen içinde yaşadıkları toplumla uyum içindedirler, artık bu insanların yabancı olduğu iddia edilemez.<sup>75</sup>

Yukarıdaki değerlendirme kaçınılmaz olarak Yahudiler için tatmin edici bir hayatın sadece İsrail de yaşanabilip yaşanamayacağı sorusunu da beraberinde getirir. Berlin'in bu soruya verdiği cevap bir ölçüde Arthur Koestler'in Yahudi soydaşlarının ya tamamen İsrail devletiyle özdeşleşmesi gerektiği ya da içinde yaşadıkları topluma tamamıyla asimile olmaları gerektiği iddiasına verilmiş bir cevaptır.<sup>76</sup> Berlin kesin çizgilerle ayrılmış bir çözüme taraftar olmadığını ifade eder. Öncelikle insanların sadece kendi istekleriyle bir topluma entegre olmalarının mümkün olmadığını dikkate almak gerekir. Gerçek anlamda bir özdeşleşme zorla olmaz karşılıklı rızaya bağlıdır. Üstelik yabancı bir kültüre aidiyetin kabulü tek taraflı bir eylem olmayıp karşılıklı müzakereyi gerektirir. Koestler'in yaklaşımına Berlin'in karşı çıktığı ikinci

<sup>72</sup> Ibid. , s. 163.

<sup>73</sup> Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, s. 185.

<sup>74</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 175-176.

<sup>75</sup> Ibid. , s. 176.

<sup>76</sup> Crowder, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, s. 38.

nokta ise İsrail devletinin kurulmasıyla Yahudilere sağlanan özgürleşmenin fiziksel bir göç etme alternatifinden öte bir durum teşkil etmesidir. İsrail'in bir devlet olarak varlığı dünyanın neresinde yaşarlarsa yaşasınlar Yahudileri özgürleştirecektir, çünkü daha önce sahip olmadıkları bir seçim hakkı gündeme gelmiştir. Bundan böyle İsrail'de yaşamak ile içinde yaşadıkları topluma asimile olmak ya da o toplum içinde yabancı kalmaya devam etmek her yahudinin bireysel olarak yapacağı bir seçime bağlıdır. Bu noktada Yahudiler bir ulusun üyeleri olarak değil, bağımsız birer birey olarak hareket etme özgürlüğüne de kavuşmaktadırlar.<sup>77</sup> İsrail kurulmadan önce “Yahudilerin trajedisi” ve köleliklerinin kaynağı gerçek anlamda bir seçim hakkına sahip olmamalarıydı. Dolayısıyla İsrail devletinin kurulması sadece Koestler'in ileri sürdüğü gibi Yahudilerin kendi değerlerine sıkı sıkıya bağlı, otantik bir hayat sürmelerine olanak sağlamasıyla değil, Yahudileri insani boyutta da özgürleştirilmesi, bireylere özgürce seçim yapabilme hakkı tanınmasıyla da bir özgürleşme sağlamıştır.

Berlin'in Yahudi kimliğine ilişkin gözlemleri bu makaleyle sınırlı değildir. Bu konuyla ilgili çalışmaları onun kültürel kimlik ve aidiyet ile ilgili görüşlerinin kapsamlı bir ifadesini de içerir. Ait olma ve tanınma ihtiyacı Yahudi toplumunun kendine özgü durumu nedeniyle daha şiddetli bir şekilde hissettiği bir ihtiyaçtır. Ama sonuçta kültürel aidiyet evrensel bir sorundur. Örneğin Belinski her ne kadar batı kültürünün değerlerine kendini daha yakın hissetse de, sadece anavatanı Rusya'da kendini evinde hissetmektedir.<sup>78</sup> Berlin bizzat kendisi de İngiltere ile özdeşleştirdiği hoşgörü ve özgürlük gibi değerlerin kutsandığı bir düzende rahat nefes alabildiğini ifade etmektedir.<sup>79</sup> Kültürel aidiyet güvencesi Berlin'e göre bir insan hakkı olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada Berlin, kültürel aidiyetin rolünü hafife alan ya da küçümseyen, bu aidiyetin yerini giderek evrensel bir geçerliliğe sahip rasyonel, kozmopolit bir kültürün alacağını iddia eden aydınlanma düşünürlerine karşı çıkmaktadır.<sup>80</sup>

Berlin'in bu konudaki düşünceleri kültürel aidiyetin bireysel özgürlüğe

<sup>77</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 179.

<sup>78</sup> Berlin, **Russian Thinkers**, s. 179.

<sup>79</sup> Berlin, **Personal Impressions**, s. 257.

<sup>80</sup> Berlin, **Against The Current**, s. 339-341.



güvenli bir zemin hazırladığı görüşünde olan liberal düşünürlerle örtüşmektedir. Ancak Berlin bu noktadan sonra azınlık kültürlerine özel haklar tanınması gerektiğini savunan görüşlere itibar etmemektedir. Hatta Berlin Yahudi özgürleşmesi adlı makalesinde azınlıkların (özellikle Yahudilerin) bu türden taleplerini açıkça yersiz bulduğunu dile getirmektedir. “Yahudiler İsrail’de yaşamadıkları sürece içinde yaşadıkları toplumdan farklı hak taleplerinde bulunmamalı, Yahudi olamayan toplumlar içinde çeşitli ayrıcalıkların peşinde koşmamalıdır.”<sup>81</sup> Berlin bu karşı çıkışını açıkça gerekçelendirmemekle birlikte kültürel korumacılık için özel haklar ihdas edilmesini özellikle gerekli görmediği düşünülebilir. Bunun nedeni ise kültürel kimlikleri insanoğlunun doğasının süreklilik ve esneklik arz eden bir parçası olarak görmesi olabilir. Berlin kendisiyle yapılan bir söyleşide bu konudaki tutumuna ışık tutabilecek ifadeler kullanmıştır. “İnsanın kökenleri sadece bir olgudur, övünülecek bir vasıf değildir. Böyle bir şeyle gurur duymak bizi kan esasına dayanarak güvenilmez çıkarsamalar yapma tuzağına götürür.”<sup>82</sup>

Berlin’in kültürel korumacılık politikalarına karşı çıkmasının bir başka sebebi de, kültürlerin içsel bir yeknesaklığa sahip olmadığına, aksine çeşitlilik gösterdiğine olan inancıdır. Eğer bir kültürün birbirinden farklı ifadelerinin ve yaşayış biçimlerinin varlığını kabul edersek bu durumda korumacı bir sosyal politika üretmek için gerekli olan basite indirgeme sorunlarıyla karşı karşıya kalırız. Örneğin Yahudiliği yaşamının birden fazla şekli olabilir. Berlin Koestler’in Yahudiliği İsrail devleti yurttaşlığına indirgeyerek hatalı bir tavır aldığı kanaatinde. Aynı şekilde Berlin, Eliot’un temelde Hıristiyan olan bir kültür içinde hatırı sayılır oranda özgür fikirli yahudinin varlığını, (gerek Hıristiyan gerekse Yahudi kültürünün bütünlüğünü tehdit etme ihtimalinden hareketle) “arzu edilmeyen” bir olgu olarak nitelendirmesine de açıkça karşı çıkmaktadır.<sup>83</sup> Berlin’e göre Koestler ile Eliot modern toplumların her türlü farklılığını ortadan kaldırmak konusunda hemfikirdirler. Böylelikle kültürel bir düzene (tek tip bir kültüre) ulaşmak mümkün olacaktır. Berlin’e göre bahis konusu düşünürler bu yaklaşımı savunmakla kendilerini yeni dönemin gerçek çocukları olarak görmektedirler. Bu dönemin totaliter sistemleri ise bireyleri sınıflandırarak ve farklılıklarından arındırarak yeni,

<sup>81</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s.184.

<sup>82</sup> Ignatieff, **Isaiah Berlin: A Life**, s. 15.

<sup>83</sup> Ibid. , s. 185-188.

uyumlu bir düzen sağlamaya, bu düzeni sağlamak için de farklı özgürlükleri ihlal etmeye eğilim göstermişlerdir.<sup>84</sup> Bu noktada kültürel saflık hedefinin, daha yakın zamanlarda gündeme gelen “etnik temizlik” düşüncesi gibi temelden totaliter bir proje olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz.

Berlin’in Koestler ile Eliot’un düşüncelerine karşı çıkışının belki de en önemli noktası, kültürel aidiyetin önemli olmakla birlikte en nihayetinde bireylerin bağımsız olarak seçim yapma özgürlüğü gibi bir değerle kıyaslandığında ikincili bir önemi haiz olduğu düşüncesidir. Yahudiliği yaşamının birden fazla meşru yolu vardır ve asıl önemli olan herhangi bir Yahudi yaşam biçimini benimsemekten çok bireylerin bu farklı yaşam biçimleri arasında seçim yapma özgürlüğünün korunmasıdır. Berlin’in bu noktada geliştirdiği düşünce onun özelde Yahudiliğe ve siyonizme, genelde ise kültür kavramına bakışını kendine özgü bir liberal zemine oturtması açısından anahtar bir işleve sahiptir. Berlin’in İsrail devletini savunması, Yahudiler için belirleyici olan yaklaşımın sadece Yahudiler tarafından üretilebileceğini ileri süren partikülarist, rölativist ya da cemaatçi bir yaklaşımın ürünü değil, tam tersine İsrail’in varlığının yeryüzündeki tüm Yahudilere kendi istekleri doğrultusunda bir seçim yapma özgürlüğü sağladığını öne süren evrenselci bir yaklaşımın ürünüdür.

Isaiah Berlin yukarıda çeşitli düzlemlerde aktarmaya gayret ettiğimiz gibi entelektüel kişiliğini oluşturan farklı kökenlerin ışığında “kendine özgü” olarak tanımlanabilecek bir yapıtlar toplamı sunmuştur. Yapıtları gerek yöntemsel olarak gerekse içerik olarak çağdaşlarıyla kıyaslanması zor bir bütün oluşturmaktadır. Bu durum Berlin’in yapıtı üzerine yapılacak çalışmalar için belirli güçlükler ortaya çıkarmakla birlikte, bir yandan da özellikle 20. yüzyılın liberal düşüncesi etrafında tartışılan temel problematlere farklı bir gözle bakma ihtimalini de beraberinde getirmektedir. Berlin’in çağdaşlarında rastlanmayan kültürel zenginliği kendisini paradoksal bir şekilde şüpheciliğe itmiş, çağdaşlarının çekinmeden genellemeler yaptığı konularda onun ihtiyatlı davranmasına, hatta bizzat bu nedenle zaman zaman

---

<sup>84</sup> Berlin, **The Power of Ideas**, s. 181.

suçlanmasına yol açmıştır.<sup>85</sup> Berlin'in bütünsel bir kuram ortaya koymaktan bilinçli bir şekilde kaçınmasının, onun siyaset kuramcısı kimliğinin düşün tarihçisi kimliği karşısında ikinci planda kalmasına yol açtığı ileri sürülebilir. Ancak Berlin'in yapıtları kendisinden sonra gelen kuşaklar için farklı noktalarda ilham kaynağı olmuştur. Berlin'in edebi alanda etkilediği yazarlar olduğu gibi, özellikle özgürlük ile değer çoğulculuğu konusunda ortaya koyduğu fikirler, günümüz liberal düşüncesinde sıklıkla tartışılan konular olmayı sürdürmektedir.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Urmeneta Munoz Diaz, **Individuo y Racionalidad Moderna: Una Lectura de Isaiah Berlin**, Universidad de Sevilla, Sevilla 1994, s. 274 vd.

<sup>86</sup> Alan Ryan (Ed.), **The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin**, London: Oxford University Press, 1979, s.11 vd.

## İkinci Bölüm

### İsaiah Berlin’de Aydınlanma ve Karşı Aydınlanma

İsaiah Berlin’in siyasi düşüncesine ve bu düşüncenin temel ögesi olan çoğulculuk anlayışına eğilmeden önce Berlin’in bir “düşün tarihçisi” olarak hangi yollardan geçerek söz konusu çoğulculuk anlayışına vardığını özetle de olsa irdelemek yerinde olur. Oxford’daki kariyerinin erken sayılabilecek bir döneminde kendi ifadesiyle felsefe disiplininin insanın kendisini sürekli geliştirmesine kapalı, statik bir alan olduğu yargısına vararak<sup>87</sup> düşünce tarihi alanına yönelen İsaiah Berlin, 1939 yılında yayınlanan Karl Marx ile ilgili ilk yapıtından<sup>88</sup> başlayarak “batılı rasyonalist tekçi gelenek” olarak tanımladığı geleneğin karşısında yer almış, yine kendi ifadesiyle akıntıya kürek çeken düşünürlerin yapıtlarına eğilerek bu karşı çıkışını eşine az rastlanır bir düşünsel zenginlikle beslemiştir. İsaiah Berlin’in yapıtlarındaki temel izlekleri ele almadan önce bu düşünceleri doğuran karşı çıkışa konu olan batılı rasyonalist tekçi gelenekten Berlin’in ne anladığını ele alalım.

#### I) İsaiah Berlin’e Göre Monist Görüşün Temel Özellikleri

Batılı akılcı düşünce geleneğinden ne anlamalıyız? Berlin batılı düşün dünyasının hâkim görüşünün temelde rasyonalist bir yanılısamaya dayandığını ifade eder. Bütün rasyonalist akımlar geleneksel olanından, dini, ateist ya da metafizik olanına kadar özlerinde birleştirici unsur olarak tekçi / monist bir bakış açısını barındırırlar. Bahis konusu akımların ciddi farklılıklarına rağmen birleştikleri nokta gerçek, objektif, evrensel ve süreklilik arz eden değerlerin varlığına inanmaları, bu değerleri teşhis etmenin ve insanların hayatına hâkim kılmanın ve böylelikle uyumlu bir düzenin kurulmasının mümkün olduğu yanılısamasına dayanmalarındır.<sup>89</sup> Bu görüş

<sup>87</sup> Ignatieff, *İsaiah Berlin A Life*, s. 139.

<sup>88</sup> Berlin, *Karl Marx His Life And Environment*, s. 112.

<sup>89</sup> Bu düşünce, ahlaki ve siyasi alanda “*philosophia perennis*” ya da “perennial felsefe/daimicilik” olarak adlandırılan yaklaşımın bir yansımasıdır. 17.yüzyıl filozoflarından Leibniz tarafından kullanılmasıyla yaygınlaşan terimin 20. yüzyıldaki kullanımını ise temelde “The Perennial

uyarınca gerçek hayatta ortaya çıkan bütün çatışmalar ya da uyuşmazlıklar bireylerin doğru çözümü yeniden üretmekte başarısız olmalarından kaynaklanmaktadır. Çatışma ya da trajedi insan doğasına içkin bir gerçek olmaktan çok insanoğlunun hatalarının bir ürünüdür. Berlin'e göre tarih boyunca bu düşüncenin çok ciddi ahlaki ve siyasi sonuçları olmuştur. Eğer bütün iyi öğelerin kendine yer bulduğu ve birbiriyle bağlantılı olduğu çatışmasız bir ideal düzenin varlığına inanılırsa, ister kamusal alanda ister özel alanda bütün rasyonel çabalar böyle bir düzen kurmaya, hayatın gerçeklerini böyle bir düzene uydurmaya yönelirler. Rasyonel gelenekte yer alan farklı düşünce akımları gerek ideal düzenin ne olduğuna dair gerekse bu ideal duruma hangi yöntemlerle ulaşılabileceğine dair birbirinden oldukça farklı hatta yer yer taban tabana zıt görüşler ileri sürmekle birlikte temelde aynı çıkış noktasından hareket etmektedirler. Bu noktada Berlin'in ısrarcı olduğu söylenebilir "Rölativistlerle sübjektivistler, objektivist ve evrenselcilerle karşı karşıya gelmişlerdi, ampiriklerle metafizikçiler, ateistlerle ise inananlar çatışıyordu. Ahlaki sorunlar üzerinde derin bir anlaşmazlık vardı. Ama bütün bu anlaşmazlıklara, fikir ayrılıklarına rağmen, şüpheci de dâhil olmak üzere kimse bazı amaçların kendi içlerinde çelişkiler barındırabileceğinden ya da farklı -ama aynı derecede önemli- amaçların da her zaman birbiriyle uyum içinde olmayabileceğinden, dolayısıyla insanoğlunun değerler arasında rasyonel bir seçim yapmasına olanak sağlayabilecek evrensel geçerliliğe sahip bir kuralın ya da kurallar bütünüünün varlığının şüpheli olabileceğinden bahsetmiyordu."<sup>90</sup> Berlin bu gruba şüpheci yaklaşımlarını kabul etmekle birlikte temelde insanların nihai amaçlarının tüm zamanlarda aynı olduğu savından vazgeçmeyen Montaigne, Montesquieu ve Hume'u da açıkça dâhil etmektedir.<sup>91</sup>

---

Philosophy" kitabıyla Aldous Huxley'e borçlu olduğumuz söylenebilir. Bu düşünce temelde "ister olgulara ister değerlere ilişkin olsun, nasıl formüle edilirse edilsin her sorunun tek bir doğru cevabı vardır ve bu doğruya ulaşmanın yolu da akılcı bir sorgulama yapılmasından geçer." önermesine dayanmaktadır. R. Jahanbegloo, **Conversations with Isaiah Berlin**. Aynı konuda John Gray de bu yaklaşımın başta Yahudi ve Hıristiyan inancı olmak üzere batı düşüncesinin hemen hemen tamamına hâkim olduğunu dile getirmektedir. Bu yaklaşımın Sokratik kökenlerinin yanı sıra Hıristiyan inancına dayanan temelleri de olup, bu doğrultudaki açılımları ortaçağda geliştirilen tabii hukuk kuramlarına da kaynaklık etmiştir. Bütün farklı yorumlara rağmen önermenin temel özelliği, ahlaki sorulara verdiğimiz cevaplar arasında çözülmez bir ihtilaf olamayacağı ve birtakım evrensel ve ebedi kurallar uyarınca işleyen mükemmel bir toplum düzenine ulaşmanın mümkün olduğu iddiasıdır. John Gray, **Isaiah Berlin**, Harper Collins, Londra 1995, s. 42 vd.

<sup>90</sup>Berlin, **Against the Current: Essays in the History of Ideas**, içinde s. 69 vd. "The Originality of Machiavelli". Bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Isaiah Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 137 - 200

<sup>91</sup> Berlin bu noktada, Eski Yunan'daki şüpheci, Montaigne, Montesquieu, Hume gibi hâkim görüşe ilişkin şüphelerini dile getiren düşünürlere atıf yapmaktadır. Yine de Berlin bahis konusu düşünürler

Yukarıda aktardığımız yorum uyarınca bütün bu farklı kuramlar Berlin'in karşı çıktığı ütöpik bir öğeyi barındırırlar: bütün bireylerin nihai amaçlarının uyum içinde olduğu ideal bir düzene ulaşmanın mümkün olduğu düşüncesi. Berlin insanoğlunu dinamik, sürekli değişim içinde olan ve (aynı derecede geçerli olabilecek) farklı olasılıklar arasında seçim yapmak zorunda olan bir varlık olarak tanımlar. Bu tanımla bağlantılı olarak Berlin'in bu düşünceye ilk itirazı önermenin haddinden fazla durağan olduğu noktasındadır.<sup>92</sup> Berlin bu bakış açısının sadece hatalı yargılara varmamızın ötesinde, bütünüyle anlamsız olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu nedenle düşün tarihi alanında verdiği yapıtlarında ağırlıklı olarak batı düşün geleneklerinin bu baskın önermesine karşı çıkan düşünürlerin çalışmalarını incelemiş, hayatı boyunca inatla sorguladığı (özellikle aydınlanma döneminde zirveye çıkan) akılcı düşüncenin karşısında yer alan "karşı aydınlanmacı" olarak tanımladığı düşünürlerle özel bir önem atfetmiştir.

Şüphesiz Berlin'in batı düşünce geleneği içinde en acımasız eleştirileri yönelttiği öge daha önce de bahsettiğimiz rasyonalist düşüncenin temelinde yer alan ütöpik varsayımdır.<sup>93</sup> Bu varsayım uyarınca başlangıçta evrendeki her şeyin birbiriyle uyum içinde olduğu ideal bir düzen vardır. Ancak bu ideal düzen daha sonra (mükemmel olmayan) insanoğlu tarafından bozulmuştur. Her ne kadar günümüze kadar tekrardan tesis edilmesi mümkün olmamış olsa da bu ideal düzene yeniden varmamızı sağlayacak yollar da bütünüyle kapanmış değildir. Bu noktada bu düşüncüyü besleyen üç temel önermeden de bahsetmek yerinde olur. Gerçek soruların

---

tarafından getirilen farklılığın, farklı koşullar altında uygulanacak farklı yöntemlerin benzer sonuçlar elde etmek için daha elverişli olabileceği düşüncesinden öteye gitmediğini savunmaktadır. Bu düşünürlerin hiç biri, insanların amaçlarının evrensel ve uyumlu olduğu fikrini a priori bilinemesi bile, reddetmek eğiliminde değildirler. Berlin bu düşüncesini daha da detaylandırmış "üstelik bu düşünürler insanların nihai amaçlarının her zaman ve her yerde aynı olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre insanoğlunun doğal hedefleri güvenlik, huzur, mutluluk ve adelet gibi kavramlarla açıklanabilir." ifadesini kullanmıştır. Isaiah Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, Random House, Londra 2003, s. 210 vd. Bu konuda ayrıca bkz. Isaiah Berlin, **"The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History"**, Chatoo Windus, Londra: 1996 s. 172 vd. ile Isaiah Berlin **"Against The Current: Essays in the History of Ideas"** Hogarth Press, New York: 1980 s. 3 vd.

<sup>92</sup>Berlin bu düşünürleri "insan doğasının külliye gerçekleştirildiği, statik bir mükemmeliyetçiliğe inanan bu düşünürlerle göre her şey statik, değişmez ve ebedi bir doğaya sahipti." ifadeleriyle suçlamaktadır. Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 22.

<sup>93</sup> Bu konuda daha fazla bilgi edinmek için Berlin'in **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, adlı kitabında yer alan **"The Decline of Utopian Ideas in the West"** adlı denemesine bakılabilir.

bir tek doğru cevabı vardır. Doğru yöntemleri kullanmak suretiyle bu doğru cevaplara ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla bütün doğru cevaplar da birbiriyle uyumludur, hatta daha da ileri gidersek kendi içlerinde uyumlu bütünsel bir sistem oluştururlar. Bu son düşünce yani her doğru cevabın bir gerçeğe tekabül ettiği, bu durumda da bir gerçeğin başka bir gerçekle uyumsuz olamayacağı önermesinin mantıki bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu noktadan hareketle de gerek olgulara gerekse değerlere ilişkin sorulara verilen doğru cevapların birbiriyle çelişki içinde olamayacağı ve bu cevapları bilmenin de bizleri ideal düzene götüreceği varsayımına ulaşırız.<sup>94</sup> Ancak bütün gerçeklerin birbiriyle uyumlu olduğunu kabul edersek, bütün sorunların çözüme kavuşturulduğu, gerçek, insanoğlunun hayata geçirmeye çabalaması gereken ideal düzeni de tasarlamak mümkün olabilir. Üstelik bu ideal ya da mükemmel düzeni tanımak bizlere içinde yaşadığımız koşulların da defolarını görme, değerlendirme olanağı sağlayacaktır. Peki, bu “ideal çözüme”<sup>95</sup> nasıl ulaşabiliriz?

Düşün tarihi boyunca ideal bir çözümü nasıl teşhis edebileceğimize ve böylelikle ideal düzeni nasıl kurabileceğimize dair çok çeşitli öneriler ortaya atılmıştır ama hemen hemen hepsinde ortak olan inanış bilginin insanı özgürleştirdiği, hatta yer yer bilginin bizzat erdemin kendisi olduğu inancıdır. Berlin’e göre bunun nedeni, batının hâkim düşünce geleneğine göre bilginin sadece olguları tanımlayıcı bir işlev yüklenmenin ötesinde aynı zamanda “nasıl yaşamalı, ne yapmalı, hangi yaşama biçimleri daha iyidir ve değerlidir ve neden daha iyidir ve değerlidir gibi”<sup>96</sup> değerlere ilişkin bir yanı da olmasıdır.

---

<sup>94</sup> Berlin, rasyonalizme atfettiği bu üç önermeye ilişkin olarak farklı yorumlarda bulunmuştur. Ahlaki / siyasi olarak tanımlayabileceğimiz bu yorumlardan birine göre: 1- İnsan doğası ancak işin uzmanları tarafından anlaşılabilir. 2- İnsan doğasının belirleyici özelliği, (ister tanrı ister tabiat tarafından şekillendirilmiş olsunlar) insanı insan yapan belirli bazı amaçların yerine getirilmesi için bireylerde bir istence yol açmasıdır. 3- Bu amaçlar bağlantılı oldukları menfaatler ve değerlerle uyumlu bir bütün oluştururlar. Bu üç temel önermenin en sarih dışavurumu ise tabii hukuk kavramı olmuştur. Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 171.

<sup>95</sup> Berlin, “nihai çözüm” kavramının kaçınılmaz olarak nazi Almanyasını çağrıştıracığının bilincindedir, ama bu noktada söz konusu ifadeyi “ideal toplum düzeni” ya da “mükemmel toplum” kavramlarına atfen kullanmıştır. Bkz. Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 15.

<sup>96</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 28.

Şüphesiz batı düşünce geleneğinin bu temel çekirdeği yukarıda kısaca değindiğimiz varsayımların zihinlerde yarattığı bulanıklığı aşmayı becerebilmiş özgün yazarlar tarafından zaman içinde giderek kırılmıştır.

## II) Isaiiah Berlin'in Aydınlanma ve Karşı Aydınlanma Kavramlarına

### Yaklaşımı

Isaiiah Berlin kimilerince 1973 yılında Scribner'in "Düşünce Tarihi Sözlüğü" için kaleme aldığı "Karşı Aydınlanma" makalesiyle söz konusu terimin İngiliz dilindeki yaratıcısı olarak kabul edilir. Oysa bu bilgiye körü körüne inanmak yerinde olmasa gerektir. Aydınlanma düşüncesinin ünlü filozofları aracılığıyla bütün dünyaya yayılmasının öncülüğünü yapmış olan Fransızların bile 18. Yüzyılda zirvesine ulaşmış bu akım için kuşatıcı bir terim kullanmamış olmaları şaşırtıcıdır. Doğal olarak aydınlanma kavramını kendi düşünsel iklimini tanımlamak için kullanmayan Fransızlar, karşı aydınlanma teriminden de oldukça uzun bir süre bahsetmemişlerdir. İngilizcede "Aydınlanma" kavramının kullanımına ilk defa 19. Yüzyılın sonlarında Hegel üzerine yapılan bazı yorumlarda rastlanmakta, bunu birkaç on yıl sonra "İskoç Aydınlanması" teriminin kullanımı takip etmektedir. Paradoksal bir biçimde Aydınlanma terimini bugün anladığımız genel geçer anlamında ilk defa kullananlar ise kimilerinin kendilerine özgü bir Aydınlanma akımına sahip olmadıklarını iddia ettikleri Almanlar olmuştur. Aufklaerung/Aydınlanma kavramına ilk olarak dönemin önemli yayın organlarından olan Berlinische Monatsschrift gazetesinde yer alan Wieland, Reinhold, Mendelssohn ve Kant tarafından kaleme alınan bir dizi makalede rastlanmaktadır. Bu makaleler arasında en önemli olanı şüphesiz Kant tarafından kaleme alınmış olanıdır.

Ünlü Alman düşünür Immanuel Kant 1784'te Berlinische Monatsschrift gazetesini tarafından açılan yarışma için kaleme aldığı "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesinde aydınlanmayı şöyle tanımlamaktadır:

"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtarılmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir



başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır Sapare Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.”<sup>97</sup>

Aydınlanma dönemi, 18. yüzyılda Avrupa ve Amerika’da felsefe alanında yaşanan gelişmeleri adlandırmak için kullanılan bir kavramdır. Bazı yazarlar aydınlanma çağını akıl çağını da kapsayacak şekilde 18. yüzyılın öncesine de yaygın bir dönem olarak ele almaktadırlar.<sup>98</sup> Daha dar bir kapsamda, bir entelektüel hareket olarak ele aldığımızda ise *Aydınlanma*, 18. yüzyılda öncelikle Fransa, Almanya ve İngiltere’de ortaya çıkmış, giderek dünyanın diğer ülkelerine de yayılmış bir hareket olarak kabul edilebilir. Aydınlanmanın temel önermesi, Kant’ın metninde de ifadesini açıkça bulduğu gibi aklın otoritenin temelini oluşturmasıdır.<sup>99</sup>

Aydınlanma hareketinin doğrudan doğruya müspet bilimlerde yaşanan devrim niteliğindeki gelişmelerle bağlantılı olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Bilgi devriminin önde gelen isimleri olan Galileo ile Newton’un başını çektiği bilim adamları da kendilerini takip eden aydınlanma düşünürleri gibi mantığa, bilime ve akılcılığa özel bir önem atfetmişlerdir. Dönemin baskıcı iktidarlarından bunalan aydınlanma düşünürleri müspet bilimlerde yaşanan gelişmelerin ışığında, sistematik düşüncenin (birey, toplum ve devlet ekseninde) insan etkinliklerini anlamakta da kullanılabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Aydınlanma hareketinin kökenlerini 17. yüzyıla kadar genişletmek

<sup>97</sup> Immanuel Kant: **Aydınlanma Nedir?** (1784) çev. Nejat Bozkurt, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

<sup>98</sup> Aydınlanma ile ilgili son derece geniş bir literatür olmakla birlikte bu çalışma kapsamında Berlin’in eleştirel yaklaşımını dikkate alarak incelenen yapıtlardan bazıları için bkz. Eric Stephan Bronner, **Reclaiming the Enlightenment (Toward a Politics of Radical Engagement)**, New York: Columbia University Press, 2004. Michel Foucault, **Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)**, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005. Levent Köker der. , **Aydınlanma ve Hukuk: Modern Hukukun Sorunları Bağlamında Türkiye’de Hukuk**, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2008. Robert E. Norton, “The Myth of the Counter-Enlightenment”, *Journal of History of Ideas*, C. 68, S. 4, Ekim 2007, s. 635-658.

<sup>99</sup> Kant’ın aydınlanma ile ilgili görüşlerinin yanısıra ünlü düşünürün bu konudaki düşüncelerinin Herder’in düşünceleri ile ayrıntılı bir kıyaslaması için bkz. Macit Gökberk, **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948.

mümkündür. Dini savaşlarla yoksullaşan Avrupa kıtası 1648 yılında imzalanan Westphalia barış anlaşması ve İngiliz iç savaşının sona ermesiyle birlikte yeni bir canlılık dönemine girmiştir. Bu dönemde mistisizm ile vahiyin bilginin ve bilgeliğin temel kaynakları olarak görülmesinin siyasi istikrarsızlığa yol açtığı görüşü hâkim olmuş, bunun yerine axiyolojik felsefe ve mutlakçılık bilginin ve istikrarın temeli olarak görülmeye başlamıştır. Montaigne ile Descartes'ın yapıtlarında bilgi felsefesi “epistemoloji” ağırlıklı olarak, şüpheciliğe ve bilginin doğasının araştırılmasına dayanmaktadır. Sarih, kabul edilebilir gerçekler üzerine inşa edilen bu felsefe anlayışı Spinoza ile zirveye çıkmış, giderek tanrı ile tabiatın bir bütün olduğu panteist bir düşünceye ulaşılmıştır. Bu düşüncenin Newton'dan Jefferson'a bütün aydınlanma hareketinin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Doğal olarak Karşı Aydınlanma/Gegen-Aufklaerung kavramı da yaklaşık yüz yıl sonra yine Almanlar tarafından Avrupa düşün dünyasına dahil edilecektir. Terimin İngilizcedeki kullanımına dönecek olursak, Karşı Aydınlanma kavramının Berlin'in 1973 tarihli makalesinden yaklaşık 15 yıl önce William Barrett tarafından kaleme alınan Irrational Man/ Mantıksız Adam adlı kitabında kullanıldığını görürüz. Barrett bu çalışmasında tam olarak şöyle demektedir. “ Varoluşçuluk en nihayetinde karşı aydınlanmanın felsefi ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.”

Isaiah Berlin, 1973 yılında kaleme aldığı Karşı Aydınlanma başlıklı makalesinden önce de bu konudaki düşüncelerini olgunlaştırdığı çeşitli makaleler kaleme almıştır. 1956 yılında yayınlanan “The Age of Enlightenment” adlı kitabında Alman düşünür Hamann'a bir bölüm ayırmış,<sup>100</sup> 1960 yılında ise 18. yüzyıl İtalyan düşüncesi ile ilgili bir seçkiye Vico ile ilgili bir makale vermişti. Bunu 1965 yılında Encounter dergisinde yayınlanan Herder ile ilgili bir makale izlemiş, 1960 yılında tamamladığı de Maistre makalesi ise ilk defa yaklaşık otuz yıl sonra The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas adlı makaleler toplamında yer almıştır.

<sup>100</sup> Isaiah Berlin, **The Age of Enlightenment : The Eighteenth Century Philosophers**, Oxford: Oxford University Press, 1979, s. 46 vd.

Her ne kadar günümüzde karşı Aydınlanma kavramı akla hemen Isaiah Berlin'i getirirse de 1970'lerin ortasına kadar Berlin'in akademik şöhreti başka alanlarda yaptığı çalışmalarla şekillenmişti. Bunlar arasında en önemlileri 1930'larda kaleme aldığı Marx biyografisi, tarih felsefesi alanına önemli katkılar yapan "Historical Inevitability/ Tarihsel Kaçınılmazlık" ile Tolstoy'u incelediği "The Hedgehog and the Fox/Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler" adlı makaleleri ve siyaset kuramı alanında ses getiren "Two Concepts of Liberty/ İki Özgürlük Kavramı" adlı çalışmaları olmuştur. Dünyada son yirmi yılda yaşanan gelişmeler ışığında daha çok soğuk savaş yıllarının ürünü olarak kabul edilebilecek Berlin'in siyaset felsefesinin giderek miadını doldurması beklenirken son yıllarda arka arkaya kitaplaştırılan makaleleri tam tersine bir sonuç doğurmuş, özellikle karşı aydınlanma üzerine yazdıkları yeni okuyucu kitleleri tarafından (özellikle de zamanında görüşlerini pek benimsemeyen komüniteryenler/ toplumcular arasında) ilgiyle karşılanmaya başlamıştır. Bu ilgiyi bir ölçüde Berlin'in yeni gün ışığına çıkan çalışmaları doğrultusunda modern liberalizmin savunucusu olmaktan çok modernitenin evrensel iddialarının şüpheci bir eleştirmeni olarak algılanmasına bağlamak yanlış olmaz.

Karşı Aydınlanma kavramının bayraktarlığını yapmakla birlikte Berlin paradoksal bir biçimde kendini Aydınlanma düşüncesine yakın bulduğunu çeşitli konuşmalarında ifade etmekten de geri durmamıştır. Hatta kendisini Aydınlanma düşüncesinin bir savunucusu ya da mirasçısı olarak gördüğü bile söylenebilir. The Age of Enlightenment/ Aydınlanma Çağı adlı çalışmasında bu bağlılığı açıkça dile getirir: *"18. Yüzyılın yetkin düşünürlerinin, entelektüel güçleri, dürüstlükleri, düşüncelerinin berraklığı, cesaretleri ve hakikate olan tutkuları günümüze değin eşine benzerine rastlanmamış bir seviyededir ve bu düşünürlerin dönemi belki de insanoğlunun en önemli ve umut verici dönemi olarak kabul edilmek gerekir."*<sup>101</sup>

Yukarıdaki satırlardan da açıkça anlaşılacağı gibi Aydınlanma Hareketiyle temelde çatışmayan Berlin dost acı söyler sözünü doğrulamak istercesine Aydınlanma dönemi düşünürlerinin yapıtlarını hayatı boyunca didik didik etmiş, modernizmin temelini oluşturan bu dönemin yanlışlarını, çelişkilerini ortaya çıkarmaktan kaçınmamıştır. Bu anlamda belki de Kant'ın ünlü sözünün "Sapare aude

---

<sup>101</sup> Ibid. , s. 12 vd.

! /Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” en hakiki takipçisi olmuştur. Berlin’in her şeye rağmen neredeyse Nietzsche’vari bir tutkuyla gerçeğin peşinde koşması ve bunu ifade etmekten kaçınmaması onun Aydınlanma ile ilgili çıkarsamalarının çoğu zaman yanlış anlaşılmasına da yol açtığı rahalıkla ileri sürülebilir. Ele aldığı düşünürlerin hayatlarına ve yapıtlarına nüfuz etmedeki benzersiz yetisi doğal olarak bu düşünürlerin defolarını da çağdaşlarında kolay rastlanmayan bir biçimde ortaya koymasına yol açmıştır ki Berlin’in aydınlanma karşıtı bir düşünür olarak algılanması hatasına da çoğu zaman bu yeteneği yol açmıştır. Bu hatalı bakış açısı çoğu zaman Aydınlanma mantığına ve onun evrenselci iddialarına şiddetle karşı çıkan düşünürlerin Berlin’i kendilerinden biri olarak görmelerine ve göstermelerine de yol açmıştır.

Berlin’in Aydınlanma karşıtı bir düşünür olarak kabul edilmesinin yerindeliğini tartışmadan önce Aydınlanma düşünürleriyle Berlin arasındaki temel bir farka işaret etmekte fayda vardır. Bu farklılık aslında Berlin’in Aydınlanma dönemine dışarıdan bakmasını ve yeri geldiğinde çok yerinde tespitler yapmasını kolaylaştırıcı bir faktör olarak da yorumlanabilir. Rousseau ve bir ölçüde Diderot dışındaki Aydınlanma düşünürleri yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel olarak güvenli ve büyük ölçüde hâkim sınıflarından gelmekteydiler.<sup>102</sup> Aristokrat olmayanları da yüksek burjuva sınıfından geliyorlardı ve Fransız olmaları dönemin kültürel iklimi dikkate alındığında rahatlıkla evrensellik iddiasında olmalarına imkân veriyordu. Bu düşünürlerin kimlik, statü ya da sosyal konum gibi sorunları olduğunu ileri sürmek bir hayli güçtü. Bununla bağlantılı olarak aidiyetlerinin görece olarak basit temeller üzerine oturduğu, daha homojen ve bütünlüklü olduğu, dünya ve insanoğlunun geçmişi, bugünü ve geleceği hakkındaki düşüncelerinin görece olarak uyumlu ve serinkanlı olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca Aydınlanma dönemi düşünürlerini değerlendirirken, dünyanın henüz Fransız ve Sovyet devrimlerinin, dünya savaşlarının ve kitlesel sanayileşmenin acı tecrübelerini yaşamamış olduğunu da akıldan çıkarmamak gerekir. Şüphesiz bu durum aydınlanma dönemi düşünürlerinin çoğunun Eski Rejim’e karşı oldukça tehlikeli bir savaş yürütmüş oldukları gerçeğini değiştirmez.

<sup>102</sup> Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006. Binnaz Toprak (Der.), **Aydınlanma Sempozyumu**, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2007. Mete Tunçay (Der.), **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi / Seçilmiş Yazılar Cilt I, II, III**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Berlin ise ele aldığı düşünürlerin tersine daha karmaşık bir sosyal yapının ürünüdür. Bakış açısını şekillendiren üç temel aidiyet ya da kimlik Aydınlanmacı öncüllerinin mutedil yapısına oranla çok daha fırtınalı bir gerçekliğe işaret eder. Berlin kendisini aynı zamanda hem Yahudi, hem Rus hem de İngiliz olarak hissetmiş hayata ve ele aldığı konulara hep bu üç pencereyi yapıdan bakmıştır. Hayatının oldukça erken döneminde yüzleşmek zorunda kaldığı bu çok katmanlı kimlik Berlin'in hem insanoğlunun temel sorunsallarına ilgi duymasına yol açmış hem de bu sorunsalları irdelerken Aydınlanmanın genel geçer yargılarına şüpheyile yaklaşmasına yol açmıştır. Berlin çoğu zaman Aydınlanmanın genel olarak kabul görmüş çıkarsamalarını fazlasıyla pürüzsüz, basite indirgeyici, rasyonel, evrenselci ve çoğunlukla haddinden fazla iyimser bulmuştur.<sup>103</sup> Çocukluğu 20. yüzyılın en büyük siyasi fırtınalarından biri tarafından şekillendirilmiş, yetişkinliğinde ise kariyeri II. Dünya savaşının gölgesinde ilerlemiştir. Üstelik her ne kadar kendisi pek dile getirmese de, yakın akrabalarının birçoğunu önce Nazilerin Yahudi soykırımında daha sonra da Stalinist rejimin çarklarında kaybetmiştir. Bu durumun ister istemez Berlin'in insanoğlunun temel sorunlarını ele alışında çağdaşlarında az rastlanan bir özgünlüğe ulaşmasına yol açtığını söylemek yanlış olmaz. Eğer Berlin'i kendi iddia ettiği gibi Aydınlanmacı bir düşünür olarak kabul edeceksek, 18. Yüzyıldaki öncüllerinden daha çok görmüş geçirmiş ve bilge bir düşünür olduğunu da teslim etmek gerekir.

Berlin'i çağdaşları arasında farklı bir konuma koymamıza yol açan yukarıda ele aldığımız dışsal unsurların ötesinde onu kendine özgü bir düşünür yapan içsel unsurları da unutmamak gerekir. Berlin kendisini ele aldığı düşünürlerin yerine koyma konusunda da benzersiz bir yeteneğe sahiptir. Keats'in Negative Capability olarak adlandırdığı yeteneği sayesinde Berlin neredeyse incelediği düşünürlerin bire bir yerine geçer ve onların yaşadığı dönemin ve koşulların düşüncelerini nasıl şekillendirdiğini en ince detayına kadar hisseder, bir nevi incelediği düşünürlerin kendisine dönüşür. Berlin'in birbirinden çok farklı düşünürler üzerinde çalıştığı düşünülmürse bu yetisinin çağdaşları karşısında ne kadar ayrıcalıklı bir konuma

<sup>103</sup> Benzer bir yorum için bkz. M. Arthur Wilson, "Review: The Age of Enlightenment and the Contemporary World", The William and Mary Quarterly, Third Series, C. 14, S. 1, Ocak 1957, s. 89-97.

eriştiğini çıkarsak çok da zor olmasa gerektir. Böylelikle Berlin Aydınlanma döneminden günümüze kadar uzanan süreçte Avrupa düşün dünyasının ele aldığı temel insani sorunları benzersiz bir tarafsızlıkla inceleyen özgün bir modernist düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Berlin 1930'lu yıllarda, henüz kariyerinin başında Marx biyografisini kaleme alırken Fransız aydınlanmasının önde gelen düşünürlerinin bilimsel, natüralist ve sosyolojik yaklaşımlarıyla karşılaşmıştı. Akılcı yöntemlere inanan, ampirist bir bilim adamı olarak bu düşünürlerin yöntemlerine bir yakınlık duyması kaçınılmazdı. Teolojinin, metafiziğin, geleneklerin, boş inançların ve körü körüne itaat kültürünün Aydınlanmanın rasyonel yaklaşımı tarafından püskürtülmesi o dönemde Berlin ve arkadaşlarının temel ilgi alanlarından birini oluşturuyordu. Auguste Comte'un gelişim şeması oldukça akla yatkın görünüyordu. Matematik bilimiyle başlayan bilimsel gelişme, fizik ve astronomiyle devam etmiş onu kimya, biyoloji, psikoloji ve sosyoloji bilimleri takip etmiş, her bilim dalı kendisinden öncekine eklenerek giderek daha karmaşık, bütünsel yapıları ele almanın olanaklarını sağlamıştı. O halde insanoğlunu, tarihi ve toplumu inceleyen Newton'un fizik yasalarına koşut bir sosyal bilimler paradigması kurmak da araştırılmaya değer bir seçenek olarak ortaya çıkıyordu. Aslına bakılırsa Comte'un 18. Yüzyıldaki öncülerinden Condorcet açıkça böyle bir çabaya yönelmiş müspet bilimlerin doğa olaylarını incelemede kullandığı yöntemlerle bir nevi tabii sosyoloji yöntemi kullanarak insanlar arasındaki ilişkilerin doğasını incelemeye çabalamıştı. Fransız devriminin entelektüel alandaki itici gücü de aslında Aydınlanma akımının bahsettiğimiz akılcı bilimsel yaklaşımı olmuştu.<sup>104</sup>

Ancak Fransız devrimi Avrupa kıtasını hızla ele geçiren bir fırtınaya dönüşüp, hemen hemen bütün sosyal sınıfları özgürleştirerek, eski düzeni yıkıp yerine yenisini ikame etmeye yönelirken, ana hedefi olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik temelleri üzerinde yükselen istikrarlı, uzun soluklu akılcı bir düzen tesis etmeyi başaramamıştı. Aslına bakılırsa Comte'un hatta Marx'ın eserlerine Fransız devriminin hangi alanlarda çuvalladığının incelenmesi ve bir daha ele bir fırsat geçtiğinde daha akılcı daha bilimsel bir düzenin nasıl kurulması için hangi

<sup>104</sup> Dorinda Outram, **Aydınlanma**, çev. Sevda Çalışkan – Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

yöntemlerle hareket edilmesinin daha doğru olacağına yönelik bir arayış olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

Berlin Marx biyografisini kaleme aldığı dönemde Marxist Leninist ilkeler üzerinde yükselen Bolşevik devrimini bilimsel Aydınlanma akımının son ayağı olarak değerlendirmiş, üstelik bu yeni devrimin hızla baskıcı bir diktatörlüğe dönüşerek Fransız devriminin zulmünü gölgede bırakacak bir zorbalığa ulaştığı yorumunu yapmıştır. Bu yorumdan hareketle Berlin'in Aydınlanma akılcılığının insanoğlunu, toplumu ve insanlık tarihini ele almada temelde bazı sorunları olabileceğinden şüphelenen ilk batılı düşünürlerden bir olduğu ileri sürülebilir. Berlin bu ilk çalışmasından başlayarak batılı rasyonel geleneğin temel hatasını araştırmaya girişmiştir.

Berlin Marx biyografisi üzerine çalıştığı günlerde 18. ve 19. yüzyılın önde gelen Alman düşünürlerinin çalışmalarını yakından inceleme fırsatı bulmuştur. Bu çalışmaları sırasında gözüne çarpan en önemli olgulardan biri dönemin en yaratıcı ve devrimci düşüncelerinin Fransız Aydınlanması'na ve takipçilerine karşı üretilen düşünceler olduğudur. Çeşitli yazarlar, düşünürler, farklı ekoller arka arkaya dalgalar halinde Aydınlanmanın akılcı ve evrenselci iddialarına karşı çıkmışlardır. İnsanoğluna müspet bilimlerin konusu olan “şey” ler gibi davranmak onun en ayırt edici özelliği olan özgür ve yaratıcı olma özelliğini hiçe saymak anlamına gelmektedir ve şüphesiz bu indirgemeye maruz kalanlar Aydınlanma akılcılığına sert bir şekilde cevap vermekte duraksamamışlardır. Berlin daha önce de belirttiğimiz gibi Aydınlanma düşüncesinin temel değerlerine bağlılığını sürdürmekle birlikte giderek karşı aydınlanmacı olarak tanımladığı düşünürlerin yapıtlarını daha yakından inceleme yönelmiş, bu düşünürlerin Aydınlanma düşüncesinde açtıkları gediklerin izini sürerek rasyonalist geleneğin çuvalladığı noktaları ve nedenlerini araştırmaya başlamıştır.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Berlin, **The Age of Enlightenment : The Eighteenth Century Philosophers**, s. 34 vd. “Fransız Aydınlanması'nın temel fikirleri ile onun diğer Avrupa ülkelerindeki müttefik ve havarilerine muhalefet, hareketin kendisi kadar eskidir. Aklın özerkliğinin ve bilgiye ulaşmanın en güvenilir yöntemi olarak gözleme dayalı doğa bilimleri yöntemlerinin ilanı ile vahiy, kutsal yazmalar ve onların kabul görmüş yorumcularının otoritesinin, geleneğin, örf ve adet ile bilginin her türlü akılcı olmayan ve aşkın kaynağının tutarlı reddine doğal olarak Kiliseler ve çeşitli inançtaki din düşünürleri karşı çıkmışlardır. Çoğunlukla Aydınlanma filozofları ile aralarındaki ortak zemin eksikliğinden ötürü bu

Aydınlanmanın rasyonalist, bilimsel dünya algısının gerek doğaya gerekse insanoğluna yönelik temel önermesi ele alınan olguların sabit olmaları ve ele alınan bu olgulara değişmez bir tarafsızlıkla yaklaşılmasıdır. Üstelik bahis konusu olgular nedensel kurallar uyarınca tanımlanabilmeli ve sınıflandırılabilirdir. Aydınlanma düşüncesinin ideal bilim disiplini olarak nitelendirdiği Newton tarafından temellendirilmiş fizik biliminin yasalarının kendi alanında geçerli olduğu gibi sosyal bilimlere de uygulanması düşüncesi, ölçülemeyen, tanımlanamayan ya da önceden hesaplanamayan durumları dışlamak anlamına gelir ki Berlin her şeyden önce Aydınlanma rasyonalizminin bu katı kuralcılığına karşı çıkmaktadır. Newton fiziğinde hareketlerin nihai sonuçlarının sorgulanması söz konusu değildir, ancak nedensel tekrarlar söz konusudur. Araştırma konusu kendi iç dünyaları olan, kendi öz bilinçleriyle çeşitli sonuçlar peşinde koşan bağımsız yapılar değildir. Rönesans’la birlikte ortaya çıkan en yetkin şekilde Galileo ile Newton’da vücut bulan yeni bilimsel yaklaşım Fransız devriminin etkisiyle hızla yayılmış ve hemen hemen sosyal bilimlerin tüm alanlarına hükmetmeye başlamıştır. Berlin’e göre bu yaklaşım insan bilimleri ve kültürel tarih alanlarına uyarlandığında amacından sapmakta, siyasi alana uyarlandığıdaysa trajik sonuçlara yol açmaktadır.

Berlin’e göre her türlü amaçsal kategoriden arındırılmış bahis konusu yeni bilimsel düzlem batı düşüncesinin Platon’dan günümüze uzanan üç temel önermesi üzerinde yükselmektedir. Bu önermelerden birincisi evrenin (insanoğlu da dahil olmak üzere) objektif olarak verili olan tek bir ahenkli bütün olduğu önermesidir. İkinci önerme yeterli akla ve dirayete sahip olduğumuz takdirde bu bütünsel yapıyı kavrayacak yöntem ve usullere ulaşabileceğimiz ve böylelikle teoride ve pratikteki tüm sorulara cevap bulabileceğimiz önermesidir. Nihayet son olarak bir kere bahis konusu olguların yapısına dair nihai ve değişmez gerçekleri keşfettiğimizde nihai bilginin hiçbir önermenin birbiriyle çelişmediği dingin ve mantıksal olarak tutarlı sularına ulaşacağımız iddiasıdır. Berlin kariyerinin büyük bir kısmını bu tek boyutlu paradigmayı çökertmeye harcamış, insanı insan yapan temel değerler olan özgürlük, seçim yapma kabiliyeti, iç görü, kendini gerçekleştirme gibi kavramları rasyonel

---

tür bir muhalefet, Kilise ya da Devlet otoritesi için tehlikeli görülen fikirlerin yayılmasına karşı baskıcı önlemleri kışkırtmaktan başka, görece az bir ilerleme kaydetmiştir.”



bilimselliğin genelleyici yöntemlerinden, soğuk ve mesafeli tahakkümünden kurtarmaya çalışmıştır.

Berlin gerek Hegel ve takipçilerinin metafizik tarih kuramı olsun, gerek Comte ve takipçilerinin pozitivist tarih kuramı olsun, gerekse aslen materyalist olmakla birlikte her ikisinden de izler taşıyan Marksist tarih kuramı olsun determinist tarih kuramlarının hemen hepsine karşı çıkmıştır. Çünkü bütün bu kuramlarda insanlık tarihinin değişmez bir modeli takip ettiği savı mevcuttur. Bu kuramlara esas teşkil eden yöntemler varlıklarını kısmen müspet bilimlerin çeşitli alanlarında elde ettikleri başarıya, kısmen de kökleri daha derine uzanan teleolojik (erekbilim) sınıflandırmaların hatalı bir şekilde tarih alanına uyarlanmalarına borçludurlar. Bunlardan daha az önemli olmayan bir başka faktör de insanoğlunu ebediyen takip eden bireysel sorumluluk üstlenmekten kaçma dürtüsüdür. Berlin bütün bu determinist tarih kuramlarının ne kadar dogmatik ve ampirizmden uzak olduğunu büyük bir yetkinlik ve sarihlikle ortaya koymaktadır.

Berlin determinist tarih kuramlarını eleştirirken de, bireysel irade konusunu ele alırken de ister çevresinden soyutlanmış bireyler olalım ister tarihsel süreçlerin fonksiyonel bir birimi olalım hayatlarımızın bizim dışımızdaki olgular tarafından belirlendiği tezine karşı çok daha genel ve derin bir dizi karşı sava işaret etmektedir. Bu savlar bizi Berlin'in insan algısına ve insan doğasının özüne dair düşüncelerinin kaynağına götürür ve onun insan bilimlerine dair özgün yaklaşımını anlamak için anahtar bir işlev görür.

Berlin bütün insanların başlangıçtan itibaren bir gerçeklik duygusu olduğunu ileri sürer. İnsanın benliği içinde bir benlik olarak da nitelendirebileceğimiz bu öncül gerçeklik duygusu onu takip eden bütün düşüncelerini, muhakemesini, rasyonel yorumlarını belirler. Başlangıçtan itibaren var olan bu öncül gerçeklik duygusu Berlin'in bütün çalışmalarında baskındır ve hem insanoğlunun özgür bir birey olarak algılanmasının hem de insan doğasının kurucu unsurlarının temelini oluşturur. Bu kavram Berlin için o kadar temel bir kavramdır ki bütün ahlaki kelime dağarcığı onun üzerinde yükselir. Sorumluluk, övgü, suçluluk, pişmanlık, yalnızlık gibi temel kavramlar bile bireylerin bu gerçeklik duygusuna göre anlam kazanırlar. Berlin'e göre

bir noktadan sonra kategorik olarak tanımlanması imkansız olan bu gerçeklik duyusunu rasyonel olarak açıklamaya kalkışmak bizi yanlış bir noktaya götürmenin ötesinde mantıksal olarak nafi bir çabanın içinde olduğumuzu gösterir.

Berlin'in bu yorumu bir kez daha bizi insanoğlunun müspet bilimlere özgü objektif kıstaslarla ya da müspet bilimleri kendine model olarak seçen düşünce yöntemleriyle ele alınamayacağı noktasına getirir. Özellikle "The Concept of Scientific History"<sup>106</sup> adlı makalesinde Berlin tarihçiliğin müspet bilimlerden hangi noktalarda ayrıldığını ve en nihayetinde Newton fiziğine benzer bir akılcı yaklaşımın tarih bilimine uygulanmasının kategorik olanaksızlığını oldukça yetkin bir şekilde ortaya koyar. Bu makaleyle birlikte "Does Political Theory Still Exist?"<sup>107</sup> adlı makalesi bir arada okunduğunda bir anlamda Berlin'in kendine özgü tarihçilik anlayışının da ana hatları ortaya çıkar.

İnsanlar kendilerini tarih boyunca son derece genel kuramlar ve bunlara bağlı kategorilerle ifade ede gelmişlerdir. Bu ifade biçimlerinin bir kısmı insanlık tarihi kadar eski olup bununla bağlantılı olarak evrensel diyebileceğimiz bir geçerliliğe sahip olabilirler. Ancak bu en genel ifade biçimlerinin dışında çoğu zaman insanoğlunun kendini tanımlaması, ifade etmesi tarih içinde radikal bir değişim gösterir. Örneğin batı düşünce tarihi birbirini takip eden farklı kuramlar üzerinden okunabilir. Bir kuram ya da kuramlar eskidiğinde ya da sabit bir doğrultu izlemeyen insan davranışlarını açıklamakta yetersiz kaldığında yerini yeni kuram ya da kuramlara bırakmıştır. Bu kuramlar bazen birbirinin içine geçer bazen çatışır ama ne kadar derin, ne kadar sofistike olursa olsun bugüne kadar hiçbir kuramın insanoğlunun tarih boyunca yaşadığı deneyimi tek başına kapsamaması/kavraması mümkün olmamıştır. Her kuram ister istemez dışlayıcı bir yön barındırır ve ancak insanoğlunun ancak bir veçhesini o da tarihin ancak belirli bir dönemi için aydınlatabilmiştir. Ancak müspet bilimlerdeki kuramların tersine burada yeni kuramların eskilerini ortadan kaldırması gibi bir durumdan da söz etmek olanaklı değildir. Sosyal bilimler alanındaki farklı kuramların kavram ve kategorileri tarih içinde değerlerini ve önemlerini koruya gelmişlerdir. Bunun da nedeni her kuramın

---

<sup>106</sup> Berlin, **Concepts and Categories : Philosophical Essays**, s. 103 – 142.

<sup>107</sup> Ibid. , s. 143 – 172.

kendi kavramsallaştırmasına bağlı olarak insanoğlunun bir başka gerçeğine ışık tutmasıdır. Bu durum felsefecilerin ve tarihçilerin kendi yaşadıkları dönemlerde bu kuramların kavramlarını ve kategorilerini kullanarak oluşturacakları normatif sorularla kendi gerçeklerini araştırmaları zorunluluğunu ortaya çıkarır. Berlin kariyerinin olgunluk dönemini çoğunlukla bu çabaya vakfetmiş ve çalışmaları kayda değer sonuçlar doğurmuştur.

Berlin'in düşünce tarihi alanındaki çalışmalarının temel izleği Rönesans ve reform döneminden beri kullana geldiğimiz kavram ve kategorilerde devrim niteliğinde bir değişime yol açan monizm karşıtı düşünsel akımlardır. Şüphesiz Berlin'in bu konuda tutucu bir kronolojik yaklaşımı yoktur. Monizm bir anda yerini evrensel boyutta bir çoğulculuğa bırakmamıştır. Antik çağlardan beri şüpheciler ve görececiler var olmakla birlikte bu akımlar her zaman marjinal kalmışlar ana akım olan rasyonalizme ciddi bir tehdit oluşturmamışlardır. Monizm karşıtı düşünce akımlarının kayda değer bir çıkış yapması tarihsel olarak daha geç bir döneme tekabül eder ve halihazırda bu kuramların bütünüyle uygulanmasının ortaya koyduğu sonuçları tam olarak görmek mümkün olmamıştır.

Berlin iki bin yıldır batı düşün dünyasına yön veren ve Fransız Aydınlanmasının da ana çekirdeğini oluşturan monist kuramların günümüzde de birincil önemini koruduğunu sıklıkla dile getirmektedir. Yine de Karşı aydınlanmadan ve özellikle Alman Romantizmi'nden doğan çoğulcu ve görececi dalgaların giderek monist kuramlarla aynı zeminde kendine yer bulduğu hatta giderek monist kuramların tahtını salladığını ileri sürmek de yanlış olmaz.

Berlin monist gelenekle çoğulcu gelenek arasında tarih boyunca ortaya çıkan gerilim anlarına özel bir önem atfetmiştir.

Berlin'in gözünde monist geleneğe en sert darbeyi vurmuş düşünürlerin başında Giambatista Vico gelmektedir. Berlin'in tanımlamasıyla zamanından önce doğmuş ve bunun sonucu olarak yaşadığı dönemde yalnızlığa itilmiş bir düşünür olan Vico monist düşünce geleneğinin açıklarını ilk defa ifşa eden ve kendisinden sonraki

iki yüz yıl boyunca çeşitli düşünsel akımlar tarafından monist gelenekte açılacak gedikleri tetikleyen benzersiz bir düşünürdür.

Vico Yeni Bilim<sup>108</sup> adlı eserinde insanoğlunun özünün değişmez olduğu düşüncesine ilk defa açıkça karşı çıkmıştır. Vico'ya göre insanoğlu kendi eylemlerini ve kendi ürünü olan tarih bilimini doğada yer alan diğer dış faktörleri algıladığı gibi algılayamaz. Dolayısıyla insanoğlunun eylemlerini (hem yaratıcısı hem de uygulayıcısı olduğu için) değerlendirmek için sahip olması gereken bilgi birikimiyle kendi dışında gerçekleşen eylemleri değerlendirmesi için gerekli olan gözlem, deney, bilimsel müdahale gibi yöntemleri birbirinden ayırmak gerekir. Vico'ya göre her toplum ya da kültür bütün unsurlarına içkin bir model barındırır. Bütün kültürler bu modeller sayesinde ayırt edebileceğimiz çocukluktan, yetişkinliğe ve en nihayetinde yaşlılığa kadar uzanan dönemlerden geçerler. İnsanoğlu tarafından meydana getirilmiş tüm müesseseler ve eylemler ne kadar pratik ve yararlı olurlarsa olsunlar sadece kendilerinden ibaret değildirler; aynı zamanda onu meydana getiren insanların kendi ifadelerini de içerirler. Tam da bu nedenle sanat ya da hayat alanında yargılara varmamızı kolaylaştıracak zaman ötesi ilkelerin ya da standartların varlığından söz etmek imkânsızdır. İnsanoğlunun her ifadesi kendi döneminin kuralları, içinden çıktığı kültürün kendi dönemsel faktörleri ışığında değerlendirilmek gerekir. Dolayısıyla insanoğlunun eylemlerini anlayabilmek için o zamana kadar kullana gelinen iki temel yaklaşım olan tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinin yanına yeni bir yaklaşımı da eklemek zorunluluğu doğar. Berlin'in "içsel bilgi" inner knowledge olarak tanımladığı bilgi sayesinde farklı dönemlerde yaşamış farklı insanların düşüncelerine nüfuz edebiliriz.

Vico Berlin'in içsel bilgi dediği kavramı fantasia ya da "yeniden tesis edici düş gücü" olarak tanımlamaktadır. Bu görüşler Berlin'in entelektüel ve kültürel tarih anlayışına uyarlandığında, Vico'nun bu görüşleri müspet bilimler ile insan bilimleri arasındaki ayrımın kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Yukarıda ele aldığımız yaklaşımın monizm açısından sonuçları öldürücüdür. Müspet bilimlerle insan

---

<sup>108</sup> Giambattista Vico, **Yeni Bilim**, Çeviren: Sema Önal, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007. Vico'nun temel eseri Yeni Bilim'i daha derinlemesine kavramaya yardımcı olacak bir Türkçe kaynak için bkz. **Giambattista Vico ve Yeni Bilim'in Temel Kavramları**, der. Levent Yılmaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

bilimleri arasında kapanması mümkün olmayan bir boşluk doğduğuna, üstelik insan bilimleri de müspet bilimlerin bir dalına indirgenemeyeceğine göre yaklaşık iki bin yıldır öne sürüldüğü gibi bilgi kuramının kendi içinde bağlantılı parçalardan oluşan yekpare bir yapı olduğuna dair genel kabul gören görüş de sarsılmış oluyordu. Böylelikle Aydınlanmanın ve neo - pozitivizmin bütünsel monist bilim anlayışı da her geçen gün daha çok tartışılır olmaktan kendini kurtaramayacaktı.

Berlin, batılı monist geleneğe ciddi karşı çıkışları Vico'nun ötesinde 18. Yüzyılın ikinci yarısında yapıt veren Alman yazarlarda bulacaktı. 1770'lerde ortaya çıkan Sturm und Drag akımının Lenz, Klinger, Gerstenberger, Leisewitz gibi yazarları kaleme aldıkları kaotik eserlerde her türlü sosyal ve politik organizasyona karşı çıkmakta, insan hayatını ilgilendiren alanda koyulabilecek ter trülü kurala itiraz etmekteydiler. Bu yazarların itirazı bahis konusu kuralların adaletsiz, akıldışı ya da otoriter olmaları değil aslında bir kurgudan ibaret olan topluma yönelik olmalarıydı.

Bu karşı çıkışı en somut biçimde ifade eden ise ünlü anti rasyonel düşünür Hamann olmuştur. Hamann her türlü sistematik soyutlama çabasına karşı çıkıyordu. Bilimsel varsayımlar ve genellemeler çürütülemez bilgilere ulaşmanın yolu olamazdı olsa olsa araçsal bir işlev görebilirdi. İnsanoğlu mutlak bilgiye ancak duyularıyla, sezileriyle ve iç görüyle ulaşabilirdi. Bilmeye değer her türlü bilgi insanın sadece doğrudan algısıyla ulaşılabilirdi. Hamann'ın dil kuramı, dilin önceden verili olan objektif ve zaman dışı gerçeği ifade etmediğini kendi zamanının ve koşullarının ürünü olduğunu savunmaktaydı. Modernizme hatta giderek postmodernizme yakın duran Hamann'ın dil kuramı Berlin'in monist anlayışa karşı geliştirdiği savların arasında önemli bir yere sahiptir. Ancak Berlin araştırmalarını bu noktada sonlandırmamış Hamann'ın kuramını daha da ileri götüren Herder'i romantizm çalışmalarının odağına yerleştirmiştir.

Herder Hamann'ın orijinal görüşünü açarak modern dünyayı dönüştürecek bazı temel kategorileri ortaya çıkarmış, modern dünyanın yeni insanının kendi kendini anlamasına etkisi hala süren katkılarda bulunmuştur. Herder'in zamanı için yeni olan üç temel düşüncesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bunlardan ilki popülizm olarak da adlandırabileceğimiz, insanoğlunun ancak kökünü ortak bir dil,

gelenek, görenek ve tarihi geçmişten alan tanımlanabilir bir grup ya da kültüre ait olması durumunda kendini tam anlamıyla gerçekleştirme imkanı olabileceği düşüncesidir. Herder'in Ekspresyonizm olarak nitelendirebileceğimiz ikinci düşüncesi insanoğlunun tüm eserlerinin, kendini ifade etme ve iletişim kurma biçimlerinin bütünsel bir hayat görüşü içerdiği düşüncesidir. Bunlara ek olarak Herder'in üçüncü özgün önermesi olarak insanoğlunun kendi kendisini gerçekleştirmesinin bütün zamanlarda ve bütün yerlerde geçerli olabilecek tek bir formülü olmadığı düşüncesidir ki bunu da çoğulculuk olarak adlandırmak yanlış olmaz. Berlin Vico ile Herder gibi iki önemli düşünürün ortaya attığı fikirlerden sonra hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı iddiasındadır.

19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren özellikle Almanya'da doğan çok güçlü bir düşünsel dalga Avrupa düşüncesini etkisi altına almaya başlamıştır. Çeşitli Alman düşünür ve yazarlar arka arkaya öncülleri Vico ve Herder'i fersah fersah aşan bir şekilde objektivitenin reddine girişmişlerdir. Berlin bu dönemi "Apotheosis of the Romantic Will"<sup>109</sup>, "The Counter Enlightenment"<sup>110</sup> ve "The Roots of Romanticism"<sup>111</sup> adlı yapıtlarında ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. 19. Yüzyılın Alman Romantiklerinin objektiviteyi reddiyeleri etik ve estetik alanlarla sınırlı kalmamış, giderek dış dünyanın, hatta objektif gerçekliğin bizahati kendisinin reddiyesine dönüşmüştür. Olguların sınıflandırılmasında radikal değişiklikler meydana gelmiş dönemin yaratıcı ruhunda büyük bir devrim yaşanmıştır. Arzular aklın işlevini ele geçirmiş ve özgür yaratım bilimsel keşiflerin yerini almıştır. Bahis konusu değişim önce edebiyat, sanat ve müzik alanlarında kendini göstermiş, giderek özel hayatlardaki insan ilişkilerine sıçramış ve oradan da siyasete ve toplum hayatına geçerek nihayetinde oldukça olumsuz sonuçlara yol açmıştır.

Berlin bu gelişmelerin merkezine Fichte'yi oturtmaktadır. Fichte'nin her şeyin yaratıcısı olan mutlak egoya dayanan iradeci felsefesi yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Dönemin tüm şairleri, düşünürleri, sanatçıları, devlet adamları bu düşünsel değişimden paylarını almışlardır. Kendi iradesini doğa ve toplum

<sup>109</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 207-237.

<sup>110</sup> Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 107-136.

<sup>111</sup> Bu çalışmanın Türkçesi için bkz. Isaiah Berlin, **Romantikliğin Kökleri**, çev: Mete Tunçay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

üzerinde hâkim kılan kahraman birey figürü baskın bir figür olarak kabul görmeye başlamıştır. Bu dönemde amaç keşfedilen bir olgu olmaktan çıkıp yaratılan bir olgu haine gelmiştir. Ülkülerin doğru ya da yanlış olup olmadığı ise önemini yitirmiş, giderek bir soru olmaktan bile çıkmıştır.

Milliyetçiliğin modernizm içinde tutarlı bir kuram olarak ortaya çıkışı da bu döneme rastlar. Yapıtlarında milliyetçiliğin ilk izlerine rastladığımız Herder'e ve takipçilerine göre ezeli rakip Fransız evrenselciliği ve maddeciliğidir. Berlin Herder'in düşüncelerini bir yandan teoriyi ve pratiği belirleyen evrensel geçerliliğe sahip rasyonel kuralların keşfedilmesinin tutarlı bir reddiyesi olarak görürken bir yandan da Fransızların Almanlar karşısındaki siyasi, kültürel, bilimsel ve askeri üstünlüklerine travmatik bir tepki içerdiği kanısındadır. Kendisinden görece olarak daha ileri durumda olan bir toplum karşısında gururu incinmiş bir toplumun tepkisel düşünceler geliştirmesi eğilimi 19. Yüzyıl boyunca giderek yaygınlaşmış ve en nihayetinde günümüze kadar uzanmış bir durumdur. Yine de Herder'in yaklaşımında aynı ulusa ve sürekliliğini koruyan ortak bir kültüre ve dile sahip olma ihtiyacı masumiyetini korumakta, bir yönüyle evrensellik iddiası barındırmaktadır.

Herder farklı uluslar arasında çatışmaların kaçınılmaz olduğu düşüncesinde değildir, farklı ulusların bir arada barış içinde yaşayabileceklerini ve yaşamaları gerektiğini savunmaktadır. Bu anlamda Herder'in bakış açısında Aydınlanmacı unsurların tamamen ortadan kalkmadığını ileri sürmek yanlış olmaz. Ancak Alman romantiklerince hararetle benimsenen Fichte'nin özgür yaratıcı birey modeli devreye girdiğinde üstelik bu birey modeli kitleselleşerek<sup>112</sup>, ulus, ırk, kültür ya da başka bir birey üstü toplulukla özdeşleştiğinde ölümüne çatışmaların meydana gelmesi kuvvetli bir ihtimal olarak ortaya çıkar. Her bir grup "kendi" bağımsız ülküsünü oluşturur ve gerçekleştirmeye çalışır. Artık farklı gruplar ülkülerini ne pahasına olursa olsun gerçekleştirmek için her türlü karşı duruşa meydan okuyacaklardır. Bu gibi durumlarda hüküm vermemize yardımcı olacak evrensel düzeyde rasyonel kıstasların ahlaki kuralların yokluğu, herkesin herkese karşı savaş açtığı bir ortamın oluşmasını sonuçlar. Bu durum intikamcı, saldırgan bir milliyetçilik anlayışının

---

<sup>112</sup> Berlin bu kitleselleşmenin nasıl bir iç mantıkla harekete geçtiğini **İki Özgürlük Kavramı** adlı makalesinde açıklamaktadır. Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 164 vd.

doğumuna işaret eder ki bu noktadan Faşizme ve Nasyonal Sosyalizme geçmek için insanlığı küçük bir adım atması yeterli olmuştur.

Berlin'in yukarıda sözünü ettiğimiz düşünsel evrimi teşhis etmedeki yetkinliği onu çağdaşları arasında ayrıcalıklı bir konuma getirmektedir. Bu yetkinlik şüphesiz Berlin'in ele aldığı düşünürlerin dünyasına nüfuz etmedeki maharetinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu mahareti çoğu zaman onun da ele aldığı düşünürlerle aynı düşüncede olduğu, yer yer irrasyonel akıma yakın durduğu şüphesini de uyandırmıştır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Berlin gerek söyleşilerinde gerekse çeşitli makalelerinde açıkça Aydınlanma'nın ve onun ülkülerinin taraftarı olduğunu belirtmekten kaçınmamıştır. Bu noktada Berlin'in kariyerinin büyük bir bölümünü Karşı Aydınlanma olarak adlandırdığı akımı incelemeye ayırmasını nasıl açıklayabileceğimiz sorusuyla karşı karşıya kalıyoruz.

Berlin Aydınlanmanın düşünsel açıklarını karşı aydınlanma düşünürlerinin yapıtlarını inceleyerek ortaya koyarken aslında bir anlamda düşünce tarihinin de soyağacını ortaya çıkarmakta böylelikle kendi konumunu da belirginleştirmektedir. Bu konumsa Berlin'in yapıtlarını dikkatlice okuyan herkesin görebileceği gibi melez bir konumdur ve son tahlilde Berlin nev-i şahsına münhasır bir aydınlanmacı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada haddini aşan bir genelleme yapma pahasına karşı aydınlanma olarak adlandırdığımız akımın genelde Batılı rasyonel geleneğin, özelde ise Aydınlanma düşüncesinin temel varsayımlarını beş ana noktada çürüttüğü ve iki yüzyıldan beri batı düşünce dünyasına hâkim olan bu varsayımları artık terk etmememiz zorunluluğunu ortaya çıkardığı ileri sürülebilir.

İlk olarak Karşı Aydınlanma düşünürleri özellikle Vico ile Herder'den başlayarak batılı düşünce dünyasında yaklaşık iki bin yıldan beri hâkim olan tüm insanlar için tüm zamanlarda geçerli olan zaman aşırı kurallar dizgesinden oluşan bir sisteme olan rasyonalist inancı yıkmışlardır. Romantik akımın azılı savunucuları süreç içinde monist geleneğe Vico ile Herder'in tahayyül edebileceğinin de ötesinde



darbeler indirerek öznelliğe ve görececiliğe doğru kayarken bu iki düşünür her biri kendince farklı değer çoğulculuğu anlayışlarına yönelmişler ve böylelikle insanlığın ortak ufkunda farklı değer sistemlerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuşlardır.

Bahis konusu farklı değer sistemleri zaman zaman birbirlerini dışlayabilirler ya da birbirleriyle çatışabilirler. Bunun da ötesinde aynı değer sistemi içinde yer alan farklı değerler birbiriyle tam bir uyum göstermeyebilir ya da tek başına bir bireyin bilinci birbiriyle çatışan değerler tarafından parçalanmış olabilir. Buna rağmen bu bakış açıları, tutumlar ve yaşama biçimleri eğer genel olarak kabul edilebilir oldukları sürece bu düşünceleri taşıyan insanlar için içinde buldukları koşullar ve dönem için geçerli kabul edilebilirler. Eğer bu bakış açıları insan olmaya dair temel anlayışımızla çatışmıyorlarsa o halde farklı ahlaki dünyalar arasında yerlerini almalarında bir sakınca görmemek gerekir. Berlin işte bu noktayı nesnel değer çoğulculuğu olarak tanımlamış ve kendine özgü düşünce sistemiyle bu tür bir değer çoğulculuğunun savunucusu olagelmiştir.

Yukarıdaki düşünceyle bağlantılı olarak söz konusu düşünürler Aydınlanma düşünürlerinin ve takipçilerinin bir başka temel varsayımını da yerle bir etmişlerdir. Bu varsayım geçmişte bir yerlerde gömülü ya da gelecekte bir yerle saklı olduğuna inanılan tek, durağan, birleştirici bir modelin tüm insanlığı kucaklayacağı varsayımıdır. İnsani değerlerin çoğulluğu yukarıda ifade edildiği şekilde kabul edildiğinde, ütopya kavramının bizzat kendisinin pratik olarak gerçekleştirilmesi çok zor ya da imkânsız olduğu bunun da ötesinde kavramsal, hatta mantıksal olarak imkânsız olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Berlin'in batılı rasyonalist düşünceye karşı aydınlanma üzerinden getirdiği üçüncü itiraz özgürlük kuramı cephesinden gelmektedir. Berlin "İki Özgürlük Kavramı" adlı makalede geliştirdiği özgün özgürlük kuramını oluştururken yukarıda ele aldığımız değer çoğulculuğundan hareket etmiştir. Berlin kendisinden önce geliştirilmiş bütün liberal bireysel özgürlük kuramlarının ötesinde bir özgürlük kavramı tanımlamış ve "negatif özgürlük" adını verdiği bu kavramın diğer özgürlük anlayışlarından daha önemli olduğunu ileri sürmüştür. Değerlerin kendi içkin karakterleri gereği çatışmalarının kaçınılmaz olduğu, hatta uç örneklerde ölümüne bir

savaşa tutuğu bir dünyada bu alanda ortaya çıkması muhtemel sorunlara akılcı çözümler getirmek prensip olarak imkansız gözükmektedir. Dolayısıyla batılı akılcı geleneğin ve aydınlanma düşünürlerinin hararetle savundukları bu gibi durumlarda uzmanların devreye girip sorunu çözmeleri düşüncesi nafile hatta tehlikeli bir çaba olarak görülmelidir. İnsan hayatındaki trajik çatışmalar, kişilere ıstırap veren seçimler tedavi edilmesi gereken patolojik sapmalar olmaktan ziyade insan olma durumunun bertaraf edilemez bir sonucudur. Bu saptamayı kabul ettiğimizde bireylerin ve insan topluluklarının mümkün olan en fazla ölçüde müdahaleden uzak tutulmaları (bunun doğal bir sonucu olarak seçme özgürlüklerinin olabildiğince artırılması), kamu düzeni ve adalet gibi temel kavramlara zarar vermediği ölçüde, her türlü “rasyonel”, “aydınlık” ve “bilimsel” çözümden daha doyurucu bir sonuç ortaya çıkaracak; bireylerin ve toplumların gelişimine daha çok katkıda bulunacaktır. Berlin’in negatif özgürlük kavramını savunmasının ve “pozitif özgürlük” olarak tanımladığı kavrama ihtiyatla yaklaşmasının temelinde işte bu çıkarsama yatmaktadır. Pozitif özgürlük kavramı Berlin’in çeşitli defalar açıkça dile getirdiği gibi azımsanmayacak derecede geçerli ve temel bir kavram olmakla birlikte olabildiğince monist savları, ihtiyari Saikleri ve kolektivist uygulamalarıyla çoğu zaman kolaylıkla özgürlüğün tam tersi sonuçlar doğurmaya yatkındır. Bunun sonucu bütün bireylerin ve eylemlerin kendilerine tahsis edilen alanlara hapsedildiği çatışmasız bir toplum ve baskıcı bir rejim olabilir. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan totaliter diktatörlükler bu kuşkunun gerçeğe dönüşmesinin somut birer ifadesi olmuşlardır. Hitler ile Stalin’in samimiyetle insanları özgürleştireceklerine inandıkları göz önünde bulundurulursa Berlin’in yorumunun hiç de yabana atılmayacak bir yorum olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Berlin’e göre batılı rasyonalist düşünce geleneğine romantizmin indirdiği dördüncü darbe Herder’in ve takipçilerinin kökenleri oldukça eskiye dayayan “aidiyet” sorununa getirdikleri yeni açılım olmuştur. Herder’in özellikle üstünde durduğu bireylerin bir ulusa ait olma ihtiyacı ya da güdüsüdür. Gerek aydınlanma düşünürleri, gerek Marks gerekse liberal evrenselciler ulus ve ulusçuluk düşüncesini insan dünyasının bir deformasyonu olarak görmüş, bir hastalık olarak kabul ettikleri bu düşüncelerin insanın doğal bir parçası olabileceği görüşünü reddetmişlerdir. Berlin Herder’in bu konudaki düşüncelerine (yirminci yüzyılın liberal düşünürleri arasında sadece Berlin) özel bir önem atfetmiş, insanoğlunun bu karmaşık

eğiliminin izini sürmüştür. Aidiyet üzerinde ısrarla duran Herder, insanoğlunun yaşadığı coğrafi alanda kültürel ve tarihsel olarak süreklilik arz eden bir topluluğa ait olma ihtiyacının, temel bir ihtiyaç olduğunu açıkça öne süren ilk düşünürüdür. Berlin'in aidiyet ve ulus konusundaki nispeten dağınık düşüncelerini tutarlı bir düzleme çeken Berlin'in iddiasını kabul edersek, bireylerin kimliklerini somut bir cemaat üzerinden ve içinden ifade etme ihtiyaçlarını da yemek, içmek gibi temel ve evrensel bir ihtiyaç olarak kabul etmemiz gerekir. Bireylerin böyle bir aidiyet olanağından yoksun bırakılmaları doğrudan ölümcül sonuçlara yol açmasa da uzun vadede ciddi hasara yol açacağı muhakkaktır.

Herder'e göre istikrarın yakalandığı normal bir dünyada farklı uluslar, cemaatler ve çeşitli insan toplulukları birbirlerine zarar vermeden, üstünlük taslamadan bir arada varlıklarını sürdürebilirler. Ancak günümüzde bile tam olarak kabul görmemiş bu temel insani ihtiyacın iki ezeli düşmanı vardır. Bunlardan birincisi Aydınlanmanın evrenselci ölçütleri ve batı dünyasının yıkıcı bilimsel ve teknolojik eğilimleridir. İkincisi ise toplumların fetihler, yabancı istilaları gibi dış faktörler tarafından parçalanmalarıdır. Günümüzde ulusal farkındalığı yaralayan patolojik gelişmeleri tetikleyen de bu iki faktör olagelmıştır. Bu olgu modern çağda belki de ilk defa Fransızların Alman topraklarını istila etmesiyle ortaya çıkmıştır. Alman düşünürler Fransız istilasına bir tepki olarak insanoğlunun bu ebedi aidiyet sorununa yönelik düşünceler geliştirmişler ve insanoğlunun ulusal aidiyet ihtiyacının onun temel özelliklerinden biri olduğu düşüncesini ortaya atmışlardır.

Berlin'in aydınlanma akımına ve akılcı geleneğe getirdiği eleştirilerin beslendiği son karşı aydınlanma kökenli düşünce insanoğlunun doğasını anlamaya yönelik tek bir anlayışın geliştirilebilmesinin imkansızlığıdır. Berlin insanoğluna dair bilginin ve algının çeşitliliğini, tek bir modele indirgenemezliğini belki de en iyi idrak eden düşünürlerden biridir. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Berlin farklı bilimsel alanlarda uygulanmış ve başarıya ulaşmış yöntemlerin insanoğlunu anlamada körü körüne uygulanmasının yıkıcı zararlar doğuracağı iddiasındadır. O kadar ki insanın doğası üzerine yapılan araştırmalarda körü körüne uygulanan bilimsel yöntemlerin aslında insanoğlunun gerçek anlamda anlaşılmasının önündeki en büyük engeli teşkil ettiğini, giderek insanoğlunun çektiği en büyük ıstırapların

kaynağına dönüştüğünü ifade etmektedir. Berlin Adorno, Horkheimer, Habermas gibi Frankfurt okulunun önde gelen isimlerinden bağımsız olarak, hatta belki de daha büyük bir yetkinlik ve berraklıkla Aydınlanma akımının, Marksizmin ve takipçilerinin en benimsenen çıkarsamalarının yeri geldiğinde ne kadar insanlık dışı uygulamalara dönüşebileceğini ortaya koymasıyla da ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kariyerinin başından sonuna kadar tartışmasız bir ampirist olan Berlin Aydınlanma geleneğini, düşüncesinden uygulamasına en ince detayına kadar inceleme konusu yapmış, bu incelemeyi yaparken de başta romantizm olmak üzere aydınlanma hareketine en büyük tepkiyi gösteren akımların düşüncelerinden yararlanmıştı.

Berlin Aydınlanma akımınca ortaya konan çözümler Romantik düşünürlerin saldırılarıyla telafi edilemez bir şekilde çürütüldüğünde geri adım atılması zorunluluğunu ısrarla savunmaktadır. Aydınlanmanın kimi önemli çözüm önerilerinin hatalı olduğunu savunan Berlin yine de yapıcı bir tutum takınmakta aydınlanmanın hatalarından ders çıkararak bir anlamda Aydınlanmanın aydınlatılmasını savunmaktadır. Bunun yolu da “insan”, “insan doğası”, “toplum”, “kültür”, “tarih”, “bilgi”, “anlayış”, gibi aydınlanmanın temel kavramlarının romantizm karşısında uğradıkları yenilginin ışığında yeniden tanımlanmasından geçmektedir. Bütün bu yukarıda saydığımız kavramlar 18. Yüzyılda ifade ettikleri anlamların ötesinde içerikler barındırmaktadır. Berlin’e göre Romantik akımın katkısı, insanoğlunun ne olduğu ya da ne olması gerektiği ve hatta ne olmaya zorlanamayacağı noktasındaki bilgi birikimimizi kayda değer ölçüde zenginleştirmesi nedeniyle önemsenmeye değerdir. İşte bu nedenlerle Berlin kimi zaman Aydınlanmanın kesinkes ampirik olmayan bulgularından sert bir şekilde ayrılrsa da Aydınlanma ruhunu devam ettiren düşünürlerden biri olarak algılanmak gerekir.

Berlin Aydınlanma akımına getirilen eleştirilerin sertleştiği ölçüde meydana çıkardığı şiddetin hakkını teslim etmekle birlikte Aydınlanma ile Karşı Aydınlanma arasındaki diyalektik çatışmanın olumlu sonuçları üzerinde durmaktadır ki bunların belki de en önemlisi insan ruhundaki benzersiz zenginleşmedir. Berlin insana dair bilgimizdeki bu benzersiz zenginleşmeyi başta Vico ile Herder olmak üzere Alman Romantikleri, Schlegel, Schleiermacher ile Schelling ve onların takipçilerine borçlu

olduğumuz düşüncesindedir. Bütünüyle insanoğluna ait olan, empati, iç görü, yaratıcı anlayış, kendini başkasının yerine koyarak en çok değer verdikleri olguları anlama yetisi gibi yetiler bu düşünürler sayesinde gündemimize girmiştir. Berlin özellikle Vico üzerine yazdıklarıyla Verstehen kavramını geliştirmiş, bunu yaparken de kurucularından biri olduğu analitik Oxford felsefe ekolünden büyük bir yetkinlikle yararlanmıştı.

Berlin Karşı Aydınlanmanın kökenlerine inerek, bu hareketin ortaya çıkardığı radikal sonuçları ve bu sonuçların günümüze etkilerini derinlemesine inceleyerek düşünce tarihinin hem şecerecisi hem de tamamlayıcısı durumuna gelmiş, tam da bu nedenle, paradoksal bir şekilde sosyal bilimler alanında başta Kant olmak üzere Aydınlanma düşünürlerinin özlemine çektikleri, ancak bir türlü ulaşamadıkları Newtoncu devrimin kapısını aralamıştır. Berlin'in insan bilimleri alanında bir nevi adı konmamış bir Newton figürü olarak adlandırılması temellendirilmemiş, hatta haddini aşan bir yorum olarak eleştirilebilir. Yine de 18. Yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlayan ve bir dizi Alman düşünürün yapıtlarıyla zenginleşen gelişmeler dizisinin Berlin'in çalışmalarında en berrak ifadesini bulduğunu ileri sürmek de yanlış olmaz. Aydınlanma akımının insanoğlunu müspet bilimlerin herhangi bir nesnesine indirgeme tutkusuna çeşitli şekillerde ve seviyelerde karşı çıkmış olan bu düşünürler, oldukça sancılı bir süreçten geçerek Newton'un müspet bilimler alanında çok daha doğrudan gerçekleştirmeyi başardıkları bir dönüşümü olanaklı kılmışlardır. Karşı aydınlanmacılar bu anlamda resmi Aydınlanma görüşünün hatalı buldukları çıkış noktalarına sırtlarını dönerek, Berlin'in çalışmalarında somutlaşmış alternatif bir yöntem izlenmesine ön ayak olmuşlar, Berlin'de insan bilimlerinin gerçek anlamda ayırt edici özelliklerini ortaya koyarak hangi nedenlerle müspet bilimlerle homojen bir bütün oluşturamayacağını göstermiştir. Şüphesiz Aydınlanmanın insanoğlunu rasyonel yöntemlerle araştırma eğilimi uzun bir süre geçerliliğini korumuştur. İnsanoğlunu dışarıdan bir gözle, fiziksel, biyolojik, doğal-tarihsel, anatomik bir nesne olarak ele alma belki de bir ölçüde bu boyutlara psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve ekonomik boyutları ekleme suretiyle aydınlanmanın rasyonalist yaklaşımı hâkimiyetini devam ettirmiştir.

Yine de Romantik akımın düşünce dünyasına yaptığı katkılar aydınlanmanın rasyonel zeminine insanı insan yapan kimi spesifik faktörlerin eklenmesini sağlamış, böylelikle uzun süreden beri insan bilimlerini gölgeleyen kimi zararlı çıkarsamalardan kurtarmıştır.

Bu noktada insanoğlu özgür, özerk, bilinçli niyetleri olan, öngörülemez bir yaratıcılığı haiz, kendi kendine dönüşme yetisi olan bir varlık olarak kabul edilmeye başlamış ve böylelikle “dışarıdan” her zaman herkes için geçerli olabilecek kurallar uyarınca değerlendirilebilen bir araştırma nesnesi olmaktan çıkıp ancak “içerden” bir gözle değerlendirilebilir kendi içinde çatışabilen kavram ve kategoriler dikkate alınarak incelenmesi gerektiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bu gelişme insan bilimlerinin doğal-fiziksel ve teolojik-metafizik dış unsurlardan arınarak özerk ve olabildiğince şeffaf bir alana dönüşmesini sağlamış, insan bilimi alanında faaliyet gösteren bilim adamlarının itibarını en az müspet bilimler alanında çalışan meslektaşlarının seviyesine çıkarmış, yer yer onlardan da itibarlı olmaları sonucunu doğurmuştur. Berlin’in şekillenmesine katkıda bulunduğu, birçoklarınınca da en önemli temsilcilerinden biri kabul edildiği bu yeni düşünce tarihi anlayışı çok çeşitli rasyonel araştırmaların yapılmasını gerektiren geniş ve bakir bir alan açılmasını sağlamıştır. İşte bu özelliğiyle Berlin Aydınlanma akımının önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmek gerekir. Onu Aydınlanmanın kurucu düşünürlerinden ve resmi mirasçılarından ayıran nokta ise diğerlerinin geçmediği en önemli sınavdan, karşı aydınlanma sınavından başarıyla geçmiş olmasıdır. Bu özelliği dikkate alındığında Berlin’in insan bilimleri alanındaki öneminin yıllar içinde azalması beklenirken şaşırtıcı bir şekilde artmasını da anlamak zor olmasa gerektir.

Berlin’in Aydınlanma ile karşı Aydınlanma üzerine çalışmaları iki açıdan önem taşır. Bunlardan birincisi bu çalışmaların Berlin’in düşünce tarihi alanındaki özgün yönteminin bir savunusu olmasıdır. Bu çalışmalarda yaratıcı empati olarak tanımlanabilecek yöntemin kuramsal bir savunmasını yapmaktadır Berlin. Bu çalışmaların ikinci önemli noktası Berlin’in otoriter rejimlerle özgürlük arasında ve monizimle kendi değer çoğulculuğu arasında ortaya koyduğu ayrımı derinleştirmesinde yatar.

Berlin'in aydınlanma akımına ve muhaliflerine yaklaşımı görünenden daha karmaşıktır. Berlin Aydınlanma düşünürlerinin ideallerine bağlı kaldığını savunsa da bilimsel yöntemlerinin süreç içinde Marks'a ve giderek Sovyet totaliterliğine dönüştüğünü iddia etmektedir. Öte yandan Karşı Aydınlanma ve Romantizm ise Le Maistre, Hamann gibi düşünürlerin akıl ve hümanizmi dışlayan çalışmaları üzerinden bir başka baskıcı rejime, Faşizme yol açmıştır. Yine de Berlin bu son düşünürlerin bilimselcilik karşıtı yaklaşımlarını Aydınlanmanın tehlikeli bulduğu ütopyacı ayağına karşı bir silah olarak kullanmaktan geri durmamıştır. Berlin'in Karşı Aydınlanma sınıflandırmasında önemli figürler olan Vico ile Herder'in düşünceleri ise onun değer çoğulculuğu anlayışının temelini oluştururlar. Ancak Berlin analizine bu noktada son vermemiş, Vico ile Herder'in tarihsel ve kültürel partikularizminin hareketle özgün bir değer çoğulculuğu anlayışına ulaşmış ve bu çoğulculuğun rölativizimden hangi noktalarda ayrıştığı sorununu incelemiştir.<sup>113</sup>

### III) Gelenekten Kopuş

Berlin'in "akıntıya karşı" düşünürler olarak tanımladığı düşünürlerin yapıtları üzerinde çalıştığı süreçte başlangıç noktasından<sup>114</sup> (geleneksel düşünceden) giderek nasıl uzaklaştığını, bu düşünürlerin yapıtlarında rastladığı kimi öğelerle kendi duruşunu nasıl oluşturduğunu gözlemlemek ilginçtir. Berlin'e göre batı düşünce geleneğinin tarih boyunca üç dönüm noktası olmuştur.<sup>115</sup> Berlin bunlardan ilkini Aristo'nun ölümünden stoisizmin ortaya çıkışına kadar geçen gizemli dönem olarak belirlemiştir. Bireylerin yalnızca sosyal hayatın içinden tanımlanabileceği ve

<sup>113</sup> Crowder, **Isaiah Berlin : Liberty and Pluralism**, s. 96 vd.

<sup>114</sup> Bu süreç boyunca Berlin'in ilk ciddi etkilenim kaynağı olan Rus düşünürleriyle özdeşleşmesinin tamamen ortadan kalkmadığını özellikle Herzen'e (her ne kadar rasyonalist de olsa) olan ilgisinin hep sürdüğünü söyleyebiliriz. Belki de her türlü fikir ayrılığına rağmen Berlin'in son tahlilde Aydınlanma'nın yanında yer alması Herzen'in fikirlerine olan bu yakınlığıyla açıklanabilir.

<sup>115</sup> Berlin, "**The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**", adlı kitabında yer alan "**The Romantic Revolution**" makalesinde, tarihteki dönüm noktalarını, "o güne değin çeşitli soruların temellendirildiği kavramsal yapının tümden değiştiği, yeni fikirlerin, yeni kavramların, yeni ilişkilerin kurulmasıyla önceki dönemde tartışılan problematiklerin çözülmek bir yana artık geçmişte kalmış anlamsız bir uzak birer yanılısama olarak algılandığı dönemler" olarak tanımlamaktadır. Şüphesiz bu değerlendirme, romantik hareketin önemine ve dönüştürücü gücüne dair birtakım şüphelere de yol açmaktadır. Ne de olsa Berlin'in bizzat kendisinin de farklı düzlemlerde ifade ettiği gibi romantizm, geleneksel görüşü hepten ortadan kaldırmamış, sadece dengelerini sarsmıştır. Üstelik Günümüzde de her iki gelenek birlikte varlıklarını sürdürmektedirler.

anlaşılabileceği düşüncesinin terk edildiği bu döneme özel bir önem atfetmekle birlikte “tarihi olarak karanlık” bulduğunu da ifade etmekten kaçınmayan<sup>116</sup> Berlin Machiavelli tarafından açıldığına inandığı ikinci önemli döneme daha büyük önem vermektedir. Berlin’e göre modern dönemde çeşitli erdemlerin ve amaçların kayıtsız şartsız birbirleriyle uyumlu olmayabileceklerini ilk ortaya koyan, tamamen farkında olmasa da Machiavelli olmuştur.<sup>117</sup>

#### IV) Machiavelli: ilk kuşular

Berlin’in Machiavelli yorumu çoğulculuk alanında daha sonraki çalışmalarına da kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.<sup>118</sup> Kanımızca bu çalışmanın özgünlüğü batı geleneğinin tekçi / monist önermelerine Machiavelli üzerinden karşı çıkmasından ileri gelmektedir. Berlin’in yorumu, en azından iki temel ahlaki kavrayışın kendi aralarında (nihai amaçlar olarak) nasıl karşı karşıya geldiklerini ve bu kavrayışlar arasında herhangi bir kayba uğramadan bir seçim yapmanın her zaman mümkün olmayabileceğini bütün açıklığıyla ortaya koyması nedeniyle önemlidir. Bu noktada Machiavelli analizinin ahlakın tümünden reddinden daha çok ahlakın farklı iki kavranışı (Hıristiyan ahlakı ile klasik cumhuriyetçi değerler) arasında trajik bir karşı karşıya gelme durumuna işaret ettiğini belirtmeliyiz. Machiavelli bireysel nedamete dayalı Hıristiyan öğretisi ile güçlü bir cumhuriyet rejiminin yaratılmasının ve ayakta tutulmasının (ki bu yöneticilerin siyasi koşullar gerektirdiğinde Hıristiyan ahlakının tasvip etmeyebileceği yöntemlere başvurmalarını kaçınılmaz kılabilirdi.) her zaman

<sup>116</sup> Bu dönemdeki gelişmeler, Berlin’in ilk olarak 1964 yılında “**A Turning Point in Political Thought**” başlığıyla kaleme aldığı, daha sonra 2002 yılında yayınlanan *Liberty* adlı kitabında ise “**The Birth of Grek Individualism: A Turning-Point in the History of Political Thought**” olarak yer alan makalesinde ele alınmaktadır. Berlin bu makalede, söz konusu dönemde bireylerin sosyal konumlarına ilişkin sorunların algılanmasında ciddi bir kavramsal değişim meydana geldiğini ve bu değişim sonucunda belki de tarihte ilk defa kamusal değerler ile bireysel değerlerin ciddi bir şekilde çatışabileceğini öngören bir bireyciliğin ortaya çıktığını savunmaktadır. Şüphesiz Berlin daha sonra kaleme aldığı çalışmalarında ya da kendisiyle yapılan söyleşilerde bu yorumuna ilişkin çeşitli şüpheleri olduğunu ifade etmiş, kendi çoğulculuk anlayışını desteklerken, bu ilk tarihsel dönüşümü öbür iki dönüm noktasına oranla daha geri planda tutmuştur.

<sup>117</sup> Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, 2008.

<sup>118</sup> Berlin “**Against the Current**” kitabında yer alan, “**The Originality of Machiavelli**” adlı makalesinde oldukça kapsamlı bir Machiavelli analizi yapmaktadır. Ayrıca “**The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**” kitabında yer alan “**The Decline of Utopian Ideas in the West**” adlı makalesinde, 1996 yılında yayınlanan “**The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**” kitabının 169. sayfası vd. ve son olarak Ramin Jahanbegloo ile yaptığı söyleşinin 53. sayfasında Machiavelli’le ilgili düşüncelerini dile getirmektedir.



birbiriyle uyum içinde olmayabileceğine dair kuşkuları ortaya atmıştı.

“...Cassirer, Renaudet, Olschki, ve Keith Hancock’a göre, Machiavelli, (Karl Schmid’in bize söylediğine göre) tümevarım yöntemlerini sosyal ve tarihi malzemeye uygulamada Galileo’yu incelemiş, teknik keşiflerinden meydana gelen kullanımında ahlaki bir çıkarı olmamış ve aynı şekilde onları, kurtarıcıların ve despotların, iyilerin ve kötülerin hizmetine sunmaya hazır soğuk bir teknikçi, etik ve siyasi olarak tarafsız, objektif bir siyaset çözümlemecisi, ahlaken yansız bir bilim adamıdır...”<sup>119</sup>

“Herder’e göre, O, her şeyin ötesinde çağının muhteşem bir aynası, başkalarının kabul etmediğini veya tanımadığını, sadık olarak betimleyen, zamanın genel özelliklerine duyarlı bir adam, keskin, çağdaş gözlemin tükenmez bir madenidir...”<sup>120</sup>

Machiavelli’nin özgünlüğü Berlin’in monist görüşüne karşı getirdiği eleştirilerin temel dayanak noktalarından biri olması nedeniyle ısrarla üzerinde durduğu bir konudur.<sup>121</sup> Bu bağlamda Berlin farklı yazarların Machiavelli hakkındaki yorumlarından yola çıkarak bir takım tespitlerde bulunmuştur.<sup>122</sup> Berlin’in tespitlerinin başında Machiavelli’nin birçok yazarın dikkatini çekmekteki başarısı kendisine kadar süregelen tartışma konularından farklı konuları ele almasına rağmen tekçi görüşte yarattığı kırılma ile görüşlerinin çok daha sonraları bile (hatta özellikle belirli bir zaman geçtikten sonra daha da artarak) zenginleştirici tartışmalara

<sup>119</sup> Isaiah Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**’ in içinde “**Machiavelli’nin Özgünlüğü**”, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 137 vd.

<sup>120</sup> Ibid. , s. 146 vd.

<sup>121</sup> “Machiavelli’nin, her şeyin ötesinde, ilk önce kendi nesline, yalnızca Floransalılara değil, ancak sonuçta yalnızca İtalyanlara seslenen bir İtalyan ve vatansever olduğu; ve sadece, en azından genel anlamda, bulunduğu tarihsel bağlam açısından yargılanması gerektiği tezi, Herder ile Hegel’in, Macaulay ile Burden’in ve Sanctis ile Oreste Tommanisi’nin ortak görüşüdür.” Ibid. , s. 148.

<sup>122</sup> Berlin, “**Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler** ” s. 150 vd. konuyu açmaya devam etmektedir. “Macaulay’a göre, Machiavelli siyasal bir pragmatist ve en çok Floransa’nın bağımsızlığını önemsemiş ve bunu sağlayacak her türlü yöntemi coşkuyla karşılamış bir vatanseverdir. Marx Floransa’nın Tarihi’ni bir ‘başyapıt’ olarak adlandırır. Engels de (Doğanın Diyalektiği’nde), Machiavelli’den Aydınlanma’nın ‘devlerinden’ biri, küçük burjuva bakış açısından bağımsız bir adam olarak söz eder. George Sabine (tanınmış ders kitabında), onu metafizik dışı bir görgücü/deneyci, zamanının öncesinin bir Hume veya Popper’ı, obscurantist (gerici), teolojik ve metafizik önyargılardan bağımsız biri olarak niteler. Antonio Gramsci’ye göre, O her şeyden önce, oklarını modası geçmiş feodal aristokrasi ile papalık ve onun ücretli askerlerine yöneltmiş devrimci bir yenilik taraftarıdır. Bu anlamda Prens, yeni ortaya çıkan ilerlemeci güçlerin diktatörlüğünü ve sonuçta kitlelerin ve siyasi olarak yeni ve gerçekçi liderlerin ortaya çıkma gerekliliğinin gelecekteki rolünü ifade eden bir efsanedir –Prens ‘ortak irade’ hegemonyasının ‘insanbiçimci bir simgesi’dir.”

kaynaklık etmesidir.<sup>123</sup>

Berlin'in Machiavelli'nin özgünlüğünden söz ederken yaptığı temel vurgulardan biri şüphesiz İtalyan düşünürün kendisine kadar gelen yekpare din anlayışını kırmada gösterdiği dolaylı başarısıdır.<sup>124</sup> Machiavelli'nin devlet yönetimi hususundaki çıkarsamaları Berlin'e göre bugün bile bir ateistin kendisini kolayca okumasına olanak verecek denli güçlüdür.<sup>125</sup> Öte yandan Berlin'e göre Machiavelli'nin özgünlüğü, Hıristiyan geleneğine getirdiği eleştirinin yanısıra kaderciliği tümden dışlamasından kaynaklanır ki Berlin bunu Machiavelli'nin düşüncelerine yansıyan tarihsel metafizik anlayışının kalıntılarıyla açıklamaktadır.<sup>126</sup>

Yine de Berlin, (Meinecke'nin görüşünden hareketle) Machiavelli'nin kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından bu kadar önemsenmesinin nedenini buraya kadar aktardığımız özgünlüğünden ziyade Batı insanlığının siyasi varlığının kendisiyle yüzleşmesine neden olan çıkışına bağlar.<sup>127</sup> Mutlak doğruların, Ortodoks dindarlığın bir kenara itildiği bu yüzleşme zemini ister istemez bilginin hükümranlığının da kapısını aralayacaktır.<sup>128</sup>

<sup>123</sup> "Bu kadar çok kişiye dikkat çekici gelmeyi başarmış olan nedir? Birkaç açık yanıt vereyim. Bize çağının normal entelektüel gerekleri olarak öğretilenden bağımsız bir yazar bulmak kuşkusuz hayret vericidir. Machiavelli doğa yasasından; Hıristiyanların, Paganların, teologların, hukuçuların ve filozofların kendisinden önceki ve sonraki on yıllarda tartıştıkları konulardan ve temel kategorilerden söz etmemiştir bile." Berlin, Ibid. s. 156.

<sup>124</sup> "... Dine gelince, onun için bu toplumsal olarak vazgeçilmez bir araç, faydacı bir tutkaldan fazlası değildir: bir dinin değerinin ölçütü, dayanışmayı ve birleşmeyi teşvik edici rolüdür- Machiavelli bunun hayati toplumsal önemini vurgulamada Saint-Simon ile Durkheim'ı önceler..." Ibid. , s. 152.

<sup>125</sup> "...yazarımızın kişisel inançları ne olursa olsun, bir ateist Machiavelli'yi mükemmel bir entelektüel rahatlığıyla okuyabilir. Machiavelli'de otoriteye veya örf ve adetlere aşırı bir bağlılık, (dindarlık) yahut bireysel vicdanın rolüne, diğer metafizik veya teolojik bir meseleye ilgi söz konusu değildir. Kabul ettiği tek özgürlük, siyasi özgürlük, keyfi despot yönetimden özgürlük, yani cumhuriyetçilik ile bir devletin diğer devletlerin kontrolünden özgürlük yahut daha çok şehrin veya vatanın (patria) özgürlüğüdür; zira "Devlet" bu anlamda zamanından önce oluşmuş bir evre olabilir." Ibid., s.153.

<sup>126</sup> "...Machiavelli değiştirilemez şekilde belirlenmiş olaylar akışının iması bulunmamaktadır, ne fortuna (talih), ne de necessita (zorunluluk/gereklilik) varlığın tümüne hükmeder, insanların kaçınılmaz kaderlerinde yok saydıkları ya da inkâr ettikleri mutlak değerler yoktur. Kuşkusuz, ona böylesi modern bir hava veren, gelmekte olan bilimsel devrimin gizemli bir önsezisi değil, Edigio ile Pontano gibi seküler hümanistlerin eserlerinde uzun uzadıya anlatılan ve aynı şekilde Machiavelli'nin, zamanının somut ve uygulamalı sorunlarıyla olan sürekli ilgisinde mevcut olan geleneksel metafizik tarihinin kalıntılarında özgürleşmektir. Ancak zamanın okurlarından günümüzün okurlarına derin şekilde büyüleyici ve dehşet verici gelen tamamıyla bu özellikler değildir. "Machiavelli'nin öğretisi" diye yazmıştır Meinecke "Batı insanlığının siyasal varlığına, onu kendisiyle karşı karşıya getirip, kendisiyle mücadeleye girmesine neden olan saplanmış bir kılıçtır." Ibid. , s. 159.

<sup>127</sup> "Machiavelli'nin görüşlerinde bu kadar alt üst edici olan şey nedir? Hançer ve Meinecke'nin insanların pratik zihninin yaşadığı gelmiş geçmiş en şiddetli sakatlık diye söz ettiği ve Maritain'in böylesine edebi bir dille ortaya serdiği "kapanmamış yara" nedir?" Ibid. , s. 161.

<sup>128</sup> "... İdealleri sürekli akıllarının önünde duran Cicero ve Livy gibi Romalı yazarlar gibi Machiavelli

Kanımızca Machiavelli'nin insan doğasının yetersizliklerine ilişkin tespitleri, Berlin'in süreç içinde pozitif özgürlük ile ilgili yorumlarında ısrarla vurgulayacağı "kendini gerçekleştirme" düşüncesinin manipülatif yapısına da kaynaklık teşkil etmektedir.<sup>129</sup>

Yukarıda aktarılan düşünceler ışığında Berlin Machiavelli'nin özgünlüğünü düşünce tarzının kendisini önceleyen düşünürlerden farklılaşmasına da bağlar. Gerçekten de Machiavelli'nin çıkarsamalarını 17. yüzyıl düşüncesiyle bağdaştırmak kolay olmasa gerektir.<sup>130</sup>

Bu noktada Machiavelli'in ortaya koymayıp da Berlin'in geliştirdiği yorum ise, ahlaki ya da siyasi sorunlara, gerek pagan düşüncesine gerekse Hıristiyan düşüncesine uygun olarak üretilen çözümlerin (çıkış noktaları yanlış olsun ya da olmasın) doğru çözümler olabilecekleridir. Bu noktada önemli olan çıkış noktalarının doğru ya da yanlışlığından çok uyumsuz olmalarıdır. Üstelik bu uyumsuzluğu ortadan kaldırmaya yarayacak ya da her iki farklı çözüm arasında doğru bir tercih yapmaya yarayacak genel geçer bir kıstas da yoktur. Machiavelli doğal olarak bu noktada güçlü bir prensin zayıf bir cumhuriyete tercih edilebilir olduğunu ileri

---

de insanın (her halükarda üstün insanın) aradığının güçle ve iyi yönetilen toplumsal bütünüdür ortak çabasıyla oluşan yaratım ve süreklilikten gelen tamamlama ve onur olduğuna inanır. Yalnızca ilgili gerçekleri bilenler bunu başarabilirler. Eğer hata yaparsanız ve bir aldanma halinde yaşarsanız, üstlendiğiniz şeyde başarısız olursunuz, zira yanlış anlaşılma gerçeklik- ya da daha kötüsü yok sayılan veya hor görülen gerçeklik sonunda daima sizi alt edecektir. Ancak önce kendimizi, daha sonra birlikte çalıştığımız maddenin doğasını anlarsak istediğimizi başarabiliriz. Dolayısıyla öncelikli görevimiz bu bilginin elde edilmesidir. Bu Machiavelli'ye göre, esas olarak psikolojik ve sosyolojik bir bilgidir: bilginin en iyi kaynağı, çağdaş gerçekçiliğin keskin gözlemi ile geçmişin en iyi gözlemcilerinden toplanabilecek bir bilgeliğe, özellikle ilk çağın büyük akılları (Vettori'ye gönderdiği meşhur mektubunda dediği gibi) günlük hayatının önemsiz uğraşlarından uzaklaştığında arkadaşlığını aradığı filozoflara ait herhangi bir bilgeliğin karışımıdır. İnsanlıkları içinde bu yüce ruhlar ona nazik davranmışlar ve sorularına yanıt vermişlerdir; onlar, insanların sağlam ve kuvvetli bir sivil devlet ihtiyacında olduklarını ona öğretmişlerdir." Ibid. , s. 148.

<sup>129</sup> "İnsanlar, ne onları idealleştirilenler tarafından -Hıristiyanlar ve diğer Ütopyaacılar- ne de onların aslında olduklarından, daima olmuş olduklarından ya da olamadıklarından büyük ölçüde farklı olmalarını isteyenler tarafından betimlendikleri gibi değildirlere. İnsanlar (en azından onlar için ve onlar hakkında yazdığı yurttasları) Machiavelli'ye göre genellikle nankör, düşüncesiz, vefasız ve ikiyüzlü, ödele ve açgözlü, küstah ve cimridirler. Doğal güdülerini işler iyi gittiği zaman küstah olmalarına, talihsizlik kendilerini vurduğunda ise alçakça köle olmaya yönelmelerine yol açar. Özgürlüğü pek umursamazlar ve onu güvenlik, mülkiyet ya da intikam arzusu gibi kavramların altına koyarlar..." Ibid. , s. 154.

<sup>130</sup> "Machiavelli'nin kuramları kesin şekilde 17. yüzyılın bilimsel ilkeleri üzerine kurulu değildir. Galileo ile Bacon'dan bir asır önce yaşamış biri olarak yöntemi, bilim öncesi ampirik tıp bilimi gibi, tahmini kuralların, gözlemlerin, tarihsel bilginin ve genel bir anlayışın karışımıdır." Ibid. , s. 186.

sürmüştür ama bu husus Berlin'in önceliği olmaktan uzaktır.<sup>131</sup> Öte yandan Machiavelli'nin savunduklarının ortaya çıkardığı bu ayrışma Berlin'e göre aynı zamanda İtalyan düşünürün düşüncesinin kilit noktalarından birini ortaya çıkartmaktadır.<sup>132</sup>

Berlin Machiavelli'nin düşüncelerinin ışığında ortaya çıkan ayrışmada diğer düşünürlerden farklı bir boyut yakaladığına inanmaktadır. Ona göre Machiavelli siyaseti dinin ve ahlakın gölgesinden kurtarmanın çok ötesine geçmiş, birbiriyle uyum içinde olmayan iki farklı hayat tasavvurunun varlığını tespit etmiştir. Berlin buna gerekçe olarak Machiavelli'nin savunduğu amaçların, aslında bilge, gerçekliği kavrayabilen insanların hayatlarını adayacakları amaçlar olduğuna dikkat çeker. Bu durumda siyasetin din ve ahlakın etkisi altından kurtarılmasından çok iki farklı ahlak dünyasının açığa çıktığını söylemek daha yerinde olacaktır.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> "... İnsan toplumu, deneyimli bir uzman onu yönlendirmediği karmaşaya ve sefalete sürüklenmeye mahkumdur; her ne kadar Machiavelli özgürlük ve cumhuriyetçi yönetimi tercih etmesinin ardındaki gerekçeleri ileri sürse de, öyle durumlar vardır ki güçlü bir prens zayıf bir cumhuriyete tercih edilebilir." Ibid. , s. 177.

<sup>132</sup> "Machiavelli tarihsel sürecin geri dönülmezliğine ya da her bir evresinin eşsizliğine inanmaz. İlkçağın ihtişamı, şayet yeterli derecede güçlü, yetenekli ve gerçekçi insanlar bu amaç için harekete geçirilebilirse canlandırılabilir. Yozlaşmış insan kitlelerini hastalıklarından kurtarmak için, yeni devletlerin ve Kilise'nin kurucuları acımasız önlemlere, kaba kuvvet ve sahtekarlığa, kurnazlığa, gaddarlığa, hainliğe ve masumları katletmek gibi yöntemlere başvurmak zorunda kalabilirler, bunlar çürümeye yüz tutmuş bir varlığı sağlığına kavuşturmak için gerekli olan önlemlerdir. Üstelik bu önlemler bir toplumu sağlığına kavuşturduktan sonraki süreç için de geçerli olabilir; çünkü insanlar zayıf ve budaladırlar, sürekli olarak kendilerini yüksekte tutan ölçülerden sapmaya eğilimlidirler. Dolayısıyla yeri geldiğinde geçerli ahlakla çatışabilecek önlemlerle olmaları gereken düzeyde tutulmaları zorunluluğu doğabilir. Bu durumda şu sorun ortaya çıkar, eğer bahis konusu önlemler genel geçer ahlak anlayışı ile çatışırsa bu önlemlerin sağlanmasını yapmak nasıl mümkün olacaktır? Kanımca bu soru Machiavelli'nin bütün görüşlerinin düğüm noktalarından birini oluşturur. Söz konusu önlemler bir açıdan doğrulanabilirken başka bir açıdan bakıldığında doğrulanamaz olacaktır. Bu farklı bakış açılarının olabildiğince sarıh bir şekilde ortaya konması gerekir, Machiavelli ise kendisini bir filozof olarak tanımlamadığı için genelde fikirlerinin uygulamada ortaya çıkaracağı sorunlara fazla kafa yormamış, dolayısıyla bu noktada da kullandığı kavramların anlamlarının yeterince açık olması için özel bir çaba sarf etmemiştir." Ibid. , s. 190.

<sup>133</sup> "... Özellikle Croce ile takipçileri Machiavelli'nin siyaset ile ahlakı birbirinden ayırmış olduğunu ileri sürerler. Buna örnek olarak da onun gerekli olduğunda toplumun ahlaken mahkum ettiği davranış biçimlerinin siyaseten doğru davranışlar olarak tercih edilebileceğini, hatta tercih edilmesinin zorunlu olabileceğini ileri sürmesini gösterirler. Kanımca bu yanlış bir çıkarsamadır. Machiavelli'ye göre, savunduğu amaçlar, bilge, gerçekliği kavrayabilen insanların hayatlarını adayacakları amaçlardır. Bu anlamda nihai amaçlar Yahudi-Hıristiyan geleneğinden olsun ya da olmasın, genelde ahlaki değerlerle kast edilenlerdir. Bu noktada Machiavelli'nin yaptığı özellikle ahlak ile siyaseti birbirinden ayırmak, ya da Croce ile takipçilerinin onun en büyük başarısı olarak alkış tuttıkları gibi siyaseti ahlakın ve dinin etkisinden özgürleştirmek değildir. Machiavelli aslında daha derin bir ayrıma kapıyı aralamıştır, birbiriyle uyumlu olmayan iki farklı hayat tasavvurunun, dolayısıyla iki farklı ahlakın ortaya çıkmasıdır söz konusu olan. Bu farklı ahlaklardan birincisini Pagan dünyasının ahlak anlayışı olarak adlandırabiliriz. Bu ahlaki anlayışın değerleri; cesaret, güç, rekabete dayanıklılık, sosyal başarı, düzen, disiplin, mutluluk, kuvvet, adalet, bütün iddiaların ötesinde kişinin kendi öz iddialarının varlığı ve bu iddiaların tatmin edilmesi için gerekli olan bilgi ve güç olarak özetlenebilir. Söz konusu ahlak, bir

Berlin'e göre Machiavelli'nin bir Rönesans figürü olarak antik Pagan dünyasından devşirdiği güç, cesaret, rekabete dayanıklılık gibi değerlerle beslenen bu ahlak anlayışının karşısına ilk çıkan kaçınılmaz olarak Hıristiyan ahlakı olmuştur.<sup>134</sup> Berlin Machiavelli'nin kurmayı düşüdüğü topluma bahis konusu Hıristiyan ahlakı ile ulaşmanın imkânsız olduğu kanısına vardığına işaret eder. Bu durum Berlin'e göre özellikle "Söylevler" de son derece aşikârdır. Berlin bu noktada Machiavelli'nin insanoğluna zaman zaman meleklerle özgü nitelikler yükleyen kendinden önceki düşünürlerden de ayrıştığını haklı olarak tespit etmektedir.<sup>135</sup>

Berlin Machiavelli'de tespit ettiği ikilik düşüncesinin "siyasi" olanla "ahlaki" olan arasında olmadığı konusunda ısrarcıdır. Berlin Aristoteles ile Machiavelli'nin insanın ne olduğu ve ne olması gerektiği konusundaki düşüncelerini doğru varsaydığımız takdirde, bireylerin bazı hallerde toplumsal hayattan kopma doğrultusunda bir tercihte bulunabileceklerini ancak siyasetin insanoğluna içkin olduğunu, dolayısıyla genel itibarıyla birlikte yaşamak adına bazı kurallar koyulmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bu durumda ortaya çıkan çatışma siyasi olanla ahlaki olan arasında değil, Pagan ahlakı ile Hıristiyan ahlakı arasındadır.<sup>136</sup>

---

Rönesans okuyucusunun Pericles'in ideal Atina'sı ile Livy'nin eski Roma Cumhuriyetinde bulunduğu ya da Tacitus ile Juvenal'in kendi dönemlerinde gerilemesinden ve ölümünden yakındıkları ahlaktır. Bunlar Machiavelli'ye göre insanoğlunun en iyi zamanlarıdır ve bir Rönesans hümanisti olarak bu dönemleri yeniden canlandırmak ister. Berlin, Ibid. , s. 169 vd.

<sup>134</sup> Bahis konusu ahlak dünyasının karşısına ilk ve en ciddi biçimde çıkan Hıristiyan ahlakıdır. Hıristiyanlık idealleri şefkat, merhamet, fedakarlık, Tanrı sevgisi, düşmanları affetme, dünya malına değer vermeme, ahrete inanma, her türlü toplumsal, siyasal ve dünyevi amaçlarla ekonomik, askeri ya da estetik düşünceden üstün, hatta bütünüyle kıyaslanamaz olan eşsiz bir değer olarak insan ruhunun kurtuluşuna inanıştır. Machiavelli'ye göre, bu tür ideallere inanan ve onları uygulayan insanların içinden, onun Romalı tasavvuruna uygun, tatmin edici bir insan topluluğunu ilkesel olarak inşa etmek mümkün değildir." Ibid. , s. 181.

<sup>135</sup> "... Machiavelli, içkin değerleri ne olursa olsun, temel Hıristiyan değerleri hakkında genel olarak düşünülenlerin, görmeyi dilediği toplum türünü inşa etmekte geçilemez engeller olduğuna inanır. Şayet insanlar olduklarından daha farklı olsalardı, belki ideal Hıristiyan toplumunu yaratabilirlerdi. Ancak insanların bu durumda her zamanki hallerinden çok daha farklı olmaları gerektiği Machiavelli için son derece açıktır. Kesin olarak yeryüzünde hiçbir zaman olmayacak varlıkların geleceğini inşa etmeye çalışmak ya da tartışmak ise anlamsızdır. Böyle bir tartışma içi boş hayalleri beslemekten öteye gitmez ve ölümcül aldanmalar yaratır. Yapılması gereken hayali olarak değil, uygulanabilir olarak tanımlanmalıdır. Siyaset insani sınırlar dahilinde eyleme dönüşebilir. İnsanoğlu yüksek bir değişim kapasitesine sahiptir ama bu kapasitenin de bir sınırı vardır. Kendinden önceki düşünürlerin sıklıkla yaptıklarına inandığı gibi, insanoğluna ancak meleklerle uygun ideal ölçüler atfetmek hayalperestlik olmanın ötesinde sorumsuz bir yaklaşımdır ve nihayetinde yıkıma yol açar." Ibid. , s. 174.

<sup>136</sup> "...Şayet Aristoteles ve Machiavelli, insanın ne olduğu ve ne olması gerektiği (Machiavelli'nin ideali özellikle Söylevler'de oldukça canlı bir şekilde resmedilmiştir) konusunda haklı iseler, siyasal etkinlik insan doğasına içkindir ve bireyler bazı durumlarda topluluk hayatından çekilebilirlerken,

Berlin Machiavelli'nin yapıtında ortaya çıkan ikiliğin, yani kişisel ahlak dünyası ile kamusal örgütlülük dünyasının iki farklı özerk alan değil, biri "ahlak felsefesi"ne, diğeri "siyaset"e tekabül eden iki farklı değerler sistemine tekabül ettiğini, üstelik bu sistemlerin de birbirleriyle çatışma halinde olduğunu ileri sürmektedir.<sup>137</sup> Berlin'in yıllar içinde geliştireceği "değer çoğulculuğu" teorisinin başlangıcına bu satırlarda rastlamak mümkündür ki bu düşüncenin doğal bir uzantısı da ilerleyen yıllarda Berlin'in çalışmalarında negatif özgürlüğün savunusu olarak ifadesini bulacaktır.

Berlin Hıristiyanlığın zaferinden neredeyse bin yıl sonra Paganlığın değerlerini savunan ve okuyucularını vicdani bir seçim yapmaya zorlayan Machiavelli'nin içinde yaşadığı çağ için son derece cesur bir çıkış yaptığı kanaatinde. Bu durum Machiavelli'nin özgünlüğünü tescil ettiği kadar, insanoğlunun böyle bir seçimle karşı karşıya kalmaktaki trajedisine<sup>138</sup> de işaret eder ki Berlin özgürlük ile ilgili çalışmalarında seçim yapmanın trajik boyutuna tekrar eğilecektir.<sup>139</sup>

---

insanoğlu genel kitlesi itibariyle bunu yapamaz ve ortak hayatı, üyelerinin ahlaki görevlerini belirler. Dolayısıyla, "siyasetin yasalarıyla", "iyi ve kötüyü" karşı karşıya getirerek, Machiavelli iki özerk eylem alanını- "siyasal" ve "ahlaki"- karşılaştırmıyordu: kendi "siyasal" ahlak felsefesi ile kendisiyle ilgili olmayan kişilerin hayatını yöneten başka bir anlayışı karşılaştırmıyordu. Aslında bir ahlakı reddediyordu -Hıristiyan ahlakı- ancak hiçbir şekilde ahlaki olarak betimlenemeyecek bir şeyin yararına değil, bir beceri oyunu olarak siyasal denilebilecek nihai insani amaçlarla ilgili olmayan ve dolayısıyla hiç de ahlaki olmayan bir etkinlik olarak savunuyordu. Başka bir deyişle, çatışma ahlak ile siyasetin özerk sahaları arasında değil, iki ahlak arasındadır; Hıristiyan ve Pagan ahlakı." Ibid. , s. 182.

<sup>137</sup> "...Machiavelli'ye göre iki dünya vardır, kişisel ahlak dünyası ve kamusal örgüt dünyası; iki "özerk" alan değil, biri "ahlak felsefesi" alanı diğeri "siyaset" alanı, ancak ona göre iki çatışan değer sistemi içinde iki etraflı seçenek. Şayet bir insan ilk yolu seçerse, büyük olasılıkla Atina ve Roma'nın, insanların kuvvetli, gururlu, bilge, ve üretken olarak büyüüp zenginleşeceği asil ve şanlı bir toplum umudundan tümüyle vazgeçmelidir. Machiavelli'ye göre hayatta tek bir dünyadan ya da tek bir değerler sisteminden fazlası vardır ve aralarındaki karmaşanın sonu felakete varır. Kişi aralarından birini seçmeyi ve seçtiği anda da ardına bakmamayı öğrenmelidir. Bahis konusu çoğulluğu yok saymaktan kaynaklanan yanlısamalardan biri erdemli yöneticilerin erdemli insanlar yarattığına inanan Platoncu-İbrani-Hıristiyan görüşüdür..." Ibid. , s. 186.

<sup>138</sup> "Machiavelli filozof değildir, dolayısıyla soyutlamalara girmez ancak ileri sürdüğü savlar siyaset kuramı için büyük önem taşır. Machiavelli'ye göre insanoğlu tarafından açıkça inanılabilir ve savunulabilir olan iki farklı amacın (ki bu amaçların her birinin insanları oldukları yerden daha üst bir noktaya taşıma yetisine sahip olabilecekleri de düşünülebilir) birbirleriyle uyumsuz hali insanların yüzleşebileceği bir gerçek değildir. Machiavelli bu noktada insanların genellikle sonuçları ne olursa olsun önlerindeki yollardan birini tereddütsüz seçemediklerini, bu nedenle çoğu zaman uzlaşmaya çalışarak, bocalayacaklarını ve en nihayetinde her iki yolu da seçemeyerek eylemlerinin zayıflık ve başarısızlıkla sonuçlanacağını ileri sürmektedir. Ibid. , s. 190.

<sup>139</sup> "Machiavelli'nin savlarının özgünlüğü ve trajik içeriği, bana göre onun Hıristiyan medeniyetiyle ilişkisinde yatar. Pagan döneminde, Pagan ideallerinin ışığında yaşamak son derece normaldi, ancak Hıristiyanlığın zaferinin üzerinden bin yıl geçtikten sonra paganlığı vazetmek, bunu masumiyetin

Berlin Machiavelli'nin cesaretinin üzerinde önemle durmaktadır çünkü onun monist görüşte açtığı bu gedik Berlin için Machiavelli'den sonra gelen düşünürlerin yapıtlarını değerlendirmekte de önemli bir dürüstlük kıstası olagelmıştır.<sup>140</sup>

Böylece Machiavelli'le birlikte tarihte ilk defa insanlara açıkça özel ve kamusal olmak üzere iki farklı değerler bütünü arasında bir seçim yapmaları gerektiği ve bu seçimi yönlendirecek objektif ya da nihai bir kıstasın da bulunmadığı söyleniyordu.<sup>141</sup> Berlin'in Machiavelli'nin yapıtında yespit ettiği seçim yapmak için nihai bir kıstasın yokluğu büyük önem taşır. Şöyle ki batılı monist görüşü savunular bütün doğruların birbirleriyle uyum içinde olduğu ideal düzen düşüncesinden hareketle Machiavelli'nin dolaylı olarak vardığı sonucu inkâr edegelmişlerdir. Berlin bu türden bir rasyonalizmin insan doğasına aykırı olduğunu dolayısıyla hiçbir düzlemde savunulamaz olduğu kanaatindedir.<sup>142</sup> Berlin, Eski çağlardan bu yana doğa yasasının bir çeşitlemesi olarak batı düşünce geleneği tarafından öne sürülen bu

---

kaybından sonra yapmak ve insanları vicdani bir seçim yapmaya zorlamaktır. Seçim acı verir, çünkü bu iki koca dünya arasında olan bir seçimdir. İnsanlar her ikisinde de yaşamış, savaşmış ve onları birbirine karşı korumak için ölmüşlerdir. Machiavelli onlardan birini seçmiş ve onun aşkına suç işlemeye hazırlanmıştır. Berlin, “**Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**” s. 163.

<sup>140</sup> “Öldürürken, aldatırken, ihanet ederken Machiavelli'nin prens ve cumhuriyetçileri ortak ahlaki anlamda onaylanmayan şeyler yapmaktadırlar. Bunu inkâr etmeyen Machiavelli'nin hakkını teslim etmek gerekir. Marsilio, Hobbes, Spinoza ile kendi üsluplarınca Hegel ve Marx bu gerçeği inkâr etmeye çalışmışlardır. Katolik ya da Protestan, emperyalist ya da halkçı, raison d'etat'ı savunan pek çokları da aynı yola başvurmuşlardır. Bahis konusu düşünürler tek bir ahlaki sistemi savunmuşlar ve bu eylemleri haklılaştıran onun da ötesinde talep eden ahlakın, bu eylemleri mutlak şekilde yasaklayan öğretilmemiş ahlakın bulanık ahlaki inançlarıyla daha akılcı bir biçimde süreklilik arz ettiğini göstermeye çalışmışlardır.” Ibid. , s. 184.

<sup>141</sup> Bkz. Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History: Studies in Ideas and Their History**, s. 169 vd.

<sup>142</sup> “... Machiavelli'ye göre insanlar hatlarıyla ilgili temel bir seçim yapmak zorundadırlar: ve bir yaşam biçimini seçerken, diğerinden vazgeçerler. Temel fikir budur. Şayet Machiavelli haklı ise ve ilkesel olarak, aynı zamanda hem ahlaken doğru hem Avrupalı, özellikle de Hıristiyan ahlak felsefesinin öngördüğü görevi yerine getirmek, hem de Sparta'yı, Perikles'in Atina'sını ya da Cumhuriyet dönemi Roma'yı inşa etmez imkânsız ise, çok önemli bir sonuç ortaya çıkar: insanların nasıl yaşaması gerektiği sorusuna, doğru, nesnel geçerliliği olan bir çözümün teorik olarak bulunabileceği, bızahati ilkesel olarak doğru değildir. Bu gerçek anlamda erschreckend/ürkütücü bir önermedir. Sorunu kendi bağlamı içinde açıklamaya çalışayım. Batı siyasi düşüncesinin uzun hâkimiyeti sırasında pek az sorgulanmış köklü varsayımlardan bir tanesi, varolduğu düşünülen temel bir ilkenin güneş ile yıldızların seyrini düzenlemekle kalmayıp tüm canlıların kendilerine özgü hareketlerini belirlemekte olduğu öğretisidir. Gerek hayvanlar, gerekse düşük bilinçte diğer canlılar güdusel olarak bu ilkeyi takip ederler. Daha bilinçli varlıklar bu ilkenin bilincine varıp onu terk etmekte özgürdürler ancak bu onların sonu olur. Bu öğreti Platon'dan beri Avrupa düşüncesine hükmetmiştir; birçok farklı biçimde ortaya çıkmış, çok çeşitli teşbih ve kinayelere konu olmuştur. Merkezinde, gayri şahsi bir doğa, akıl ya da kozmik bir amaç, bir güç; İlahi Yaratıcı'nın herkesi ve her şeyi özel bir işlevle donatan vizyonu yer alır. Bu işlevler, tek, uyumlu bir bütünün öğeleri olup yalnızca onun bağlamında anlaşılabilirler.” Berlin, “**Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**” s. 178.

tekçi görüşün Machiavelli'nin ortaya attığı Pagan – Hıristiyan ikiliği<sup>143</sup> karşısında inandırıcılığını yitirdiğini ileri sürer. Şüphesiz Machiavelli'nin yanı sıra, eski çağ kuşkucuları, ortaçağ nominalistleri ve sekülerleri, Rönesans dönemi hümanistleri gibi birçok farklı grup bahis konusu değişimin tetikleyicileri olmuşlardır. Ama Berlin'e göre fitili nihai olarak ateşleyen Machiavelli olmuştur."<sup>144</sup>

Berlin Machiavelli ile ortaya çıkan bahis konusu kırılmanın insanoğlunu son derece rahatsız edici bir durumla karşı karşıya bıraktığını ileri sürmektedir. Ortaya çıkan durum insanları iki mukayese edilemez sistem arasında seçim yapmaya zorlamakta, üstelik bu seçimi yaparken daha önceden kendilerine vaad edildiği gibi şaşmaz akılcı bir terazinin yardımına da başvuramayacakları iddia edilmektedir.<sup>145</sup>

<sup>143</sup> Platon ile Stoacılar, İbrani peygamberler ve Hıristiyan ortaçağ düşünürleri ile Moore ve onu takip eden ütopya yazarları, insanlarda neyin eksik olduğuna dair bir görüşe sahiptiler; dolayısıyla gerçeklik ile ideal arasındaki uçurumu ölçebileceklerini iddia etmişlerdir. Ancak eğer Machiavelli haklıysa, bu gelenek-Batı düşüncesinin merkezi eğilimi- yanlıcıdır. Machiavelli'nin görüşünü geçerli kabul edersek, bahis konusu mükemmel toplum kavramını tasavvur etmek bile imkânsızlaşır; zira sadece uygulamada değil, ilkesel anlamda da birbiriyle uyuşmayan en az iki farklı değerler bütünü- Hıristiyan ve Pagan- varlığı söz konusudur. Kimi düşünürler tüm insanların tüm koşullarda tek bir amacı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kimileri ise farklı nitelikte ya da farklı tarihsel koşullardaki insanların farklı amaçları olduğunu savunmuşlardır. Objektivistler ile evrenselciler, rölativist ile sübjektivistlerin muhalefetine maruz kalmışlar; teistler ise ateistlerin eleştirisine uğramışlardır. Ancak ahlaki konulardaki bu anlaşmazlıklara rağmen bütün bu düşünürlerin hatta şüphecilerin bile aklına farklı amaçların-kendi içlerinde mantıksal bir bütünlüğü olmakla birlikte- aynı derecede nihai ve birbirleriyle uyumsuz olabileceği (dolayısıyla insanoğlunun bahis konusu amaçlar arasında akılcı bir seçim yapmasına hizmet edebilecek kapsayıcı tek bir evrensel ilkenin mevcut olmayabileceği) düşüncesi gelmemiştir." Ibid. , s. 154.

<sup>144</sup> "Dünyanın ve insan toplumunun tek ve anlaşılabilir bir yapı olduğu fikri doğa yasasının pek çok çeşitlenmesinin kökünde yatar. – Pitagorasçıların matematiksel uyumları, Platoncu biçimlerin mantıksal merdiveni, Aristoteles'in genetik-mantıksal modeli, Stoacılar ile Hıristiyan Kiliseleri'nin ve onların seküler mirasçılarının Logos'u. Doğa bilimlerindeki gelişmeler bu imgenin daha ampirik bir biçimde kabulünü beraberinde getirdiği gibi, anthropomorphic/insanlaştırıcı örneklerin de çoğalmasına yol açmıştır: çatışan eğilimlerin uzlaştırıcısı olarak Tabiat Ana (Hume ile Adam Smith'teki gibi), mutluluğa giden en doğru yolun rehberi olarak Dost Doğa (bazı Fransız Ansiklopedicilerinin eserlerinde olduğu gibi), örgütlenmiş sosyal bütünlerin gerçek gelenek ya da alışkanlıklarında cisimleşmiş doğa gibi, çeşitli biyolojik, estetik, psikolojik benzetmeler, bu çağın baskın fikirlerini yansıtmıştır. Bu birleştirici tekçi model, Batı medeniyetine özgü metafizik ve bilimsel, aşkın ve doğacı akılcılığın tam kalbinde yer alır. İşte Batı inançlarının ve yaşamlarının üzerine kurulduğu ve Machiavelli'nin gerçekte ikiye ayırmış görüldüğü zemin budur. Bu çapta bir değişimin tek başına bir bireyin çabalarıyla meydana geldiğini ileri sürmek gerçekçi değildir. Söz konusu değişim istikrarlı bir sosyal ve ahlaki düzen içinde nadiren gerçekleşebilirdi, bu nedenle Machiavelli'nin yanı sıra, eski çağ kuşkucuları, ortaçağ nominalistleri ve sekülerleri, Rönesans dönemi hümanistleri gibi birçok farklı grup bahsettiğimiz değişimin tetikleyicileri olmuşlardır. Bu denemenin amacı ise fitili nihai olarak ateşleyen Machiavelli olduğunu önermektir." Ibid. , s. 162.

<sup>145</sup> "Bu aslında derinlemesine rahatsız edici bir sonuçtur ve bu önermeye göre insanlar tutarlı bir şekilde yaşamak, davranmak ve güttükleri amaçları anlamak istiyorlarsa, kaçınılmaz olarak ahlaki değerlerini gözden geçirmek zorundadırlar. Peki bu durumda insanlar iki mukayese edilemez sistem arasında bir seçim yapmak mecburiyetinde kaldıkları, üstelik bu seçimi daha önce olduğu gibi, bir yaşam biçiminin diğerlerine üstün olduğunu ispatlayacak- üstelik bu üstünlüğü tüm akılcı bireylere kabul ettirme yetisine sahip olan- şaşmaz bir terazinin yardımı olmaksızın yapmaları gerektiği gerçeğiyle yüzleştiklerinde ne olacaktır? Belki de Machiavelli'nin çalışmalarında dolaylı olarak ima



Berlin ortaya çıkan bu yeni durumun tüm siyasi ve ahlaki sorunları geri dönüşsüz bir şekilde dönüşüme uğratmış olduğunu ileri sürmektedir. Berlin'e göre Machiavelli bu noktada zımnî de olsa iki farklı değerler sisteminin birlikte var olduğunu ortaya koymuş ve insanları iyi ve erdemli bir özel hayat ile iyi ve başarılı bir sosyal var oluş arasında bir seçim yapmak zorunda oldukları gerçekliğiyle baş başa bırakmıştır.<sup>146</sup>

Şüphesiz bu satırları kaleme alan Machiavelli de, bu ikilemin ilk anda farkına varamayan okuyucuları da, söz konusu seçimin yaratabileceği trajik sonucu takdir etmekten uzaktılar. (Berlin bu noktada haklı olarak Machiavelli'nin böyle bir ikilemin varlığını dahi kabul etmediğini ve açık bir şekilde Cumhuriyetçi ahlaki savunduğunu söylemektedir.)<sup>147</sup> Machiavelli'in bu açık reddiyesi karşısında Berlin'in, Machiavelli'le ilgili makalesinin sonuçları arasında onu değer çoğulculuğunu ve bu çoğulculuğun doğal bir uzantısı olan hoşgörü kavramını ortaya atan tarihin ilk "gönülsüz" liberal düşünürü olarak tanımlaması ilginçtir.<sup>148</sup>

Berlin'in bu yargısı ister istemez bazı sorunları da beraberinde getiriyor. Her şeyden önce ortaya koyduğunu iddia ettiğimiz düşünceyi tam olarak idrak edememiş, hatta yazılarında yer yer tam tersi yargılara varmış bir düşünürü bu düşünceyi

---

ettiği ve o gün bugündür insanların vicdanını rahatsız edip kafalarını kurcalayan korkunç gerçeklik tam da budur." Ibid. , s. 199.

<sup>146</sup> "Mademki böyle bir çözüm, ilkesel olarak bile formüle edilememektedir, o halde tüm siyasi hatta ahlaki sorunlar dönüşüme uğrayacaktır. Bu noktada söz konusu olan siyasi alanın ahlaki alandan ayrılması değildir. Machiavelli'nin belki de asli amacı olmasa da ulaştığı sonuç, her iki sistemde de yer alan ortak kıstaslar içermeyen, dolayısıyla aralarında akılcı bir seçim yapmanın mümkün olmadığı birden fazla değerler sisteminin var olduğu gerçeğidir. Bu Hıristiyanlığın Paganizme (her ne kadar Machiavelli ikincisini açıkça tercih etse de) ya da Paganizmin Hıristiyanlığa (her ne kadar Machiavelli en azından tarihsel bağlamı içinde Hıristiyanlığın sıradan insanın ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğunu düşünse de) tercih edilmesi sorunu değildir. Machiavelli'nin bu noktada zımnî olarak da olsa ortaya koyduğu, her iki değerler sisteminin birlikte var olduğu ve insanların iyi ve erdemli bir özel hayat ile iyi ve başarılı bir sosyal var oluş arasında bir seçim yapmak zorunda olduklarıdır. İnsanların her ikisini aynı anda başarmaları mümkün görünmemektedir." Ibid. , s. 185.

<sup>147</sup> Berlin bu görüşünü "üstelik Machiavelli eski roma erdemini, kilisenin öğrettiği şekliyle Hıristiyan erdemine, açıkça tercih etmektedir" ifadesiyle desteklemektedir. Berlin, **Against the Current**, s. 75.

<sup>148</sup> "... Yinelemeliyim ki Machiavelli'nin başlıca başarısı çözülmeyen bir ikilemin meydana çıkarılması ve gelecek nesillerin yoluna sürekli bir soru işareti yerleştirmesidir. Bu onun, aynı şekilde nihai, aynı şekilde kutsal amaçların birbirleriyle çelişebileceğini, tüm değer sistemlerinin akılcı bir hakemlik olmadan çatışabileceğini ve bunun yalnızca anormallik, kaza ya da hata sonucu olarak olağandışı durumlarda değil- Antigone veya Creon- normal insan durumunun bir parçası olarak (ki bu o dönem için kesinlikle yeniydi) ortaya çıkmasının de facto olarak tanınmasından kaynaklanır." Berlin, **"Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler"** s. 184.

atfetmenin ne derece doğru olduğu tartışmalıdır. Üstelik Machiavelli'yi liberal düşüncenin kurucularından biri olarak kabul etsek bile hemen ardından Berlin'in de açıkça kabul ettiği gibi liberal geleneğin gerek tek gerekse baskın yorumlarından biri olmayan liberal çoğulculuktan ne anladığımızı da berraklaştırmak zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız.

Ayrıca ağırlıklı olarak rasyonalist olan liberal düşünce akımı hoşgörü kavramını daha çok pratik sorunların çözümü noktasında devreye sokmuş, en azından bu dönemde "hoşgörü" çoğulcu görüşün doğrudan hizmetinde olmamıştır. Aynı denemesinde hoşgörü kavramının tarihsel olarak, eşit derecede katı olan farklı inançların uzlaştırılmayacağı, ya da herhangi bir inancın öteki üzerinde mutlak bir hâkimiyet kuramayacağı gerçeğiyle karşılaştığı noktada ortaya çıktığını dile getiren Berlin de yukarıda bahsettiğimiz sorunların farkında olduğu izlenimini vermektedir. Berlin'in Machiavelli yorumuna katılalım ya da katılmayalım bu aşamada bizim için önemli olan Berlin'in Machiavelli'in düşüncelerini yorumlayarak çoğulculuk görüşünü giderek benimsemesi ve bununla birlikte kendi siyasi görüşünü de oluşturmaya başlamış olmasıdır.

Batılı monist gelenekten kopuşun tarihsel sürecini incelemeye devam eden Berlin, 16. yüzyılda ortaya çıkan ulus devletlerin de görecelilik düşüncesini beslediğini ve bu gelişmenin gerek evrensel düzlemde geçerli olan değerlerin varlığını gerekse tabii hukuk düşüncesini giderek tehdit etmeye başladığını iddia eder. Ancak aynı dönemde müspet bilimlerde elde edilen başarılar bu süreci bastırmıştır. Bu dönemde hukukçular toplumların yaşama biçimlerinin ve geleneklerinin farklılıklarından dem vurarak her toplumun kendi kuralları uyarınca yönetilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve böylelikle papanın ve roma hukukunun hâkimiyetine karşı çıkmışlardır. Fransız tarihçiler de yine aynı dönemde kendi paylarına kültürün öğelerini mitoloji, dil, sanat eserleri vs... olarak ortaya koyarak kültürün anlaşılmasına ve yeniden inşa edilmesine hizmet etmişlerdir. Şüphesiz bu dönemde de kültürel çeşitliliğin görece yükselişine rağmen bu farklı kültürlerin insanlık adını verdiğimiz ağacın dalları olduğu ve insanlığın çeşitli tökezlemelere rağmen eninde sonunda kendisini aklın zaferine ulaştıracak değişmez ve sürekli

seyrine devam ettiği görüşünün hâkim görüş olduğunu belirtmeliyiz.<sup>149</sup>

Kültürel farklılığın kabulü daha önce de belirttiğimiz gibi müspet bilimlerde yaşanan olağanüstü gelişmelere denk gelmiş bu nedenle de aydınlanma hareketinin temel düşünceleri karşısında bir kenara itilmiştir. Bu dönemin düşünürlerinin kafasını kurcalayan temel sorunsal müspet bilim yöntemlerinin insan hayatını ve bununla bağlantılı olarak toplumsal ve siyasi hayatı da anlamakta kullanılıp kullanılmayacağı olmuştur. Bu önermenin altında insan doğasının bütün dönemlerde ve her yerde aynı olduğu inancı yatar. Üstelik bu inanışa göre insanların doğasına yön veren ebedi kurallar da insanoğlunun kontrolünün dışındadır. İşte aydınlanma hareketi temelde bu varsayımlar üzerine kurulmuştur:<sup>150</sup> insanoğlunun ve ihtiyaçlarının bilimsel olarak tespit edilmesi, bu ihtiyaçların tatmin edilmesi için neyin gerekli olduğunun belirlenmesi, ihtiyaçların tatmini için yöntemler keşfedilmesi ve yerine göre icat edilmesi, böylelikle de en azından içinde bulunulan durumdan daha iyi bir duruma ulaşılması.

Bu görüşe göre bilimsel alanlardaki ilerleme beraberinde daha iyi bir hayatı da getirecektir. Batılı geleneğin hayatın gerçeklerini tartmamıza yarayacak objektif ve evrensel kıstasların varlığına olan inancını paylaşan aydınlanma düşüncesi yine de teolojik düşüncelerin ya da Aristocu metafizik düşüncenin sıklıkla başvurduğu a priori kurallara itibar etmemesiyle bu kuramlardan ayrılıyordu. Aydınlanmacılara göre ancak ampirik deneyimlerin süzgecinden başarıyla geçebilen veriler doğru ve geçerli kurallar olarak kabul edilebilirdi.

Aydınlanma düşüncesi, ya da daha doğru bir ifadeyle aydınlanma düşüncesinin eleştirisi Berlin'in yapıtlarının temel öğelerinden birini oluşturur. Şüphesiz Berlin'in bu eleştirisini doğru algılamak gerekir. Her ne kadar aydınlanma düşüncesini monist rasyonalizmin tipik, hatta güçlü bir ifadesi olarak görüp kendi çoğulcu yaklaşımına ters düştüğü için temel önermelerini yer yer sert eleştirilere tabi

<sup>149</sup> Bu konuyla ilgili olarak bkz. Berlin, **Against The Current: Essays in the History of Ideas**, s. 53 vd.

<sup>150</sup> Bkz. Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 34 vd. ile "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism" ve "The Counter-Enlightenment" her ikisi de Berlin, **Against the Current: Essays in the History of Ideas**, içinde.

tutsa da, Berlin bu konuda yanlış anlaşılmalari önlemek için yapıtlarında sıklıkla tarihi bir hareket olarak aydınlanmanın özgürleştirici yanına da özel bir vurgu yapmaktan da kaçınmamıştır.<sup>151</sup> Şüphesiz Berlin'in aydınlanma düşüncesine getirdiği eleştiriler daha ön plandadır. Üstelik bu eleştiriler sadece eleştiri olmanın ötesinde Berlin'in politik bakışının da temelini oluşturduklarından değerlendirilmeleri yazarın düşüncesinin anlaşılması için ayrıca önemlidir. Berlin'in eleştirdiği aydınlanma düşüncesinin temelinde evrensel ve değişmez bir insan doğasının varlığına ve bu varlığa yön veren kuralların varlığına olan inanç yatar. Bu inanişaya göre evrensel insan doğası, her ne kadar doğadaki öbür varlıklara uygulanabilir nitelikte olmasa da birtakım kurallara tabidir. İnsanların belirleyici özelliği (düşünebilme ya da) mantık yürütebilme yetisidir ve insanoğlu ancak bu yetisini kullanarak gerçeğe ulaşabilir. Bunun yanı sıra insanoğlunun doğasını ortak kılan başka unsurların da varlığından söz edilebilir. İnsanoğlu farklı dönemlerde farklı alışkanlıklar geliştirse de farklı zevklere sahip olsa da ortak tutkular insanları benzer şekillerde davranmaya yöneltebilir. Sonuçta insanoğlunu anlamının yolu sabit verileri belirlemekle mümkün olabilir. Bu görüşün doğal sonucu olarak da insan doğasına ilişkin doğru tespitler yapmak istiyorsak, ancak rasyonel bir değerlendirme sonucunda zaman ve mekân içinde değişmediğini tespit ettiğimiz verileri dikkate alarak amacımıza ulaşabiliriz.

Aydınlanma düşüncesinin insan doğasına ilişkin bu yaklaşımı müspet bilimlerin temel yöntemlerinin (deney, gözlem, genelleme ve varsayım gibi) sosyal ve bireysel sorunların çözümünde de geçerli yöntemler olarak kabul edilmesini sonuçlamıştır. Bu bakış açısı, yukarıda dile getirdiğimiz yöntemleri kullanarak insanoğlunun karşılaştığı sorunlarla ilgili ne yapması gerektiğini belirlemesiyle birlikte, cahillikten ya da sadece basit hatalardan kaynaklanan yanlış davranışların da ortadan kaldırılabilceği ümidini taşır.<sup>152</sup> Dönemin bazı düşünürleri evrensel ölçekte

<sup>151</sup> Berlin'in bu konudaki görüşleri açıktır. "Zamanının koşulları altında en önemli özgürleştirici hareket olan Fransız aydınlanması, toplumda ciddi bir biçimde kök salmış olan zorbalık, boş inanç, adaletsizlik ve cehaleti bertaraf etmiştir." Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 34. Berlin aynı doğrultuda "Aydınlanma hareketinin her türlü cehalete, adaletsizliğe, baskıya karşı yürüttüğü mücadeleyle insanlığa yaptığı katkılar tartışmasız çok önemlidir. Ancak bütün önemli özgürleştirici hareketlerde olduğu gibi aydınlanma hareketi de geleneğin ve dogmatik düşüncenin direnişini kırmaya yönelik hareket ederken, yer yer abartılı davranma ve bertaraf etmeye çalıştığı olguların erdemleri karşısında kör olma yanlışlarına düşmekten kendini kurtaramamıştır." İfadelerini kullanmaktadır. Ibid. , s. 68 vd.

<sup>152</sup> "... Araçlar, sıcak ve soğuk iklimlerde veya dağlık ülkelerle düz ovalarda farklılık gösterebilir, dolayısıyla hiçbir "evrensel formül" "Procrustean Results" olmadan tüm vakalara uyarlanamaz, ancak nihai amaçlar temel olarak benzerdir. Voltaire, d'Alembert ile Condorcet gibi nüfuzlu yazarlar, sanat

bir aydınlanmanın yaşanabileceği konusunda kuşkularını dile getirmişseler de, sonuçta en azından teorik olarak rasyonel aklın insanlığın sorunlarına çare olacağı düşüncesinin açıkça karşısında yer alan bir düşünür de çıkmamıştır.

Şüphesiz aydınlanma dönemi düşünürlerin arasında da ciddi farklar gözlemlenebilir. Monist şüpheciler arasında yer alan Montesquieu'nün Berlin tarafından kaleme alınan çelişkili olarak nitelendirilebilecek bir makalede<sup>153</sup> aynı zamanda çoğulcu bir düşünür olarak nitelenmesi bu farklılıkların boyutları hakkında da iyi bir örnek oluşturur. Bu noktada söz konusu farklılığı aydınlatmak adına gerek Montesquieu'nün gerekse Berlin'in analizinin çelişkileri üzerinde durmak yararlı olacaktır.

Berlin'e göre Montesquieu'nün düşüncesindeki çelişki onun çoğulcu olmakla birlikte sonuçta bütün insanların, temel ihtiyaçların karşılanması, güvenlik, adalet gibi benzer nihai amaçları hedeflediklerini düşünmesinden kaynaklanır. Bu düşünceye rağmen Montesquieu'yü nasıl çoğulcu bir düşünür olarak tanımlayabiliriz? Berlin bu noktada Montesquieu'nün çalışmalarındaki çoğulcu öğeleri detaylı bir şekilde sıralar. İnsanlar arasındaki farklılıkların benzerliklerden daha önemli olduğunu düşünmesi, insanoğlunun sorunlarına (insanların farklı amaçları olduğu için bazı çözümler bazı insanların ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte farklı koşullarda olan başka insanlar için aynı çözümler tatminkâr olmayabilir) evrensel çözümler üretmenin imkânsızlığına ve sadece farklı amaçlara yöneldiği için bir toplumun öbürlerinden daha üstün görülemeyeceğine inanması. Birbirinden çok farklı yığınla hayat tarzıyla özdeşlik kurabilme yetisi. İnsanların peşinde koştukları amaçların farklı oldukları ve sıklıkla birbirleriyle uyumlu olmadıkları, bu

---

ile bilimin bu amaçlara ulaşmaktaki en güçlü insani silah olduğunu savunmuşlardır. Bu düşünürler sanat ve bilimin aynı şekilde insanoğlunun doğruluk ile akılcı bir kendi kendini yönetim arayışında gösterdiği çabayı sekteye uğratan cehalet, batıl inanç, fanatizm, baskı ve barbarlığa karşı mücadelede en keskin silah olduğuna inanmışlardır. Buna karşılık, Rousseau ve Mably bizzahati medeniyet kurumlarının insanların yozlaşmasında ve onların doğadan, sadelikten, kalp saflığından, doğal adalet hayatından, sosyal eşitlikten, kendiliğinden oluşan insani duygulardan yabancılaştırmalarında önemli bir etmen olduğuna inanmışlardır. Yapay insan doğal insanı hapsedmiş, köleleştirmiş ve yok etmiştir. Bununla beraber, söz konusu düşünürler arasında derin dünya görüşü farklılıklarına rağmen, temel noktalarda geniş bir mutabakat vardır: Ortodoks, Katolik veya Protestan öğretisinin dilinde formüle edilmeyen doğa yasası gerçekliği ile insanların yalnızca ebedi ilkeleri izleyerek bilge, mutlu ve özgür olabilecekleri gerçeği..." Berlin, **Against The Current: Essays in the History of Ideas**, s. 116.

<sup>153</sup> Bu konuda daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Berlin, **Against The Current: Essays in the History of Ideas** adlı kitabında yer alan **Montesquieu** başlıklı makalesi.

uyumsuzluğun uygarlıklar arasında kaçınılmaz çatışmalara yol açtığı, üstelik yer yer aynı toplum içinde farklı dönemlerde farklı ideallerin baskın olabileceği gerçeği. Aynı dönemde farklı toplumların farklı ideallerin peşinden koşabileceği, dolayısıyla toplumlar, toplumsal sınıflar, çeşitli gruplaşmalar arasında çıkabilecek anlaşmazlıkların yanı sıra insanoğlunun birey olarak da kendi içinde çelişkiler yaşayabileceği gibi düşünceler geliştirmiş olması; Berlin'in gözünde Montesquieu'yü zamanının birçok düşünüründen farklı olarak insanlığın (ahlaki) tarihinin en karakteristik özelliklerinden biri olan çoğulculuğu anlayabilmiş bir düşünür yapar.<sup>154</sup>

Sonuçta Berlin'e göre Montesquieu'nün bütün çalışmalarında insanoğlunun daimi kaygılarından kaynaklanan kesin değerler ile zamana ve somut koşullara göre değişkenlik gösteren değerler arasında çözülmesi mümkün olmayan bir gerilim yer alır ve bu gerilim de Montesquieu'yü son tahlilde çoğulcu bir düşünürden çok şüpheli bir düşünür olarak görmemizi gerektirir.<sup>155</sup>

Berlin'in aydınlanma hareketine getirdiği eleştiriler kendi deyimiyle "batı düşünce geleneği" olarak adlandırdığı düşünceye yönelik eleştirel bakışın içinde değerlendirilmelidir. Aydınlanmayı bu kadar ön planda tutması bu hareketi batı düşünce geleneğinin temsil yeteneği en güçlü hareketlerinden biri olarak kabul etmesinden ileri gelir. Üstelik tam da bu özelliğinden ötürü aydınlanma hareketi öbür düşünce akımlarına gösterilmemiş ölçekte tepkiyle karşılaşmıştır.<sup>156</sup> Tarihsel bir

<sup>154</sup> "...Evrensel olarak geçerli düşünce ilkeleri ile buluşarak, özenli bir biçimde elekten geçirilmiş, gözlem veya deney verileri üzerine kurulmuş ve mantıksal olarak çıkarsanmış tek, bağdaşık bir sonuçlar bütününe olan akılcı inanış, Bodin ve Montesquieu gibi sosyoloji eğilimli düşünürler tarafından sarsılmıştır. Bu yazarlar, Asya ve Amerika gibi yeni keşfedilmiş topraklara dair yeni tarih ve seyahat edebiyatı verilerini kullanarak, insan alışkanlıklarının çeşitliliğini ve özellikle coğrafi nitelikler gibi birbirine benzemeyen doğal faktörlerin farklı insan toplumlarının gelişimine ve kurumlar ile dünya görüşü farklılıklarına yol açtığını dolayısıyla da bunun geniş ölçüde davranış ve inanç alanında farklılıklar ürettiğini vurgulamışlardır. Bu David Hume'un devrimci öğretileriyle, özellikle de Hume'un olgusal doğrularla (tıpkı matematik alanındaki) a priori doğrular arasında hiçbir mantıksal bağlantı olmadığını gösterdiği uygulamasıyla daha da güçlenmiştir..." Berlin, **Against The Current: Essays in the History of Ideas**, s 114 vd.

<sup>155</sup> Berlin'in bu yorumu **Four Essays on Liberty** adlı kitabında yer alan **John Stuart Mill and The Ends of Life** makalesindeki J.S.Mill yorumuyla büyük benzerlik göstermektedir.

<sup>156</sup> "... Tek bir evrensel ve değişmez ilkeler grubu dünyayı teistler, deistler, ateistler, iyimserler, kötümserler, ilkelciler, ilerleme ve sanatın zenginliklerine inananlar için yönetmiştir; bu yasalar, canlı ve cansız doğayı, olgu ve vakaları, araç ve amaçları, özel ve kamusal alanı, tüm toplumları, çağları ve medeniyetleri yönetmiştir. İşte insanlar bu yasalardan ayrıldıkları için suç, kötülük ve sefilliğe düşmektedirler. Düşünürler, bu yasaların ne olduğu, onların nasıl keşfedileceği, ya da onları yorumlamakta kimin yetkin olacağı konusunda farklılaşabilirler ama bu yasaların gerçek olduğu ve kesinlik dahilinde bilinip bilinemeyeceği tüm Aydınlanma'nın temel dogması olarak varlığını

gerçeklik olarak uç bir düşünce öbür uçta bir hareketlenmeyi tetiklemiş, aydınlanma ile zirveye çıkan rasyonalist dalga zamanla yerini karşısına bırakmıştır. Bu savaşta silahlarını ilk çeken İtalyan düşünür Vico olmuş, onu Sturm und Drang hareketi ile bütün anti rasyonalist akım izlemiştir.<sup>157</sup> Bütün bu akımların ortak noktası, insanların yaşarken inanmak ve uymakla yükümlü oldukları kuralların tamamının tabiat tarafından önceden belirlenmiş olduğu şeklinde özetlenebilecek olan aydınlanmanın temel düşüncesini reddetmeleridir. Klasisizmin gerçek muhaliflerine göre tam tersine değerlere rastlanılmaz, değerler üretilir; değerler keşfedilmez yaratılır.

### V) Vico: Tarih Boyunca Kültürel Çeşitlilik

Berlin'in yazılarında İtalyan düşünür Vico (en azından kronolojik olarak kültür olgusuna getirdiği yenilikçi bakışla) monist rasyonel düşüncenin çözülmesinin kilit figürlerinden biri olarak karşımıza çıkar.<sup>158</sup> Vico "kültürel çoğulculuk" kavramını, farklı idealleri ve değerleri savunan, kimi zaman birbirleriyle uyumlu olmayan amaçları olan çeşitli kültürlerin var olduğu düşüncesini dile getiren ilk düşünürdür.<sup>159</sup>

---

sürdürmüştür. İşte buna yapılan saldırı, bu baskın düşünce yapısına yapılmış en muazzam tepkiyi oluşturmaktadır..." Berlin, **Against The Current: Essays in the History of Ideas**, s.121 vd.

<sup>157</sup> Aydınlanma eleştirisi yapan akımlarla ilgili olarak bkz. **Against the Current** içinde yer alan "The Counter Enlightenment" adlı makale. Aynı zamanda, Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, içinde "Karşı Aydınlanma" s. 107-136.

<sup>158</sup> Bu karşı harekette belirleyici role sahip olabilecek, tabii anavatanından başka yerde okunmuşsa, Napolili filozof Giambattista Vico'dur. Vico özellikle yaşamının son eserinde- *Scienza Nuova*- olağanüstü bir özgünlük ile Kartezyen'lerin, matematiğin bilimlerin bilimi olduğu yönündeki rolü konusunda önemli ölçüde yanıldıklarını ileri sürmüştür. Matematiğin mutlaklığı onun yalnızca bir insan buluşu olmasından gelir. Varsayıldığı gibi nesnel bir gerçeklik yapısına karşılık gelmez; bir doğrular bütünü değil, bir yöntemdir. Onun sayesinde düzenliliği, dış dünyada meydana gelenleri anlayabiliriz, ancak neden o şekilde ve ne amaçla meydana geldiklerini keşfedemeyiz. Bunu sadece Tanrı bilebilir, zira yalnızca şeyleri yaratanlar onların ne olduklarını ve hangi amaçla yaratıldıklarını bilebilirler. Dolayısıyla bu anlamda biz dış dünyayı-doğayı- bilmiyoruz çünkü onu biz yaratmadık, sadece onu yaratmış olan Tanrı, onu bu anlamda bilebilir. Ancak, insanlar kendilerine ait olan güdülerini, amaçları, umutları, korkuları doğrudan öğrendikleri için insani meseleleri bilebilirler, tıpkı doğayı bilemeyecekleri gibi..." Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 109.

<sup>159</sup> "Vico'ya göre, yaşamlarımız ile bireysel ve kolektif eylemlerimiz, hayatta kalma, isteklerimizi tatmin edebilme, birbirimizi ve içinden çıktığımız geçmişimizi anlama girişimlerimizin ifadeleridir. En temel insani eylemlerimizin faydacı yorumu yanıltıcıdır. İlk etapta, saf halleriyle ifadeseldirler: şarkı söylemek, dans etmek, ibadet etmek, konuşmak, kavga etmek vb. Bu eylemleri somutlaştıran kurumlar da bir dünya vizyonu içerirler. Dil, dini törenler, mitler, yasalar, toplumsal, dini, ve hukuki kurumlar bir öz anlatım ve kendinin ne olduğu ile ne için çabaladığını ifade etme dileğinin biçimleridir..." Ibid. , s. 112

Berlin bu noktayı dile getirirken birbiriyle çatışan iki farklı bakış açısına işaret eden Machiavelli’ci düşünceden farklı olarak Vico’da belirli değerler doğrultusunda şekillenmiş olan toplumların, bütün açılardan olmasa da (sonuçta bütün toplumlar insanlardan oluştuğu için) yine de derin bir şekilde uzlaşmaz olduğu, nihai bir sentezde birleştirilmelerinin mümkün olmadığı görüşünün yer aldığına altını çizer. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak bütün değerlerin birbirleriyle uyum içinde yer aldığı ideal bir toplum tasavvuru sadece ütopyik bir tasavvur olduğu için değil aynı zamanda entelektüel olarak uygun olmadığı için de reddedilmek zorundadır.

Vico’nun bu bakış açısı bir kültür hakkında evrensel geçerliliği olduğu varsayılan kıstaslara dayanarak (evrensel kıstas kavramı ebedi ve değişmez kıstasların var olabileceği yanılışmasını da beraberinde getireceği için) herhangi bir hükme varmamıza ya da birbirleriyle mukayese edilemez olan farklı kültürler arasında toptan bir kıyaslama yapmamıza da olanak tanımaz.

Berlin’e göre Vico’nun düşüncesi aynı zamanda bize dinamik bir tarih anlayışı sunduğu için doğası gereği statik olan her türlü “ütopya” düşüncesine karşı da bir panzehir oluşturur. Vico’nun değerlendirmesine göre her tarihi dönem bir nevi sosyal nedensellikten kendisinden önce ve sonra gelen döneme bağlıdır. Söz konusu bağlantı, halkaları birbirlerine dairesel olarak eklemlenmiş, değiştirilemez, neredeyse ilahi bir düzenin zincirlerini andırır.<sup>160</sup>

Bu düşüncenin Berlin için ilgi çekici olan yanı tarihi gelişim boyunca bazı alanlarda sağlanan başarıların başka alanlarda yaşanan kayıplarla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu tespit etmesidir. Bu görüş uyarınca tarih boyunca insanoğlu tarafından edinilmiş bazı değerli deneyimler süreç içinde kaybolmakta, üstelik bıraktıkları boşluk da her zaman da daha iyi bir şey tarafından doldurulmamaktadır.

<sup>160</sup> “Mitler, aydınlanmış düşünürlerin inandığı gibi, akılcı eleştirinin düzelttiği yanlış ifadeler değildir, tıpkı şiirlerin sadece sıradan bir düz yazıda aynı şekilde ifade edilenin süslenmiş hali olmadığı gibi. İlk çağın mitleri ve şiirleri, Yunan felsefesinin, Roma hukukunun ya da Aydınlanma çağının şiir ve kültür dünyası kadar hakiki bir dünya vizyonuna sahiptir. Bunlar bizim için daha eski, ham ya da uzak olabilirler, ancak, tıpkı İlyada ya da On İki Levha kanunlarında duyduğumuz gibi, kendi sesleriyle eşsiz şekilde kendi kültürlerine aittirler ve sahip oldukları yücelik, sonradan daha sofistike bir kültür ile yeniden üretilemez. Her kültür kendi ortak deneyimini ifade eder, insani gelişim merdivenindeki her basamak kendi hakiki ifade aracına eşit biçimde sahiptir...” Ibid. , s. 122



Bu durumun bazı değerlerin tarihi olarak uyumlu olmadıklarının bir kanıtı olarak kabul edilmesi de mümkündür. O halde Vico'nun bahis konusu çıkarsamalarından hareket ederek farklı değerler arasında mükemmel bir uyumun hâkim olduğu ideal bir düzen tasavvurunun, tarihsel gerçeklik karşısında pek de savunulabilir bir yanı kalmadığı iddia edilebilir.<sup>161</sup>

Vico'nun Berlin tarafından “devrimci” olarak nitelendirilen bu önermelerinin bir başka sonucu da, geçerliliği herhangi bir zamanda, herhangi bir mekânda, herhangi bir kişi tarafından kolaylıkla algılanabilir olan ve Aristo'dan günümüze kadar batılı düşünce geleneğinin temelini oluşturan tabi hukuk doktrinine açıkça meydan okumasıdır. Dolayısıyla Vico'nun “görecelilik” anlayışı, Montesquieu ile karşılaştırıldığında nihai gerçek kavramına ve bu kavramdan hareketle oluşturulmak istenen ideal düzene daha kesin bir dille karşı çıkmasıyla yazarının Berlin tarafından haklı olarak “akıntıya karşı” düşünürler arasında anılmasına yol açmıştır.<sup>162</sup>

Vico'nun yukarıda bahsettiğimiz “devrimci” açılımlarına rağmen hâkim

<sup>161</sup> “ Vico'nun kültürel gelişim döngüleri kuramı ünlü olmuştur, ancak bu onun toplum ya da tarih anlayışına yaptığı en özgün katkı değildir. Onun en devrimci hamlesi, zaman kavramı olmayan doğa yasaları öğretisini ve ilkesel olarak her insana, her yer ve zamanda malum olabilecek doğruları yadsımış olmasıdır. Vico, Aristoteles'ten günümüze uzanan ve Batı geleneğinin kalbini oluşturan bu öğretiyi cesur bir şekilde inkâr etmiştir. Kültürlerin öncülleri ve ardıllarıyla olan ilişkilerinde birbirlerine benzemelerine karşın, eşsizlik unsuruna sahip olduğunu ve tek bir tarzın, insan toplumlarının özel bir gelişim aşamasındaki eylem ve ifadelerin tümüne yayıldığı fikrini önemle vurgulamıştır. Dolayısıyla Vico, bir seferde kültürel antropoloji ile karşılaştırmalı tarihsel dilbilimin, estetik felsefesinin ve hukuk biliminin temellerini atmıştır. Dil, ritüel, anıtlar ve özellikle de mitoloji, daha sonraları akademisyenler ve eleştirmenlerin ortak bilincin değişen biçimleri olarak düşündüklerine ulaşmada yegane güvenilir anahtarlardır. Böylesine bir tarihselcilik(historicism) açık ve seçik olarak, belli birey ya da kültürlerin düğeriinden daha fazla yaklaşılabilceği ya da tespit etmenin düşünürlerin, gerçekleştirmenin de eylem insanlarının işi olduğu düşünölen tek bir doğru, güzellik veya iyilik standardı olduğu görüşüyle bağdaşmaz...” Ibid. , s. 126.

<sup>162</sup> “Vico'nun sistematik olmayan çalışmaları daha başka birçok konuyla ilgilidir, ancak onun Aydınlanma tarihindeki önemi, kültürlerin çoğulluğu ile tıpkı Aydınlanmış/Aydınlanmacı filozofların olduğu gibi, doğru bir biçimde görebileceği ve (en azından ilkesel anlamda) mantıksal olarak mükemmel bir dille betimleyebileceği gibi (ki bu görüş Platon'dan Leibniz'e, Condillac, Russell ve onun sadık takipçileri gibi birçok düşünür tarafından saplantı haline getirilmiştir) sadece tek bir gerçeklik yapısı olduğunu savunan kanının aldatıcı özelliğine yaptığı ısrardan kaynaklanmaktadır. Vico'ya göre insanlar evren hakkında farklı sorular sorarlar ve yanıtları buna göre biçimlenir: Böylesi sorular ve onları ifade eden sembol ve eylemler, kültürel gelişimin seyri sırasında değişir veya geçerlikleri kaybolur. Yanıtları anlayabilmek için öncelikle bir çağın ya da bir kültürün zihnini meşgul eden soruların anlaşılması gerekmektedir. Çünkü bu yanıtlar, kendi yanıtlarımıza, bize tanıdık gelmeyen diğer yanıtlardan daha çok benzedikleri için değişmez ya da zorunlu olarak daha derin değildirler. Vico'nun görelilik kavramı Montequieu'nünkinden daha ileri gitmiştir. Şayet görüşü doğru ise, mutlak doğrular ve onların üzerine kurulu mükemmel bir toplum fikri için sadece pratikte değil, ilkesel olarak da alt üst edici olmuştur. Ne var ki Vico pek az okunmuştur; hatta New Science/Yeni Bilim adlı eserinin yazıldıktan yaklaşık bir yüz yıl sonra, Michelet tarafından canlandırılıncaya kadar olan etkisi hala belirsizdir...” Ibid. , s. 128.

düşünceye en sert saldırıları yönelten dönüşüm, Reform döneminin anti rasyonel rüzgârları, ekonomik ve kültürel yoksulluk, 30 yıl savaşlarını takip eden aşağılık kompleksi ve dini pietizm gibi, psikolojik, ekonomik ve entelektüel olarak nitelendirebileceğimiz etmenlerin de etkisiyle Almanya’da yaşanmıştır. Berlin batı düşün geleneği içindeki üçüncü belirleyici an olarak bu döneme işaret eder. Berlin’e göre bu dönem aynı zamanda dönüşümlerin de en büyüğüne tanıklık etmiştir ve daha sonra bu derece devrimci herhangi bir düşünsel dönüşüm yaşanmamıştır, yine aynı nedenle Berlin çalışmalarının büyük bir kısmını bu dönemde yoğunlaştırmıştır.

Bu çalışmalarda Berlin bahis konusu dönüşümü, o dönemde maddecilikten yararcılığa, ahlaki natüralizmden Fransız aydınlanmasının ateistliğine, getirilen eleştirileri Hamann, Lavater, Herder hatta Kant ve onun takipçileri olarak kabul edilen Jacobi, Fichte ve Shelling gibi Alman kültürel direniş hareketine (Sturm und Drang, preromantikler ve romantikler) felsefi zemin hazırlamış olan yazarların yapıtlarından yola çıkarak olanca detayıyla ele almıştır. Bu süreçte önce iç dünyaya, ruh âlemine ilişkin değerlerin yeniden tanımlanması gündeme gelmiş daha sonra bu yeniden değerlendirme yerini kültürel bir harekete bırakmış bu hareketin siyasi yansımaları da milliyetçiliğin doğumu olmuştur.

Daha 18. yüzyılın başlarından itibaren rasyonel/akılcı bir bakış açısı ve anlaşılabilir bir entelektüel düzen kurma arayışları yerini santimentalizme/duygusalıcılığa, duyuların gözlemlenmesine ve talep edilmesine (Rousseau) ya da dini inancın tamir edilmesine (Hamann)<sup>163</sup> bırakmıştır. Yine de düşünce dünyasında yaşanan bu değişimlerin her türlü yenilikçi içeriğine rağmen evrensel gerçeklerin ve ebedi bilgi birikimlerinin giderek reddine varacak bir sürecin başlangıcından öte bir anlam taşımadığını söylemek çok da yanlış olmaz.

<sup>163</sup> “ Vico, çağının dayandığı Aydınlanma’nın temel direklerini sarsmak istediye, Königsberg’li din bilimci ve filozof J.G. Hamann bu temelleri tümünden yıkmak istemiştir. Hamann başta bir Aydınlanma havarisiydi, ancak derin bir ruhsal krizin ardından hareketin karşı tarafına geçti ve oldukça kişisel, abartılı biçimde kinayeli, çarpıtılmış, kasıtlı muğlak bir üslupla tıpkı tatlı ve küstah Fransız zevk ve düşünce diktatörlerinin yumuşak yapaylığı, açıklığı ve insanı nefret duygularına sevk edecek derecede zarafetteki mesafeli tarzlarıyla yazılmış, polemige dayalı bir dizi saldırı yazısı yayınladı. Hamann’ın tezleri her hakikatin genel değil özel olduğu kanaatine dayanmaktaydı: akıl herhangi bir şeyin varlığını göstermekte yetersizdir ve gerçekte hiçbir şeyin karşılık bulmadığı modellerin içindeki verileri sınıflandırma ve düzenleme yolunda sadece bir araçtır; anlamak insanlarla ya da tanrıyla ilişki kurmaktır.” Ibid. , s. 130.

Yukarıda sözünü ettiğimiz süreç Berlin'in en çok üzerinde durduğu dönem olmuş gerek yazılarında gerekse söyleşilerinde bu dönemi sadece münferit olarak bazı düşünürlerin değil, genel olarak bir dönemin düşünürlerinin hemen hemen tamamının hâkim olan düşünceye muhalefet ettikleri özel bir dönem olarak algıladığının altını çizmiştir. Bu dönem içinde de haklarında ayrı bir kitap yazdığı Hamann<sup>164</sup> ile Herder'in Berlin için özel bir önemi vardır. Her ne kadar Berlin kendisini daha çok Herder ile özdeşleştirirse de Vico örneğinde olduğu gibi Berlin'in her üç düşünür ile ilgili yazdıkları aslen kendi düşüncesini anlayabilmemiz için büyük önem taşır. Bu noktada Hamann'ın önemi Herder'in öncülü olmasının yanı sıra irrasyonel tepkisinin şiddetinde yatar.<sup>165</sup> Yine de Berlin'in Herder ile ilgili yorumuna eğilmeden önce yeri gelmişken bu bağlamda Kant'a ilişkin görüşlerine kısaca değinmekte yarar var.

## VI) Kant: Ahlaki Özerklik

Bahsettiğimiz dönemlerde Berlin'in batı düşünce geleneğinin monist/tekçi bakış açısı olarak nitelendirdiği yaklaşımın temel önermelerini peyderpey çürüten çeşitli düşünürler olmasına rağmen Berlin'in bunların arasına Kant'ı da yerleştirmesi ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir.<sup>166</sup> Bu bağlamda Kant'la ilgili şu sözleri sarf etmektedir

---

<sup>164</sup> Hamann, monizmden kopuşa hizmet etmiş düşünürlerden biridir. Ancak Berlin'in tersine, dayanak noktası çoğulculuk değil, irrasyonelizm olmuştur. Berlin'in çeşitli çalışmalarında ele aldığı de Maistre ile farklı bir açıdan da olsa Sorel'de de benzer bir eğilim gözlemlenmektedir. Bu düşünürlerin Berlin için önemli olan tarafı insan deneyiminin önemli bir bölümünün sadece akılla ya da bilgiyle anlaşılamayacağı görüşünü savunmalarıdır. Bu noktadan hareketle insanların sanat, din, aşk gibi alanlarda irrasyonel itkilerle şekillenen deneyimlerini ancak çeşitliliğe ve özgünlüğe hak ettikleri değeri vererek anlayabiliriz. Bu düşünürlerin asıl önemi, insanların deneyimlerinin ortak noktalarını bir kenara bırakıp değerlerin farklılığına ve gerçeğin karmaşıklığına önem vermelerinin yanı sıra, müspet bilimlerde uygulanan yöntemlerin beşeri ilişkilerde de kullanılmasının tehlikelerine dikkat çekmelerinden kaynaklanmaktadır. **Jahanbegloo, Conversations**, s. 110 vd.

<sup>165</sup> "Hamann, akılcılığı ve bilimselliği, analizi kullanarak gerçeği tahrif ettiği yolunda suçlanan düşünürler arasında ilk sırayı alır. Onu Shaftesbury, Young ve Burke'ün anti-entelektüel eleştirilerinden etkilenmiş; Herder, Jacobi, Möser takip etmişler ve bu düşünürler de başka birçok romantik yazara esin kaynağı olmuşlardır. Bu duruşun en edebi temsilcisi, düşüncesinin 20. Yüzyıl başında Bergson tarafından büyük bir coşkuyla yeniden üretildiği Schelling'dir. O, gerçekliğin dikişsiz bütününe analiz edilemez akışının içinde, matematiğin ve doğa bilimlerinin durağan ve mesafeye dair şekilsel mecazlarıyla yanlış ifade edildiğini düşünen anti-rasyonel düşünürlerin babasıdır. Açıklamak cinayettir sözü, Hamann'ın tutkulu ve amansız müjdecisi olduğu koca bir 19. Yüzyıl hareketinin romantik ilanıdır..." Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 126.

<sup>166</sup> "...Tuhaf bir çelişkidir ki, büyük ölçüde akılcı, kesin ve romantik olmayan Kant, hayatı boyunca Schwarmerei in tüm biçimlerine duyduğu nefrete karşın, öğretilerinden bazılarının abartılması ve tahrif edilmesiyle, dizginlenemez bir bireyselciliğin babalarından biri olmuştur. Kant'ın ahlaki öğretileri, determinizmin ahlak ile uyumlu olamayacağı gerçeğini vurgulamıştır. Zira ancak

Berlin: “*Kant’ın rasyonel/akılcı ilkelere bağlı kalarak da olsa ahlaki/moral özgürlüğü savunması, Herder’in ise ulusal farklılıkların sonunda kaçınılmaz bir çatışmayı sonuçlamayabileceğini düşünmekle beraber kültürlerin tekilliğine ilişkin bir çıkış yapması, batının hâkim düşünce geleneğinin üç temel ögesi olarak tanımladığım öğeleri bireysel istekler/arzular lehine sarsmıştır.*”<sup>167</sup> Kant’ın rasyonel düşünce geleneğinin en önde gelen temsilcisi olarak kabul edildiği göz önünde bulundurulursa Berlin’in bu çıkarsamasının fazlasıyla iddialı olduğu düşünülebilir.<sup>168</sup> Bu ikilemin Berlin de farkına varmış olsa gerek, tıpkı Machiavelli, Vico ve Herder’de olduğu gibi Kant’ın da geliştirdiği fikirlerin bütün açılımlarının ayırında olmadığını, eğer bu fikirlerden çıkarılabilecek sonuçları öngörebilmiş olsaydı büyük ihtimalle bahis konusu sonuçlara şiddetle muhalefet edebileceğini de sözlerine ekler. Yine de Kant’ın ahlak felsefesi Pandora’nın kutusunu açmış ve en başta Kant’ın kendisinin büyük bir dürüstlük ve sarıhlikle yargıladığı eğilimlerin özgürleşmesine hizmet etmiştir.

Rasyonel geleneği aşındırmaya başlayan ilk temel unsurlara Rousseau<sup>169</sup> ile Kant’ın yazdıklarında rastlarız. Her iki yazar da “ne yapmam gerektiğini keşfetmek için, iç sesimi dinlemeliyim” derler. Kant’ın ısrarla üstünde durduğu düşünce,

---

gerçekleştirip gerçekleştirilmekte özgür olan hakiki eylem sahipleri, yaptıkları için övülebilir ya da suçlanabilirler. Madem ki sorumluluk seçme gücünü gerektirir, o halde özgürce seçemeyenler ahlaki olarak çiçek ya da taşlardan daha sorumlu değildirler. Bu nedenledir ki Kant ahlaki bir özerklik kültürüne ön ayak olmuştur. Buna göre, gerektiğinde eğilime karşı, kontrolleri ötesindeki fiziksel, fizyolojik ile duygu, arzu, alışkanlık gibi psikolojik etmenlerin kaçınılmaz, tesadüfi baskısı ile değil, özgürce benimsenmiş ilkeler tarafından yönlendirilen, ahlaki irade aile alınan kararlardan doğan eylemlerin sahipleri ile onlara tabi olmayanlar gerçek anlamda özgür veya ahlaki aktörler olarak sayılabilirler...” Ibid. , s. 119

<sup>167</sup> Bu görüşün **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History** kitabında yer alan “**Kant as the Unfamiliar Source of Romanticism**” adlı denemede ve “**The Roots of Romanticism**” kitabının 4. bölümünde geliştirildiği söylenebilir. Berlin ayrıca **The Age of Enlightenment** kitabı için kaleme aldığı önsözde de “Felsefe bilimini bir müspet bilim dalına dönüştürmeye yönelik kahramanca girişimler, sonunda rasyonalizm ve ampirizm gibi geleneklerden hepten kopuşa yol açacak bir süreci tetiklemiştir. Bu sürecin ise Kant ile başladığını söyleyebiliriz.” ifadesine yer vermiştir.

<sup>168</sup> Sonuçta Berlin Kant’ın siyasi yazılarının liberal rasyonalizmin tipik örnekleri olduğunu belirtmekle birlikte, insanoğlunun düşün dünyasına asıl katkıyı yapan çalışmalarının ahlak yazıları olduğunu ileri sürer. Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 233 - 244.

<sup>169</sup> Ancak Rousseau bile Romantiklerin gözünde yeterince ileri gidememiştir. Her şeye rağmen Rousseau, tüm insanlığın okuyabileceği, zaman kavramı olmayan bir doğrular bütününe inanmıştır; zira onlar bronzdan daha dayanıklı harfler halinde insanların kalplerine kazınmış ve dolayısıyla doğa yasası otoritesine geniş, soğuk, boş bir soyutlama manası vermişlerdir. Hamann ve takipçilerine göre, tüm kural ve kaideler ölümcüldür; onlar günlük hayatın idaresi için gerekli olabilirler, ancak bugüne kadar onları izleyerek muazzam hiçbir şey başarılmamıştır. İngiliz eleştirmenler, özgünlüğün, kuralları ihlal etmek ve her yaratıcı eylem ile her aydınlatıcı iç görünün de despot kanun koyucuların kurallarını yok saymak ile elde edileceğini varsayarken haklılardı...” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 128.

insanoğlunu öbür canlılardan ayıran özelliğinin, fiziki bağımlılığının (insanoğlunun tabiat yasalarına tabi olarak yaşama zorunluluğu) karşısında, belirli bir ahlaki özerkliğe (insanoğlunun amaçlarını kendi özgür iradesiyle seçebilme, belirleyebilme yetisi) sahip olduğudur. Aynı şekilde bağımsız ajan kavramı da doğru ya da yanlış davranma noktasında bireylerin sahip olduğu irade özgürlüğüne işaret eder. İnsanoğlunun heteronom/ doğaya bağımlı yapısı ahlakla uyumsuz bir nitelik gösterir çünkü ancak farklı davranış biçimleri arasında seçim özgürlüğüne sahip bireylerin davranışlarından sorumlu tutulacağı iddia edilebilir.<sup>170</sup>

Bu çıkarsamadan yola çıkarak da Fransız ansiklopedicilerinin mekanik psikoloji yaklaşımlarının doğal bir uzantısı olarak insanoğlunun kendi içinde bir sonuç olarak algılamaları ve böylelikle mantığı ya da daha doğru bir ifadeyle muhakeme yeteneğini dışlamaları sonucuna varırız.<sup>171</sup> Bu düşüncenin bireyler açısından en yıkıcı sonucu ise ataerkil ya da yararçı yönetimlerin sıklıkla yaptığı gibi seçim yapma özgürlüklerinin ellerinden alınması olmuştur. Kant'ın bahis konusu alandaki konumlanmasının giderek subjektivizme ya da irrasyonalizme kaymasını engelleyen öge ise bireylerin istencinin bütün insanlığı bağlayan aklın emirlerine uyduğu ölçüde özgür olabileceği düşüncesidir. Başka bir deyişle Kant'ın düşüncesini temel düşünce geleneği içinde değerlendirmemizin nedeni aslen teorisinin içeriğinin rasyonalist olmasıdır. Doğal olarak bu noktada Berlin, Kant'ın mirasçılarının onun karmaşık mantık/muhakeme kavramını bir kenara bırakarak insanoğlunu tabiatın geri kalanından ayıran olgunun özgür iradesi olduğu saptamasına rağbet ettiklerinin altını çizer.

İnsanoğlunun özünün kendi kaderini tayin hakkı (ya da özerklik) amaçlarını ve hayat tarzını özgürce seçebilmek olduğu yargısı, batı dünyasında o güne kadar hâkim olagelen yerleşmiş düşünce kalıplarından ciddi bir kopuş yaşanmasını sonuçlamış, bu dönemden sonra ortaya çıkan liberal ve sosyalist ideolojilerin dilini belirleyen ahlaki özgürlüğün gelişimine de ciddi ölçüde etki etmiştir. Bu noktada

<sup>170</sup> Kant'ın ahlak anlayışı için daha kapsamlı bilgi için bkz. Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi: Ödev Ahlakı**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968. İonna Kuçuradi, **Uludağ Konuşmaları: Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988.

<sup>171</sup> Berlin'in Aydınlanmanın önde gelen düşünürlerinin istemeden de olsa kolaylıkla özgürlük karşıtı bir pozisyona savrulabileceği konusundaki görüşleri için bkz. Isaiah Berlin, **Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty**, London: Pimlico, 2003.

Kant'ın ortaya attığı düşüncelerin takipçileri Fichte ile Schiller tarafından aksi yönde geliştirildiğini de iddia edilebilir. Bahis konusu düşünürler insanoğlunun özünün hür irade ve yaratıcılık olduğu görüşünden yola çıkmışlar, süreç içinde yaptıkları hatalı sosyal yorumlarla bu kavramları deforme etmişlerdir. Bu deformasyon sürecinin ise oldukça yıkıcı siyasi sonuçları olmuştur. Berlin'in de çalışmalarında<sup>172</sup> belirttiği gibi Kant'ın aydınlanmacı rasyonalist düşüncesiyle romantik düşünce arasında iki adımlık bir mesafe vardır. Bahis konusu adımlardan ilki, insanların belirli değerlere uygun olarak hareket etmelerinin ya da yaşamlarının nedeninin bu değerlerin evrensel olmasından değil, bireylerin kendi değerleri, dolayısıyla kendi iç dünyalarının ifadesi olmasından kaynaklandığı yargısına varmaktır. Daha tehlikeli olan ikinci adımsa söz konusu değerleri kimin belirlediği noktasında atılmıştır. Kant'ın önermesine göre (insanlığın ortak iradesine yaptığı belirgin vurguya rağmen) nihai seçimi yapacak olan bireylerdir.

Oysa Kant'ı takip eden düşünürler, onun ortaya koyduğu “ben” kavramına kolektif bir içerik kazandırmışlar giderek bu kolektif benlik ulus, devlet ya da evrensel ruh şeklini almış ve mutlakçılık/saltçılığa giden yolu açmıştır. Şüphesiz Kant'ı takip eden bütün düşünürlerin aynı hatalı yolu izlemediğini, bu hataya düşmeyen düşünürlerden birinin de Berlin'in kendisine en yakın bulduğu düşünürlerden biri olan Herder olduğunu söyleyebiliriz.

## VII) Herder: Ulusal Kültürün Yeniden Gündeme Getirilmesi

Herder'in ele aldığı temel konu bireylerle ait oldukları kültür arasındaki içkin ilişkidir. İnsanlar kendiliklerinden bir hiçliğin içinden ortaya çıkmazlar. Her zaman bireylere ve iç dünyalarına şekil veren, düşüncelerini ve duygularını biçimlendiren bir gelenek vardır.<sup>173</sup> Herder bu saptamasını şu ana kadar ortaya koymaya

<sup>172</sup> Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 244.

<sup>173</sup> “Herder milliyetçi değildi: farklı kültürlerin, büyük insanlık bahçesindeki barışsever çiçekler gibi yan yana, verimli bir şekilde yeşerebileceğine ve yeşermesi gerektiğine inanmıştır. Ne var ki, milliyetçilik tohumları, içi boş kozmopolitizm ve evrenselliğe (ki Fransızları bu kavramlarla suçlamıştır) yaptığı hiddetli saldırılarda bariz bir biçimde mevcut olup, 19. Yüzyılda kendisini takip edecek olan saldırgan havarileri arasında süratle yayılmıştır.” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme**

çalıştığımız bazı öğelerle zenginleştirmiştir. Örneğin tüm zamanlar için geçerli evrensel değerler yoktur.<sup>174</sup> Gerek insan toplulukları gerekse farklı tarihsel dönemler ya da uygarlıklar kendilerine özgü yaşama biçimleri oluşturur. Dolayısıyla farklı kültürleri evrensel olduğunu iddia ettiğimiz kıstaslarla değerlendirmek doğru değildir. Bu düşüncenin de doğal bir sonucu olarak Herder her biri kendi amaçları ve öncelikleri doğrultusunda gelişim gösteren farklı kültürlerin mukayese edilemezliği yargısına varır.<sup>175</sup>

Eğer Herder'in insanlık üzerine vardığı bu yargıyı doğru olarak kabul edecek olursak, yani kültürlerin çoğu zaman birbirinden farklılaşabildiğini ve bununla bağlantılı olarak mukayese edilemez olduğunu varsayarsak, tüm zamanlar için, insanlık aleminin tüm fertlerini kapsayacak bir idealin varlığını da savunmamız imkansız hale gelir.<sup>176</sup> Berlin'e göre bu bakış açısı kaçınılmaz olarak batı dünyasının geleneksel ahlak anlayışının temelden reddini sonuçlar.<sup>177</sup> Şüphesiz Berlin'in bu

---

**Makaleler**, s. 132 vd.

<sup>174</sup> “Baş düşman, Herder'in, insani duygu yerine çürütücü bir akla sahip, bunak bir çocuk olarak addettiği Voltaire'dir. Rousseau'nun, daha sonraları “Strum und Drang” olarak adlandırılan bu harekete etkisi özellikle ilk dönem yazılarında derindir. Rousseau'nun, dolaysız vizyon ve doğal duygu için yaptığı heyecanlı savunular; medeniyetin, insanları doğrularında bulunan doğru amaç ve ihtiyaçlara uymamaya zorlayan yapay sosyal rolleri açıkça suçlayışı, daha ilkel ve spontane toplulukları idealleştirmesi, doğal bir kendini ifade ile insanları saygınlık ve özgürlükten yoksun bırakan, ayrıcalığı, gücü ve keyfi tehdidi, diğer taraftan da küçük düşürücü bir dalkavukluğu ve dolayısıyla tüm insan ilişkilerini bozan sosyal bölünme ve gelenek ile arasındaki tezatlık Hamann ile takipçilerinin ilgisini çekmiştir. Ibid. , s. 132.

<sup>175</sup> “Almanlar, değersiz Fransızlar değil, Alman olmalıydılar. Yaşam, kendi diline, geleneğine, yerel duygularına bağlı kalmakta yatar; benzerlik (tektiplik) ölümdür. Bilgi ağacı yaşam ağacını öldürür.” Ibid. , s. 133.

<sup>176</sup> “Herder hayatının ilerleyen yıllarında, insanlığın bütünü, muğlak bir ifadeyle tüm insanları, tüm sanatları ve tüm bilimleri kucaklayan ortak bir Humanitat'a doğru geliştiği düşüncesiyle temsil edilen bir tarih kuramı geliştirme girişiminde bulunmuşsa da, asıl hayatının erken döneminde, her bir kültürün sahip olduğu bireysel öz ve tat karşı beslediği tutku, Avrupalı hayal gücünü derinden etkilemiştir. Voltaire, Diderot, Helvetius, Holbach ve Condorcet'e göre bir ulusun ya da bir başkasının en zengin çiçeklenmesinin örneğini verdiği tek bir evrensel medeniyet düzlemi vardır. Herder'e göre ise, karşılaştırılmayan kültürlerin çoğulluğu söz konusudur. Belirli bir topluluğa ait olmak, üyeleri ile ortak dilin, tarihsel hafızanın, alışkanlığın, geleneğin ve duygunun çözülmez ve belirsiz bağlarıyla bağlı olmak; yemek, içmek, güvenlik ya da üremek kadar doğal ve temel insani ihtiyaçlarındandır. Ancak bir ulus ötekinin kurumlarını anlayabilir ve onlarla kendini özdeşleştirebilir, zira kendisine ait olanın kendisi için ne anlam ifade ettiğini bilir.” Ibid. , s. 128.

<sup>177</sup> “Hamann bir yandan düzensiz ve yalıtılmış içgörü şimşekleri halinde konuşurken, öte yandan talebesi Herder, insanın doğasını ve onun tarihteki deneyimini açıklamak üzere tutarlı bir sistem inşa etmeye girişmiştir. Herder doğa bilimleriyle yakından ilgilenmiş, özellikle biyoloji ve fizik alanındaki bulgulardan faydalanarak, fanatik Hamann'ın hiç yanaşmadığı bir şekilde Fransızlara birçok konuda hak vermiştir. Yine de Herder'in öğretisinin, ilham verdiği düşünce akımlarının dokusuna işlemiş olan bu kısmı, kasıtlı bir biçimde Fransız Aydınlanması'nın sosyolojik varsayımlarına karşı tasarlandığı söylenebilir. Herhangi bir şeyi anlamak, onu kendi bireyselliği ve gelişimi içinde anlamaktan geçer ve bu dünya görüşü bir sanatsal geleneğin bireysel özelliğini, bir edebiyatı, bir sosyal örgütü, bir halkı, bir kültürü ya da bir tarihsel dönemi “içinden hissedebilme” Einfühlung yetisi gerektirir. Bireylerin eylemlerini anlamak için, yalnızca onların fikirlerinin, eylemlerinin ya da alışkanlıklarının

tespitine rağmen, insanlığı besleyen çeşitli kültürler arasındaki farklılıkların kendiliğinden bu kültürler arasında bir çatışmaya yol açmasının zorunlu olmadığını düşünen Herder'in en azından teorik olarak insan toplulukları arasında uyumlu bir düzenin var olabileceğini düşüncesini koruduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktaya kadar düşüncelerini kabaca da olsa aktarmaya çalıştığımız düşünürlerin hemen hepsi birbirlerinden bağımsız olarak ya da daha doğru bir ifadeyle her biri kendine özgü şekillerde o güne kadar batı kültürüne hâkim olan rasyonel düşünce geleneğinden kopuşa hizmet etmişlerdir. Berlin'in saptamasıyla nasıl Machiavelli ortaya attığı ikilemi çözmek için geliştirdiği fikirlerin mantıksal sonuçlarının aslında biçimlendirmeye çalıştığı siyasi kuramla doğrudan doğruya çatışabileceğini öngörememişse, akılcı geleneğin içinden gelen Kant, Vico ve Herder de düşüncelerinin bahsettiğimiz kopuşta oynayacağı rolden haberdar değildiler. Bir başka deyişle Kant'ı sübjektivist olmaktan koruyan ve rasyonalist geleneğin içinde kalmasını sağlayan da bireylerin ahlaki özerkliğine dair ileri sürdüğü düşüncelerin farklı yorumlarla (daha sonraları romantiklerin yaptığı gibi voluntarizme varacak şekilde) geliştirilebileceği öngörmemiş olmasıdır.<sup>178</sup> Aynı şekilde Vico ile Herder de getirdikleri her türlü eleştiriye rağmen kendilerini rasyonel akımın içinde gördüklerinden işi mükemmel toplum tasavvurunu açıkça reddetmeye kadar vardırılmamışlardır.

### VIII) Karşı Aydınlanmanın Bir Uç Örneği olarak Joseph de Maistre

Bu noktada birçok yönden Alman karşı aydınlanmacılarından ayrılan Joseph de Maistre'e ayrı bir parantez açmak yerinde olacaktır. Aydınlanma düşüncesine kendi bağrından yaptığı keskin çıkışla Berlin'in yıllar içinde tekrar tekrar incelemeye değer bulduğu de Maistre<sup>179</sup> akılcılığa karşı mücadelenin en koyu bayraktarlarından biri olmuştur. Berlin'in aşağıdaki satırları de Maistre'in bu uzlaşmaz tutumunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

---

anlaşılabileceği anlamda toplumun 'organik' yapısını anlamalıyız. Tıpkı Vico gibi Herder de bir dini, bir sanat eserini, ulusal bir özelliği anlamak için, onun yaşam alanının eşsiz koşullarının içine girilmesi gerektiğine inanmıştır." Ibid. , s. 132.

<sup>178</sup> Bu bağlamda bkz. Gökberk, **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**.

<sup>179</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas** içinde Joseph de Maistre and the Origins of Facism, s. 91-174.



*“ Aydınlanma’ya karşı yürütülen mücadelelerin en kara, en gerici aynı zamanda da en ilginç ve etkili örneklerinden birine, 19. yüzyılda Avrupa’da karşı-devrimciliğin liderliğini yapmış, Joseph de Maistre ile onun takipçi ve müttefiklerinin öğretilerinde rastlanmaktadır. Maistre, Aydınlanmanın, sosyal düşüncenin en ahmakça ve aynı zamanda en zararlı biçimlerinden biri olduğunu ileri sürmüştür. İnsanı doğal olarak yardımseverliğe, işbirliğine ve barışa; ya da her halükarda, düzgün bir eğitim ve yasamayla bu yönde şekillenebilme yeteneğine sahip olduğu fikri, ona göre sığ ve yanlıştır. Hume’un, Holbach’ın ya da Helvetius’un yardımsever Dame doğası saçma bir uydurmacadır... ”<sup>180</sup>*

İnsan doğasının iyiliğine şiddetle karşı çıkan de Mistre tam aksine insanoğlunun yıkıcı ve saldırgan doğasının aydınlanma düşüncesiyle birleştiğinde korkunç sonuçlara yol açacağından emin görünmektedir. Yirminci yüzyılın en büyük felaketlerine şahit olmuş olan Berlin’in de Maistre’in son derece tutucu ancak paradoksal bir şekilde tarihsel süreç içinde yer yer haklı çıkan görüşlerini ıskalalamamış olması çok da şaşırtıcı olmasa gerektir.

*“İnsanlar doğaları itibariyle saldırgan ve tahrip edicidirler; örneğin savaşa, kendileri gibi masum insanları amaçsızca (ki ordu da bunu gayet iyi fark edebilir) imha etmeye gönderildiklerinde, itaatkâr bir biçimde ölümlerine giderler ve buna karşı gelen pek az olur. Yıkıcı dürtü harekete geçirildiği zaman, insan kendini yükselmiş ve tamamlanmış hisseder. İnsanlar Aydınlanma’nın öğrettiği gibi karşılıklı işbirliği ve barışçıl mutluluk için bir araya gelmezler; tarih açıkça göstermiştir ki hiçbir zaman, kendilerini kurban edecekleri ortak bir kurban taşı verildiği zamanki kadar birlik içinde olmamışlardır. Çünkü kendini ya da başkalarını kurban etme arzusu en azından herhangi barışçıl veya yapıcı bir dürtü kadar güçlüdür... ”<sup>181</sup>*

Şüphesiz adeta insanoğlunun karanlık yönlerinin bir güzellemesi olarak algılanabilecek de Maistre’in bu görüşleri sadece kendisine özgü olmayıp, tarihin farklı dönemlerinde birçok düşünür tarafından savunulagelmıştır. Nihayetinde

<sup>180</sup> Ibid. , s. 95.

<sup>181</sup> Ibid. , s. 99.

Aydınlanma projesini insanlığın en heyecan verici dönemlerinden biri olarak selamlamaktan imtina etmeyen Berlin de Maistre'in insan doğasına ilişkin kısmen doğru önermelerden yola çıkarak vardığı çılgın reddiye noktasından çok, düşüncesinin eleştirel yönüne kulak kabartmaktadır.

*“ Maistre, insanların doğaları gereği kötü, kendilerini yok etmeye meyilli hayvanlar ve ne istediğini bilmeyen, istemediklerini isteyen, çatışan arzularla dolu varlıklar olarak düşünmüştür. Bu durumda yalnızca kararlarının temyizi olmayan, Kilise, devlet ya da başka benzer kurumlar gibi otoriter seçkinlerin katı disiplini ve sürekli kontrolü altında hayatta kalmayı ve korunmayı umut ederler. Muhakeme, analiz, eleştirelilik toplumun temellerini sarsar ve dokusunu yok eder.”*<sup>182</sup>

Berlin'e göre de Maistre insan aklının korkunçluğu karşısında dehşetli bir savunma ihtiyacı içindedir.

*“ Akıl şiddetli ve öfkeli duygu denizlerine karşı duran en ince duvardır: bu kadar güvensiz bir zemini üzerine hiçbir kalıcı yapı inşa edilemez. Şu ana kadar bir engel olarak görülen akıldışıcılık, tarihsel olarak barış, güvenlik ve güç getirmiştir ve bir toplumun vazgeçilmezleri arasındadır: kısa zamanda çöken sistemler, cumhuriyetler, seçimli monarşiler, demokrasiler ve özgür sevginin aydınlanmış ilkeleri üzerine kurulu dernekler gibi akılcı kurumlardır.”*<sup>183</sup>

Berlin de Maistre'in çocuksuluğa varan muhalefetini ince ince eleştirmekten geri durmaz:

*“Radikal eleştirmenlerin ilan ettikleri ve kağıttan evlerinin de üzerine kurulu olduğu insan doğası anlayışı çocukça bir fantezidir. Rousseau sorar: ‘Neden özgür doğmuş insan her yerde zincire vurulmuştur?’ Maistre yanıtlar: ‘İnsanın hür doğduğu ibaresi hakikatin zıttıdır.’ ‘Eşit biçimde makul olurdu’ diye ekler ünlü eleştirmen Emile Faguet, Maistre ile ilgili denemesinde ‘koyunların etobur doğup*

<sup>182</sup> Ibid. , s. 112.

<sup>183</sup> Ibid. , s. 120.

*aynı zamanda otladığını söylemek'. İnsanlar ne özgürlük ne de barış için yaratılmışlardır...''<sup>184</sup>*

De Maistre'in aşağıda yer alan düşünceleri Aydınlanma disipliniyle eğitilmiş bir dimağ için irkiltici olmakla birlikte dünyanın bir yangın yerine döndüğü günümüzde hepten red edilemeyecek gerçek kırıntıları da barındırmaktadır.

*"Aydınlatıcı zihin değil, karanlık güdüler insan ve toplumları yönetir; sadece bunu anlayan ve insanları aşırı eleştirel ve tatminsiz kılan aşırı seküler eğitimden uzak tutan seçkinler, bu gözyaşı vadisinde, insanlara sahip olmayı umdukları mutluluğu ve adaleti verebilir."'<sup>185</sup>*

Maistre'e göre aklın eğitmek ve tutkuları kontrol altına almak için yeterli olduğu düşüncesi gülünçtür. İktidar ne zaman bir boşluk bulsa hücum eder. Hatta Tanrı tarafından, hakiki inançtan kopmuş bir ülkeyi cezalandırmak üzere gönderilmiş bir afet olan kanlı cani Robespierre bile, Fransa'yı birlik içinde tuttuğu, düşmanları defettiği ve kan ile tutku sarhoşu ordular yarattığı için, acemi ve beceriksiz liberallerden daha fazla hayranlık uyandırmıştır.

Baskı, sansür, mutlak egemenlik, temyizi olmayan hükümler; bunlar Maistre'in bir zamanlar Tanrı'nın peşinde olan ve onunla savaşan, sevme ve yaratma arzusunda olan ancak güç ve geleneksel otoritenin birleşiminin ve her şeyin ötesinde aklın, dokunmaya cüret edemeyeceği, tarihsel olarak kutsanmış kurumlarda cisimleşmiş bir inancın kontrol ettiği, kör ve yıkıcı arzulara kurban olma tehlikesi içindeki yarı insan yarı canavar, insan başlı atlar olarak betimlediği yaratıkları yönetebilmenin yegâne yöntemleridir.

Günümüzde televizyon kanallarını açtığımızda De Maistre'in aşağıdaki sözlerinin altına imzasını kolaylıkla atabilecek yığınla konuşmacıya rastlama ihtimalinin yüksekliği okurda aslında Berlin'in liberal çoğulculuğunu savunmak için

---

<sup>184</sup> Ibid. , s. 127.

<sup>185</sup> Ibid. , s. 133.

çok da yerinde bir karşıt bulduğu kanısını uyandırmaktadır.

*“Ulus ve ırk birer gerçekliklerdir, anayasa tacirlerinin yapay yaratımları yıkılmaya mahkumdur. ‘Uluslar’ demiştir Maistre, ‘tıpkı bireyler gibi doğar ve ölürlər’; özellikle dillerinde fark edilebilen ‘ortak bir ruhları’ vardır. Ve madem ki bireydirler, tek bir ırka mensup kalmak için uğraşmalıdırlar.”<sup>186</sup>*

Maistre’e göre yalnız doğal büyüme gerçektir. Yalnız zaman, yalnız tarih insanların ibadet edip, itaat edebileceği otoriteyi yaratabilir: bireysel insan ellerinin eseri olan salt bir askeri diktatörlük, ruhsal gücü olmayan bir kaba kuvvettir; O buna Batonocratie der ve ilginç bir şekilde Napoleon’un sonunu önceden haber verir.

Berlin’in aşağıdaki yorumunda kilise yerine küresel kapitalizmi koyduğumuzda ortaya çıkan sonuç düşündürücü olsa gerektir.

*“Bonald Maistre’e benzer bir tarzda bireyselciliği toplumsal bir öğreti veya tarihsel olayların zihinsel bir analiz yöntemi olarak kabul eder. İsyankar entelektüellerin, küstahça olan kendine güvenlerinden esinlenmiş, liberal bireyselcilik, içinde en güçlü ve hızlı olanın kazandığı; en zayıfın ise iflas ettiği, insaniyetsiz bir rekabetin hüküm sürdüğü burjuva toplumuna yol açar. Yalnızca kilise, içinde en yetenekliyi zapt ederek, toplumun tümünün ilerlemesini ve en zayıf ile en alçakgönüllü amacına ulaşmasını sağlayabilir...”<sup>187</sup>*

Berlin süreç içinde de Maistre’ten alacağını almış doğrultusunu çok daha derin entelektüel bağlar kuracağı Romantik harekete çevirmiştir.

---

<sup>186</sup> Ibid. , s. 146.

<sup>187</sup> Ibid. , s. 163.

## IX) Tarihsel Başkaldırı: Romantik Hareket

Romantizmin batı kültüründe o güne kadar hâkim olan düşünce geleneğine karşıt bir düşünce sistemi geliştirebilmiş ilk ciddi entelektüel hareket olarak ortaya çıktığını söylenebilir.<sup>188</sup> Berlin'e göre romantik hareketin ilk bakışta<sup>189</sup> göze çarpan temel özelliği ahlaki ve siyasi alanlardaki gerçek ve geçerlik kavramlarını altüst etmiş olmasıdır. Batı dünyasında iki bin yıldan fazla bir süredir hâkim olan akılcı geleneğin tersine romantizm akımında, bir yandan gerçeğin sabit ve değiştirilmez bir yapı olmadığı iddia edilirken, bir yandan da gerçekliğin karmaşık yapısını çözebilme ayrıcalığının sadece olağanüstü düşünürlerin tekelinde olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır.<sup>190</sup> Romantik dönemde verili bir olguyu ortaya çıkartmak ya da keşfetmek, yerini yaratıcılığa bırakmıştır. Bunun nedeni romantiklerin insanın manevi dünyasını biçimlendiren değerlerin ve ilkelerin afaki/objektif olmadıklarına inanmalarıdır. Söz konusu ilkeler bireylerin istekleri doğrultusunda şekillenir. Farklı bireylerin ya da kültürlerin, farklı amaçlarını değerlendirebilecek objektif kavramlardan yoksun olduğumuza inanmaları, romantikleri bu amaçların tümünün aynı oranda geçerli olabileceği düşüncesine götürmüştür. Romantizmin bu temel önermelerine tarihin önceden belirlenmiş bir

<sup>188</sup> “Kanun, kartalın uçuşunu kaplumbağanın yürüyüşüne indirgemıştır” diyen Schiller’e göre insan doğası artık ilkesel olarak, doğa dünyasıyla uyum içinde olma yetisine sahip olarak algılanmamaktadır. Ruh ile doğa arasında Rousseaucu bir ölümcül kırılma meydana gelmiştir ve insanlıkta, sanatın intikamını almaya uğraştığı ancak tam olarak iyileşemeyeceğini bildiği bir yara açılmıştır.” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 133.

<sup>189</sup> Berlin’in bu noktada iddiasını ortaya koyma biçimini “ aynı anda hem kesin hem de doğru olamayacak kadar basit” olarak nitelemesi de ayrıca dikkat çekicidir. Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 170.

<sup>190</sup> “...Sadece bir kişi ya da nesneye duyulan sevgi, herhangi bir şeyin gerçek doğasını gözler önüne serer. Formülleri, genel önermeleri, bilimin soyutlamalarını, geniş kavramlar ve kategoriler sistemini ve gerçeğe yakın olmak için fazla genel olan sembollerini sevmek mümkün değildir, ki bunların etkisi altında Fransız Aydınlanmacıları kendilerini somut gerçekliğe ve özellikle duyular tarafından elde edilen doğrudan bir öğrenmenin sağladığı gerçek deneyime hapsedmişlerdir. Bilimler pratik (uygulanabilir) meseleler için kullanılabilir, ancak hiçbir kavramlar silsilesi, bir insanın, bir sanat eserinin, fiili ya da değil hareketlerin, sembollerin, tarzın, ruhsal özün, bir akımın, bir kültürün, ya da duyacak kulağı, görececek gözü olan kişi ile her yerde konuşacak olan Tanrı'nın kavrayışını sağlayamaz. Gerçek olan bireyseldir, başka bir deyişle gerçek olan, tüm genellemeci bilimlerin kaydetmeye çalıştıkları gibi diğer şeylerle, olaylarla, düşüncelerle olan ortaklıktan değil, onlarla olan farklılıklarından ve eşsizliğinden doğar...” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 126.

rotayı izlemediği inancını da eklemek gerek.<sup>191</sup>

Romantikler yukarıda dile getirdiğimiz görüşler uyarınca, her türlü çatışmanın da kaçınılmaz bir sonuç olduğunu kabul ederler. Eğer ben inançlarımı sadece benim inançlarım oldukları için savunursam, toplumun öbür bireyleri de aynı davranışı sergilerler. İki farklı görüş arasında bir uyumsuzluk olduğunda ise çatışma kaçınılmaz olur ve rasyonel/akılcı bir çözüme ulaşma imkânı ortadan kalkar. Toplum ve doğa karşısında bireylerin kişisel istekleri öncelik kazanmıştır. Romantikler için önemli olan, bireylerin kendi görüşlerini savunabilmesi, her ne pahasına olursa olsun hür iradenin korunmasıdır.<sup>192</sup> Romantizmin bu temel önermeleri, insanların düşünsel algılarında ciddi bir değişime yol açmış, insanlığın maneviyatında büyük bir devrim yaşanmasına neden olmuştur. Ahlaki ve siyasi alanda kullanılagelen metaforlar/ eğretilmeler yerini biyolojik dürtülere ve sanatsal yaratıcılığa bırakmıştır.<sup>193</sup>

Romantizmin sosyal başarıyı bir konformizm göstergesi olarak kabul edip verili bütün kurallara savaş açmasıyla dürüstlük, idealizm, farklılık gibi kavramlar kendiliklerinden önemli değerler haline gelmişlerdir.<sup>194</sup> Aynı şekilde ahlaki alanda da

<sup>191</sup> Bu noktada Berlin, Schelling ile onun romantik takipçilerini, insanlığın anlaşılabilir bir doğrultuda yol aldığına ve bu sürecin önceden teşhis edilebilir kuralları olup, tarihsel süreç içinde geriye dönmenin mümkün olmadığını savunan ekoller arasında olduğunu ileri sürmektedir. Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s 9 vd.

<sup>192</sup> "...Bilim adamları sistemler icat ederler, filozoflar gerçekliği yapay modeller halinde yeniden düzenler, gözlerini gerçekliğe kapar ve hayal kurarlar. Veri size verildiği halde, neden kurguya ihtiyaç duyarsınız? Sistemler adeta ruhun hapisaneleridir, ve yalnızca bilgi alanında bir bozulmaya değil, git gide artmakta olan yaşayan dünyanın çeşitliliğini, insanların düzensiz, asimetric özel hayatlarını yok sayan ve aslında gerçek dünyayı oluşturan beden ve ruh birliği ile ilgisi olmayan ideolojik saçmalıklar uğruna, onları benzer olmaya zorlayan kurallar ile oluşmuş muazzam bürokratik makinelerin yaratılmasına yol açar..." Ibid. , s. 166.

<sup>193</sup> " Kültürel bütünler ve tüm gelenek miraslarına, Paris’li zevk hakemleri tarafından sıralanan ve evrensel geçerlik iddiasında bulunan bir takım dogmatik kurallarla değer biçmek hiçlik ve körlüktür. Her kültür kendi ‘ağırlık merkezine’ (Schwerpunkt) sahiptir ve biz bunu kavramadığımız sürece onun kişiliğini veya değerini anlayamayız. Buradan, Herder’in eşsiz katkıları bulunan ilkel kültürlerin korunması hakkında duyduğu tutkulu endişe (merak) ve sadece olduğu gibi olduğu için insan ruhunun her ifadesi ve hayal gücünün her eserine duyduğu aşk ortaya çıkar. Sanat, ahlak, örf, din, ulusal yaşam çok eski bir geleneğin içinde yetişir ve bütünleşmiş, müşterek hayat yaşayan tüm toplumlar tarafından meydana getirilirler. Müşterek deneyime bir yanıt niteliğinde olan , müşterek hayalin tekil ifadelerinin içinde ve arasındaki sınır ile bölümler, daha geç bir çağın ruhsuz ve dogmatik ukalaları tarafından yapılmış yapay ve çarpıtılmış kategorileştirmeden başka bir şey değildir." Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 183.

<sup>194</sup> Romantizmin modern düşünceye armağan ettiği kavramlarla ilgili olarak bkz. Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 183 ile Berlin, **Against the Current: Essays in the History of Ideas**, s. 333 vd. Aynı doğrultuda Christensen Jerome, "The Romantic Movement at the End of History", *Critical Inquiry*, C. 20, S. 3, Bahar 1994, s. 454-476.

sebepler sonuçlardan daha çok önem kazanmıştır.<sup>195</sup> Asıl gerçeklik, sadece insan iradesinin boyunduruğu altında olup hiçbir kaba sığmayan yaratıcı ruhunun mütemadiyen yaşaya geldiği kargaşadan başka bir şey değildir.<sup>196</sup> Berlin yukarıda aktarmaya çalıştığımız önermeleri savunan romantik düşünürlerin bilimsel gerçekliği hepten dışlamadıklarının, sağduyu kavramına inanmaya devam ettiklerinin de altını çizer.<sup>197</sup> Ancak romantiklere göre yine de bu kavramlar insanların ruh dünyalarına özgü, dönüştürülemez olgulara uygulanabilir değildirler.

Şüphesiz Berlin'in romantizm hareketine duyduğu entelektüel hayranlık<sup>198</sup>, onun bu hareketin düşüncelerine hepten eleştirel yaklaşamaması sonucuna da yol açmamıştır. Berlin romantizmi ortaya yeni bir değerler bütünü koymuş olması ve insanlığın entelektüel gelişiminde önemli rol oynayan düşünsel alanlar/kategoriler yaratmış olması, nedeniyle genelinde özgürleştirici bir hareket olarak kabul etse de, bu düşüncelerin yıkıcı sonuçları yol açtığı için altını çizmekten de geri kalmaz. Volontarizm ile sübjektivizmin aşırı derecede ön plana çıkması insanların irrasyonalizme kaymasına yol açmış, bunun da siyasi alanda çok acımasız sonuçları olmuştur.

<sup>195</sup> “İnsanın bir türlü kaçamadığı aklın kategorilerinin, önceden tayin edilmiş kanallarının içinde işleyen düşünsel (contemplative) düşünce ve algı pahasına iradeye yapılan bu vurgu, doğayla uyumlu bir birlikten çok, ona karşı koyan, doğal eğilimin üstesinden gelen ve şeylerden ya da insanlardan gelen baskıya Prometheusçu bir direnişe dönüşen Alman ahlaki özgürlük anlayışına derin bir şekilde girmiştir. Bu, “anlamak” bilginin rasyonel gereklilik gösterdiği, görüşünü kabul etmektir öğretisinin reddine yol açar. Dolayısıyla da insana, en akıldışı halinde, kendi yolunda salt engeller olarak görünür. Olduğu haliyle gerçekle uzlaşmaya karşı çıkan bu daha geç romantik anlayış, insanın fikirlerini hiçe sayan kör doğanın güçlerine ve günümüzün baskıcı kurumlarında somutlaşmış otorite ile geleneğin biriktirilmiş ağırlığına- eleştirilmemiş geçmişin ağır yükü- karşı kimi zaman trajik yenilgilere uğramış, yine de ateşkessiz savaşın yanında olmuştur. Nitekim Blake'in, Newton ile Locke'u büyük düşmanlar olarak addetmesi, onları, özgür insan ruhunu sıkıştıran, entelektüel makinelere hapsedmekle suçlamasından ileri gelmektedir.” Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 216.

<sup>196</sup> “Kurallar, Vesta'nın hizmetine mahsus bakirelerdir; onların ırzına geçmedikçe çıkış noktası bulunamayacaktır. Doğa vahşi fanteziye açıktır ve onu kurutulmuş, cılız filozofların dar akılcı kategorilerine hapsedmek çocukça haddini bilmezlikten başka bir şey değildir. Doğa vahşi bir danstır ve sözde pratik insanlar, gerçeğe gözleri kapalı olan, emin ve başarılı uyurgezerler gibidirler, şayet gerçeği olduğu haliyle görebilseler, akıllarını kaçırabilirlerdi. Fransız filozoflar ve onların İngiliz takipçileri, bize insanın sadece zevk ve acıdan kaçma arayışında olduğunu söylerler, ancak bu saçmadır. İnsanlar yaşama, yaratma, sevme, nefret etme, yeme, içme, ibadet etme, feda etme, anlama arayışındadırlar; bunların arayışındadırlar çünkü bu onların elinde değildir.” Ibid. , s. 221.

<sup>197</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 234.

<sup>198</sup> “..Tüm Sturm und Drang hareketinde hiçbir söz, Herder'in ‘Ben burada düşünmek için değil, var olmak, hissetmek, yaşamak için varım!’, ya da ‘Kalp! Sıcaklık! Kan! İnsanlık! Hayat!’ feryadından daha özgün olamaz.” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 128.

Berlin, romantizmin getirdiği yeni bakış açısının, yol açtığı her türlü abartılı ve sapkın sonuca rağmen Avrupalıların bilincinde varlığını sürdürmeyi başardığını ve Avrupalıların ruh halinde günümüze kadar gelen bir endişeye yol açtığını savunmaktadır.<sup>199</sup> Yeryüzünün, gerek bireysel gerekse toplumsal iradelerin durmaksızın çarpıştığı bir savaş alanı olarak algılanması şüphesiz insanlığın tamamını kucaklayacak uyumlu bir çözüme ulaşılması umuduyla çelişmekteydi ve ütopyaların sonu anlamına geliyordu. İşte bu gelişme, daha sonra farklı şekillerde aşılmaya çalışılmışsa da (Hegel, Marx)<sup>200</sup> romantizmin modern dönemde insanlık bilincinde yer eden en büyük sonucu olmuştur. Berlin, “gündelik olayların yarattığı kaosun gerisinde bütün o değişmez gerçekleriyle gizlenen ebedi bir düzenin varlığından hareket eden batı kültürünün hâkim görüşünün, romantizm ile birlikte daha defansif bir konum aldığını” öne sürer. “Başta rölativistler olmak üzere, çoğulcular, irrasyoneller, pragmatikler, sübjektivistler ve bazı ampirikler tarafından yoğun saldırıya maruz kalan “monist” hâkim düşünce, temel önermesi olan mükemmel toplum tasavvurunun bu saldırılar karşısında zayıflaması üzerine giderek inandırıcılığını yitirmiştir.”<sup>201</sup>

Berlin’in durduğu noktayı belirginleştirmek amacıyla yaptığımız bu girişten sonra, Berlin’in bu değişimin olumlu ve olumsuz sonuçları olarak tanımladığı gelişmelere bir göz atmakta fayda var. Romantizmin göze çarpan ilk olumlu sonucu “romantik hümanizm” anlayışını geliştirmiş olmasıdır. Bu hümanizmin temel önermeleri şunlardır:

<sup>199</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History**, s. 43.

<sup>200</sup> Berlin, Hegel ile Marx’ı romantizmin aşırılıklarına tepki gösteren akımların bir parçası olarak ele almakta ve bu düşünürlerin her iki farklı bakış açısının bir sentezini yapmak amacını güttüklerini ileri sürmektedir. Bahis konusu düşünürler bu doğrultuda gerçekliği farklı görüşler arasında yaşanan sürekli bir karşıtlık olarak tanımlamakta, taraflar arasında herhangi bir dönüşüm söz konusu olamayacağından hareketle, ihtilafların eninde sonunda taraflardan birinin bertaraf edilmesi sonucunu doğuracağını savunmaktadırlar. Bu düşünürler aynı zamanda da tarihin aklın zaferini ilan edeceği bir sürece doğru evrildiği düşüncesini korumakla, aslında ideal toplum tasavvurunun da muhafaza etmektedirler. Berlin’in bu doğrultuda yorumları için bkz. Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 44, 176, 213 ile 235. Rasyonalist düşünceler ile romantik önermelerin iç içe geçtiği bir başka örnek de “karşı-aydınlanmacı” olarak tanımlanabilecek Sorel’dir. Berlin’e göre Sorel bir yandan her türlü diyalektik düşünceden ve tarihsel modelden bağımsız mutlak ahlâki hedefler olabileceğine ve bu hedeflere hür ve kararlı bir kolektif irade ile varılabileceğine inanıyordu; öte yandan da mutlak sorunların tamamen teknik sorunlara indirgenmediği ve uygun görülen araçlarla çözülebileceği uyumlu bir sosyal sistem düşüncesine de karşı çıkıyordu. Berlin, **Against the Current**, s. 328 vd. Aynı doğrultuda Steven Lestition, “Countering, Transposing, or Negating the Enlightenment? A Response to Robert Norton, *Journal of History of Ideas*”, C. 68, S. 4, Ekim 2007, s. 659-681.

<sup>201</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 170.



- Kant'ın savunduğu gibi, insan, herhangi bir dış etkene bağlı kalmaksızın, vicdanının sesini dinleyerek kendi kendini oluşturan bir varlıktır.
- Kurumlar bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere oluşturulmuşlardır ve bu görevlerini yerine getiremiyorlarsa değişmelidirler.
- Bireylerin idealleri/ülkeleri objektif bir geçerliliğe sahip olmasalar bile yine de eşit derecede saygı gösterilmeyi hak ederler çünkü insanlık onuru, bireylerin kendi seçimlerini kendileri yapabildikleri, kendi kendilerinin efendisi olabildikleri yerde başlar.
- Bu önermelerin doğal bir sonucu olarak da, insanlığa yapılabilecek en büyük kötülük, bireylerden, insanlığın ortak çıkarlarına hizmet ettiği ileri sürülen bir sistem lehine kendi kişisel özlemlerini bir kenara bırakmalarının talep edilmesidir.

Bütün bu önermeler, romantizmle beraber, sebeplere bağlı bir ahlak anlayışından sonuçlara bağlı bir ahlak anlayışına geçildiğine işaret eder.<sup>202</sup> Öte yandan romantizmin bir başka önemli getirisi, rasyonalistlerin “akıl”a evrensel ve ebedi gerçekleri teşhis etmede üstün yetiye sahip, bir nevi sihirli bir mercekle olarak görece kadar aşırı bir önem atfetmelerini acımasızca eleştirmesidir. Bilim ve akıl her türlü sorumuza cevap veremez. Özellikle insanoğlunun kendi davranışlarını tayin edebilme yetisi, değerlere ilişkin temel sorulara, herkes için her zaman geçerli evrensel bir takım kurallara uygun cevaplar verilebilmesini engeller.

Berlin terazinin öbür kefesine de romantik hareketin sapkınlıklarını

<sup>202</sup> Aydınlanma'nın temel ilkelerinin - yani evrensellik, nesnellik usçuluk, yaşam veya düşüncenin tüm hakiki sorunlarına sürekli surette çözüm bulma becerisi, ile (en az bunun kadar önemli) gözlem ve mantıklı düşünme güçleriyle silahlanmış herhangi bir düşünürü akılcı metodlarla ulaşılabirlik- reddi, muhafazakar veya liberal; gerici veya devrimci; veya hangi sistematik düzenin saldırıya uğradığına bağlı olarak çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. Fransız devrimini ya da Napolyoncu örgüt ilkelerini insanın kendi özgür ifadesinin önünde ölümcül engeller olarak gören, Adam Müller, Fredrick Schlegel ile bazı hallerde Coleridge veya Cobbette gibiler, akıldışıcılığın muhafazakar ya da gerici biçimlerini benimsemiş ve özlemlerle bilim öncesi inanç çağları gibi altın bir geçmişe doğru dönmüş ve –sürekli ya da tutarlı olmasa da- sanayileşme ile güç ve otoritenin yeni hiyerarşileri tarafından hayatın modernleşmesi ve mekanikleşmesine karşı ruhani ve aristokrat direnişi destekleme eğiliminde olmuşlardır.” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 126.

yerleştirir.<sup>203</sup> Bu sapkınlıklar aşırıya götürüldüklerinde, bir sanat eseri olarak algılanan yeni toplum düzeninin yaratıcısı olarak algılanan liderlere tapınılması sonucunu doğururlar. Örneksemeler burada da tehlikesini göstermiş, verili bir alana ait kavramların (sanat, edebiyat) başka bir alanda (siyaset) keyfiyen kullanılması, yıkıcı sonuçlara yol açmıştır. Özgürlük eşittir iktidar anlayışı insanların zihnine hâkim olmuş, her ne pahasına olursa olsun özgürlük savaşımı veren azınlıklar, sosyal sınıflar ya da milletler aradıklarını ulus kavramında bulmuşlar bu düşünce biçimi de faşizm ya da milliyetçilik gibi akımlara kaynak teşkil etmiştir. Yine bu dönemde düşmanların gerçekler doğrultusunda “dönüştürülmeleri” gündeme gelmiş, bu düşünceyle birlikte iki farklı bakış açısı karşı karşıya geldiğinde tek çözümün taraflardan birinin bertaraf edilmesi olduğu yargısına varılmıştır.<sup>204</sup> Romantizm son olarak bireylerin iradelerinin insan doğasına üstün olduğu önermesini getirerek bu doğayı oluşturan akıl ile duyguları da iradenin tabiyeti altına sokmuştur.<sup>205</sup>

Bu dönemden başlayarak, insanların farklı amaçlarının birbirleriyle uyumlu olmayabileceği düşüncesi ve bu düşünceden hareketle mükemmel toplum tasavvurunun reddi batı düşünce geleneğinde kendine yer bulmuştur.<sup>206</sup> Berlin romantiklerin çıkışıyla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz gibi objektif kıstaslarla araya geldiğimiz kimi soruların cevaplarının aslında bu şekilde bulunamayacağını, cevapların bulunabilecek unsurlar olmaktan çok insan yarattığı düşüncesinin geliştirildiğini ifade eder. Aynı şekilde ahlaki ve siyasi değerler de oldukları şekilde keşfedilmezler, insanlar tarafından yaratılırlar. İşte bu düşünce tarzı o zamana kadar batı düşünce dünyasında hâkim olan tekçi kuramsal yapıyı ciddi bir şekilde sarsmış, ancak yine de tamamen yıkamamıştır. İşte bu nedenle Berlin günümüz insanının

---

<sup>203</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 201 ile; Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 188.

<sup>204</sup> Berlin'in nazizmin üstün ırk kavramına ve bu kavramın kullanımına ilişkin görüşleri, bu konu bakımından aydınlatıcıdır. Jahanbegloo, **Conversations**, s. 38.

<sup>205</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 105, 217 ile 228.

<sup>206</sup> “Otoritenin veya hiyerarşik örgütün geleneksel güçlerini sosyal kuvvetlerin en baskıcı olanı olarak görenler, örneğin Byron ya da George Sand daha da ileri giderek romantik olarak adlandırılabilirse Shelley veya Büchner, romantik başkaldırının “sol kanadını” oluşturuyorlardı. Diğerleri ise, kamusal yaşamı ilkesel olarak küçümsediler, gizli ruhun yetiştirilmesiyle kendilerini oyaladılar. Tüm örneklerde, akılcı veya bilimsel yöntemlerin uygulanması, faydacı amaçlar veya örgütlenmiş mutluluk adına herhangi bir devlet müdahalesi ya da erkeklerin zorunlu askerlik hizmetiyle yaşamın örgütlenmesi cehalet düşmanlığı olarak görülmüştür.” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 109.

bahis konusu her iki geleneğin de mirasçısı olduğunu savunur. Değerlerin hem objektif olarak tespit edilebilir olduğuna, hem de sübjektif bir yaratı ürünü olduğuna inanan mirasçılar olarak bizler, bu iki farklı düşünce sistemi arasında savrulmakta, ya nafiye bir çabayla bu iki farklı düşünce sistemini uyumlu hale getirmeye çalışmakta, ya da bu iki sistemin aslında birbiriyle uyumlu olmadığını görmezden gelmekteyiz.<sup>207</sup>

Berlin'e göre bu noktada karşılaştığımız önemli bir sorun, insanların herhangi bir gelecek güvencesi olmaksızın idealleri uğruna savaşmayı göze alamamalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle hemen hemen bütün farklı politik hareketler (liberalizm ya da sosyalizm çeşitlemeleri vs.), bir şekilde herkesin tatmin olabileceği bir "altın çağ" yaratmanın mümkün olduğu düşüncesinden hareket etmektedirler. Berlin bu noktada haklı olarak, bu önermenin çağlar boyunca süregelen değişmez bir insan ihtiyacından beslendiği varsayımını ortaya atar.<sup>208</sup>

Berlin'in yukarıda aktarmaya çalıştığımız analizinin en tartışmaya açık sonuçlarından biri şüphesiz romantizm ile liberalizm arasında kurduğu bağıdır. Berlin'e göre romantizmin gerek çoğulculuğa ve farklı değerlerin uyumsuzluğuna yaptığı vurgu, gerekse insanlığın temel sorularına verilen cevapların yetersizliğine inanması, er ya da geç ortaya çıkabilecek yıkıcı bir mücadeleyi engellemek için bazı önlemler alınması zorunluluğunu da beraberinde getirmekteydi. Berlin'in tanımıyla tutkulu, fanatik hatta yer yer absürd bir hareket olan romantizm<sup>209</sup>, farklılıkların tolere edilmesinin, insan ilişkilerinde hassas bir dengenin kurulmasının zorunlu olduğunun görülmesine yol açmıştır. Bu durumda romantizmin doğal sonuçları olarak liberalizm, hoşgörü, dürüstlük, gibi kavramlar ön plana çıkmış, insanların hayatlarındaki defolarla yüzleşmeleri kendi iç dünyalarını daha iyi tanımalarına hizmet etmiştir. Berlin'in yorumuna bakılırsa romantikler aynı Machiavelli örneğinde olduğu gibi, bambaşka kaygılarla hareket etmişler, ancak düşüncelerinin açılımı hiç öngörmedikleri bir şekilde tam tersine sonuçlar doğurmuştur.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Jahanbegloo, *Conversations*, s. 158.

<sup>208</sup> Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, s. 235.

<sup>209</sup> Berlin, *The Roots of Romanticism*, s.147 vd.

<sup>210</sup> P.GAY *The Times Literary Supplement*'ın, 11 Haziran 1999 tarihli sayısında yer alan "Intimations

Berlin'in çalışmalarının ana eksenini, karşı aydınlanma ile batı düşün dünyasına hâkim olan monist görüşe getirilen eleştiriler olduğunu anlatmaya çalıştığımız bu girişten sonra herhangi bir karışıklığa yol açmamak için Berlin'in bu sorunsal karşısında aldığı pozisyonu daha açık bir şekilde ele almakta fayda görüyoruz. Her şeyden önce Berlin'in rasyonalist geleneğe karşı kazandığını düşündüğü zaferleri kutlamada gösterdiği coşku Aydınlanma düşüncesiyle kurduğu ilişkiye dair bazı şüpheler uyandırabilir. Şüphesiz eleştirel bakışının çıkış noktasını ve bu eleştiriler neticesinde getirdiği çözüm önerilerini yine en iyi kendisi ifade etmektedir. “ *Kendimi rasyonalist bir liberal olarak tanımlıyorum. Aydınlanma düşüncesinin değerlerine derin bir saygı duyuyorum. Bu değerler kimi zaman fazlasıyla sınırlayıcı olabilirler. Ya da çoğu zaman insanoğlunun hayat tecrübesinden kaynaklanan olgular hakkında yanılıyor olabilirler. Ama bu Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir özgürleştirici etkisi olduğu gerçeğini değiştirmez... Bu nedenle kendimi onlara yakın hissediyorum. Ama öte yandan dogmatik ve aşırı derecede basite indirgemeci olduklarını da düşündüğümü itiraf etmeliyim. Bu konuda muhalif görüşlerin daha çok ilgimi çektiğini söylemeliyim. Bir önermeye getirilen eleştirilerin o önermeyi daha derinlemesine anlamamızı sağlayabileceğini düşünüyorum. Aydınlanmaya açıktan cephe almış, yetenekli düşmanları çoğu zaman bu düşüncenin defolarını ya da yapay yorumlarını büyük bir açıklıkla ortaya koymuşlardır. Eğer benim gibi liberal değerlere ve rasyonel muhakemeye inanyorsanız, bu durumda düşüncelerinize getirilen itirazları, düşünsel yapınızdaki boşlukları, kısacası “bizim taraf” olarak tanımladığınız hareketin hangi noktalarda çuvalladığını da göz önünde bulundurmalısınız... Aydınlanma hareketinin düşmanlarının düşüncelerini paylaşmıyorum, hatta bu düşüncelere pek hayran olduğumu da söyleyemem ama bu düşünürlerden çok şey öğrendiğimi de söylemeliyim... ”<sup>211</sup> Berlin Steven Lukes ile 1994 yılında yaptığı söyleşide ise aynı doğrultuda şunları itiraf etmektedir. “ *Benimle hemen hemen aynı görüşte olan kişilerin yazdıklarını okumaktan sıkılıyorum. Günümüzde liberalizm oldukça sıradan bir akım haline dönüştü. Çünkü neredeyse herkes aynı liberal değerlere inanıyor ve savunuyor. Karşıt görüşte olanları okumak daha ilginç, çünkü düşüncelerimize**

---

**of Partiality. Wrong but Romantic: I. Berlin's Lectures on the Nemesis of the Philosophes**” başlıklı makalesinde Berlin'in **The Roots Of Romanticism** adlı kitabında yer alan denemelerinde Romantizm ve Aydınlanma hakkında geliştirdiği görüşlere ağır eleştiriler getirmektedir.

<sup>211</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 70 vd.

*saldırıp zayıf noktalarını ortaya çıkarıyorlar. Benim için düşüncelerimin hatalı noktalarının farkına varmak, gerekirse hatalı görüşlerimi değiştirmek ya da tamamen terk etmek önemli.*"<sup>212</sup> Bu sözleri dile getiren Berlin'in düşüncesinde en azından dogmatizme hiçbir surette yer olmadığı söylenebilir. Berlin'in önermeleri her zaman yeni yorumlara açık dinamik önermelerdir. Bu nedenle rasyonalist geleneğe yapılan eleştirilerin süreç içinde nasıl geliştiğini ele aldıktan sonra şimdi de Berlin'in bu eleştirilerden kendi çıkardığı sonuçları ele almayı uygun görüyoruz.

### **X) Berlin'in Rasyonalist Geleneğe Getirdiği Eleştiriler**

Monizmin ciddi bir şekilde eleştirilmesine yol açan tarihsel süreci irdeledikten sonra Berlin'in rasyonel geleneğe getirdiği eleştirileri daha yakından incelemekte yarar görüyoruz. Berlin'e göre rasyonalist geleneğin ana çekirdeğini oluşturan üç temel önerme, bütün bireylerin potansiyellerini hayata geçirmek için var güçleriyle çalışmaları, herhangi bir çatışmanın yaşanmadığı ideal bir toplum düzeni kavramını ortaya çıkarmıştır.<sup>213</sup> İşte Berlin ütöpik olarak değerlendirdiği bu düşünceye şiddetle saldırmakta, rasyonalist geleneğe yönelttiği eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırmaktadır. Temelde yanlış olan bu varsayımdan yola çıkarak bütün ayrıntılarıyla bir dünya görüşü şekillendirilmiştir ki doğal olarak Berlin'in düşünce sisteminin temelini getirdiği eleştiri kaçınılmaz olarak yan unsurlarında şüphe altında kalması sonucunu doğurmaktadır. Bu durumda öncelikle Berlin'in ideal toplum düzeni düşüncesine getirdiği eleştirileri ele almak sonra da bu kavramla bağlantılı öbür konulara ilişkin yorumlarını incelemek yerinde olacaktır.

Teorik olarak insanlığın sorunlarına nihai bir çözüm bulma iddiası, doğru olmadığı gibi yerinde bir iddia da değildir. Berlin'i itirazı, böyle bir iddianın hayata

<sup>212</sup> Isaiah Berlin, **In Conversation With Steven Lukes**, Salmagundi, No: 120, Güz 1998.

<sup>213</sup> "Aralarındaki anlaşmazlıklar ne olursa olsun, ilerlemeci Fransız düşünürlerinin temel öğretileri, tıpkı eski doğa yasası kuramında olduğu gibi, insan doğasının tüm zaman ve mekanlarda aynı olduğu; yerel ve tarihsel değişimlerin, hayvanlar, bitkiler veya mineraller gibi bir tür olarak tanımlanabilecek insanın değişmez ana çekirdeğiyle karşılaştırıldığında önemsiz olduğu; evrensel insani amaçların var olduğu, mantıkla örülmüş bir yasalar yapısı ile uygulama ve doğrulamaya açık genellemelerin inşa edilebilir olduğu ve bunun, cehalet, zihinsel tembellik, tesadüfçülük(guesswork), batıl inanç, önyargı, dogma, fantezi ve her şeyin ötesinde insanoğlunun yöneticilerine ait olan ve büyük hataların, kötülüklerin ve insanlığın talihsizlikleri yönünde önemli ölçüde sorumlu olan çıkar merkezli hatanın kaotik karışımının yerine geçebileceği inancına dayalıdır." Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 112.

geçirilmesinin imkânsız ya da çok zor olmasından değil, mantıksal olarak ortaya atılmasının bir anlamı olmamasından ileri gelmektedir. Bu eleştirinin temeli, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, kendi içinde bir bütün olan farklı değerlerin son tahlilde birbirleriyle çatışabileceği gerçeğine dayanmaktadır. Gerçek hayatın akışında insanoğlu saklamaya, görmezden gelmeye çalıştığı unsurlarla kaçınılmaz olarak yüzleşmek zorunda kalır. İnsanoğlu sürekli çözümsüz ikilemlerle karşı karşıya kalır ve bu ikilemler karşısında yaptığı seçimler de doğal olarak öyle ya da böyle belli bir kayba yol açar. Üstelik söz konusu çelişkiler sadece farklı uygarlıkların, kültürlerin ya da toplumların farklı değerleri arasında zuhur etmeyip, zaman zaman bireyler de kendi hayatlarına ilişkin birtakım trajik seçimler yapmak zorunluluğuyla karşı karşıya kalabilirler.<sup>214</sup>

Gündelik hayatta insanoğlu zaman zaman çatışabilecek ilkelere uygun olarak yaşar. Dolayısıyla mantıksal olarak bu ilkeler arasında herhangi bir çatışmanın olmadığı mükemmel bir hayatın varlığını savunduğumuzda, söz konusu ilkelerin de başlangıçta ifade ettiklerinden farklı bir anlama geldiklerini, süreç içinde dönüşmüş olduklarını da kabul etmemiz gerekir. Bu çıkarsamadan hareketle Berlin, tamamen insani olan bazı amaçların aynı zamanda hem değişmez hem de birbirleriyle uyumsuz olabileceği düşüncesinin, insan hayatının bütün sorunlarına doğru karşılıklar bulabileceği ideal bir toplum düşüncesini de, temelden yoksun bırakacağını vurgulamaktadır.

Dolayısıyla değerler arası çatışma fikrinin, hem Berlin'in batı dünyasının hâkim düşünce geleneğine getirdiği eleştirilerin mihenk noktası olduğunu, hem de kendi düşüncelerinin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada romantizmin kıymeti de, yaklaşık iki bin yıldır yok sayıla gelmiş bir "gerçeği" bütün çıplaklığıyla ortaya koymuş olmasından gelmektedir. Bütün bunların yanı sıra bir an için bahsettiğimiz ideal çözümün en azından teorik planda gerçekleştirilebilir olduğunu varsaysak bile, bu çözümü pratik olarak formüle etmek hemen hemen imkânsızdır. Teorik bir önermenin gerçekleştirilmesi, kaçınılmaz olarak fiilen öngöremeyeceğimiz birtakım değişikliklerin meydana gelmesine yol açar<sup>215</sup>, sırf bu

<sup>214</sup> Berlin, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s. 96.

<sup>215</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 14.

nedenle “nihai çözüm” fikri sosyo-psikolojik açıdan da bir anlam ifade etmemektedir. Her ne kadar gündelik hayatta karşılaştığımız sorunların birçoğuna geçerli çözümler üretmemiz mümkünse de, her çözüm yeni güçlüklerle kaynaklık edecek farklı koşulların şekillenmesine yol açar. Bu veriler ışığında, bir sorunun çözümüne ilişkin attığımız adımın yaratabileceği olası sonuçların yol açacağı yeni sonuçları öngörmemiz mantıksal olarak mümkün olmayacağından, mükemmel bir toplum tasavvuru gibi durağan bir ütopyanın da savunulmasının doğru olmayacağı sonucuna varabiliriz.

Üstelik bu tasavvura şüpheyle yaklaşmamızı gerektirecek başka olgular da vardır. Bunlardan en önde geleni böyle bir tasavvurun tehlikeli sonuçlar doğurabilme ihtimalidir. Eğer sadece tek bir gerçeğin varlığına inanırsak, bu gerçeğe ulaşmakta yapacağımız bütün fedakârlıklar da geçerli addedilmek gerekir ki bu düşüncenin de oldukça tehlikeli sonuçları olabileceği aşikârdır. Berlin düşünce tarihinin, birbirine rakip düşünürlerin yargıları arasında meydana gelen şiddetli çatışmalar tarihi olarak da anlaşılabilirliğini ileri sürmektedir. Bu yıkıcı savaşlar, insanoğlunun zihnini meşgul eden yaşamsal sorulara, asıl doğru cevabı kendi tarafının verdiğini iddia eden kamplar arasındaki mücadeleden doğmuştur. Çağlar boyunca nihai gerçeğe ulaşmak ve bu gerçeğe uygun olarak yaşamak, söz konusu gerçeği arama yetisine sahip herkesin mutlak amacı olmuştur. Bu nedenlerle Berlin ideal toplum tasavvurunun öbür toplum projelerine oranla çok daha fazla sayıda insanın kendini ve başkalarını uğruna feda ettiği bir toplum ideali olduğunu ileri sürmektedir. “Gerçek” ya da “hakiki” olarak nitelendirilebilecek bir amaç ya da bir hedef olduğu sürece, insanlar ne yapıp edip, hangi yöntemlerle ve ne pahasına olursa olsun bahis konusu hedefi gerçekleştirmeye çalışacaklardır.

Bu denklemde Berlin’in ironik bulduğu yan, insanların kendilerini feda etmeleri değil, (Berlin bazı verili koşullar altında insanların kendilerini feda etmelerinin olumsuzlamakla birlikte en azından kabul edilebilir olduğunu düşünmektedir), bu fedakârlığın aslında insanların gerçekleştiğini hiçbir zaman göremeyecekleri bir ideal uğruna yapılmış olmasıdır.<sup>216</sup> Oysa Berlin’e göre, tek bir

<sup>216</sup> Bu konudaki korkusuyla ilintili olarak Berlin sıklıkla Herzen’e atıfta bulunmaktadır. Bkz. Berlin, **Against the Current**, s. 196 ile Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the**

gerçeğin olduğu düşüncesi yargılanmaya başlayınca, ampirizme, çoğulculuğa, hoşgörüyü ve sadakate giden yolun da kapısı açılmış olacaktır.<sup>217</sup>

Şüphesiz yukarıda dile getirdiğimiz düşüncelere, insan doğasının ıslah olabileceğine yönelik kuşku da eklemek gerek. Birçok başka düşünür gibi Berlin de insanların kendilerini aşma olasılıklarına çok da fazla güvenmediği görüntüsünü vermektedir. Berlin'in çok sevdiği, denemelerinde sıklıkla dile getirdiği Kant'ın bir lafı bu şüpheyi açıkça doğrulamaktadır: “*Out of The Crooked Timber of Humanity, no straight thing was ever made / İnsanlığın çarpık kerestesinden düz bir şey yapıldığı baki değildir.*”<sup>218</sup> İşte insanların kendilerini aşma olasılıklarının zayıflığı bile tek başına, ideal bir çözüme ulaşma çabasını imkânsız kılmakta, onun da ötesinde böyle bir çaba insanların daha çok eziyet çekmelerine, daha çok hayal kırıklığına uğramalarına kısacası insanların hayat karşısında daha çok mağlubiyete uğramalarına yol açmaktadır. Şüphesiz Berlin'in bu noktadaki karamsarlığı, medeniyete ve insanlığın gelişimine olan inancını dile getirdiği açıklamalarıyla bir tezat oluşturmaktadır.<sup>219</sup>

Berlin'in şu ana kadar aktarmaya çalıştığımız ideal toplum düşüncesine getirdiği eleştirilerin yanı sıra, rasyonalist düşünce geleneğine getirdiği başka eleştiriler de vardır. Berlin'in bu konumunu aydınlatması açısından belirli bir öneme sahip olduğunu düşündüğümüz için, kısaca da olsa bu eleştirilere de değinmenin yerinde olduğunu düşünüyoruz.

Monist geleneğin içinde yer alan bütün farklı kuramlar temelde sabit ve değiştirilemez bir insan doğası fikrinden hareket etmektedirler.<sup>220</sup> Oysa Berlin tam

---

**History of Ideas**, s. 16.

<sup>217</sup> Berlin, **Against the Current**, s. 78 vd.

<sup>218</sup> Berlin'in Kant'ın bu ifadesine yaptığı atıfla ilgili oldukça sert bir eleştiri için bkz. P. Anderson, **A Zone of Engagement**, Londra: Verso, 1992, s. 232.

<sup>219</sup> Bu doğrultuda Isaiah Berlin, **Reply to Robert Kocis**, *Political Studies*, Sayı: 31, s. 393.

<sup>220</sup> “ Bunun da ötesinde, doğa alanında zaferler elde etmiş Newtoncu fiziğin yöntemlerine benzer yöntemlerin, pek az ilerleme kaydedilmiş ahlak felsefesi, siyaset ve genelde insan ilişkileri alanına eşit başarıyla uygulanabilir ve bir kere uygulanmakla birlikte, akılcı olmayan, baskıcı, yasal sistemler ile ekonomik politikaları ortadan kaldıracığı ve aklın üstünlüğü ile yer değiştirmesi halinde insanı siyasi, ahlaki adaletsizlik ve sefillikten kurtaracağı ve bilgelik, mutluluk ve erdem yolunu göstereceği inancı hâkimdi...” Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 36.



tersine insanoğlunun durmaksızın değişime uğrayan bir varlık olduğu kanaatindedir.<sup>221</sup> Dolayısıyla insan doğasını tam anlamıyla gerçekleştirmenin tek yolunun, değişmez bir gerçeğe ulaşip bu gerçek uyarınca yaşamak olduğu düşüncesinin mantıklı bir temeli de yoktur.<sup>222</sup> Amaçlar birbirinden farklı olduğu gibi kültürel bağlamda da ayrıca farklılık gösterirler. Bu durumda insanların kendi kendilerini gerçekleştirmelerinin ya da kendilerini geliştirmelerinin yolu, rasyonel bir hedef saptayıp ona ulaşmaya çalışmaktan değil, kendi yaşam biçimlerini seçmelerinden geçer.<sup>223</sup> Şüphesiz bireylerin bu seçimi, toplumsal değişimler ve gelişmelerin yanı sıra, süreç içinde ortaya çıkan yeni toplumsal kurullarla ve yeni yaşam biçimleriyle yakından bağlantılı olduğu gibi, çevresel faktörlerin de doğrudan etkisi altındadır.

Berlin bu itirazlarına, rasyonalist teorilere atfettiği durağanlıktan ve homojenlikten duyduğu rahatsızlığı da eklemektedir. Berlin'e göre farklılık temel bir değerdir. (monist görüş tarafından kabul edilmese de, günümüzde modernist bakış açısının bir parçası haline gelmiştir). Aslında bireyler arasındaki farklılıklar, insan yaratıcılığının da kaynağıdır çünkü "farklılık" kavramı tanım gereği, değerler arasında bir çelişki olabileceği, üstelik insanların amaçları arasında aşılacak uyumsuzluklar olabileceği, düşüncesini de bünyesinde barındırır.<sup>224</sup> Oysa tam tersine, "iyi olan tektir, farklılık kötüdür dolayısıyla gerçek tek ve biricik olup yanlış ise çoğuldur önermesi çok daha eski bir önerme olup, kökleri Platon geleneğine kadar uzanmaktadır."<sup>225</sup>

Berlin'in bir başka itirazı, ihtilafların, insanların gerçek amaçlarının peşinden

---

<sup>221</sup> Öte yandan Berlin'in insan doğasını sürekli değişim içinde olan bir varlık olarak tanımlarken bir yandan da bu değişikliklerin gerçekten meydana gelmesi konusunda belirli bir şüpheyi de koruması ilginçtir.

<sup>222</sup> "Buna karşı olarak, Yunanlı Sofistlere, Protagoras'a, Antiphon ve Critias'a kadar uzanan, değer yargıları içeren inançlar ile bunların üzerine kurulmuş kurumların, değişmez ve nesnel doğa gerçekliklerinin keşfi yerine, farklı zaman ve toplumlarda değişebilen insan kanaatine dayandığı; dolayısıyla özelde adalet genelde ise sosyal düzenlemeler ile siyasi ve ahlaki değerlerin sürekli değişen insan durumuna bağlı olduğu öğretisi süregelmiştir. Buradan hareketle, bilimsel yöntemlerle saptanmış hiçbir evrensel doğrunun, yani her yer ve zamanda doğrulanabilir doğruların, ilkesel olarak insani meselelerde oluşturulamayacağı düşüncesi izlemiştir..." Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 27.

<sup>223</sup> Bkz. Berlin "Reply to Robert Kocis", s. 392.

<sup>224</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 57.

<sup>225</sup> Ibid. , s. 208.

koşmak konusunda sergiledikleri cehaletten ya da yetersizliklerinden kaynaklandığı görüşüdedir. İhtilaf içinde yaşadığımız gerçekliğin bir parçasıdır. Aynı şekilde trajedi de insan hayatının bir parçasıdır ve hayat onsuz düşünülemez. Ahlaki ve siyasi görüşümüzü temelden etkileyecek olan bu olguyu kabul etmek gerekir. Bu düşüncenin doğal sonuçlarından biri de, bilginin ihtilafların çözülmesinde kilit bir rol oynadığı ve mükemmel bir topluma ulaşmada insanlığın en önemli silahı olduğu düşüncesini bir kenara bırakmaktır.

Bu noktada, başka birçok konuda olduğu gibi Berlin'in yaptığı çıkarsamanın ilk bakışta oldukça aykırı görünse de aslında bu konudaki uç düşüncelerden biraz farklılaşmaktadır. Bilgi ile özgürleşme arasındaki ilişkide Berlin'in sorguladığı nokta bilginin her zaman kaçınılmaz olarak özgürleşmeyi sonuçlayıp sonuçlamayacağıdır. Bu soruya olumlu cevap verenlerin her iki kavram arasında *a priori* kurmuş olmaları gerekir. Öte yandan Berlin bilginin insanların özgürleşmelerine katkıda bulunabileceğini, içinde buldukları koşulları iyileştirmelerine yardımcı olabileceğini red edecek belki de en son kişidir. Bilgi ile özgürleşme arasındaki ilişkiye dair bu görüşlerden hareketle, tarihin insanlığın bilgiye doğru yaptığı bir yolculuk olarak algılanmaması gerektiği, ilerlemenin tarihsel bir yazgı olmadığı kanısına varırız. Üstelik tarihin önceden belirlenmiş bir içeriği olmadığı gibi, sabit bir doğrultusu da yoktur. Dolayısıyla insanlığın, aynı gerçek değerlerin etrafında şekillenmiş evrensel bir uygarlığa doğru yöneldiği düşüncesi de doğru değildir.

Berlin'in hem bu konularla ilgili hem de rasyonel düşünceyi temsilen eleştirilerinde sıklıkla yer verdiği aydınlanma düşüncesiyle ilgili ısrarla dile getirdiği bir başka görüş de, akıl ile deneyimin yeterli olmadığıdır.<sup>226</sup> Felsefe pratik hayattaki uyumsuzlukları gösterebilir ama onları çözümleyemez, çünkü insan doğasına ile dünyaya ilişkin evrensel ve ebedi kurallar belirlemek ya da mutlak gerçeklere ulaşmak mümkün olmasa gerektir. Bu görüş bizi, akli gerçekleri önceden algılama yetisi olarak gören, dolayısıyla ampirik olarak nitelendirdiği bir yaklaşımı savunan görüşleri reddetmeye yöneltir. Son tahlilde bilebileceklerimiz, somut bir insanın gerçekte hissettikleriyle ve istekleriyle sınırlıdır. Şüphesiz bu bakış açısı belirli bir akıl kullanılmasını gerektirir, ancak burada bahis konusu olan aklın “rasyonalist” bir

<sup>226</sup> Jahanbegloo, *Conversations*, s. 32 vd.

akıl kavramı olmadığını da belirtmek gerekir. Akılcı yöntemler bizi gerçeğe götüren yollardır. Kendi içlerinde değerli olmanın ötesinde bireylerin ve toplumların ilerlemesinde temel bir önemi haizdir. Berlin bu düşünceyle olsa gerek açıkça “*batı felsefesinin önde gelen geleneklerinin bu konuda hakkı var*” ifadesini kullanmıştır.<sup>227</sup>

Son olarak insanların bazı deneyimlerinin hiç de ampirik özellikler göstermediğini unutmamak gerekir. İnsanların aşk hayatları, estetik beğenileri, dini inançları bu tip iç dünyaya ilişkin deneyimlere birer örnek olarak gösterilebilir.

Bu noktada Berlin daha önce de gördüğümüz gibi Hamann, Sorel, ve de Maistre’in sezgilerini paylaşmakta, bu deneyimler hakkında, sadece “akıl” yürütmenin yeterli olmayacağını, salt aklın gerçek hayatın karşımıza çıkardığı ahlaki ve siyasi ikilemlere ilişkin bilimsel ya da felsefi sorgulama olanaklarımızı sınırlayacağını öne sürmektedir.<sup>228</sup>

Her ne kadar yukarıda ele aldığımız bütün bu eleştiriler, Berlin’in çoğulculuk anlayışının temellerine dair birçok ipucu veriyorsa da, takip eden bölümde Berlin’in çoğulculukla ilişkisine daha yakından eğileceğiz.

---

<sup>227</sup> Berlin’in aynı doğrultuda görüşleri için bkz. Berlin, **The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History**, s. 48 vd.

<sup>228</sup> “Bütün bir Aydınlanma’da ortak olan görüş, Hristiyanlık’taki insanın doğuştan günahkâr olduğu temel öğretisinin inkârıdır. Onun yerine, insanın masum, iyi ya da ahlaken yansız, eğitim ya da çevre ile değiştirilebilir, ya da en kötüsü, büyük ölçüde kusurlu olmasına karşın, elverişli koşullarda akılcı bir eğitim veya Rousseau’nun önerdiği biçimde toplumun yeniden örgütlenmesiyle mümkün olabilecek, radikal ve belirsiz bir gelişime yetenekli olduğuna inanılmıştır. İşte insanın doğuştan günahkâr olduğu inancının bu reddinden dolayı Kilise, maddeciliğe, faydacılığa ve ateizme olan saldırısına rağmen Rousseau’nun Emile’inde yargılanmıştır. Maistre, Bonald ve Chateaubriand gibi Fransız karşı-devrimci yazarların yüzyılın dönemecinde, Aydınlanmanın tümüne yaptıkları kökten saldırıda tek ve en keskin silahları Pauline ve Augustinian öğretilerin güçlü bir biçimde yeniden doğrulanmasıdır.” Berlin, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler**, s. 31.

## Üçüncü Bölüm

### Çoğulculuktan Liberalizme İki Özgürlük Kavramı

#### D) Çoğulculuktan Liberalizme

*“Çoğulculukla liberalizm aynı şey değildirler, hatta örtüşen kavramlar olduğu bile ileri sürülemez. Çoğulcu olmayan liberal kuramlar mevcuttur. Ben her ikisine de inanıyorum hem çoğulculuğa hem de liberalizme, ama aralarında mantıksal bir bağ olduğunu da düşünmüyorum.”<sup>229</sup>*

Tüm liberal kuramların çoğulcu olduğu ileri sürülemez, ancak Berlin kimi zaman tam tersini savunmanın mümkün olduğu kanaatindedir.<sup>230</sup> Berlin’e göre değer çoğulculuğunun doğal bir sonucu liberalizm olmak gerekir.<sup>231</sup> Berlin’in Machiavelli analizinde gördüğümüz gibi çoğulculuk tarihsel olarak olmasa da teorik olarak yazarın liberalizme ve hoşgörüyeye varmasına yol açmıştır, dolayısıyla her iki kavram

<sup>229</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 44.

<sup>230</sup> Öncelikli olarak liberalizm ve bu düşünce akımı ile çoğulculuk arasındaki ilişki hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ronald Beiner, **What’s The Matter With Liberalism**, Berkeley: University of California Press, 1992. George Crowder, **Liberalism and Value Pluralism**, New York: Continuum, 2002. Martin Diego Farrell, **La Filosofía del Liberalismo**, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992. William A. Galston, **The Practice of Liberal Pluralism**, New York: Cambridge University Press, 2005. William A. Galston, **Liberal Pluralism (The Implications of Value Pluralism for Political Theory & Practice)**, New York: Cambridge University Press, 2002. Gerald F. Gaus, **Contemporary Theories of Liberalism (Public Reason as a Post- Enlightenment Project)**, London: Sage Publications, 2003. John Gray, **Post-Liberalism (Siyasal Düşün İncelemeleri)**, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004. John Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003. John Gray, **Liberalisms (Essays in Political Philosophy)** London: Routledge, 1991. Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2004. Maureen Ramsey, **What’s Wrong With Liberalism? (A Radical Critique of Liberal Political Philosophy)**, London: Leicester University Press, 1997.

<sup>231</sup> Liberalizm ile çoğulculuk arasındaki bağlantı Berlin’in birçok yapıtında tartıştığı bir izlektir.

arasında mantıksal bir bağ olduğu tümünden reddedilmemek gerekir.<sup>232</sup>

Bu bağlantı ile ilgili olarak B. Williams bahis konusu sorunu yok saymanın ya da nihai bir çözüme ulaştırma iddiasının değerlere ilişkin “gerçekle” çelişeceği görüşünde ısrarcıdır.<sup>233</sup> Bir anlamda birbiriyle uyumlu değerlerin çokluğunun kendi içinde olumlu bir duruma işaret ettiği de ileri sürülebilir çünkü söz konusu uyum aynı zamanda nihai ve temel bir gerçeği bilmemize, tanımamıza hizmet eder.<sup>234</sup> Bu noktada yazarın da ifade ettiği gibi tüm toplumların ya da yaşam biçimlerinin bu derece yoğun bir çatışma ortamında uzun süre bir arada var olamadıkları ve olamayacakları gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Liberal bir toplum ise ancak kendi örgütlenme şemasına dâhil edebildiği değerleri kapsayacak, ancak kendi kıstaslarına göre sağlamasını yapabildiği değerlere özel bir konum atfedecektir.

Şüphesiz bu noktada Berlin’in çoğulculuğun gerçekliğini ve bununla bağlantılı olarak söz konusu gerçekliği içselleştiren bir liberal anlayışı yeğlemesinin bir başka nedeni de bu sistemin insancıl yaklaşımıdır. Çoğulcu liberalizm, “insanları (çeşitli sistemler gibi bireylerden çoğu zaman uzak ve kendilerine uygun olmayan idealler uğruna) kendi hayatları için vazgeçilmez kabul ettikleri değerlerden kopartma iddiasında<sup>235</sup> değildir ve insanoğlunun önceden kestirilemeyecek sürekli bir değişim halinde olduğunun da bilincindedir.<sup>236</sup>

Çoğulcu liberal bir düzende çatışmaların çıkması kaçınılmazdır, bu nedenle de uzlaşma arayışı hiç eksik olmaz. Bu tip toplumlarda kurumlar çeşitli anlaşmaları sağlamak üzerine tasarlanmış olmalıdırlar. Müzakere yoluyla kötü sonuçların

<sup>232</sup> Bu yorumun tam tersi bir yorum John Gray tarafından yapılmıştır. John Gray, **Isaiah Berlin**, Harper Collins, Londra 1995, s. 45. Gray’e göre Berlin’in Machiavelli yorumu tam da çoğulculuğu (Machiavelli çoğulcudur) liberalizmden (Machiavelli liberal değildir) ayırmaya hizmet etmektedir.

<sup>233</sup> Berlin, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s. xiii – xx.

<sup>234</sup> Yazar ilerleyen satırlarda ele aldığı sorunsal “gerçek” kavramından ziyade “gerçeklik” kavramıyla ifade etmenin daha doğru olduğu yönünde bir saptama yapmaktadır.

<sup>235</sup> Berlin’in bu konudaki eleştirileriyle aynı doğrultuda bir görüş için bkz. , Yıldız Silier, **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, 2. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap, 2007.

<sup>236</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 171. Berlin’in farklı çalışmalarında karşımıza çıkan bir düşüncesi de bu konudur. Berlin okuyucusunu sürekli olarak “korkunç basitleştiricilere”, insanları geniş soyutlamalarının gölgesinde kurban edenlere karşı uyarır. Bu anlamda bkz. Berlin, **Against the Current**, s. 160, 196. Bu düşmana karşı Berlin, somut hedefler gerçekleştirmeye yönelik aşamalı bir reformdan yana tavrını koyar.

bertaraf edilmesi amaçlanmalıdır.<sup>237</sup> Ama aynı zamanda sosyal yapılanma aracılığıyla ortak hedeflere varmak için insanların içindeki dayanışma duygusunu da teşvik etmeye çabalamak gerekmektedir. Böylelikle sürekli özen ve müdahale gerektiren istikrarsız bir dengeye ulaşılabacaktır. Müdahale gereklidir çünkü kimi zaman kimi talepler ağır basacak, farklı uzlaşmalara varılacaktır. Somut olaylarda her zorunluluk aynı derecede ağırlığa sahip olmayabilir. Bu durumda çeşitli öncelikler saptamak zorunluluğu hasıl olur, hiçbir zaman nihai ya da yeknesak olmayan öncelikler.<sup>238</sup>

Bu noktada tek yapılabilecek şey farklı insan gruplarının, farklı eğilimleri arasında bir uzlaşmaya varmaya çalışmak ve bu farklı gruplar arasında ulaşılabilecek en yüksek empati ile anlayış noktasına ulaşmaya çalışmaktır. Berlin bu noktada yine okuyucusunu uyarmaktadır: “bu önerme ilk bakışta birçoklarına hiç de heyecan verici görünmeyebilir: Liberal bir vaiz insanların birbirlerine fazla zarar vermelerini engellemek üzere tasarlanmış bir işleyiş öneriyor, her bir insan topluluğuna (diğerlerinin amaçlarına fazla müdahale etmeden) kendi özgün amaçlarını gerçekleştirme olanağı tanıyor. Şüphesiz bu önermenin insanları harekete geçirecek, kendilerini kurban edecekleri, ya da uğruna şehit olacakları kahramanlıklar yapmalarını sağlayacak tutkulu bir savaş çılgılığı olduğu iddia edilemez. Oysa hiç şüphesiz böyle bir düzen kurulabilseydi karşılıklı yıkım engellenebilir ve son tahlilde dünyayı kurtarmak mümkün olabilirdi.”<sup>239</sup>

Kimi zaman devrimler ya da sert önlemler kaçınılmaz hale gelebilir.<sup>240</sup> Ancak tarihin bize öğrettiği, bu süreçlerin sonuçlarının çoğu zaman başlangıçtaki hedeflerle

<sup>237</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 143. Berlin ısrar ediyor: “Belki de tek yapabileceğimiz bireylerin seçimlerini olabildiğince koruma altına almaktır, böylelikle ortaya çıkabilecek dramatik sonuçları sınırlamış oluruz. Bu farklı değerlerin peşinden koşulabilecek bir düzen zorunluluğunu doğurur. Öyle bir düzen ki, mümkün olduğunca insanların en derin ahlaki inanışlarına ters düşecek bir eylem içine girmelerini kaçınılmaz kılmazın. Berlin, **Against the Current**, s. 160. Aynı doğrultuda “ Bütün elimizden gelen, amaçları ne olursa olsun olabildiğince az sayıda insanı engellemektir.

<sup>238</sup> Berlin, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas**, s. 17.

<sup>239</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 186 vd.

<sup>240</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 203. Berlin ilginç bir şekilde pasifist olmadığını da ifade etmiştir. Her ne kadar şiddet kullanımını bütünüyle reddetse de hali hazırda bazı savaşların gerekli olduğunu düşünmektedir. Devrimlerin ise baskılar dayanılmaz boyutlara vardığında kaçınılmaz hale geldiğini ileri sürmektedir. Yine de devrimlerin her zaman riskli olduğu, çünkü sonuçlarının garanti edilemeyeceği uyarısını da yapmaktadır.

uyuşmadığı, üstelik işlerin düzeleceğine yönelik kesinlik bir yana yüksek bir olasılık bile olmadığı gerçektir. Hiçbir çözüm hata olasılığını tümünden bertaraf edemediğine göre, önermelerin de hiçbirinin nihai olamayacağı aşıkardır. Bu noktada esneklik ile hoşgörü, önerilen bütün sistemlerden daha dinamik bir bireysel çeşitliliğe hizmet eder ki bu hepsinden daha değerli bir kazanımdır. Adaletsizlik, fakirlik, cehalet ve kölelik gibi sorunlar bir reform ya da devrim hareketiyle çözülebilirler. Oysa insanlar ömürlerini sadece kötülerle savaşarak geçirmezler. İnsanların kendi aralarında da çatışabilecek çok çeşitli olumlu hedefleri de vardır. Bu durumda amaç reform olmalıdır.<sup>241</sup>

Berlin bu önermenin yeterince çekici ya da popüler olmadığını hayıflanarak kabul etmekte, zaten gerçeğe bir kez ulaşıldığında eski cazibesini koruyacağını da kimsenin iddia etmediğini eklemektedir.<sup>242</sup> Bu konularda biraz tevazuu göstermek gereklidir, çünkü insanları dogmacılar tarafından önceden belirlenmiş bazı şemalara yerleştirmeye çalışmak, çoğu zaman sonu insanlık dışı bir çıkmaza açılan bir yola girmelerini istemeye benzer. Sadece gerçekleştirilebilir olan gerçekleştirilebilir. İnsanoğluna ilişkin konularda mükemmel bir çözüme ulaşmak mümkün değildir, bu iddiayı barındıran çabalar çoğunlukla başarısız olmuşlar ve hüsrarla sonuçlanmışlardır.

Öte yandan Liberalizm tümüyle tarafsız bir ideoloji değildir, belirli değerleri savunur ve sınırlar çizer.<sup>243</sup> Hiçbir toplum, liberal olan da dahil olmak üzere bütün değerleri ya da değerlerin farklı kombinasyonlarını sisteminin merkezinde barındıramaz. Rawls'un değindiği gibi “Berlin için değerler alanı objektif bir alandır, ancak farklı değerler çatışır ve değerler yelpazesi herhangi bir toplumsal düzene sığamayacak kadar geniştir. Bahis konus değerlerin kendi aralarında uyumsuz olabilecekleri gerçeğine ilaveten bu uyumsuzluk her bir değer kendi çelişkili önceliklerini kurumlara dayatması sonucunu da doğurur. Üstelik bu noktada bütün bu değerlere talep ettikleri hareket alanını sağlayabilecek bir kurumlar bütünü varlığından söz etmek de mümkün değildir. Hiçbir kaybın meydana gelmeyeceği bir

<sup>241</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 47.

<sup>242</sup> Berlin, **The Sense of Reality**, s. 266.

<sup>243</sup> Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, çev. Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

sosyal düzenin imkansızlığı düşüncesi köklerini, değerlerin ve dünyanın doğasından alır, insanlığın yaşadığı trajediler de bu gerçeği açıkça yansıtmaktadır. Adil bir liberal düzen diğer sosyal yapılara göre farklı değerlere oldukça daha fazla alan tanır, ancak bu konuda kaybın önüne geçmek bütünüyle mümkün değildir.”<sup>244</sup>

Berlin’e göre liberaller, “mümkün olan en fazla sayıda insanın özgürce varlıklarını sürdürebildikleri ve başkalarının haklarına zarar vermedikleri sürece mümkün olana en üst düzeyde potansiyellerini harekete geçirebilecekleri bir topluma inanırlar.”<sup>245</sup> Hoşgörülü bir yaşamın asgari koşulları böylelikle sağlanmış olur. Çoğulcu liberal toplum yeni talepleri de beraberinde getirmektedir. Hoşgörünün sınırlarının belirlenmesine yönelik olarak ilk dikkate alınması gereken husus, insan haklarına saygıdır. Bu noktada insan hakları herhangi bir müzakerenin konusu olamaz. Bununla birlikte hoş görülemeyecek bazı belirli amaçların da dışlanması gerektiği ortadadır. Bahis konusu amaçlar toplumun geri kalanına zarar vermeye başladıklarında ya da başkalarının haklarını sıklıkla ihlal eder hale geldiklerinde kontrol altına alınmaları zorunluluğu doğar. Bu kontrol ikna yoluyla ve barışçıl yöntemlerle sağlanabiliyorsa ortada sorun yoktur, aksi halde engelleyici önlemlere başvurmak gerekebilir. Berlin bu noktada iki örnek vermektedir. Fanatiklerle, kendilerini ikna etmeye uğraşarak belirli bir noktada uzlaşma yoluna gidilebilir (şüphesiz fanatikler sayıca çok iseler ve düzen için bir tehdit arz ediyorlarsa, bunlara karşı kuvvet kullanmak gerekebilir). Göçmenlerden ise bizim amaçlarımızdan çok farklı amaçlar güttüklerinde, bütünüyle olmasa da bir ölçüde topluma entegre olmaları beklenebilir. Berlin bu noktada toplum içinde farklılıkların birlikte yaşamasının arzu edilmesiyle birlikte, adaletsizlik, zorbalık ve ıstırapın önüne geçebilmek için asgari de olsa bir entegrasyon zemini olması zorunluluğuna işaret etmektedir. Uzun süre birlikte yaşamış insanlar arasında ise çok farklı kimseler olsalar bile bu türden sorunlara daha ender rastlanmaktadır.

Bu tip bir çoğulcu liberal toplum çatışmaları (liberal toplumlara içkin olan) engelleyici belirli kurumlara ihtiyaç duymaktadır. Toplumda yıkımlara, şiddete, elem

<sup>244</sup> Rawls, **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007. William A. Galston, “Liberal Virtues”, *The American Political Science Review*, C. 82, S. 4, Aralık 1988, s. 1277-1290.

<sup>245</sup> Isaiah Berlin, **Liberty**, New York: Oxford University Press, 2002, s. 256.



ve ızdıraba, hoş görülemeyecek çözümlere engel olmanın yolu, bahis konusu kurumları tesis etmekten geçer. Bu kurumlar, bireyleri uzlaşmaya zorlayacak, öncelikler tesis edecek, (kati ve nihai olmayan öncelikler) ve nihayetinde toplumsal anlayışın ve dayanışmanın savunucusu olacaklardır.<sup>246</sup> Bu bağlamda siyasi ihtilafların akılcı çözümü de hâkim yaşam biçimi içinden ya da evrensel değerler içinden çıkacak, nihai değerlerin çatışması halinde ise kurumlar tarafları uzlaştırmak yoluyla ihtilafı çözüme yoluna gidecektir.<sup>247</sup> “Siyasette karşılıklı mutabakata, anlaşmalara yer olmalıdır. Alınan kararları temellendirecek tek bir kural olmamalıdır. Farklı taleplerin gücünü kıyaslamak, bu taleplerin sadece niteliklerini değerlendirmekle yetinmeyerek, tekliflerin niceliksel yönlerini de düşünerek örneğin alınacak bir kararın kaç kişiyi etkileyeceğini de hesaba katarak yapılacak bütünsel bir değerlendirme sonucunda karar vermek gerekir. Mutabakat ise başka bir şeydir. Karar alma aşamasında hiçbir seçeneğin ahlaki olarak bağlayıcı olmadığı hallerde mutabakat aranmalıdır. İş sadece farklı seçenekler arasında hoş görülemeyecek sonucu engellemeye en yakın seçeneğin belirlenmesine kaldıysa; mutsuzluğu, acıyı en alt seviyede tutacak çözüm aranıyorsa, mutabakat devreye girer. Bu noktada kıstas mümkün olduğunca az sayıda insanın nihai amaçlarını kurban eden çözümde mutabık kalmak olmalıdır.”<sup>248</sup>

Bu aşamada Berlin’in benimsediği çoğulculuk ile liberalizm arasındaki ilişki hakkında bir hüküm vermeden, onun özgürlük kuramını daha yakından incelemek yerinde olacaktır. Son tahlilde Berlin liberal anlayışını özgürlük üzerine yazdıklarıyla geliştirmiştir.

## II) İki Özgürlük Kavramı

Berlin’in siyaset kuramı alanında kaleme aldığı en ünlü yapıtı olan “Two

<sup>246</sup> Bu konuda Berlin’in herhangi bir kurumsal yapıya ilişkin kıstas vermeyişini bir eksiklik olarak tespit etmek gerekir.

<sup>247</sup> John Rawls’un bu bağlamda siyasal özgürlüklerin rolünün, diğer özgürlüklerin korunması olabileceği yönünde bir yorumu Berlin’e atfettiği bir görüşü için bkz. John Rawls, “Temel Özgürlükler ve Öncelikleri” adlı makalesi, **Liberaler ve Cemaatçiler** içinde, (der.) Andre Bertan, Pablo Da Silveira, Herve Pourtois, Türkçesini yayına haz: Zeynep Özlem Üskül Engin, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 151, dipnot 9.

<sup>248</sup> Berlin, **Liberty**, s. 261.

Concepts of Liberty / İki Özgürlük Kavramı” ilk kez 1958 yılında yayınlanmıştır. Berlin’in 1958 yılında Oxford’da Chichele Siyaset Kuramı Profesörlüğü makamının açılış konuşması olarak kaleme aldığı makale boyunca siyasetin temel kavramlarından biri olan özgürlük kavramını incelerken çalışmanın önceki bölümlerinde aktarmaya çalıştığımız batılı akılcı düşünce geleneğine muhalif bakış açısını korumuş, bunu yaparken kendi özgün değer çoğulculuğunun da bir savunusunu yapmaktan geri durmamıştır. Yazıldığı günden bugüne üzerinde en çok tartışılan, en çok makale yazılan liberal metinlerden biri olan Berlin’in “İki Özgürlük Kuramı” adlı makalesini<sup>249</sup> daha yakından ele almadan önce makalenin yazıldığı tarihsel döneme kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Berlin’in de çeşitli konuşmalarında ifade ettiği gibi “İki Özgürlük Kavramı” adlı makalesi yazıldığı dönemden, yani soğuk savaş yıllarından derin izler taşır.<sup>250</sup> Gerek konunun seçimi, gerekse ele alınış biçimi dönemin siyasi ikliminden ciddi biçimde etkilenmiştir. Bu bağlamda özgürlük kavramı dönemin siyaset gündeminin temel sorunlarından olan zorlama ile itaat konularını ele alırken bir nevi anahtar işlevi de görmektedir. Soğuk savaş yıllarının başat siyasi sitemlerinin bu iki konuda sundukları çözümler birbirleriyle çelişmek bir yana, çoğu zaman taban tabana zıt nitelikler arz etmekteydi. Berlin özgürlük kavramını incelerken ne kavramın tarihsel kökenlerini uzun uzadıya ele almış ne de kavramın düşünce tarihçileri tarafından irdelenen iki yüzü aşkın farklı anlamları üzerinde uzun uzadıya fikir yürütmüştür. Doğrudan doğruya özgürlük kavramının “negatif” ile “pozitif” olarak adlandırdığı görünümleri üzerine fikirlerini beyan etmiştir. Berlin’in bu seçiminin ardında makalenin kaleme alındığı döneme damgasını vuran siyasi kamplaşmanın aslında her iki tarafın özgürlük kavramına atfettikleri iki farklı anlamdan kaynaklandığı

<sup>249</sup> Berlin’in “İki Özgürlük Kavramı” makalesi yazıldığı günden bu yana birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu literatürün önde gelen örneklerinden bazıları için bkz. Tim Gray, **Freedom**, New York: Humanities Press International Inc. 1991. Joseph Raz, **The Morality of Freedom**, Oxford: Clarendon Press, 1986. Ian Carter, “The Independant Value of Freedom”, *Ethics*, Vol. 105, No.4 (Jul. 1995), s. 819-845. Gerald C. Jr. MacCallum, “Negative and Positive Freedom”, *The Philosophical Review*, C. 76, S. 3, Temmuz 1967, s. 312-334. Paul A. Passavant, “Review Freedom’s Archive”, *Political Theory*, Vol.32, No.5 (Oct. 2004), s.714-722. W. Bradley Wendel, “Certain Fundamental Truths”: A Dialectic on Negative and Positive Liberty in Hate Speech Cases”, *Law and Contemporary Problems*, Vol. 65, No.2, Enduring and Empowering: The Bill of Rights in the Third Millenium (Spring 2002), s. 33-85. Bernard Williams, “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”, C. 30, S. 1, 2001, s. 3-26. Zoltán Iván Dénes, **Three Concepts of Liberty**, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/d%E9nes.pdf>.

<sup>250</sup> Berlin bahis konusu makaleyi yazarken içinde bulunduğu ruh halini 20 Eylül 1958 tarihinde dostu Richard Pipes’a hitaben yazdığı mektupta samimiyetle anlatmaktadır. Bu mektup için bkz. Isaiah Berlin, **Enlightening (Letters 1946-1960)**, London: Chatto & Windus, 2009, s. 644 vd.

düşüncesi yatmaktadır.

Berlin'in kendinden önceki düşünürleri<sup>251</sup> takip ederek negatif ile pozitif olarak adlandırdığı özgürlük kavramının bu iki farklı görünümü de siyasi özgürlüğü tanımlamaktadırlar. Bunun nedeni nihayetinde her iki özgürlük kavramının da bir toplumdaki iktidar ilişkilerinden kaynaklanan engellemelerin varlığıyla ya da yokluğuyla şekillendiği saptamasıdır. Berlin'in bu kurguyla varmak istediği nokta totaliter rejimlerin<sup>252</sup> siyasi özgürlük kavramı üzerinden yaptıkları manipülasyonları açığa çıkartmaktır (makalenin ilk şekliyle 1958 yılında ortaya çıktığını hatırlatalım). Berlin daha sonra çeşitli defalar makaleyi gözden geçirmiş, (1969 yılında makalenin giriş bölümünde dile getirdiği düşünceleri detaylandırmış, 1994 yılında Steven Lukes ile yaptığı mülakatta da bu konudaki düşüncelerini dile getirmiştir.) negatif özgürlük kavramının tartışılmasıyla ortaya çıkan birtakım deformasyonların bu konudaki düşüncelerini yeterince sarıh bir şekilde ortaya koyamadığı için meydana geldiğini; pozitif özgürlük kavramının ise en az negatif özgürlük kadar temel bir kavram olduğunu düşündüğünü ısrarla belirtmiştir.

Bu tarihsel bilgilendirmeden sonra makalenin içeriğine ilişkin bir değerlendirmeye geçebiliriz. Berlin'in makalesi ilk okumadan sonra bıraktığı izlenimin tersine, oldukça karmaşık bir içeriğe sahiptir. Daha önce de belirtildiği gibi Berlin çalışmasına özgürlük kavramının klasik negatif pozitif ayrımını ele almakla başlamış, çalışması giderek akılcılığın bir eleştirisine dönüşmüş ve en nihayetinde Berlin'in siyasi düşüncesinin odak noktası olan değer çoğulculuğunun savunmasıyla son bulmuştur. Berlin'in düşüncelerinin seyrini makale boyunca açıkça gözlemlemek mümkündür. Makale özgürlük kavramının iki farklı görünümünün analitik tanımıyla başlamakta, giderek pozitif özgürlük kavramının süreç içinde "metafizik aklıcılık" diye adlandırabileceğimiz yaklaşımın ellerinde kendi kendisinin efendisi olma, kendi

---

<sup>251</sup> Bu ayrımın kökenleri Kant'a kadar uzanmakla birlikte, iki farklı özgürlük kavramı çerçevesinde sürdürülen tartışma daha çok T.H.Green'in 19. Yüzyıl sonunda kaleme aldığı çalışmalarla ortaya çıkmış, 20. yüzyıl boyunca da çok çeşitli katkılarla devam etmiştir. Ayrıca özgürlük kavramının farklı felsefi okul ve akımlar için ifade ettiği anlam hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul: Der Yayınları, 3. Basım, 2003, s. 74 – 96.

<sup>252</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 147'de Berlin açıkça ifade etmektedir: "Totaliter rejimler tarafından özgürlük kelimesinin hoyratça manipüle edilmesinin o dönemde beni derinden etkilediğini itiraf etmeliyim."

kaderini tayin etme hakkı gibi kavramların yardımıyla geçirdiği deformasyonun bir analizine dönüşmektedir.

Berlin batı kültüründe hâkim olan akılcı geleneğin içinden gelen bütün kuramların (en aykırı kuramlar da dahil olmak üzere) insanın kendi kendisini efendisi olması kavramını içselleştirmekle “ben” kavramının parçalanmasını zımni olarak kabul ettikleri kanaatindedir. Ben kavramı böylelikle üst benlik ve alt benlik olarak ikiye ayrılır. Üst benlik metafizik bazı niteliklerle (örneğin akıl) belirlenebilirken, alt benlik hükmedilmesi gereken bir unsur olarak kabul edilir. Bireysel ve ahlaki alanlarda yaşanan uzun yozlaşma sürecinin siyasete sıçramasıyla birlikte, özgürlük kavramında yukarıda sözü edilen türden bir bölünmeyi benimseyen kuramlar (pozitif özgürlük kavramını benimseyenler) giderek 20. yüzyılın totaliter rejimlerine bir tür meşruiyet zemini sağlamışlardır.<sup>253</sup> Berlin’in makalesi bu eksen üzerinde ilerlemekte, nihayetinde çoğulculukla arasındaki sıkı bağ nedeniyle negatif özgürlüğün savunusu ön plana çıkmaktadır.

Yukarıda bahis konusu edilen bağlantıları daha yakından incelemek için öncelikle Berlin’in her iki özgürlük kavramını nasıl tanımladığını açıkça ortaya koymak gerekmektedir, böylelikle bu tanımların teoride ve pratikte ortaya çıkardığı farklı sorunları da incelemek mümkün olacaktır. Ancak bu çözümlemeyi “analitik bakış açısı” olarak tanımlayabileceğimiz bakış açısıyla yapmak mümkün görünmemektedir. Berlin bizzat kendisi böyle bir çözümlemenin mümkün olmadığı konusunda ısrarcıdır. Ona göre özgürlük kavramından kaynaklanan sorunları bütünüyle tarafsız, kavramsal bir çözümlemeye tabi tutmak ve bu çözümleme sonucunda tek bir geçerli özgürlük anlayışına ulaşmaya çalışmak nafile bir çabadır. Şüphesiz Berlin John Gray’in<sup>254</sup> de belirttiği gibi belirli bir özgürlük anlayışını savunmak için çeşitli nedenler ortaya koymanın mümkün olduğunu da savunmaktadır. Ancak özgürlük kavramının farklı veçheleri çoğu zaman kaçınılmaz olarak birbirinden bağımsız ahlaki ve siyasi değerlere atıfta bulunurlar, sosyal bilimler alanında birbiriyle çelişkili konumlara yerleşmeye eğilim gösterirler ve en nihayetinde metafizik doğrulamalara ihtiyaç duyarlar.” Bu durum Berlin’in

<sup>253</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 119.

<sup>254</sup> Gray, **Isaiah Berlin**, s. 167.

makalesine özgürlük kavramının iki farklı görünümünü ele alarak başlamakla birlikte neden ilerleyen sayfaların büyük bir kısmını bu iki kavramın farklı düşünürler tarafından nasıl algılandığını incelemeye ayırdığını da bir ölçüde açıklamaktadır. Özgürlük kavramının bu incelemesinde kimi zaman negatif ile pozitif özgürlük anlayışlarının iç içe geçtiğini, ya da aynı kavramların farklı anlamlar içerebileceğini görmek mümkündür. Bu durum Berlin'in özgürlük kavramına yaklaşımını açıkça ortaya koymayı yer yer güçleştirdiği gibi, Berlin'in bu makalesi üzerine yazılmış olan külliyyatın çoğulluğunun da bir kaynağı olarak görülebilir.

### A) Tanımlar

Bu bölümde Berlin'in ele aldığı iki temel özgürlük kavramının tanımı üzerinde durulacaktır. Berlin negatif ve pozitif özgürlük olarak adlandırdığı ve felsefi olarak meşruiyetlerinin arkasında durduğu bu her iki özgürlük kavramı hakkında makalesinin başlangıç bölümünde bir uyarıda bulunmayı da ihmal etmemiştir: “Hangi ortak zemine sahip olurlarsa olsunlar negatif özgürlük ile pozitif özgürlük aynı şey değildir... Her biri kendi içinde bütünsel bir amaç oldukları gibi, çoğu zaman uzlaştırılmaz bir şekilde çatışmaları da mümkündür.”<sup>255</sup>

#### 1) Negatif Özgürlük

Berlin normal koşullarda diğer bireylerin eylemlerimize müdahale etmediği ölçüde özgür olduğumuzu savunmaktadır. Bu durumda eğer yapmak istediğimiz bir şey başkaları tarafından engelleniyorsa, bu ölçüde özgür olmadığımız ileri sürülebilir. Başkaları tarafından engellendiğimiz alan belirli bir sınırı aşarsa, zorlama karşısında olduğumuz söylenebilir. Berlin'e göre baskı, diğer bireylerin başka türlü davranabileceğimiz alana müdahale etmeleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla belirli bir amaca ulaşmamız eğer sadece o konudaki yeteneksizliğimiz nedeniyle engelleniyorsa bu durumda siyasal özgürlüğün yokluğundan söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu fikirlerin ışığında Berlin'in negatif özgürlük olarak tanımladığı kavramın aslen diğer bireylerin bize müdahale etmemeleri ya da engel olmamaları anlamına geldiği açıktır.

<sup>255</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. xlix

Gerek toplum halinde yaşayan bireylerin amaçları ile eylemleri kendiliğinden uyum halinde olmadığı için gerekse insanlar adalet, mutluluk, güvenlik gibi farklı değerlere önem verdiklerinden, ya da sadece özgürlüğün gerçekleşebilmesi için özgürlüğün sınırlandırılması zorunluluğu doğmaktadır. Bu zorunluluk karşısında insanların özgürce hareket edebilecekleri alanın belirlenmesinin yasalarca yerine getirilmesi genel kabul görmüştür. Bu alanın belirlenmesi bireylerin özel alanı ile kamu otoritesinin alanı arasındaki sınırın çizilmesiyle doğrudan ilintilidir. İşte bu sınır çizgisinin nasıl ve nereye çizileceği tarih boyunca çok çeşitli tartışmalara konu olmuştur.<sup>256</sup>

Berlin, aç, hasta ya da eğitim olanaklarından yoksun insanlara siyasal haklar verilmesinin ya da bu insanları devlet müdahalesine karşı korumanın ironik olabileceğini kabul etmektedir. Ancak Berlin eşitsizliklerden kurtulmak ya da yoksullukla mücadele etmek için özgürlüğümüzden kısmen ya da bütünüyle vazgeçmemiz gerekebileceğine işaret etmektedir. Nihayetinde vazgeçilen özgürlüktür. Her şey ne ise odur; özgürlük özgürlüktür, eşitlik, adalet, vicdan, mutluluk ya da doğruluk değildir. Özgürlükten bahsedebilmek için insan varlığının bir bölümü toplumsal denetim alanından bağımsız olmalıdır. Korunan bireysel alan ne kadar küçük olursa olsun bu alanın ortadan kaldırılması despotizme yol açacaktır. Adalet duygusu bütün bireylerin asgari de olsa bir özgürlüğe sahip olması gerektiğini emrettiğinden, toplumdaki tüm bireyler bu bireysel alana saygı göstermekle yükümlüdürler. Ayrıca devlet gerektiğinde bu alanı korumak için zor kullanma yetkisine sahiptir. Şüphesiz demokratik bir toplumda kamusal otorite bu yetkiyi yasalardan alacaktır. Zaten hukukun temel işlevlerinden biri de bireyler arasındaki olası çatışmaları önlemektir. Berlin liberal bir toplumda bireysel özgürlüklerin korunmasının merkezi önemine John Stuart Mill'e atıfta bulunmak suretiyle dikkat çekmektedir.<sup>257</sup> İnsanlar sadece kendilerini ilgilendiren alanlarında istedikleri gibi

<sup>256</sup> Bu konudaki tartışmalar için bkz. Seyit Coşkun, **Çağdaş Siyaset Felsefesinde Negatif Özgürlük Pozitif Özgürlük Ayrımı**, yayınlanmamış doktora tezi Ankara: Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü, 2003. Hakan Şükrü Doğruöz, **Challenging Isaiah Berlin's Distinction Between Negative and Positive Freedom**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Boğaziçi University, 2004.

<sup>257</sup> Berlin'in bu konudaki düşüncelerinin bir analizi için bkz. John Gray, **Mill on Liberty: A Defence**, London Routledge, 1996. Ayrıca Mill'in düşüncelerini doğrudan takip etmek için bkz. John Stuart Mill, **On Liberty**, Ontario: Batoche Books, 2001. John Stuart Mill, **Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar**, çev. Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 3. Baskı, 2005. John Stuart Mill, **Düşünce ve**

yaşayamazlarsa uygarlık ilerleyemez, yeterli düşünce serbestisi sağlanamadığı için gerçek ortaya çıkmaz, özgünlük, içtenlik, yaratıcılık gibi özelliklerin gelişmesi için gerekli koşullar oluşmadığı gibi böyle yasakçı bir ortamda ruhsal enerjiye ya da ahlaki cesarete de rastlamak mümkün olmayacaktır.

Berlin John Stuart Mill'in özgürlük düşüncesine üç temel eleştiri getirmektedir. Öncelikle Berlin'e göre her türlü baskı, sadece bireylerin isteklerini engellemesi nedeniyle kötüdür. Bahis konusu baskıların kimi zaman daha büyük kötülükleri engellemek amacıyla yapılması bu gerçeği değiştirmeyecektir. Oysa baskının karşıtı olarak nitelendirilebilecek müdahale etmeme ise her ne kadar yegâne iyi şey değilse de, sadece bu sebeple iyidir. İşte bu algılayış Isaiah Berlin'e göre negatif özgürlüğün klasik algılanış biçimini oluşturur. Berlin'in Mill'e getirdiği ikinci eleştiri negatif özgürlük anlayışının yeni bir kavram olduğu iddiasıdır. Mill'in savunduğunun aksine yukarıda aktarılan anlamda bir negatif özgürlük kavramı eski çağlarda bilinçli bir siyasal ideal olarak tartışma konusu yapılmamıştır. Berlin'in Mill'e getirdiği üçüncü eleştiri ise yukarıda ele alınan şekliyle özgürlük kavramının bazı otokrasi türleriyle uyumlu olabileceği noktasındadır. Başka bir deyişle bireyin kendi kendini yönetmesi ilkesinin varlığı bu özgürlük anlayışının gerçekleşmesi için yaşamsal öneme sahip değildir. Bu bağlamda özgürlük denetimin kaynağıyla değil, alanıyla ilgilidir. Bireysel özgürlükle demokratik yönetim arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. "Beni kim yönetiyor?" sorusu mantıksal olarak, "Hükümet bana hangi noktaya kadar müdahale ediyor?" sorusundan farklıdır. Pozitif özgürlük anlayışı "ne yapmaya ya da ne olmaya özgürüz?" sorusu yerine "kimin adına, kim ya da kimler tarafından karar verilecektir?" sorularına yanıt arandığında ortaya çıkacaktır. Berlin'e göre demokrasi ile birey özgürlüğü arasındaki ilişki her iki tarafı hararetle savunanların öngördüklerinden çok daha yüzeysel bir ilişkidir. Başta Berlin olmak üzere negatif özgürlük anlayışını benimseyenler, pozitif özgürlük kavramını; yani bir şeyden özgürlük değil de bir şey yapma özgürlüğünü bireyleri önceden belirlenmiş ve kurallara bağlanmış bir yaşam biçimine, daha başka bir deyişle zorba bir diktatörlüğe götürme olasılığını barındırdığı için, çoğu zaman aldatici bir görünüme bürünmekle suçlamışlardır. Bu görüşün taraftarlarına göre pozitif özgürlük

---

**Tartışma Özgürlüğü Üstüne**, çev. Cem Akaş, İstanbul: K Kitaplığı, 2003. Bu konuda farklı bir görüş için bkz. H.J. McCloskey, "Mill's Liberalism – A Rejoinder To Mr. Ryan", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 62 (Jan. 1966), s. 64-68.

negatif özgürlüğü maskeleyen niteliğine sahiptir.<sup>258</sup>

Berlin negatif özgürlük kavramını “klasik İngiliz siyaset felsefecileri” olarak tanımladığı düşünürlere atfetmektedir. İki Özgürlük Kavramı’nda bu gruba öncelikle Hobbes ile Bentham’ı dahil etmekte bunlara İngiliz libertarianlardan Locke ile Mill’i Fransa’dan Constant ile Tocqueville’i eklemektedir. Bu düşünürlerin yanı sıra Berlin’in negatif özgürlük cephesine dahil ettiği Jefferson, Paine, Adam Smith, Burke, Ockam, Erasmus gibi düşünürler ve kategorik olarak bu listeye dahil edilebilecek “tepkici muhafazakarlar” da mevcuttur. Bu bağlamda Berlin’in metni liberal düşünürlere atıflarla dolu olmakla birlikte negatif özgürlük kavramının ortaya çıkışını ve savunusunu sadece liberal düşünce geleneğinin bir ürünü saymak Berlin’in yapıtını değerlendiren birçok uzmanın düştüğü bir tuzağa düşmek anlamına gelebileceği unutulmamalıdır.

Berlin’in negatif özgürlük kavramını tanımlarken başvurduğu çıkış noktası Hobbes’un özgürlük tanımıdır, Berlin bu tanıma açıkça adını vermese de Bentham’ın özgürlük anlayışını da dahil eder. “Özgür bir insan (der Hobbes) yapmak istediklerinin önünde hiçbir engel olmayan insandır.” Bu anlayışa göre yasalar, hükümdarların keyfiyetine ya da bir kaos ortamına göre daha kabul edilebilir olsalar da yine de bireyi zincirleyen düzenlemelerdir. Şüphesiz Berlin’in negatif özgürlük tanımı bu noktada kalmamakta, özgürlük, “bireylerin eylemlerine hiçbir müdahalenin olmadığı alan” olarak ifade edilmektedir.<sup>259</sup>

Yukarıda adı geçen tüm düşünürlerin üzerinde mutabakata vardıkları nokta ise insan hayatının belirli bir alanının toplumsal kontrol alanının dışında kalması gerekliliğidir. Bu bağlamda özgürlük bir şeyden azade olmak anlamına gelir. “Belirli bir sınıra kadar müdahalenin yokluğu değildir burada söz konusu olan, çünkü sınırlar duruma göre değişkenlik gösterebilir, burada önemli olan somut durumda sınırın algılanabilir olmasıdır.<sup>260</sup> Bireylerin kendi amaçlarını gerçekleştirmelerine hizmet edecek kişisel niteliklerini geliştirebilmeleri, kendi insan doğalarını alçaltmamaları için asgari bir özgürlük alanına sahip olmalarının zorunlu olduğu konusunda

<sup>258</sup> Bu doğrultuda bkz. Ian Carter, “The Independent Value of Freedom”, *Ethics*, Vol. 105, No.4 (July 1995), s. 819-845.

<sup>259</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 122.

<sup>260</sup> *Ibid.*, s. 126.



yukarıda anılan yazarların büyük bir çoğunluğu hem fikirdir. Sorun bireylerin dokunulamayacak alanının sınırlarının çizilmesi aşamasında ortaya çıkmaktadır. Bireylerin özgürlük alanı hem kendilerini geliştirmelerine olanak tanınmalı hem de toplumsal hayatın gereklerine ve diğer bireylerin özgürlüklerine hanel getirmeyecek şekilde düzenlenmelidir. Bütün bu düşünürler “tabii özgürlük” halinin toplumsal bir kaosa yol açabileceğinin, üstelik himayeye muhtaç başka bazı değerlerin varlığının farkındadırlar. Bu noktada yasalarla bazı sınırlar çizilmesi sorunu gündeme gelmektedir ki Berlin bu sorunu bireysel alanla kamusal alan arasındaki sınırın belirlenmesi olarak ortaya koymayı yeğlemiştir. Bu düşünürler arasında temel farklılıklardan biri insan doğasına bakışlarındaki iyimserliğin dozundan kaynaklanmaktaydı. İnsan doğasına olumlu bakanlar daha geniş bir bireysel alan çizilmesi taraftarıydılar. Bunlar arasında A.Smith, J.Locke, J.S.Mill sayılabilir.

Başını Hobbes’un çektiği muhafazakarlar ile reaksiyonerlerin de bulunduğu grup ise insan doğası konusunda daha karamsardı ve gerektiğinde olaylara müdahale edebilecek merkezi bir gücün kurgulanması onlar için daha öncelikli bir sorun olarak ortaya çıkıyordu. Çünkü klasik anlamda negatif özgürlük kavramı, “İnsanın isteklerini hayal kırıklığına uğrattığı sürece diğer büyük kötülüklerin engellenmesi için uygulanabilir olmasına karşın baskı uygulama, bu sıfatla kötüdür; oysa baskı uygulamanın karşıtı olan müdahale etmeme, salt iyi olmamasına karşın, bu sıfatla iyidir.”<sup>261</sup> inancına dayanmaktadır.

Negatif Özgürlük kavramına ilişkin ortak zeminin belirlenmesinden sonra Berlin’in makalesi negatif özgürlük lehine farklı düşünürler tarafından yapılmış tanımlamaların ve yorumların aktarımına yer vermektedir. Bu yazarların da ortak noktası negatif özgürlük kavramını bireysel özgürlükle ya da kişilerin özel alanıyla özdeşleştirmeleridir. Bu kavrayışın yol açtığı durum kavrama ilişkin bir dizi problemin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Bireysel özgürlük (ya da negatif özgürlük) kişilerin özel alanıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmış bir kavram olduğu için beraberinde her iki kavramın özdeşleştirilmesi tehlikesini getirmektedir ki bu her zaman doğru olmadığı gibi kavramın tanımını muğlak hale getirmekte, bu bağlamda “müdahale” kavramından ne anlaşılması gerektiği konusunda da şüphelerin

---

<sup>261</sup>Ibid, s. 128.

doğmasına yol açmaktadır.

Berlin'in negatif özgürlük tanımının üzerinde düşünülmesi gereken bir başka yönü özgürlük kavramının bu yorumunun liberal geleneğin içinde nasıl bir rol oynadığı sorusudur. Bu soruya yol açan Berlin'in makalesinde görüşlerine yer verdiği düşünürlerin hemen hepsinin liberal düşünürler olmasının ötesinde metnin içinde yer alan bazı somut tartışmalar liberal gelenekle bireysel özgürlük arasındaki bağın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilecek ilginç ipuçları ortaya koymaktadır. Liberal ahlakın temeli eşit özgürlüğe dayanır, liberaller de sosyal hayatla uyumlu olabilecek azami kişisel özgürlüğü savunurlar.<sup>262</sup> Negatif özgürlük tanımının ortaya çıkardığı bir başka temel tartışma konusu ise demokrasi ile özgürlük arasındaki ilişkiye yöneliktir. Berlin'in bu konuda görüşü açıktır, negatif özgürlük kavramı ile demokrasi ya da özyönetim kavramları arasında en azından kuramsal olarak bir bağlantı olduğunu savunmak mümkün değildir. Yukarıda ele alınan bütün bu sorunsallar özgürlük kavramının negatif ve pozitif tanımları etraflıca ele alındıktan sonra üzerinde tekrar tartışılması gereken sorunlar olarak incelenecektir.

Gerek Berlin'in İki Özgürlük Kavramı adlı makalesi boyunca, gerekse yazarın makalenin yeni baskılarında yaptığı düzeltelerde ve zaman içinde verdiği mülakatlarda, negatif özgürlük kavramının farklı tanımlamalarla yer yer değişkenlik gösterdiğini, bu değişkenliğin yazarı farklı siyasi duruşlara götürdüğünü ileri sürmek yanlış olmaz. Berlin çalışmasının 1969 yılında yapılan baskısı için kaleme aldığı giriş bölümünde daha önce ileri sürdüğü bazı görüşlerini detaylandırmış, ana metinde ise 1958 yılı baskısına göre bazı değişiklikler yapmıştır. Bu değişikliklerin en kayda değer olanı doğrudan negatif özgürlük kavramına yöneliktir. Berlin makalesinin ilk baskısında negatif özgürlüğü “bireyin istediğini yapabilmesi” olarak tanımlamaktaydı. Makalenin yayınlanmasından sonra yapılan eleştirileri dikkate alan Berlin, bu tanımın “özgür köle” olarak adlandırabileceğimiz bir açmaza yol açabileceğini görmüştür. Kısaca isteklerin, arzuların bastırılması yoluyla özgürlüğün artırılabilmesi yanlısı olarak tanımlayabileceğimiz bu açmaz Berlin'in liberal duruşu ile örtüşmeyeceği gibi, yazarımız makalesinin farklı yerlerinde bu düşünceyi

---

<sup>262</sup>Ibid. , s. 125, 161.

açıkça eleştirmekten de geri kalmamıştır.<sup>263</sup> Bu nedenle makalenin 1969 baskısında bahis konusu tanımı değiştirmiş, çalışmasına “köle özgürlüğü”nü “gerçek” özgürlük olarak kabul etmediğini açıkça ortaya koyan ifadeler eklemiştir.

Sonuçta negatif özgürlük tanımının ilk hali bir tarafa bırakılırsa metin boyunca kullanılan özgürlük tanımları temelde üç farklı şekilde ifadesini bulmaktadır. Varoluşsal açıdan baktığımızda özgürlük; müdahaleden arındırılmış özel bir alanı, bireyin kendi kendisinin efendisi olduğu bir alanı ve en nihayetinde aralarında özgürce seçim yapılabilecek farklı olasılıkların olduğu bir alanı ifade etmektedir.<sup>264</sup>

Berlin ilk türden tanımlamaları kullandığında, özgürlük kavramının varlığı “müdahaleden arındırılmış alan” a tekabül eder. Bu tür tanımlamaların en gelişmiş ifadesi belki de makalenin en başında yer alanıdır: “ Özgürlüğün, politik anlamlarından birincisini (daha öncekileri izleyerek) “negatif” anlam olarak ele alacağım. Bu negatif anlam şu sorunun yanıtını bulmakla ilgilenir: “İçinde öznenin – kişi veya kişilerin- kabiliyetinin el verdiği şeyleri yapmaya veya olmaya serbest olduğu ya da serbest olması gereken alan nedir?”<sup>265</sup> Bu tür tanımları farklı kılan ayrıntılar “müdahale olmaksızın” ya da “engellenmeden” gibi kavramların kullanılmasında ortaya çıkmaktadır. Bu noktada her türlü müdahalenin özgürlük kaybına yol açıp açmayacağı sorusuyla karşı karşıya kalırız. Özgürlük kaybının ortaya çıkması için tek başına bir müdahalenin varlığı yeterli midir, yoksa müdahalenin doğrudan bir yasaklama ya da engel koyma şeklinde somutlaşması mı özgürlüğe zarar verir? Söz konusu fark yabana atılır cinsten değildir ve özellikle bireysel özgürlük konusunda devletin oynadığı rolü inceleme noktasında önemli sonuçlar doğurur. Berlin’in bu konuya sadece dolaylı olarak kısaca “zorlama” kavramından ne anladığını aktarırken değinmesi bu noktanın Berlin’in temel kaygılarından biri olmadığı ortaya koymaktadır.

Berlin makalesinde negatif özgürlüğü bireysel özgürlük olarak tanımlandığı

<sup>263</sup>Ibid. , s. 38.

<sup>264</sup>Ibid. , s. 131.

<sup>265</sup>Ibid. , s. 121.

satırlara da yer vermiştir. Bu tanımlamalarda “müdahaleden arındırılmış alan” kavramı yine karşımıza çıkmaktadır ancak bu kez müdahaleden arındırılmış alan özerklik karinesiyle desteklenmektedir. Makalenin farklı bölümlerinde Berlin bu tip özgürlüğü ele alırken bakış açısını, bireye müdahale etmemesi gerekenlerin eylem alanından çıkartıp, özgürlüğün gerçek maliki olan öznenin bakış açısını devreye sokmuştur. “Four Essays on Liberty” adlı çalışmasının önsözünde kullandığı ifadeler yukarıda aktarılan bakış açısı değişikliğine birer örnek olarak gösterilebilir. “Negatif özgürlük, “ben hangi alanın efendisiyim” sorusuna verilecek bir cevap olarak tasarlanmıştır”<sup>266</sup> “Negatif özgürlük, kişinin kendi kendisinin efendisi olduğu, yapay olarak şekillendirilmiş bir alan, bireyin düzenli bir toplumsal hayatla uyumlu olduğu sürece kendisini eylemlerinin sonuçları hakkında kimseye hesap vermek yükümlülüğü altında hissetmediği negatif bir alandır.”<sup>267</sup> Bu tanımlardan yola çıkarak, özgürlüğün öznesi olan bireylerin kendi özerkliklerini icra edebilecekleri müdahaleden arındırılmış bir alana ihtiyaç duydukları ileri sürülebilir ki bu durum da Berlin’in çoğu zaman pozitif özgürlük kavramına atfettiği “bireyin kendi kendisinin efendisi olması” durumuna tümüyle uzak değildir.<sup>268</sup>

Berlin’in negatif özgürlük kavramını, “farklı alternatifler arasında seçim yapma olanağına” bağlı olarak tanımlayan bir üçüncü yaklaşımı da vardır ki nihayetinde baskın çıkan görüş de bu olmuştur. “Böylelikle negatif özgürlük, o kapıdan geçmek isteyip istemeyeceğime bağlı olmaksızın önümde kaç kapının açık olduğu sorununa vereceğimiz cevaba göre şekillenir.”<sup>269</sup> Berlin’in Four Essays on Liberty kitabının önsözünde ısrarla üzerinde durduğu bu tanım yazarın nihai olarak benimsediği negatif özgürlük kavramı olarak kabul edilebilir, ancak bu tanımda da daha önce ele aldığımız ilk grup negatif özgürlük tanımlarında olduğu gibi negatif özgürlük kavramının kendisini doğrudan etkileyen sorunlar göze çarpmaktadır. Ele aldığımız bu negatif özgürlük tanımlarında, özellikle birinci grup olarak adlandırdığımız kavramsallaştırmalarda bireylere müdahalenin asgari olmasıyla, (negatif) özgürlük alanının azami ölçüde genişlemesi arasında doğrudan bir bağ kurulduğu söylenebilir. Ancak bu grupta yer alan tanımlamaların bazı kıstaslar

---

<sup>266</sup>Ibid. , s. XLIV.

<sup>267</sup>Ibid. , s. LX.

<sup>268</sup>Ibid. , s. 131.

<sup>269</sup>Ibid. , s. 129.

ortaya koyarak bahis konusu bağı zayıflattığı da belirtilmelidir. Berlin bu noktada şu hususlara dikkat çekmektedir: “Negatif özgürlük, belirli bir durumda, kapsadığı alanın kestirilmesi güç olan bir şeydir. Özgürlüğün kapsamı, şunlara bağlı görünmektedir: a) önümde kaç tane olasılık var... b) bu olasılıkları gerçekleştirmek ne kadar kolay ya da zordur...c) bu olasılıklar birbirleriyle karşılaştırıldıklarında benim yaşam planım içinde, benim karakterim ve içinde bulunduğum şartlar göz önüne alındığında, ne kadar önemlidir... d) önceden düşünülmüş insan eylemleri tarafından nereye kadar açılırlar ve kapanırlar... e) yalnızca etken olanın değil aynı zamanda yaşadığı toplumun genel düşüncesi çeşitli olasılıklara ne değer verir...”<sup>270</sup>

Bu noktada Berlin artık kategorik bir “müdahalesizlik” ten bahsetmemekte, bireyin somut olasılıklarının sayısını ön plana çıkartıp, negatif özgürlük alanının sınırlarını araştırırken devreye sübjektif bir kıstas sokarak, müdahalesizlik hali ile negatif özgürlüğün varlığı arasında kurulan doğrudan bağı zayıflatmaktadır. Bu yaklaşımın ürettiği soru şudur: “Önümdeki olasılıkların benim hayatımdaki ve içinde yaşadığım toplum için önemi nedir?” Bu durumda bir başka sorunlar karşı karşıya kalırız. Eğer negatif özgürlüğü (Berlin’in farklı tanımlamalarının birçoğundan çıkan anlama göre) sadece müdahalenin yokluğu üzerinden tarif edilebilen bir kavram olarak kabul edeceksek, o halde negatif özgürlüğün kapsadığı alanın sınırlarını araştırırken, yukarıda aktarılan sübjektif unsur denkleme nasıl dahil edilecektir? Bu sorunun doğrudan doğruya müdahale kavramının tutarlığıyla ilintili olduğu düşünüldüğünde, hepten önemsiz bir sorun olarak göz ardı edilmemek gerektiği de açıktır. Dışarıdan bir müdahalede bulunarak –daha sonra değerlendirip değerlendirmedigine bakmaksızın- özgürlüğün öznesi olan birey için hayati önemde bir olasılığın önünün açılmasının bireyin özgürlüğünü hatırı sayılır bir şekilde artırdığını ileri sürmek, özgürlüğü müdahalesizliğe indirgeyen bir bakış açısıyla uyumlu olmasa gerektir. Bir birey üzerinde herhangi bir müdahale olmamakla birlikte, yaşam planı göz önüne alındığında kendisi için en önemli olasılığın kapalı olduğu gerçeğiyle karşılaşıyorsa, bu bireyin gerçek anlamda özgür olduğu hangi noktaya kadar savunulabilir?

Bu noktada J. Gray’in de savunduğu gibi<sup>271</sup> nihayetinde Berlin’in sadece müdahalenin yokluğuna indirgenmiş bir özgürlük anlayışını savunmadığını,

<sup>270</sup> Ibid. , s. 130 dipnot 1.

<sup>271</sup> Gray, **Isaiah Berlin**, s. 23.

özgürlüğü aynı zamanda olasılıkların sınırlandırılmaması şartına bağlı olarak tanımladığını söylemek yanlış olmaz. Ancak bu tanım Gray'in de haklı olarak belirttiği gibi negatif özgürlük alanında kalmakla birlikte, bir yandan da bireylerin seçim özgürlüğünü belirleyen içsel koşullara yaptığı vurgu ile “pozitif” unsurlar da barındırmaktadır.

Yukarıda aktarılan tanımlamaların çeşitliliği Berlin'in neden aynı zamanda hem sınırlayıcı bir özgürlük tanımı yapanların cephesinde, hem de daha ayrıntılı bir özgürlük tanımı yapan yazarların cephesinde değerlendirildiğini de açıklar. Bunun yanı sıra, kavrama bu açıdan yaklaşmak özgürlük kavramına açık seçik bir tanım getirmek kaygısı güden analitik bakış açısı için pek de kullanışlı görünmemektedir.<sup>272</sup> Ancak bu noktada Berlin'in böyle bir önceliği olmadığını hatırlatmakta yarar vardır. Berlin'in negatif özgürlüğü ortaya koyduğu bağlamı anlamak, onun kavramsallaştırma çabasını anlamak için yaşamsal önem taşır. Berlin'in özgürlüğü kavramsallaştırırken güttüğü ana gaye, aynı temel üzerinde yükselen iki farklı özgürlük kavramının var olabileceğini, ancak bu iki farklı kavramın birbirleriyle uyumsuz hale gelebileceğini göstermektir. Böylelikle Berlin'in savunduğu haliyle negatif özgürlük kavramının bazı temel özelliklerinin tanımlanması zorunluluğu da ortaya çıkmaktadır. Buradaki amaç, kavramın nihai ve en doğru tanımını ortaya çıkarmaktan çok, negatif özgürlük tanımını diğer (kabul edilemez) özgürlük tanımlarından ya da benzer değerlerden farklı kılan unsurların araştırılması ve ortaya konulmasıdır.<sup>273</sup>

## 2) Pozitif Özgürlük

Berlin özgürlük kavramının pozitif anlamının bireyin kendi kendisinin efendisi olmak isteğiyle ortaya çıktığını savunmaktadır. Eğer ben yaşamımın ve kararlarımın herhangi bir dış güce değil, kendime bağlı olmasını istiyorsam; eğer diğer insanların değil kendi irademden kaynaklanan eylemlerin bir aracı olmak; bir nesne değil, özne olmak; dışarıdan beni etkileyen nedenler tarafından değil, kendime

<sup>272</sup> Frank H. Knight, “Review: The Meaning of Freedom”, *Ethics*, Vol. 52, No.1 (Oct. 1981), s. 86-109.

<sup>273</sup> Berlin, *Four Essays on Liberty*, s. 129.

ait olan bilinçli amaçlar ve nedenlerle hareket etmek istiyorsam bu durumda pozitif özgürlükten söz edilebilir. Hiç kimse değil bir kimse olmak, hakkında karar verilen değil, kendi kararlarını veren bir birey olmak istendiğinde pozitif özgürlük söz konusu olacaktır. Mesele tersinden ortaya konduğunda, bireyler kendine ait amaçları ve eylemleri kavrayamayan ve bunları gerçekleştiremeyen bir köle ya da hayvan gibi, dış güçler ya da diğer bireyler tarafından kolayca etkilenen biri gibi olmak istemediklerinde pozitif özgürlük söz konusudur.<sup>274</sup>

Berlin bu durumu doğrudan akılcılığa bağlamaktadır. Bireyler kendilerini akılcı varlıklar olarak nitelediklerinde ya da akıllarının kendilerini diğer insanlardan farklı kılan unsur olduğunu ileri sürdüklerinde pozitif özgürlük anlayışına varırlar. Berlin bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Herşeyden önce pozitif özgürlük anlayışında ben kendimi düşünen, isteyen ve eylemde bulunan, yaptığım tercihler nedeniyle sorumluluk taşıyan ve bunları kendi düşünceme ve amaçlarıma başvurarak açıklayabilen, kendimin bilincinde olan bir birey olmak isterim. Bu söylediklerimin doğru olduğuna inandığım ölçüde kendimi özgür ve bunun doğru olmadığını farkına vardığım ölçüde de kendimi köleleşmiş hissederim.”<sup>275</sup>

Kişinin kendi kendisinin efendisi olası anlamındaki özgürlük ile yaptığı seçimin başka bireyler tarafından engellenmemesi durumundaki özgürlük ilk bakışta mantıksal olarak pek de birbirinden farklı değilmiş gibi görünebilir. Ancak Berlin özgürlüğün bu pozitif ve negatif anlamlarının tarihsel olarak farklı yönlerde geliştiğini ve her zaman da bu iki anlayışın birbirine uygun gelişimler göstermedikleri gibi tarihsel sürecin sonunda birbirleriyle doğrudan çatışma içine girdiklerini ileri sürmüştür.

Berlin pozitif özgürlüğün temel açmazı olarak insanları daha yüksek bir özgürlük düzeyine çıkarma amacıyla bazı insanların öbürleri tarafından baskı altında tutulmalarını haklı çıkarmaya olanak tanıyan deformasyon potansiyeline ısrarla işaret etmiştir, “Onları “daha yüksek” bir özgürlük düzeyine çıkarmak amacıyla bazı insanların diğerleri tarafından baskı altında tutulmasını haklı çıkarmak için organik

---

<sup>274</sup> Ibid. , s. 135.

<sup>275</sup> Ibid. , s. 134.

metaforları kullanmanın tehlikeleri sıkça belirtilmiştir. Fakat kör, cahil ya da yoz oldukları için halihazırda peşinde olmadıkları, ama eğer daha aydınlanmış olsalardı peşinde olacakları bazı amaçlar (örneğin adalet ya da kamu sağlığı) adına insanlara baskı uygulamanın olası, zaman zaman da savunulabilir olduğunun farkına varmamız, bu tür bir dilin kullanımına olanak tanıyan unsurdur. Bu diğer insanlara benim değil de kendi iyilikleri için ve onların yararına baskı uygulayan bir kişi olarak kendimi tasvir etmemi kolaylaştırır. O halde, onların gerçekten neye ihtiyaçları olduğunu onlardan daha iyi bildiğimi iddia edebilirim. Bu olsa olsa, şunu gösterir: benim kadar akılcı, bilge ve kendi menfaatlerini benim anladığım kadar anlayabiliyor olsalardı bana karşı çıkmazlardı. Fakat, bundan daha fazlasını da iddia edebilirim. Aslında, kendi bilgisizlikleri içinde bilinçli olarak karşı çıktıkları şeyi amaçladıklarını ileri sürebilirim, çünkü orada, kendi içlerinde, büyüü bir varlık – gelişmemiş akılcı istekleri ya da “gerçek” amaçları- yaşamını sürdürmektedir ve bu varlık, kendilerinin açıkça hissettikleri, yaptıkları ve söyledikleri tarafından yalanlanmasına karşın, kendi “gerçek” özleridir, ve bunun hakkında zaman ve mekanda zavallı ampirik benlik hiçbir şey bilemez ya da çok az şey bilir; ve bu içsel benlik, kendi isteklerinin göz önünde bulundurulmasını hak eden tek benliktir. Bu görüşü bir kere kabul edersem, insanların ve toplumların gerçek isteklerini önemsememeye, onların kendi “gerçek” özlerinin adına ve uğruna onlara zorbalık etmeye, baskı uygulamaya, işkence etmeye izin veren bir konumda olurum. Çünkü bu bilgiler bana, insanın gerçek amacının, (mutluluk, görev performansı, bilgelik, adil bir toplum, kendini gerçekleştirme) kendi özgürlüğüyle- her ne kadar çoğu zaman bastırılmış ya da yeterince ifade edilememiş olursa olsun, kendi “gerçek” benliğimin özgür seçimiyle- özdeş olması gerektiği güvencesini aşlamaktadır.

Berlin, yukarıda aktarılan deformasyonun iki boyutlu bir çelişki içerdiği görüşündedir. “X için neyin iyi olduğunu, onun değil benim bildiğimi söylemek, hatta onun isteklerini, onun için yok saymak başka bir şeydir; onun bunu eo ipso seçtiğini, gerçekten bilinçli olarak veya günlük hayatında gibi değil, ampirik benliğinin bilemeyeceği, akılcı benlik rolü içinde (yani iyiyi sezen ve bir kere meydana çıktı mı onu seçmekten başka şanssız olmayan “gerçek” benlik) içinde seçtiğini söylemek bambaşka bir şeydir. X’in, olmadığı bir şey ya da henüz olmadığı bir şey olması halinde seçeceğini, X’in aslında gerçekten aradığı ve seçtiğiyle özdeşleştirmede yatan bu korkunç kişileştirme kendini gerçekleştirme hakkındaki



siyasal kuramların kalbinde yer alır.<sup>276</sup>

Pozitif özgürlüğün Berlin'in dikkat çektiği bahis konusu sakıncalarının bir örneğine T.H. Green'in Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract adlı yapıtında ileri sürdüğü görüşlerine getirdiği eleştiride rastlamak mümkündür. Berlin Green'in özgürlük anlayışı ile ilgili şunları dile getirmektedir: "Green, gerçek özgürlük idealinin, insan toplumunun tüm üyelerinin kendilerini en iyi duruma getirmek için ihtiyaç duydukları azami düzeyde güç olduğunu ileri sürmektedir. Bu ifadede özgürlük ve eşitlik karışıklığının ötesinde bir düşünce gizlidir. Şayet bir insan kendisi (hangi benliği/kendisi?) için en iyiyi yapmasını sağlamayacak (kimin görüşüne göre?) anlık bir zevki seçiyorsa, gerçekleştirdiği "hakiki" özgürlük değildir ve ondan yoksun kalırsa, kayda değer hiçbir şey kaybetmiş olmayacaktır. Şüphesiz Green gerçek bir liberaldi ancak birçok zorba bu düşünceyi en acımasız zulüm eylemlerini haklılaştırmak için kullanmıştır."

Berlin'e göre kendine karşı bölünmüş bir insan önermesiyle, kendisinin efendisi olarak pozitif özgürlük kavramı gerçekte tarih, uygulama ve öğretici cephelerinden bakıldığında kendini kişiliğin bu bahis konusu bölünmesine negatif özgürlüğe oranla daha kolay bir biçimde uyarlamıştır. İki benlik arasındaki ayrımın sonuçları ise Berlin'in iddiasına göre kendini yönetme arzusunun (kişinin kendi benliği tarafından yönetilmesi) tarihsel olarak aldığı iki ana biçim incelendiğinde daha da açık bir hale gelir. Bunlardan ilki özgürlüğe ulaşmak amacıyla kendini inkâr etme olarak belirirken, ikincisi de kendini gerçekleştirme veya aynı amaca ulaşmak için kendini bütünüyle özel bir ilke ya da idealle özdeşleştirmedir.

Berlin İki Özgürlük Kavramı adlı makalesinde Pozitif Özgürlük kavramını ele alırken Negatif Özgürlük kavramını açıklarken kullandığı yöntemden bütünüyle farklı bir yol izlemiştir. Negatif özgürlük kavramı daha önce de belirtildiği gibi ağırlıklı olarak XVII. Yüzyıldan XIX yüzyıla uzanan bir sürecin liberal düşünürlerinin bireysel özgürlük kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Berlin'in makalesinde negatif özgürlük kavramının tarihsel iniş çıkışlarına ya da farklı

---

<sup>276</sup>Ibid. , s. 156.

dönemlerde farklı koşullar altında homojen olmayan bir gelişim gösterebileceğine dair herhangi bir bilgi ya da gönderme yer almamaktadır. Üstelik bunlara ek olarak metinde negatif özgürlük savunusunda aşırıya kaçıldığı hallerde ortaya çıkabilecek sakıncaların tarihsel bağlamda bir eleştirisi de yer almamaktadır.<sup>277</sup> Oysa bütün bu hususlar Berlin'in pozitif özgürlük kavramını tanımlarken sıklıkla başvurduğu unsurlardır.

Berlin her ne kadar çalışmasının hemen başında ele aldığı özgürlüğün, siyasi özgürlük kavramı olduğunu ve bunu da sadece iki temel görünümü üzerinden inceleyeceğini ifade etse de; pozitif özgürlük kavramını ele aldığı bireylerin hür iradesi ve ahlaki özgürlük konularına derinlemesine dalmaktan kendini alamamıştır. Bunun nedeni negatif özgürlük anlayışının merkezinde devlet ve toplumun fiziksel ya da hukuki müdahalesine maruz kalmaması gereken öznelerin yer almasıdır. Burada müdahale edilmemesi gereken özneler a priori olarak “özerk” olduklarını varsaydığımız ampirik öznelerdir. Oysa pozitif özgürlük kavramı bunun tam tersine, bireylerin iç özgürlüğü ve gerçeklik sorunlarıyla doğrudan ilintilidir ki, bu da pozitif özgürlük kavramının tanımlanmasında bir dizi sorunun ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Bunlara ek olarak Berlin pozitif özgürlük kavramını ele alırken, bu kavrama yönelik siyasi tercihin o dönemde dünyaya hükmeden büyük ideolojik kutuplaşmaya yol açan unsurların başında geldiğini de ısrarla belirtmiştir. Tam da bu nedenle makalesinin büyük bir kısmını pozitif özgürlük kavramının “metafizik rasyonalizm” olarak adlandırdığı anlayış tarafından uğratıldığı deformasyonu incelemeye ayırmıştır. Şüphesiz Berlin'in özgürlük kavramını ele alırken benimsediği bakış açısının seçiminde dönemin siyasi iklimi önemli rol oynamıştır, ancak bu tercihte Berlin'in hemen bütün çalışmalarını damgalayan batılı akılcı geleneğe yaptığı muhalefetin belirleyici rolü olduğu da unutulmamalıdır. Belki de bu nedenle Berlin'in negatif özgürlük kavramı köken olarak modern toplumlara atfedilmiş, savunusu ise ağırlıklı olarak liberal düşünürlere dayandırılmış bir kavram olarak

---

<sup>277</sup> Berlin makalenin 1968 yılında yapılan baskısı için yazdığı önsözde kendisine getirilen eleştirileri dükkate alarak daha sonraki çalışmalarında bu konuya daha çok vurgu yapması gerektiğini itiraf etmiştir..

karşımıza çıkarken, pozitif özgürlük kavramı görece olarak daha bulanık bir şekilde resmedilmiştir.<sup>278</sup>

Berlin'in metninde pozitif özgürlük kavramının açık bir tanımı yapılmamış, onun yerine farklı düşünce geleneklerinde yer alan "kendine hâkim olma durumu" kavramından hareketle, özgürlük kavramına yönelik farklı çözümler yapılmıştır ki bu yorumlarda bahis konusu farklı düşünce akımlarının etkin olduğunu ayrıca hatırlatmakta fayda vardır. Metinde pozitif özgürlüğün ele alınmasında göze çarpan bu bariz karmaşıklığın aslında bir rotası olduğu muhakkaktır; o da pozitif özgürlük kavramı yorumlarının hemen hepsinin temelinde bu metafizik akılcılık yaklaşımı yer almaktadır ve bu yaklaşım kendiliğinden yapılan tanımları değersiz kılmakta ve Berlin için asıl savaşılmaması gereken düşmana dönüşmektedir.<sup>279</sup>

Pozitif özgürlüğün bu farklı tanımlarını incelemeye, kendi kendine hâkim olma düşüncesini tanımlamaya çalışarak başlamak yerinde olacaktır. Pozitif özgürlük kavramının çekirdeğini oluşturan bu düşünceyi ele alırken, *bireyin hür iradesi* ile *akılcı yöntemlerle kendi kendini gerçekleştirme* gibi kavramlara atıfta bulunmak zorunluluğu doğmaktadır bunlara da yeri geldiğinde değinilecektir. Daha sonra ahlaki alandan siyasi alana geçerek bu düşüncelerin sosyal alanda aldıkları yeni biçimler tartışılacak, pozitif özgürlük düşüncesinin bahis konusu sosyalleşme aşamasında geçirdiği deformasyona değinilirken, kendi kendini yönetme düşüncesi kolektif bir görünüme dönüştüğünde pozitif özgürlüğün bu kolektif alanda nasıl vücut bulacağı da tartışılacaktır. Ama Önce Berlin'in İç kaleye Geri Çekilme olarak adlandırmaya kısa değinmekte fayda görüyoruz.

### 3) İç kaleye Geri Çekilme

Berlin özgürlüğe ulaşmak için kendini inkâr etme tutumunu iç kaleye geri çekilme olarak adlandırmakta ve pozitif özgürlük kavramının bu görünümünü eleştirmektedir. "Akıl ve irade sahibiyim; amaçlarım var ve onların peşinden gitmek istiyorum; ancak onlara ulaşmaktan alıkonursam, duruma artık hâkim değilimdir. Doğa yasaları, tesadüfler, insanların eylemleri ya da insan kurumlarının genellikle

<sup>278</sup> Ibid. , s. 144.

<sup>279</sup> Ibid., s. 146.

tasarlanmamış etkisi tarafından engellenebilirim. Bu güçler benim için çok fazla olabilir. Onlar tarafından ezilmemek için ne yapmalıyım? Gerçekleşmeyeceğini bildiğim isteklerden kendimi kurtarmalıyım. Zorba, beni mülkiyetimi yok etmekle, hapisle, sürgün veya sevdiğim ölümüyle tehdit edebilir. Ancak şayet artık mülkiyete bağlı olmaz, hapis olup olmadığını umursamaz, şayet içimdeki doğal sevgiyi öldürürsem, beni iradesine boyun eğmeye zorlayamaz, zira benden geriye kalan ampirik korku veya arzulara tabi olamaz. Bu sanki hiçbir yabancı kör gücün, hiçbir insani kötülüğün dokunamayacağı iç kaleye stratejik bir çekilme gerçekleştirmişim, anlamına gelir. Kendi içime çekildim; orada, yalnız orada güvendedim. Bu sanki “Bacağımda bir yara var. Acıdan kurtulmam için iki yol var. Birincisi yarayı iyileştirmektir. Ancak tedavi çok zor veya belirsizdir, başka bir yol daha vardır. Bacağımı keserek yaradan kurtulabilirim. Eğer, bacağa sahip olmanın vazgeçilmez olduğu durumlardan kaçınma konusunda kendimi eğitirsem, onun yokluğunu hissetmem, demek gibidir.”<sup>280</sup>

Berlin isteklerden vazgeçilerek özgürleşme iddiasında olan bu yaklaşıma, tüm siyasal soyutlamacılık ve ekonomik bağımsızlık politikaları ile özerkliğin her biçiminde rastlanabileceğini ileri sürmektedir. “Yolumun üzerindeki engelleri, yolu terk ederek ortadan kaldırıyorum; kendi mezhebimin içine, kendi planlı ekonomime ve dışarıdan gelen hiçbir sesin dinlenmek zorunda olmadığı, kasıtlı olarak yalıtılmış kendi toprağıma çekilirim. Bu bir güvenlik arama biçimidir; ancak aynı zamanda kişisel veya ulusal ya da bağımsızlık diye adlandırılan arayıştır da.”<sup>281</sup>

Berlin bu öğretinin Kant gibi özgürlüğün aslında arzuların ortadan kaldırılması değil, onlara karşı konulması ve denetim altına alınmasıyla özdeşleştiren görüşten pek de uzak olmadığı düşüncesindedir. Birey kendini denetleyicisi ile özdeşleştirdiği ölçüde denetlenenin köleliğinden kurtulacaktır. Dolayısıyla bireylerin özerk olabildikleri ölçüde özgür olabilecekleri düşüncesine ulaşılır. Rousseau bu düşünceyi “Özgürlük itaattir, ancak kendi koyduğumuz bir yasaya itaattir.” Sözleriyle dile getirmiştir.<sup>282</sup>

<sup>280</sup> Ibid. , s. 150.

<sup>281</sup> Ibid. , s. 152.

<sup>282</sup> Jean Jacques Rousseau , **Toplum Sözleşmesi**, çev: Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1999, Kitap 1, bölüm 8. Rousseau'nun genel irade anlayışının İsaiah Berlin'in perspektifinden yorumlanması

Özerklikten hareketle özgürlüğe varan yaklaşıma göre, bireyin denetimi altında olmayan güçlere boyun eğen hiçbir şey tarafından kişiliğinin “zincire vurulmadığı” dereceye kadar özgürdür. Ancak insanlar doğa yasalarını bütünüyle denetim altına alamayacağı için, bireylerin özgür eylemleri varsayımsal olarak nedenselliğin ampirik dünyasının üzerine çıkarılmalıdır. Berlin eski ve meşhur olarak nitelendirdiği bu öğretinin geçerliliğini tartışmak iddiasında olmadığını belirttiikten sonra, gerçekleştirilemeyen arzuya karşı koyma (ya da kaçma) ve nedensellik alanının bağımsızlığı olarak özgürlüğün ilişkili unsurlarının siyasette, en az ahlak alanında olduğu kadar merkezi bir rol oynadığının altını çizmektedir.

Berlin’e göre “İnsanların özü, eğer onların özerk varlıklar olduğu gerçeğiye, (kendi içlerindeki değerlerin ve amaçların yaratıcıları, özgür iradeli oldukları gerçeğini kesin şekilde içeren nihai otorite) o halde, onları özerk varlıklar olarak değil de, rastgele etkiler tarafından istismar edilen, dış etmenlerin merhametine bağlı ve seçimleri, zor kullanma tehdidi ya da ödüllendirmeye yöneticileri tarafından yönlendirilebilen doğal nesnelere olarak değerlendirmekten kötü bir şey olamaz. İnsanları bu şekilde değerlendirmek, onları özgür iradeli değilmiş gibi değerlendirmektir. ‘Kimse beni kendi tarzında mutlu olmam için zorlayamaz.’ demiştir Kant. Paternalizm hayal edilebilecek en büyük despotluktur.<sup>283</sup>

Berlin Kant’ın bu görüşüne katılmaktadır,; çünkü paternalizm insanlara özgür değilmiş gibi davranmaktır. Berlin bu görüşün kesin olarak ilk defa faydacıların önerdiği bir siyaset olduğunu ileri sürmektedir. “Helvetius (ve Bentham), insanların tutkularına karşı koymaya değil, onların tutkularına köle olma eğilimini kullanmaya inandılar; insanların önlerine ödüller ve cezalar koymak istediler- heteronominin en keskin biçimi- tabii şayet bu araçlarla köleler daha mutlu kılınabilirse.”

Berlin bu anlayışın izini atıfta bulunduğu Nikolay Bukharin’in şu satırlarında da sürmüştür: “Proleter zorlama, tüm biçimlerinde, infazdan zorla çalıştırmaya kadar, kulağa çelişkili gelse de, komünist insanlığı, kapitalist dönemin insani

---

için bkz. Necip Yıldız, **Rousseau’s General Will in the Light of Isaiah Berlin**, Ankara: Bilkent University, 2001.

<sup>283</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 156.

malzemesinden yoğurup çıkarmanın yöntemidir.” Berlin Bolşevik lider Nikolay Bukharin’e ait bu satırların, özellikle “insani malzeme” teriminin, coşkun bir şekilde bu tutumu ifade ettiği düşüncesindedir.<sup>284</sup>

Berlin pozitif özgürlüğün bireylere baskı yapılmasını haklı çıkaracak iddiasını araştırma konusunda ısrarcıdır. Bu bağlamda makale boyunca tekrar tekrar sorduğu sorulardan birini yineler; “Neyin adına, yapmak istemedikleri ve razı olmadıkları şeye insanları zorlamak haklı olabilir? Yalnızca kendilerinden daha yüksek bir değer adına. Ancak Kant’ın da savunduğu gibi, tüm değerler insanların özgür eylemlerinden meydana gelmiştir ve yalnızca böyle oldukları sürece değer olarak adlandırılabilirler; bireyden daha büyük bir değer yoktur. Dolayısıyla bunu yapmak, insanları kendilerinden daha az nihai olan bir şey adına zorlamaktır. İnsanların işlerine karışmanın, onları etki altına almanın, onların iradelerini kendi modelinize göre biçimlendirmenin tüm şekilleri, tüm düşünce denetimi ve koşullanma insanda onları insan yapan ve değerlerini nihai kılan bir şeyin varlığını inkâr etmektir.”

Berlin’e göre, gerçek anlamda özgür bireyin, doğal nedenselliğin ötesinde, aşkın bir varlık olduğu öğretisi, ampirik perspektiften bakıldığında -ki bu bakış açısına göre insanların fikirleri sıradan yaşama aittir- 18. Yüzyılda Kant ve Rousseau’dan derin şekilde etkilenmiş, hem ahlaki hem de siyasi liberalizmin kalbini teşkil etmiştir.

Berlin bu noktada akılcılık ile özgürlük ya da özgürleşme arasındaki bağlantıya dikkat çeken düşünürlerin en nihayetinde vardıkları noktanın özgürlük olmadığını savunmaktadır. “Sahip olamadığımda, kendimi istememe konusunda eğitmeliyim, yok edilmiş bir isteğin ya da başarılı bir biçimde karşı konulmuş bir isteğin, yerine getirilmiş bir istek kadar iyi olduğunu söyleyen öğretisi, yüce ancak aynı zamanda ulaşılamayanın kötü olduğunu savunan öğretinin aşikâr bir örneğidir: Emin olamadığım gerçekten ne isteyemediğimdir.”<sup>285</sup>

<sup>284</sup> Nikolay Bukharin, **Ekonomica Perekhodnogo Perioda** [Geçiş Döneminde Ekonomi] Moskova: 1920, bölüm 10, s.146. Aktaran Isaiah Berlin, *Ibid.* , s. 160 vd.

<sup>285</sup> *Ibid.* , s. 133.

Berlin yukarıda aktarılan düşüncenin doğal sonucu olarak negatif özgürlüğün sadece kişinin dilediğini yapma yeteneği olarak (ki bu tanım Mill tarafından benimsenmiştir) anlaşılmasının yeterli olamayacağını ileri sürmektedir. “Şayet istediğim şey için pek az şey ya da hiçbir şey yapamayacağımı anlarsa, yalnızca isteklerimi daraltmam ya da bastırmam gerekir ve böylece özgür olurum. Şayet zorba (ya da gizli ikna edici) uyruklarını (ya da müşterilerini) özgün isteklerini kaybetmeye ve onun onlar için yarattığı yaşam biçimini kucaklama (içselleştirme) yolunda koşullandırmaya çalışırsa, bu tanıma göre onları özgürleştirme yolunda başarılı olmuş demektir.” Ancak Berlin’e göre bu anlayışın yaratmış olduğu, aslında siyasal özgürlüğün antitezidir. “Beni yaralayabilecek her şeyi bir şekilde yok etme sürecinin mantıksal sonucu intihardır. Doğal dünyada yaşadığım sürece, asla bütünüyle güvende olamam.”<sup>286</sup> Berlin bu anlamda tam bir özgürleşmenin Schopenhauer’in de doğru bir şekilde gördüğü gibi yalnızca ölümle birlikte gelir.

Berlin’e göre iradesine karşı engellerle karşılaştığı bir dünyada bulunan birey, (daha doğru bir ifadeyle negatif özgürlük kavramına bağlı birey) kendini mahrum etmenin engellerin üstesinden gelmenin yegane yöntemi olduğunu savunmanın dışında, bu engelleri ortadan kaldırmanın da geçerli bir yöntem olduğunu savundukları ölçüde affedilebilirler. Berlin engellerin ortadan kaldırılması yöntemleri arasında insan olmayan nesnelere durumunda fiziksel eylemi, insan direnişi durumunda zor kullanmayı veya ikna etmeyi örnek göstermektedir. Şüphesiz bahis konusu eylemler haksız olabilirler ya da şiddet, vahşet, başkalarının köleleştirilmesi gibi durumları içerebilirler, ancak bu şekilde aktörün kelimenin gerçek anlamıyla kendi özgürlüğünü artırabildiği gerçeği nadir olarak yadsınabilir. Berlin’e göre hakikatin, onu en kuvvetli biçimiyle uygulayanlar tarafından, güç ve eylem özgürlüğünü ele geçirdiklerinde, negatif anlayışın pozitif karşılığının lehine reddedilmesi tarihin bir ironisidir.<sup>287</sup> Berlin bu tespiti yaptıktan sonra bahis konusu görüşlerin hangi metafizik temeller üzerinde yükseldiğini incelemeye girişir.

## **B) Bireyin Kendi Kendisinin Efendisi Olma İsteği**

<sup>286</sup> Ibid. , s. 134.

<sup>287</sup> Bu konuda daha ayrıntılı yorumlar için bkz. George Crowder, Henry Hardy (Ed.), **The One and the Many (Reading Isaiah Berlin)** , New York: Prometheus Books, 2007.

Pozitif özgürlük kavramı negatif özgürlükten daha geniş bir tarihsel arka plana sahiptir, üstelik negatif özgürlüğün aksine siyasi alanda değil, daha çok bireyin hür iradesi ile ahlaki özgürlük sorunsalı çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Pozitif özgürlük siyasi alanda bireyin iç özgürlüğünün, kendi kendine hâkim olması düşüncesinin bir yansıması olmaktan öteye gitmeyecektir. Berlin pozitif özgürlük kavramının bireyin kendi kendisinin efendisi olma arzusundan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Temelde bireylerin bir başkasının kölesi olmaması düşüncesine dayanan ve son derece makul olan bu düşünce, süreç içinde insanoğlunun tabiat karşısındaki özgürlüğünü araştıran bir nitelik kazanmış ve bu aşamada iki tür temel soruya yol açmıştır. Bunlardan birincisi tabiat kanunları karşısında bireyin hür iradesi ile determinizmin konumunu (causalidad prensibi) sorgular. Diğeri ise insanoğlunun “doğal” olarak adlandırılan (duyguları ve tutkuları temsil eden kısım) yanı ile akılcı yanı arasındaki ayrıma yöneliktir.

Berlin yukarıda ele alınan nedenlerden ötürü birbirinden farklı özgürlük anlayışlarını pozitif özgürlük olarak tanımlamış ve eleştirmiştir. Ancak farklı sebeplerden ötürü aynı başlık altında toplanan bu özgürlük anlayışları okurun kimi zaman kafasının karışmasına yol açmaktadır. Bunun da nedeni Berlin’in konuyu ele alırken sıklıkla, bireyin hür iradesi, bireyin kendi kendini inkâr etmesi, bireysel özerklik, kendi kendini gerçekleştirme, siyasi katılım, gibi hem ahlaki hem de siyasi düzlemde var olan kavramlara atıfta bulunmasıdır.

### 1) Bireyin Hür İradesi

Hür irade kavramını ele alırken Berlin’in determinist görüş açısına getirdiği eleştirileri dikkate almakta yarar vardır.<sup>288</sup> Bu noktada Berlin’in eleştirisini, özgürlüğü kendi kaderini tayin hakkı olarak algılayan tüm batı düşüncesine yöneltmektedir. Ancak burada bahis konusu olan özgürlük ahlaki ya da siyasi bir özgürlük kavramı olmaktan çok, daha önceki bir evreye aittir. Burada cevaplanması gereken soru, bireylerin davranışlarının kendi dışındaki koşullar tarafından mı belirlendiği, yoksa seçim yapabilecekleri bir tercih düzlemi, dolayısıyla kişi

<sup>288</sup> Berlin, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s. 27 vd.



özgürlüğü (hür irade) olup olmadığıdır. Bu noktada açıkça antideterminist bir tavır benimseyen Berlin, Kant'ın ve özellikle varoluşçuların, bireyin yaptığı seçimler sonucunda şekillenen, açık bir “ben” kavramından hareket ederek, bireylerin seçme hakkını savunan görüşleriyle özdeşlik kurmaktadır.<sup>289</sup> İnsan doğası sabit bir şey değildir, çeşitli seçimlerin ürünüdür... Bu nedenle Berlin bireysel özgürlüğü ortadan kaldırdığına inandığı “sert” determinizmi red ettiği gibi; “self determination” gibi ortalama çözümleri de dışlamaktadır.

Berlin'e göre kendi kaderini tayin hakkı dediğimiz kavram en nihayetinde, bireyin iradesi yaptığı eylemlerin sonucuna etki etmese de, nedenleri arasında yer alıyorsa özgürlüğün varlığını kabul etmektedir ki bu bile tek başına Berlin'in bahis konusu kavramı red etmesi için yeterlidir. Berlin yukarıdaki çözümlenmeleri kabul etmemekte, determinist yaklaşımın ortaya çıkardığı özgürlük anlayışını yarı-kölelik düzeni olarak nitelendirmektedir. Berlin nedensellik sorunundan türeyen bu kendi kaderini tayin etme düşüncesinin Cıçero'dan başlayıp, Aquino'lu Thomas, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume, Mill, Schopenhauer ile Russell'a uzanan bir geleneğin düşünürlerinin eserlerinde kendini sürekli gösterdiği kanısındadır. Berlin bu noktada çoğu zaman özdeşleştirildiği ampirik gelenekten açık bir şekilde kopmakta, konumunu daha radikal kavramlarla ortaya koymaktadır. Berlin bu düşünürlerle karşı gerçek hür iradenin varlığını savunmakta (nedenselliğe karşı özgürlük) , koşulsuz hür iradenin ahlaki bir varlık olan insanoğlunun kurucu unsurlarından biri olduğunu ileri sürmekte, hatta bir bireyin tamamıyla gelişkin olduğunu kabul etmek için olmazsa olmaz koşullardan biri olduğunu iddia etmektedir.

Aydınlanma düşünürlerinin akılcı kuramları tarafından bize, özgürlüğe ulaşmanın tek yönteminin, eleştirel aklın kullanımıyla, neyin gerekli neyin koşullara bağlı olduğunun anlaşılmasına bağlı olduğu söylenmiştir.<sup>290</sup> Berlin bu düşünceye örnek olarak müzisyen örneğini vermiştir. Müzisyen için, bestecinin notalarını özümledikten ve bestecinin amaçlarını kendi amaçları kıldıktan sonra, müziğin icra edilmesi, dışsal yasalara itaat, bir zorunluluk ya da özgürlüğe bir engel değil, özgür ve engellenmemiş bir alıştırmadır. Müzisyen notaya, bir öküzün sabana ya da bir

<sup>289</sup> Bu noktada Berlin'in görüşleri üzerinde Kierkegaard, Nietzsche, (farklı bir açıdan da olsa) Heidegger gibi varoluşçuların belirgin bir etkisi gözlenmektedir.

<sup>290</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. , Michael Rosen, Jonathan Wolff, **Siyasal Düşünce**, çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

fabrika işçisinin makineye bağlı olduğu gibi bağlı olmaz. Notayı kendi sistemi içine almıştır ve onu anlayarak kendini onunla özdeşleştirmiş, onu bir ayak bağından, etkinliğin kendisindeki bir öğede yer alan özgür bir etkinliğe dönüştürmüştür.

Berlin'in üzerinde önemle durduğu nokta, yukarıda aktarıldığı gibi müzik için geçerli olanın en azından ilkesel olarak, insanın kendisini gerçekleştirmesini engelleyen dışsal etmen yığınları olarak sunulan diğer tüm engellere de uygulanmasının savunulmasıdır. Berlin bu görüşün, Spinoza'dan Hegel'in en son öğrencilerine kadar uzanan aydınlanmış akılcılığın programı olduğunu ileri sürmektedir.

Daha önce de dile getirildiği gibi Berlin'in görüşüne göre 18. Yüzyılın bilimsel determinizmi, doğa bilimleri incelemesinin ve aynı model üzerinden toplum bilimleri yaratılmasının, bu nedenlerin işleyişini son derece açık hale getirecek ve dolayısıyla bireylere akılcı, yalnızca yanlış anlaşıldığında düş kırıklığı yaratan, dünyanın işleyişindeki kendi rollerini tanımalarını sağlayacaktır. Bu görüş bağlamında Berlin Epikür'ün bilginin akıldışı korkuları ve arzuları yok ederek özgürleştireceği düşüncesine atıfta bulunmaktadır.

Berlin akılcı geleneğin farklı düzlemlerinde Herder, Hegel Marx gibi düşünürlerin de toplumsal yaşamın görece eski mekanik modellerinin yerine kendi vitalistik toplumsal yaşam modellerini koyduklarını ve karşıtları kadar dünyayı anlamanın özgürleşme olduğuna inandıklarını ileri sürmektedir. Bu düşünürlerin görüşlerine göre toplumsal yaşam, matematikten ya da fizikten elde edilmiş bir kıyasla anlaşılabilir. İnsan aynı zamanda tarihi yani bireyleri veya grupları birbirleriyle ya da doğayla olan karşılıklı etkileşimleri yöneten "diyalektik" çatışmaları veya sürekli gelişimin özgün yasalarını anlamalıdır.

Marx ve takipçilerine göre, insanların yolu yalnızca doğal güçler ya da kendi kişiliklerinin kusurları tarafından değil, başında belli amaçlar için (her zaman bilinçli bir şekilde olmasa da) kendilerinin yarattıkları ancak sistematik olarak işleyişlerinin yanlış anlaşıldığı ve böylece yaratıcılarının ilerlemesine engel haline gelen kendi sosyal kurumlarının işleyişidir. Marx bu yanlış anlamanın, özellikle de doğa yasaları kadar kaçınılmaz olan insan yapımı düzenlemelerin bağımsız güçler olduğu

yanılsamasının önlenemezliğini açıklamak üzere toplumsal ve ekonomik varsayımlar sunmuştur. Bu tür sözde nesnel örnekler olarak, arz ve talep yasalarına ya da mülkiyet kurumuna veya toplumun zengin ve yoksul yahut patron ve işçi (işçi ve işveren) gibi birçok değişmez insan kategorileri halindeki sonsuz bölünüşüne işaret etmiştir. Bu yanılsamaların büyüünün ortadan kalktığı bir evreye ulaşmadığımız sürece, yani insanların, tarihsel olarak zamanında gerekli olduğuna inandıkları, daha sonra amansız, nesnel güçler olarak yanlış anladıkları bu yasaların ve kurumların aslen insan aklının ve ellerinin işi olduğunu anlamalarını sağlayacak toplumsal evreye ulaşana kadar, eski dünya ortadan kaldırılamaz. Dolayısıyla yerine daha uygun ve özgürleştirici bir toplumsal düzenek de yerleştirilemez.

Berlin'e göre akılcı gelenek, yalnızca çözümlenerek ve anlaşılarak ortadan kaldırılabilecek despotlar (kurumlar, inançlar ya da nevrozlar) tarafından köleleştirildiğimizi savunmaktadır.<sup>291</sup> Bu görüş uyarınca kendi (bilinçli olmasa da) yarattığımız kötü ruhlar tarafından hapsedilmiş bulunmaktayız ve bunları ancak bilinçli ve doğru bir biçimde davranarak yok edebiliriz. Bu bağlamda Marx'a göre anlamak en uygun eylemdir. Bireyler yalnızca ve yalnızca yaşamlarını iradeleriyle uyumlu olarak planlarsa özgür olurlar; planlar kuralları gerektirir; bir kural şayet birey onu kendine bilinçli olarak dayatmaz ya da özgürce kabul etmezse akılcı olması şartıyla bireye baskı uygulayamaz dolayısıyla onu köleleştiremez.

Akılcı geleneğe göre zorunlu yasaların olduğundan daha farklı olmasını istemek, akıldışı bir isteğe yem olmaktır. X olması gerekenin aynı zamanda X olmayan da olması gerektiğine dair bir istek. Berlin bu düşüncenin akılcılığın metafiziksel kalbi olduğu iddiasındadır. İçerdiği özgürlük ise (ideal olarak) engelsiz bir alanın, hiçbir şeyin beni engellemediği bir boşluğun "negatif" anlayışı değil, kendini yönlendirme ve öz denetim fikridir.

Berlin bunu, akıl tarafından yapılan özgürleşmenin pozitif öğretisi olarak tanımlamaktadır. Berlin'e göre bu öğretisi, toplumsallaştırılmış, birbirine hiç benzemeyen ve oldukları haliyle birbirine karşıt biçimleri günümüzün birçok

---

<sup>291</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 162.

milliyetçi, komünist, otoriter ve totaliter inançların kalbini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, dünyanın birçok yerinde, demokrasilerde ve diktatörlüklerde tartışılan ve uğruna savaşılan özgürlük budur. Berlin bu düşüncenin tarihsel evriminin izini sürmeden önce bu fikrin geçirdiği bazı değişikliklere değinmeyi yerinde bulmuştur. Bu değişikliklerin ilkini Berlin Mozart'ın Sihirli Flüt eserine bir göndermede bulunarak Sarastro Tapınağı başlığı altında incelemiştir.

## 2) Sarastro Tapınağı

Berlin çalışmasının bu bölümünde akılcı özgürlük anlayışının bireysel alandan çıkıp toplumsal alana yayıldığı noktada ortaya çıkabilecek farklı sakıncaları ve bu sakıncaların düşünsel zeminini incelemektedir.<sup>292</sup>

Berlin'e göre özgürlüğe akılcı bir kendini yönlendirme olarak inananlar er ya da geç, bunun yalnızca bir insanın kendi yaşamına değil, aynı zamanda toplumun diğer üyeleriyle olan ilişkilerine nasıl uygulanacağı sorusunu sormaya mecburdular. Aralarındaki en bireyciler (Rousseau, Kant ve Fichte kuşkusuz bireyciler olarak başlamışlardır) öyle bir noktaya gelmişlerdir ki kendilerine akılcı bir yaşamın, yalnızca birey için değil aynı zamanda toplum için de mümkün olup olmadığını ve eğer öyleyse bunun nasıl başarılacağını sormuşlardır.

Eğer bir birey akılcıysa, onun için doğru olanın, aynı nedenlerden dolayı onun gibi akılcı olan diğerleri için de doğru olması gerektiği yadsınamaz. Akılcı geleneğe göre tüm hakikatler ilkesel olarak herhangi bir akılcı düşünür tarafından keşfedilebilir ve gayet açık bir biçimde diğer tüm akılcı insanların kabul edeceği şekilde gösterilebilir. Aslında bu geniş ölçüde yeni doğa bilimlerindeki durumdur. Bu varsayıma göre, siyasal özgürlük sorunu, akılcı bir varlığın hakkı olan özgürlüğü verecek adil bir düzenin kurulmasıyla çözülebilir.

Bu öğretiyeye göre insanları, birbirlerini ezmeye veya sömürmeye ya da aşağılamayı istemeye yol açan tek şey akıl dışılıktır. Akılcı insanlar birbirlerindeki mantık ilkesine saygı duyarlar. Akılcılığa göre tüm hakiki sorunların gerçek çözümleri uyumlu olmalıdır: Bunun ötesinde, tek bir bütüne uymalıdır; zira bu

---

<sup>292</sup>Ibid. , s. 158.

çözümlere akılcı ve evrensel denmesinin nedeni budur. Şayet evren akıl tarafından yönetiliyorsa, o halde zor kullanmaya gerek kalmayacaktır. Nitekim Spinoza bize, zorlanmış olsalar da çocukların köle olmadıklarını söyler, çünkü çocuklar çıkarları dahilinde onlara verilen emirlere itaat ederler, gerçek bir milletin uyuğu köle olamaz, zira milletin ortak çıkarları bireyin çıkarlarını içerir. Benzer şekilde Locke, “yasanın olmadığı yerde özgürlük yoktur” demiştir, çünkü akılcı yasalar, insanın “öz çıkarlarına” veya “kamu yararına” olan yöndür ve bu türde bir yasa bizi “yalnızca bataklıktan ve uçurumdan koruyacağına” göre “haksız hapsedilme tabirini hak etmediği” söylenmelidir. Locke’a göre bu yasalardan kaçma eğilimi gösteren arzular, akıldışı “denetimsizlik” biçimleridir.

Berlin’e göre Montesquieu ise, liberal dönemlerini unutarak, siyasal özgürlükten, istediğimizi yapmanın izni veya yasanın verdiği izin olarak değil, yalnızca Kant’ın da hemen hemen yinelediği, “istemek zorunda olduğumuzu yapma gücü” olarak söz eder. Burke ise, bireyin “hakkının” kendi çıkarında sınırlanması gerektiğini söyler, çünkü “her akılcı varlığın varsayılan rızası” şeylerin önceden varolan düzeni ile uyum içindedir. Berlin bu düşüncenin vardığı nokta olarak özgürlüğün akıldışı veya aptal ya da yanlış olanı yapma özgürlüğü olmadığı düşüncesini işaret etmektedir. Bu durumda Ampirik benlikleri doğru modele zorlamak zorbalık değil, özgürleşmedir. Berlin bu konuda son sözü Bentham’ın söylemiş olduğu düşüncesindedir. “Kötülük yapma özgürlüğü, özgürlük değil mi? Özgürlük değilse o halde ne? Özgürlüğün suiistimal edildiği için budalalardan, günahkâr kimselerden alınması gerektiğini söylemiyor muyuz?”

Kant ise, insanın tamamen vahşi, kanunsuz özgürlüğünden, yasaya tabi olmak için vazgeçtiğinde, işte yalnızca bunun gerçek özgürlük olduğunu söyler, zira bu bağımlılık, bir kanun koyucu olarak kendi irademin eseridir.

Berlin böylelikle özgürlüğün otoriteyle uyuşmaz olmaktan uzak bir hale geldiğini gerçek anlamda onunla özdeşleştiğini ileri sürmektedir. Bu düşünce 18. Yüzyılda kaleme alınmış tüm insan hakları bildirilerinin ve toplumu bilge kanun koyucunun, ya da doğanın veya tarihin yahut üstün varlığın akılcı yasalarına göre inşa edilmiş bir tasarım olarak görenlerin dilidir. Berlin bu noktada Bentham’ın

neredeyse yalnız kalarak, bildiğinden şaşmaz bir biçimde, hukukun görevinin özgürleştirmek değil, kısıtlamak olduğunu tekrarladığına dikkat çekmektedir. Bentham'a göre her yasa özgürlüğün ihlalidir, hatta böylesi bir ihlal, özgürlüğün toplamının artışına neden olsa bile.<sup>293</sup>

Bütünyle sorumlu varlıklardan oluşan ideal bir toplumda, kuralların nadir olarak farkında olacağım için, kurallar dereceli olarak yok olur. Berlin'e göre yalnızca tek bir toplumsal hareket, bu varsayımı açık kılmış ve sonuçlarını kabul etmiştir; o da Anarşist harekettir. Berlin akılcı bir metafizik üzerine kurulmuş tüm liberalizm biçimlerinin, bu inancın etkisinin zayıflatılmış biçimleri olduğu iddiasındadır.

Berlin bu şekilde, akılcı savın, tek bir doğru çözüm olduğu varsayımıyla, bireysel sorumluluk ve bireysel öz mükemmellikten, Platoncu muhafızlardan oluşan bir seçkinler grubunun talimatlarına itaat eden otoriter bir Devlete, mantıksal olmasa da, tarihsel ve psikolojik olarak anlaşılabilir aşamalarla, evrildiği düşüncesindedir.

Berlin bu noktada böylesine garip bir dönüşe (Berlin'e göre Kant'ın katı bireyseliği, öğrencileri olduğu iddia edilen düşünürler tarafından saf totaliter bir öğretilere dönüştürülmüştür.) yol açan nedenleri sorgulamaya girişmiştir. Berlin bu sorunun sadece tarihsel bir ilgiden kaynaklanmadığını dile getirmektedir.<sup>294</sup> Zira pek çok çağdaş liberal benzer bir süreçten geçmiştir. Kant Rousseau'yu izleyerek, akılcı biçimde kendini yönetmenin tüm insanlarda var olduğunu, (tıpkı faydacıların filozofların inanmış oldukları gibi) dolayısıyla ahlakın, uzmanlık gerektiren bir bilgi meselesi değil; evrensel insan yeteneğinin doğru kullanımı meselesi olduğu için, ahlaki meselelerde uzman olmayacağını savunmuştur. Sonuç olarak Kant insanı özgür kılanın, zorla yaptırılabilir, ancak aynı zamanda neden böyle yapmaları gerektiğini bilerek, kimsenin başka bir kimse için ya da yerine yapmayacağı belirli kendini geliştirme yöntemleriyle gerçekleştiği konusunda ısrar etmiştir.

---

<sup>293</sup>Ibid. , s. 128.

<sup>294</sup>Ibid. , s. 138.

Ancak Berlin'e göre Kant bile, siyasal konularla ilgilendiği zaman, hiçbir yasanın, eğer bana sorulmuş olsaydı, onu akılcı bir biçimde onayladığım hal dışında, beni akılcı özgürlüğümden bırakamayacağını teslim etmektedir. Ne var ki bu noktada Berlin asıl sorunun kapının uzmanların hükmüne sonuna kadar açılmış olmasında yattığına işaret etmektedir.

Berlin, Kant'ın siyasal eserlerinden birinde kullandığı, “İnsan ırkının, çözümüne doğal olarak mecbur olduğu en büyük sorun, kanuna göre, evrensel olarak hak iddia eden sivil bir toplumun kuruluşudur. Yalnızca, en büyük özgürlüğe ve aynı zamanda özgürlüğün (her bir birey için) sınırlarının, başkalarının özgürlüğüyle bir arada yaşayabilmesi açısından kesin şekilde belirlenmesi ve garantisine sahip bir toplumda, doğanın, yeteneklerinin gelişimi olan en yüksek amacına insanoğlu durumunda ulaşabilecektir.” ifadesiyle, özgürlüğün negatif idealini ileri sürmenin çok yakınına gelmiştir. Berlin teleolojik anlamlarının dışında Kant'ın formülünün ilk bakışta Ortodoks liberalizmden pek farklı görünmediğini ifade etmiştir.<sup>295</sup> Ancak Berlin'in bu noktada haklı olarak işaret ettiği gibi asıl önemli sorun, bireysel özgürlüğün “sınırlarının kesin şekilde belirlenmesi ve garanti edilmesi” konusunda kıstasın nasıl belirleneceğidir.

Çoğu modern liberal, olabildiğince fazla bireyin, amaçlarından mümkün olabildiğince fazlasını, bu amaçların değer yargısı olmadan başkalarının amaçlarını bozmamaları halinde, gerçekleştirilebileceği bir durum istemişlerdir. Bireyler ve insan grupları arasında, yalnızca, eşit biçimde nihai, kendi içlerinde eleştirilemez amaçlar olarak sayılması gereken tüm insan amaçları arasındaki çarpışmaları önlemek için bir sınır çekilmesini istemişlerdir. Oysa Kant ve bu türden akılcılar, tüm amaçları eşit değerde görmezler. Onlara göre, özgürlüğün sınırları, kuralların salt genelliğinden fazlası ve insanlarda ve insanlar için özdeş bir amaç yaratan veya meydana çıkaran bir yetenek olan aklın kurallarını uygulayarak belirlenir. Akıl uğruna, akılcı olamayan herhangi bir şey mahkum edilebilir. Böylece, kişisel hayal güçlerinin ve özelliklerinin insanları peşlerinden gitmeye yönelttiği çeşitli kişisel amaçlar (örneğin estetik ve diğer akılcı olmayan kendini gerçekleştirme türleri) en

<sup>295</sup> Berlin'in bu konudaki düşüncelerini tekrar ettiği bir başka kaynak için bkz. Bryan Magee, **Yeni Düşün Adamları: Çağdaş Felsefeyi Yaratarlardan Kimileriyle Söyleşiler**, Çeviri Editörü: Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

azından kuramsal olarak acımasız bir biçimde, aklın isteklerine yol açacak şekilde bastırılabilir. Aklın ve onun insanlara yüklediği görevlerin otoritesi, yalnızca akılcı amaçların “özgür” bir adamın “gerçek” doğasının “hakiki hedefi” olabileceği, varsayımına dayanarak, bireysel özgürlükle özdeşleştirilmiştir. Berlin “aklın” bu bağlamda ne anlama geldiğini hiçbir zaman anlamadığını itiraf etmektedir. Onun bu noktada göstermek istediği, bahis konusu felsefi psikolojinin ampirik düşünceyle, yani insanları oluşturan ve onların aradığı deneyimden türemiş bilgi üzerine kurulu herhangi bir öğretiyi uyuşmadığı yönündeki a priori varsayımları göstermektir.

Berlin akılcı özgürlük anlayışının toplumsal alana genişlemesiyle ortaya çıkan sorunları ortaya koymaya çalıştığı bu bölümün sonunda şu sonuca varmaktadır. “Her ne kadar en bilgesi tarafından da olsa, şayet bu despotizm, (Sihirli Flüt’teki Sarastro’nun tapınağına) çıkarsa, özgürlükle özdeş olan despotizm haline gelirse, savın öncüllerinde yanlış bir şeyler olabilir mi? Temel varsayımlar bir noktada hatalı mıdır? Bir kere daha ifade edeyim: Bu görüşe göre, her insanın tek bir gerçek amacı vardır. Sadece bir tek ve bu da kendini akılcı yönetmedir. İkinci olarak tüm akılcı varlıkların amaçları, zorunluluk gereği, bazı insanların diğerlerinden daha açık biçimde sezebildiği tek bir evrensel, uyumlu bir kalıba uymasındır. Üçüncü olarak tüm çatışmalar ve sonuç olarak tüm trajediler, yalnızca aklın, yetersiz derecede akılcı ya da tümünden akıldışı olan (dolayısıyla gelişmemiş) öğeler arasındaki çarpışmalardan kaynaklanmaktadır ve bu çarpışmalar ilke olarak kaçınılmaz ve bütünüyle akılcı varlıklar için olanaksızdır. Son olarak tüm insanlar akılcı hale geldiklerinde, hepsinde tek ve aynı olan doğalarının akılcı yasalarına itaat edecekler ve bir seferde bütünüyle kanunlara saygılı ve bütünüyle özgür olacaklardır. Sokrates ile ahlak felsefesi ve siyasette onu izlemiş Merkez Batı geleneğinin yaratıcıları, iki bin yıldan fazla bir zamandır, erdemin bilgi ve özgürlükle özdeş olmadığı konusunda yanılmış olabilirler mi?

Tarih boyunca, önceye oranla daha çok insanın yaşamına hükmetmiş olması gerçeğine rağmen, bu meşhur görüşün temel varsayımlarından biri kanıtlanamaz ya da yanlış olabilir mi?”<sup>296</sup>

---

<sup>296</sup>Ibid. , s. 150.



### 3) Kendi Kaderini Tayin Etme ve Akılcılık

Tarih boyunca özgürlük alanında yaşanan en önemli gelişmelerden biri insanoğlunun doğal nedensellik karşısında özgürleşmesi olmuştur. Ancak kimi düşünürler bunun tek başına yeterli olamayacağını, kendi kaderini tayin hakkının insan doğasının akılcı boyutu tarafından denetlenmesi zorunluluğu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Berlin İki Özgürlük Kavramı makalesinde bu süreci yaşamsal bir kırıma olarak adlandırdığı bir an üzerinden tarif eder. Bu an bireyin benliğinin, bir üst benlik (bireyin akılcı yönüyle özdeşleştirilmiştir) ve bir alt benlik (bireyin isteklerinden ve tutkularından oluşur) olarak ikiye ayrıldığı andır. Bu ayrım kendi kendine hâkim olma düşüncesinde deformasyonlara yol açabilecek, nihayetinde kendi kendine hâkim olma kavramını “gerçek bir ben” in özyönetimine dönüştürebilecek niteliktedir. Bu durumda bireyin “gerçek” doğası olarak tarif edilen kavrama atfedilebilecek bütün farklı içerikler özgürlüğün de içeriğini doğrudan belirler hale gelecektir. Berlin sorunu şöyle ortaya koymaktadır “Özgürlük kavramları bir bireyin, insanın, ya da kişinin ne olduğu tarifi üzerinden türetilirler. Bu nedenle insan ya da birey tarifinde yapılacak en küçük değişiklik, özgürlüğün tanımını bu değişikliği yapan kişinin istekleri doğrultusunda değişime uğratacaktır.”<sup>297</sup>

Yukarıda aktarılan “ben” kavramındaki bölünme, Antik Yunan’dan bu yana batılı felsefe geleneğinin hatırı sayılır bir bölümü tarafından kabul görmüş, hatta insanoğlunun gerçek doğası akılcı yönüyle özdeşleştirilmiştir. Bununla bağlantılı olarak “akılcı” ya da “üstün” benliğin tanımına göre farklılaşan özgürlük tanımları da ortaya atılmıştır. Bu doğrultuda ortaya çıkan özgürlük tanımları Berlin’e göre şüpheli sayılabilecek bir mantıksal çıkarım sonucunda tutkularını kontrol altında tutan bir ben tanımından yola çıkmaktadır. Bu yaklaşım kaçınılmaz olarak özgürlüğün

---

<sup>297</sup>Ibid. , s.134

özyönetim olarak tanımlanmasını beraberinde getirmekte, nihayetinde ise ben kavramının bir başkasının istenciyle yer değiştirmesiyle özgürlüğün yerini baskıya bırakmasına yol açmaktadır.

Bu süreç yakından incelendiğinde bazı somut durumların belirleyici olduğu ileri sürülebilir. İlk belirleyici olan olay ben kavramının bölünmeye uğramasıdır. Yukarıda aktarılan bölünme uyarınca artık biri üst öbürü alt ben olarak adlandırılabilir iki benlik söz konusudur. Hükmedici olan, insan doğasının üstün niteliklerini ifade eden akılcı bir üst benlik ile ampirik, insanın istekleri ve tutkuları tarafından yönlendirilen, baskı altında tutulması gereken bir alt benlik.

Bu anlayıştan yola çıkıldığında bireyin aklıyla tutkularını kontrol etmeyi başarabildiği ölçüde kendi kendinin efendisi, özerk bir birey olabileceği savunulabilir. İkinci aşamada bu “gerçek ben” in, kendi kolektif istencini üyelerine dayatan ve böylelikle topluca daha üstün bir özgürlüğe ulaşma iddiasında olan bir toplulukla (ruhani, sosyal, siyasi) özdeşleştirilmesi gelir. Üçüncü aşamada ise, başka bireylerin hareketlerini, onların gerçek benlikleri gibi hareket ederek, kendi iyilikleri adına engelleme düşüncesi ortaya çıkar.

Bu noktada adına hareket edilen bireylerin daha kültürlü olsalardı güdecek olacakları amaç adına hareket edildiği varsayılmakta, bireylerin tutkularının esiri olmasalar bu doğrultuda hareket edecekleri ileri sürülmektedir. Bu sürecin son aşaması ise sadece “gerçek” olarak adlandırılabilir isteklerin dikkate alınmasının caiz olacağı görüşüdür. Böylelikle ben, neyin gerekli olduğunu bilen biri olarak, insanların isteklerini dikkate almaksızın gerçek benlikleri adına onları yönlendirebilir ya da eylemlerini sınırlayabilirim, bu aslında (insanların gerçek isteklerinin yerine getirilmesinin özgürlük anlamına geldiği düşünüldüğünde) onları özgürleştirdiğim anlamına gelecektir. Çünkü aslında insanlar, ampirik varlıkları kendilerine ne emrederse etsin akılcı yanlarıyla doğru seçimi zaten yapmışlardır.

Bu noktada Berlin bir uyarıda bulunmaktan geri durmaz: “X’in halihazırda kendisi olmayan biri olarak, ya da en azından henüz olmadığı biri olarak yapacağı

seçim ile şu anda gerçekten aradığı ve seçtiği şeyi aynı kefeye koyan canavarca kişileştirme, kendi kendini gerçekleştirme dayanan bütün siyasi kuramların

kalbinde yer alır.”<sup>298</sup> Berlin tam da bu nedenle negatif özgürlüğü savunmaktadır ve yukarıda aktarılan sorun Berlin için negatif özgürlük pozitif özgürlük ayrımının da son ayağını oluşturmaktadır. Berlin’in ifade ettiği gibi bu sihirli el çabukluğu, hiç kuşkusuz özgürlüğün negatif kavramı çerçevesinde de gerçekleşebilirdi.<sup>299</sup> Eğer müdahale edilmemesi gereken ben kavramı, tutkularıyla birlikte ele alınması gereken ampirik ben kavramı yerine “gerçek ben” ile yani, kendi ampirik özü tarafından hayal edilemeyen bazı ideal amaçları kovalayan kişi ile özdeşleştirilseydi, ve özgürlüğün tarifi bunun üzerinden yapılsaydı aynı hataya düşülmüş olacaktı. Ancak tarihsel olarak böyle olmamıştır. Kendi kendine hükmetme metaforunun “bağımsız itici gücü” olayı bu noktaya taşımaktadır. Başlangıçta zararsız bir kavram olarak görünen kendi kendine hâkim olma kavramı süreç içinde, özgürlüğün diğer bireylerin eylemleri üzerinden tarif edilen bir kavram olmaktan çıkıp bireyin kendi kendisiyle ilişkisine dayandırılmasıyla “ben” kavramının bölünmesine yol açmıştır. Berlin bu konuda ısrarcıdır “Kendine karşı ikiye bölünmüş bir insanı ortaya koymasıyla kendi kendinin efendisi olarak özgürlüğün pozitif kavramı, aslında, tarihte de, kuramsal olarak da, uygulamada da kişiliğin ikiye ayrılmasına çok büyük ölçüde hizmet etmiştir. Artık bir tarafta üstün, baskın olan denetleyici ben vardır, öte yanda ise onun tarafından disiplin altına alınacak ve üzerinde anlaşılan bir çizgiye getirilecek ampirik (deneysel) istekler (arzular) ve tutkular yığını bulunmaktadır.

Berlin bu bölünmenin ortaya çıkardığı sonuçları, kendi kendini yönetme isteğinin, “gerçek ben” tarafından yönetilme isteğinin, tarihsel süreçte ortaya çıkmış iki farklı görünümünden hareket ederek ortaya koymaktadır.<sup>300</sup> Bu görünümlerden birincisini toplumsal ve siyasal olandan özgürleşmek için bir nevi vazgeçme olarak adlandıırırsak, ikincisini de kendi kendini gerçekleştirme olarak ifade edebiliriz. Bu ikinci halde asıl olan bireyin belirli bir ilke ya da ülküyle kendini tamamen

<sup>298</sup> Ibid. , s. 133.

<sup>299</sup> Ibid. , s. 133 vd.

<sup>300</sup> Berlin’in kendi kendini yönetme isteği kavramına ilişkin yorumunun bir eleştirisi için bkz., Edna & Avishai Margalit (Ed.), **Isaiah Berlin: A Celebration**, London: The Hogart Press, 1991, s. 76 vd.

özdeşleştiresi söz konusudur.

Kendi kendini yönetme isteğinin ortaya çıkardığı ilk durum, bireyin isteklerini sınırlama halidir. Eğer beni engelleyen hiçbir şey yoksa; örneğin doğa yasaları, başka insanların faaliyetleri ya da insanlar tarafından oluşturulmuş kurumlar önümde bir engel teşkil etmiyorsa kendi kendimin efendisi olduğum ileri sürülebilir. Hayatın gerçeklerine bakıldığında buna ulaşmak için, hareket alanımı sadece hükmedebileceğim unsurlara indirgemek, ulaşamayacağım hedefleri elemek mantıklı bir seçenek gibi görünebilir, ancak bu tür bir eleme nihayetinde beni bağımlı hale getirecek ve özgür olmamı engelleyecektir. Bu aslında özgürlük değildir diye uyarılmaktadır Berlin, “ Bu aslında güvenlik arayışı, sükunet ve iç huzuruna ulaşma arzusudur. Bu görüşe en iyi örnek isteklerinden arınarak özgür olacağını zanneden kölenin durumudur. Berlin ise özgürlüğün bu pozitif yorumunu siyasi olarak kabul edilebilir bulmamaktadır.<sup>301</sup>

Berlin bu sınırlandırma, isteklerden arınma kavramını bir adım öteye, ahlaki özgürlük alanına taşıyarak tanımını daha da karmaşık bir hale getirmiştir. Burada söz konusu olan görüş isteklerin tümünden devre dışı bırakılması değil, kontrol alınmasıdır. “Özgürüm çünkü özerkim” önermesini Kant nihai sonuçlarına kadar geliştirmiştir. Özerk insan, dış faktörlerin etkisi olmaksızın, kendi koyduğu kurallara uyan kişidir. Doğa yasalarının buyurgan gücünü hesaba kattığımızda gerçek özgürlük, ampirik dünyanın dışında, nedenselliğin hükümlerinin hüküm sürdüğü alanın dışında bir yerde aranmalıdır. Karar mercii bizzat kendileri olduğuna göre, insanlardan daha üstün değerlerin varlığından söz edemeyiz. Eğer birey olmanın özünde özerk olmak, kendi içinde bütünlüğü olan değer ve amaçların yaratıcısı olmak yatıyorsa, onlara yapılabilecek en kötü şey böyle değillermiş gibi davranmak olacaktır. Bu bağlamda paternalizm belki de despotluğun en kötüsüne denk gelmektedir. Berlin bu noktada Kant’ın kuramının “ben” kavramının, ampirik anlayış için (gündelik hayattaki adam imgesi) yaşamsal önemde olmanın ötesinde, liberal hümanizmin de temelini oluşturduğunu ileri sürmektedir.

---

<sup>301</sup>Ibid. , s. 156.

Kendi kendine hâkim olma isteğinin kuşandığı ikinci görünüm Berlin'in tanımıyla "akılcı kendi kendini gerçekleştirmez." Berlin bu yaklaşımı, rasyonalizmin alameti farikası olarak gördüğü ve sıklıkla akılcılığın temel önermelerini sorgulamak için kullandığı "Sapare Aude" sözü üzerinden eleştirmektedir. Bu kuram akıl üzerinden özgürleşmeyi savunan kuramdır ki, Spinoza, Herder, Hegel ya da Marx gibi farklı düşünürlerin eserlerinde farklı şekillerde ortaya çıkar. Ancak görünümü ne olursa olsun bilginin insanları özgürleştireceğini ileri süren kuramlar, bunu edinilen yeni bilgiler sayesinde yeni seçenekler ortaya koymak suretiyle değil de, imkansız gerçekleştirmek isteğinin bireyde ortaya çıkartacağı hüsrân duygusunu yok ederek sağlamaktadırlar. Berlin bu kuramların sadece çıkış noktasının hatalı olduğu kanısında değildir. Bu noktada getirdiği eleştirinin iki boyutu vardır.

Berlin ilk olarak bu bakış açısına (özellikle ele aldığımız örnekte) hâkim olan determinizmi red etmektedir. Batılı düşünce geleneğinin ezici bir çoğunluğunun Berlin'in yargıladığı bu yarı-kölelik durumunu kabul ettiği açıktır. Üstelik birçok düşünür, özellikle ampirik düşünürler bu çıkış noktasından bihaberdirler, dolayısıyla tartışmalarının geri kalanı bu unsur tarafından şekillendirilmemiştir. Ancak bunun tam tersine akılcı kuramlarda, determinizm temel bir önem arz etmektedir ve bu kuramların ahlaki özgürlük kavrayışının da temelini oluşturur. Çünkü bu kendi kaderini tayin etme düşüncesi ahlaki alana doğru genişler ve özgürlüğün bireyin iç dünyasında ortaya çıkan bir özerklik alanı olarak tanımlanmasına yol açar. Bu algıya bireyin kendi dışındaki kuvvetler üzerinde kontrol sahibi olması düşüncesi eklenir. "... özgürlük eylemin bizati kendisinin belirlenmesine etki etme noktasında ortaya çıkar, bu etki ne kadar fazla olursa, özgürlük de o ölçüde artacaktır. Kölelik ya da özgürlükten yoksunluk, ister fizik ister psikolojik olsun "dış" güçler tarafından belirlenmek anlamına gelir.<sup>302</sup>

Berlin'in temel hedeflerinden biri, öz yönetim ya da öz denetim olarak adlandırılabilir, determinist bir özgürlük kavramı tasarlayan metafizik rasyonalitenin hatasını ortaya koymaktır. Bu düşünceye göre doğa yasalarında olduğu gibi, insanların da eylemlerini belirleyen benzer kurallar vardır ve onlar

<sup>302</sup> Berlin, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s. 180.

hakkında bilgi sahibi olanlar gerçek anlamda özgür olarak kabul edilebilirler.

Başka düşünürlerin yanı sıra Hegel ile Marx'ın tarihsel perspektifinden bakıldığında, kendi hesabına düşen dönemde, tarihin gidişatının hangi yönde olduğunun ayırtına varanlar ancak gerçek anlamda özgür insanlar olarak kabul edilirler. Oysa hayattaki her şey önceden belirlenmiş ise bu durumun farkında olmak tek başına Berlin'in savunduğu anlamda özgür olmak anlamına gelmeyecektir. Bu durumda olsa olsa bireyin umut ve korku gibi kavramların ötesine geçtiği söylenebilir. Bilgi ancak ortada somut bir seçim hakkı varsa özgürlüğümüzü artırabilir yoksa klasik determinizm öyle uygun gördüğü için değil. Ancak özgürlük, kendi kaderini tayin hakkı ve bilgi arasında teorik olarak a priori bir denklik kurulduğu takdirde bilginin özgürleştirdiğinden, hem de sonsuz olarak özgürleştirdiğinden söz edilebilir. Aksi halde ampirik bir soruyla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. İçlerinden seçim yapılabilecek olasılıkların artmasına bağlı olarak bilgi, insanları kimi zaman özgürleştirir, kimi zaman özgürleştirmez, ama sonsuz özgürleşmeden bahsetmek mümkün değildir.

Berlin bu ilişkiden doğan bağımlılığı eleştirmekle birlikte, bilgi, özgürlük ve akılçılık arasında bir bağlantının varlığını da kabul etmektedir. *“Özgürlük kavramının bu anlamının değerini inkâr etmek, ya da özgürlüğün, akıl ve bilgi ile arasındaki mantıksal bağı görmezden gelmek saçma olur. Bahis konusu özgürlük kavramı, diğer tüm özgürlükler gibi engellerin ortadan kaldırılması anlamına gelir, ya da doğrudan buna dayanır. Bu durumda söz konusu olan, insanların kendi seçtikleri bir amacı gerçekleştirmek için, ellerinde olan insani niteliklerini sonuna kadar kullanabilmelerinin önündeki psikolojik engellerin kaldırılması söz konusudur. Ancak ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, şu ana kadar ne kadar kötü analiz edilmiş olurlarsa olsunlar, bu tip engellerin bir alt kategorisini oluşturmaktan öteye geçmezler. Dolayısıyla bu engellerin, daha çok tanınmış başka engel gruplarını ya da başka özgürlük anlayışlarını dışlayacak bir şekilde altının çizilmesi kavramların deformasyonuna yol açar. Kanımca Stoacılarından, Spinoza'ya, Bradley'den, Stuart Hampshire'a uzanan bir dizi düşünürün yaptığı işte tam da budur; özgürlüğü kendi*

*kaderini tayin etme hakkına indirgemek.*”<sup>303</sup>

Bu noktada tartışmayı biraz daha karmaşık hale getirmek pahasına bir noktaya dikkat çekmekte yarar var. Berlin’in İki Özgürlük Kavramı makalesinde değinmediği, bir başka özgürlük tanımı vardır ki Berlin bu kavramı negatif özgürlüğün ahlak alanındaki görünümü olarak tarif etmektedir. Bu özgürlük kavramı pozitif özgürlüğün akılcı olmayan bir yorumu olarak da kabul edilebilir. Berlin insan doğasının asgari de olsa bir özgürlük alanına ihtiyaç duyduğu düşüncesine çalışmalarında sıklıkla yer vermiştir. Berlin bu asgari hareket alanından daha dar bir alana hapsolduğunda artık insan faaliyetinden bahsetmenin mümkün olamayacağı kanaatinde. İnsanın farklı olasılıklar arasında seçim yapma yetisi akılcılığa içkin bir unsurdur, dolayısıyla aslında bireyler her seçim yaptıklarında, bir takım nihai değerleri tercih edip, öbürlerini feda etmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalırlar. Bu aslında insan olma durumunun ebedi özelliklerinden biridir. Berlin’in bu yorumları negatif özgürlüğe atıfta bulunduğu sanısını uyandırmaktadır, ancak İki Özgürlük Kavramı adlı makalesinin asıl alanı olan siyasi alana değil, daha çok bireyin kişisel özgürlük alanına ait bir negatif özgürlüktür söz konusu olan.

Bu durum Berlin’in özgürlük kavramını ele alanları Berlin’in bizzat kendisinin ortadan kaldırmaya çalıştığı bir kafa karışıklığına da sevk etmiştir. Örneğin Berlin Robert Kosics’e verdiği bir cevapta<sup>304</sup>, ahlak sahibi bir öznenin “temel seçme özgürlüğü / basic liberty of choice” ile hür iradenin kullanımının ahlakın temelini oluşturduğunu öne sürmektedir. Berlin bu iki kavramla İki Özgürlük Kavramı adlı makalesinde ele aldığı negatif özgürlük kavramı arasında bir ayrım yapmak zorunluluğuna işaret eder. Negatif özgürlük Berlin’in siyasi özgürlük alanında kullandığı bir terimdir, dolayısıyla bu farklı özgürlük kavramları arasında bir farklılık olduğu muhakkaktır. “not unrelated but distinct senses of liberty”<sup>305</sup>

Ahlak alanında Berlin Kantçı görüşü açıkça benimsediğini kabul etmektedir. “Kocis, benim kullandığım “evrensel ve ebedi insani öz” kavramına atıfta

<sup>303</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 168.

<sup>304</sup> Berlin, **Kocis’e Cevap**, s. 388-393.

<sup>305</sup> *Ibid.*, s. 388-393.

bulunmaktadır, bununla sadece belirli bir özelliği kast ediyorsa, bu durumda “bir seçim yapabilme yetisi” nin gelişkin bir insan olmanın olmazsa olmaz koşullarından biri olarak kabul etmemiz gerektiğini belirtmek isterim. Kant’ın özgürlük ve irade kuramı da bu kavrayışla doğrudan bağlantılıdır.”<sup>306</sup> Berlin’in Kant’ın düşünceleriyle ilişkisi oldukça karmaşık bir seyir izlemektedir. Kant’ın ahlaki özgürlük kavramı, akılcı içeriğinden ötürü Berlin’in pozitif özgürlük kavramının bir deformasyonu olarak anlaşılmalı gerekir, bu ise kavramdan türetilen totaliter sapmaların benimsenmesine giden yolu açmaktadır.<sup>307</sup> Öte yandan aynı kavramın akılcı olmayan bir yorumu çoğulculuğun ve liberalizmin temeli olarak görülebilir, en nihayetinde negatif özgürlüğün doğrulanması anlamına gelebilir.

Bu saptamaların ışığında, temel seçim yapma özgürlüğünün Kant’ın ahlaki özerklik kavramının akılcı olmayan bir türevi olduğu söylenebilir (“wille” den ayrılmış bir “wilkür”) Bu unsurun Berlin’in yapıtları üzerine çalışmalarda bulunan çoğu uzmanın gözünden kaçmış olması ilginçtir. Bu noktayı atlamayan nadir yazarlardan biri John Gray olmuştur. Gray’e göre bu saptama Berlin’in özgürlük önermesinin tutarlı bir yorumunu yapabilmek için yaşamsal öneme sahiptir.<sup>308</sup>

Gray’in görüşüne göre Berlin’in önerdiği insan doğası kavramı sabit tutkular ve istekler üzerine kurulu değildir. Tam tersine bizzat insanın seçim yapma kabiliyetini, insanı insan yapan kurucu unsurlardan biri olarak değerlendirmektedir. Seçim yapma kabiliyeti insanın doğasına ve davranışlarına bir belirlenemezlik boyutu katmakta, insanoğlu da diğer canlılardan bu yönüyle ayrılmaktadır. Bu belirlenemezlik halinin kalkması ise ancak bahis konusu seçim yapma kabiliyetinin bertaraf edilmesiyle mümkün olabilir. İnsanoğlunun seçim yapma kapasitesi, Berlin’in özgürlük kavramını (bu kavramı “temel özgürlük” olarak formüle etmek suretiyle) desteklediği gibi, aynı zamanda kavramın hem pozitif hem de negatif görünümünü desteklemektedir. Bu durumda ampirik gelenek tarafından genelde, bireyin eylemlerini kendi halihazır istekleri ve kapasitesi doğrultusunda yapmasının önünde başkalarının engel teşkil etmemesi (müdahalede bulunmaması) durumu

<sup>306</sup> Ibid. , s. 388.

<sup>307</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 152.

<sup>308</sup> Gray, **Isaiah Berlin**, s. 14



olarak tanımlanan negatif özgürlük kavramı bile, içinde farklı seçenekler arasında seçim yapma kapasitesini barındırır.<sup>309</sup>

Bu yorum ışığında negatif özgürlük ne Hobbes'un dertsiz engelsiz hareket edebilme kavramıyla örtüşür, ne de Bentham'ın anladığı şekliyle bireyin herhangi bir engelle karşılaşmadan, tutkularının ve isteklerinin peşinden gitmesi anlamına gelir. Negatif özgürlük daha çok başkaları tarafından ulaşılmaz kılınmamış farklı seçenekler arasında seçim yapmak anlamına gelir.<sup>310</sup> Gray'in görüşüne göre, negatif özgürlük ile pozitif özgürlük kavramlarının yokluğu ortak bir kökene, Kant'ın wilkur olarak adlandırdığı seçim yapma yeteneğinin reddine dayanır. Negatif ve pozitif özgürlük kavramları genel olarak özgürlüğün farklı, ancak aynı derecede geçerli görünümünün somut ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kavramların wilkur kavramından türetilen "temel özgürlük" kavramının farklı boyutlarını ifade ettiğini ileri sürmek de yanlış olmayacaktır. Şüphesiz bu kavramların tarih boyunca gösterdiği gelişim süreç içinde farklı değerleri ve koşulları ifade eder hale gelmelerine yol açmıştır.

Yukarıda ele alınan "temel özgürlük" kavramı Berlin'in İki Özgürlük Kavramı adlı çalışmasında ortaya koyduğu negatif özgürlük kavramını destekler mahiyette görünmektedir. Berlin bahis konusu makalesinde özgürlük sözcüğünün nasıl yorumlanırsa yorumlansın, mutlaka asgari de olsa bir negatif özgürlük barındırması gerektiğini savunmaktadır. Hiçbir toplum bireylerinin özgürlüğünü tümünden ortadan kaldıramaz. Çünkü toplumun geri kalanı tarafından kendi isteklerini hayata geçirmesine hiçbir olanak tanınmayan bir kişinin, gerek hukuki olarak gerekse ahlaki olarak bir birey olarak kabul edilmesine olanak yoktur. İşte tam da bu nedenle asgari de olsa negatif özgürlüğün varlığı, temel ahlaki özgürlüğün varlığı için bir ön koşul olarak kabul edilmek gerekir, bu ise negatif özgürlüğün kaçınılmaz olarak herhangi bir pozitif özgürlük kavramsallaştırmasının da asli unsurlarından biri olması gerektiği sonucunu doğurur. Bu noktada sorun, yukarıda aktarılan tartışmaların zaman zaman, toplumun en gelişmiş kesimi tarafından yürütülen azami bireysel

---

<sup>309</sup> Ibid., s. 18 vd.

<sup>310</sup> Ibid., s. 18.

özgürlük tartışmalarıyla iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>311</sup>

Gray'in önermesi ilk bakışta ikna edici gibi görünmekle birlikte, özgürlük kavramının ahlaki ve siyasi boyutlarının birbirinin içine geçmesi nedeniyle ortaya çeşitli sorunlar çıkarmaktadır. Berlin'in çözümlemesinde pozitif özgürlük, kendi kendine hâkim olma, özerklik, hatta (willkür ile Wille kavramlarını içselleştirerek) Kantçı özerklik kavramlarıyla özdeşleşmektedir. Bu durumda atıfta bulunulan "temel özgürlük", ahlaki düzlemde pozitif özgürlüğün akılcı olmayan bir türevi olarak kabul edilebilir. Siyasi alanda ise özgürlük farklı bir boyutta ele alınmak gerekir. Siyasi alanda bireylerin ahlaki aktörler olarak herhangi bir koşula riayet etmeksizin seçim yapabilmeleri (bu da pozitif özgürlüğün tanımlarından biridir) için asgari bir negatif özgürlüğe ihtiyaç duydukları aşıkardır. Bu açıklamalar ışığında herhangi bir pozitif özgürlük kavramından bahsedebilmek için asgari de olsa negatif özgürlüğün varlığına ihtiyaç duyulduğu sonucuna varılır ki, negatif özgürlüğün sadece siyasi özgürlük bağlamında ortaya çıktığı, pozitif özgürlüğün ise gerek tarihsel, gerekse kuramsal bağlamda ahlaki alanla sıkı bağları olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Berlin'in ortaya attığı tartışmaları ele alırken farklı sorunların ortaya çıkması da kaçınılmaz olmaktadır.

#### 4) Kendi Kaderini Tayin Etme Hakkının Toplumsal Görünümleri

Ahlaki özgürlüğü tek geçerli ya da en geçerli özgürlük olarak kabul etmek, özgürlüğü kendi kaderini tayin etme hakkına indirgeyen pozitif özgürlüğün akılcı yorumunun ortaya çıkaracağı sorunlara da kapıyı aralamak anlamına gelebilir. Bahis konusu sorunlar özellikle pozitif özgürlük kavramı siyasi alana taşındığında daha belirgin hale gelmektedir. Berlin'in bu noktada ortaya koyduğu en "iddialı" tez, pozitif özgürlüğün sosyalleşmiş görünümünün, komünizm, milliyetçilik, otoriterlik ya da totalitarizm gibi dönemin siyasi ideolojilerin temel çekirdeğini oluşturduğudur. Şüphesiz bu ideolojiler çerçevesinde şekillenen pozitif özgürlük kavramı akılcılığın etkisinden bir hayli uzaklaşmıştır.

<sup>311</sup> Bireysel özgürlük bağlamındaki tartışmalar için ayrıca bkz. Rene Maublanc, **Özgürlük Sorunları**, çev. Vedat Günayol, Asım Bezirci, İstanbul: Çan Yayınları, 1968.

Akılcı görüş, her türlü sorunun çözümünü içinde barındıran ve ancak akıl sahibi düşünürler tarafından keşfedilebilir yekpare bir gerçeğin varlığını esas alır. Bu yaklaşım çerçevesinde siyasi özgürlük sorunu, akılcı olan her insana bütünüyle özgürlük tanıyan adil bir düzenin kurulmasıyla çözülebilecek bir sorun haline gelir. Berlin bu düşüncesini şu cümlelerle ifade etmektedir: “Eğer evren mantıkla (akılla) yönetilirse, o zaman baskı uygulamak için hiçbir gereksinim olmayacaktır; tüm istekler için doğru olarak tasarlanmış yaşam, herkes için tam özgürlük ile uyuşacaktır – yani rasyonel biçimde kendi kendini yönetme özgürlüğü.”<sup>312</sup>

Berlin’e göre bireylerin ampirik benliklerinin özgürleşmeyle özdeşlik kurmak suretiyle zorlanmasını caiz gören bu düşünce, Spinoza, Locke, Montesquieu, Kant, Burke ve Rousseau gibi çok farklı düşünürlerin kuramlarını oluştururken benimsedikleri bir düşüncedir.<sup>313</sup> Bireysel düzlemde yer alan kavramların ölümcül bir şekilde sosyal alana aktarımı, bireylerin alt benliklerinin, üst benlikleri tarafından yönlendirilmeleri gerektiği düşüncesine yol açmıştır ki, bu da toplumun üstün unsurlarının akılcı olmayan kesimi hâkimiyeti altına almasını doğrulayan bir yaklaşımdır. İnsanların hakiki, akılcı amaçları birbirleriyle örtüştüğüne göre, insanların bu amaçları gerçekleştirmeye zorlaması onların özgürleşmesine dönüşmektedir. Bu durumda özgürlük, yasalara itaat anlamına gelecektir.

Berlin’in asıl hedefi akılcılık olmakla birlikte, bu düşünce ilginç bir biçimde nihai sonuçlarını volüntarist bir felsefe bağlamında gelişip us kavramıyla bağlantısını kopardığında ortaya koymaktadır. Bu durumun en somut örneği Napoleon, Carlyle gibi romantik yazarların eserleridir.<sup>314</sup> Bu yazarlara göre ancak bir liderin, insan malzemesine şekil veren bir sanatçı olarak tasavvur edebileceğimiz bir liderin, başkalarının nihai amaçlarını takdir etmesi yerinde olur. Bu nihai amaçların yerine getirilmesi doğal olarak gerçek özgürleşmeyi sağlayacaktır.

<sup>312</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 147

<sup>313</sup> Ibid. , s. 148. “ Bu düşünürlerin ortak varsayımı (ve bunlardan önceki birçok bilgin ile onlardan sonraki Jakobin ve Komünistlerin), kendi “gerçek” doğalarımızın rasyonel sonuçlarının aynı olması gerektiği ya da oldurulması gerektiğidir, bizim zayıf, cahil, tutkularca yönlendirilen, hırslı ve deneysel özlerimiz, bu sürece ne kadar şiddetle karşı çıkarsa çıksın.”

<sup>314</sup> Ibid. , s. 150. Bu husus Berlin’in önermelerinin belki de en tartışılır noktasını oluşturmaktadır. Berlin kimi zaman, romantizme atfettiği evrensel değerlerin reddinin, çağımızda meydana gelen en büyük felaketlerin sorumlusu olduğunu ileri sürmüştü, kimi zamansa aynı durumdan rasyonalizmi sorumlu tutmuştur.

Şüphesiz Berlin'in konuyu ortaya koyuş şekline bakıldığında bu sonuç akılcı kurama içkin bir sonuçtur. Sonuçta akılcılığın da temelinde yukarıda ele alınan diğer farklı kuramlarla olan ortak noktaları yatmaktadır. Berlin'in buradan çıkardığı sonuç şu olmuştur: "... tek bir gerçek çözüm varsayımı ile (yani monist karakteri nedeniyle) bu rasyonalist sav, bireysel sorumluluk ve bireyin kendi mükemmelliği ile ilgili etik doktrinden Platoncu gardiyanlardan oluşan seçkinler grubunun direktiflerine itaat eden otoriter bir devlete, mantıklı olarak geçerli olmasa da tarihsel ve psikolojik olarak anlaşılır aşamalar vasıtasıyla ulaşmıştır."<sup>315</sup> Berlin'e göre, "özyönetim" yetisinin bütün insanlara içkin olduğunu, ahlaki sorunların "uzmanı" olamayacağını ileri süren; özgürlüğü ise bireyin neden belirli bir şekilde hareket ettiğinin farkında olması olarak tarif eden, bunlardan ötürü de bireyciliğin babası olarak kabul edilegelmiş Kant bile siyasi sorularla karşılaştığında bahis konusu otoriter yaklaşımı benimsemektedir. Kant hiçbir rasyonel yasanın kişinin "gerçek" özgürlüğünü ortadan kaldıramayacağı fikrini ortaya atarak, kapıyı uzman yönetimine aralamış, bu ise toplumdaki irrasyonel unsurları bastıran, sindiren bir despotizme giden yolu açmıştır. Buraya kadar öne sürülen fikirler doğal olarak okurun kafasında temel bir soruya yol açmaktadır. Pozitif özgürlük, siyasi alanda her zaman despotizme yol açar mı?

## 5) Kolektif Özyönetim

Bu noktaya kadar pozitif özgürlük kavramı, ahlaki özgürlük, ya da bunun siyasi alana uyarlanmış ve çoğu zaman despotik bir rejime yol açmış türevleri olarak ele alınmıştır. Berlin'in İki Özgürlük Kavramı adlı makalesinde ayrı bir bölümde yer verdiği, bu son gruba dâhil edebileceğimiz diğer bir özgürlük türü daha vardır ki o da pozitif özgürlüğün siyasi katılım aracılığıyla dönüştüğü "kolektif özyönetim" kavramıdır. İşte bu noktada negatif özgürlük kavramının asıl çatıştığı unsurun pozitif özgürlüğün siyasi katılımı ile şekillenmiş şekli olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>316</sup> Bu

<sup>315</sup> Ibid. , s. 152.

<sup>316</sup> Ibid. , s. 130. Berlin bu hususta ısrarcıdır: " Demokratik yönetim ile bireysel özgürlük arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. "Beni kim yönetiyor?" sorusuna verilen yanıt, "Yönetim bana nereye kadar müdahale eder?" sorusundan mantıksal olarak farklıdır. Negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasındaki bu büyük tezat, sonuç olarak bu farklılıktan ortaya çıkmaktadır."

çatışmanın izlerine Constant'ın modernlerin özgürlüğü ile eski çağ özgürlüğü arasında yaptığı ayrım da rastlanmaktadır. Pozitif özgürlük kavramının farklı açılımlarını ele aldıktan sonra bahis konusu farklılığı daha doğru yorumlamak mümkün olacaktır. Bu bağlamda ele alınacak temel husus egemenlik kavramının eleştirisi ile özellikle liberal yazarların özgürlüğün demokratik tehditleri olarak tanımladıkları haller olacaktır.

Negatif özgürlük kavramıyla çatışan pozitif özgürlük kavramı çoğu kez anlaşılabilir gibi anakronik bir kavram, önceden var olan bir kavramın tercümesi değildir. Siyasi katılım olarak tasavvur edilen özgürlük kavramı ile antik çağda ortaya çıkan özgürlük kavramı birbirinden hayli farklıdır. Siyasi katılımı ifade eden özgürlük kavramı, özerklik kavramının modern olarak niteleyebileceğimiz bir muhakemesi sonucunda ortaya çıkmıştır.<sup>317</sup> Rousseau'yu bu kavramın babası olarak nitelendirmek pek de yanlış olmayacaktır. Rousseau'nun ortaya koyduğu özgürlük anlayışı, klasik geleneksel düşünceyle tüm bağlantı kurma çabalarına karşın, antik dönemin özgürlük anlayışıyla bütünüyle örtüşmemektedir. Bunun yanı sıra ortaya atıldığı dönemde, liberal gelenekle sürdürülen tartışmanın da temelini oluşturmuştur. Berlin'in de ifade ettiği gibi Fransız Devriminin Jakoben döneminde pozitif özgürlük ya da daha başka bir ifadeyle kolektif özyönetim taleplerinde bir patlama yaşanmıştır ve bu talep sahiplerinin ileri sürdükleri özgürlük kavramı Rousseau'nun ortaya attığı özgürlük kavramı olmuştur. Berlin'in Rousseau'nun özgürlük anlayışı ile ilgili şunları söylemektedir: “Rousseau özgürlükle bireyin belirlenmiş bir alanda dış müdahaleden arınmış olması “negatif” özgürlüğünü değil; toplumun tüm yetkinliklere sahip üyelerinin sadece bir kısmının değil tamamının her vatandaşın hayatının her aşamasına müdahalede bulunacak kamu gücünde bir payları olmasını kasteder. 19. Yüzyılın ilk yarısındaki liberaller, bu “pozitif” anlamdaki özgürlüğün, kutsal saydıkları “negatif” özgürlüklerin birçoğunu kolayca yok edebileceğini doğru olarak önceden görmüşlerdir.”<sup>318</sup>

Bu tartışmada iç içe geçen iki tür eleştiriye birbirinden ayırmak zorunluluğu doğmaktadır. Rousseau'nun siyaset kuramı tam olarak onun ahlak kuramının bir

<sup>317</sup> Gray, **Isaiah Berlin**, s. 20. Aksi kanaattedir.

<sup>318</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 162.

yansıması olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, Berlin'in rasyonalist kuramlara karşı kullandığı (temel bir yanlışta içinde oldukları, siyasi olarak tehlikeli sonuçlar doğurabilecekleri gibi) tüm argümanların, Rousseau'nun düşünceleri eleştirilirken de kullanılmasında bir sakınca görünmemektedir. Ancak pozitif özgürlüğün özyönetim olarak algılanmasının bir tehlikeli yönü vardır. O da kavramın bu haliyle negatif özgürlük kavramıyla çatışma haline girme olasılığıdır. Bu tehlike mutlak hâkimiyet düşüncesiyle somut bir hale gelmektedir. Hâkimiyetin toplumun çoğunluğunun elinde toplanmış olması bahis konusu tehlikeyi bertaraf etmez. Bu noktada Berlin yine Constant'ın düşüncelerine başvurur: "Constant "negatif" özgürlüğü arzuların asıl sorununun, kendilerine bu özgürlüğü kimin verdiği olmadığını, fakat herhangi bir kişiye ne kadar otorite verilmesi gerektiği olduğunu görmüştür." Çünkü baskının asıl kaynağı, otoritenin tek bir elde toplanması, bizati otoritenin mutlak olarak tanımlanmasıdır.

Bu görüş, liberal düşünürlerin mutlak egemenlik kuramının kendi içinde bir nevi tiranlık olduğunu ve asıl yapılması gerekenin özgürlük kavramına ihlal edilemeyecek sınırlar koymak olduğunu ısrarla savundukları 19. Yüzyıl boyunca hâkim görüş olmuştur. Aşağıda aktarılan ifadeleri Berlin'in bu görüşle uyum içinde olduğunu ortaya koymaktadır: "Asgari miktardaki bireysel özgürlüğün ihlal edilmemesine duyulan gerçek inanç, bu tür kesin durumları gerektirir. Zira çoğunluğun çok az bir şey umulması çok açıktır; bu tür demokrasi, mantıksal olarak ona kendini adamamıştır ve tarihsel olarak onun kendi ilkelerine sadık kalmasına karşın zaman zaman onu korumada başarısız olmuştur."<sup>319</sup> Bu saptama kaçınılmaz olarak liberalizm ile demokrasi arasında ilişkinin irdelenmesi zorunluluğunu doğurmaktadır ancak bu değerlendirmeye girmeden önce son bir kavramsal ayrıma değinmek yerinde olacaktır.

## 6) Statü Arayışı

Berlin özgürlük kavramını sınırlama çabasını güderken özgürlük kavramıyla

---

<sup>319</sup> Ibid. , s. 164

yakından bağlantılı başka bir değeri de ele almıştır. Bu kavrama Berlin statü arayışı ya da tanınma arzusu adını vermektedir. İlk bakışta daha çok eşitlik ve kardeşlik gibi düşüncelere yakın olduğu izlenimini veren kavram, tarihsel süreçte sık sık özgürlük kavramıyla karıştırılmış bu durum ise otoriter sapmalara neden olmuştur. Berlin incelemesinde özgürlük kavramının nasıl yanlış bir şekilde statü arayışıyla özdeşleştirildiğini ve bu özdeşleştirmenin negatif özgürlük kavramını nasıl ortadan kaldırdığını ele almaktadır.

Çeşitli insanların ya da insan topluluklarının zaman zaman şikayetçi olduğu özgürlük yoksunluğu aslında çoğunlukla insanların toplum tarafından layığıyla tanınmamasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu kavramı bireysel özgürlüğün negatif ya da pozitif görünümüleriyle özdeşleştirmek mümkün olmasa gerektir.<sup>320</sup> Statü arayışı özgürlüğe benzer ama, bizzat kendisi değildir. Daha farklı bir şeye, bir birliğe, farklı çıkarların birleşmesine ve bunlarla bağlantılı olarak dayanışma, kardeşlik gibi kavramlara duyulan istektir. Berlin buradan hareketle şunu ileri sürmektedir: “İnsanların bir yandan oligarşi ve diktatörlüklerin otoritesine boyun eğerken bir yandan da bunun kendilerini bir şekilde özgür kıldığını iddia etmelerini mümkün kılan şey sadece, özgürlük arzusuyla bu derin ve evrensel statü arayışının karıştırılmasıdır. Bu yanlış, içinde özgür kılınacak benliğin “sosyal bir bütün” haline geldiği sosyal kendini yönlendirme kavramıyla özdeşleştirildiği için daha da derinleşir.”<sup>321</sup>

Özgürlük ile statü arayışı birbirinden farklı kavramlardır ve karıştırıldıklarında vahim siyasi sonuçlara yol açabilirler. Berlin başlangıçta bu kavramları açıkça birbirinden ayırmakla birlikte, çalışmasının ilerleyen bölümlerinde bu ayırmda bir belirsizlik ortaya çıkmıştır. Berlin bu kavramları yakından incelediğinde üçüncü bir özgürlük kavramı karşısında olduğundan şüphelenmiş, karşı karşıya olduğu olguyu başka türlü adlandırıp adlandırmama konusunda şüpheye düşmüştür. Nihayetinde statü arayışı kavramı bazı noktalarda aslında bağımsız bir

<sup>320</sup> Ibid. , s. 262. Berlin burada ilginç bir şekilde özgürlüğün her iki boyutunu da bireysel özgürlüğe atfen kullanmıştır. Oysa daha önce de çeşitli defalar dile getirildiği gibi, Berlin makale boyunca bireysel özgürlüğü negatif özgürlük kavramıyla özdeş kullanmıştır.

<sup>321</sup> Ibid. , s. 158. Berlin’in bizzat kendisinin başka çalışmalarında bu iki kavramı birleştirdiği gözlemlenmektedir. “ Özgürlüğün ilk koşulu –bağımsızlık, insanın eşit bir dünyanın vatandaşı olarak kendi kendisinin farkında olması- kendi adına konuşabilmektir.

anlamı olan “biri olmak” kavramına son derece yaklaşmaktadır. Her iki kavramın da bir çok açıdan şüphe götürmez bir şekilde bağlantılı olduğu göz önünde bulundurulduğunda karmaşık bir sorunla karşı karşıya olunduğu aşıkardır.<sup>322</sup> İlk bakışta tanınma arzusu grubun negatif özgürlük talebine eklemleme eğilimi gösterir<sup>323</sup>, ancak kolektif bakış açısıyla bakıldığında bu tanınma isteğinin sosyal özyönetim olgusuyla özdeşleşmesi beklenir. Bu ise pozitif özgürlük tanımlarından biriyle özdeşleşmesi anlamına gelir ki bu da “melez” olarak adlandırılabilir bir özgürlük kavramının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. İşte bu son özdeşleşme, özgürlük kavramına “bizimkiler”in yönetimini dahil ederek, bahis konusu vahim sonuçlara yol açmaktadır. Berlin bu durumu şöyle ifade etmektedir: “ Bu karşılıklı tanınma arzusu, birçok otoriter demokrasinin, zaman zaman bilinçli olarak kendi üyeleri tarafından en aydın oligarşiye tercih edilmesine yol açar ya da bazen, yeni özgürlüğünü kazanmış bazı Asya ve Afrika devletlerinin vatandaşlarının, dışarıdan gelen dikkatli, adil, kibar ve iyi niyetli bir yönetici tarafından yönetildiği zamana oranla bugün, kendi ırkı tarafından kabaca muamele gördüğü halde, daha az şikayet etmesine sebep olur.”<sup>324</sup>

Berlin’in akılcı özgürlük anlayışını pozitif temellendirmesinin geçirdiği ikinci önemli değişikliği statü arayışı olarak adlandırmaktadır. Berlin’e göre özgürlüğü yakın kavramlarla (eşitlik, kardeşlik) karıştırarak benzer şekilde liberal olmayan sonuçlara varan, tarihsel olarak önemli bir yaklaşım daha vardır. 18. yüzyılın sonlarına doğru, konunun ortaya atılmasından beri, “birey” den ne kastedildiği sorusu sürekli sorulmuştur. Birey bir toplumda yaşadığı sürece, yaptığı her şey kaçınılmaz olarak başkalarının yaptığından etkilenip, başkalarını etkiler. Mill’in tüm eleştirileri adeta yaptığımız her şeyin diğer insanlara zarar verecek sonuçları olabileceğini göstermiştir. Üstelik insanlar başkalarıyla olan etkileşimlerinden daha derin bir anlama sahip toplumsal varlıklardır. Zira, bireyler bir noktaya kadar

<sup>322</sup> Ibid. , s. 160 Berlin bu durumu açıkça itiraf etmektedir “Kendi sınıfımın, grubumun ya da ulusumun “kişilik” hakkını iddia etme isteği, şu sorunun yanıtıyla ilişkilidir: “Bizi kim yönetecek?”-iyi ya da kötü, liberal ya da baskı uygulayarak- fakat hepsi bir yana “kim”?”

<sup>323</sup> Berlin kavramın aslında dayanışma ile kardeşlik ilkelerine daha yakın olduğu konusunda ısrarcıdır. MacCallum’un üç boyutlu özgürlük formülünü red ederken bunu açıkça dile getirmiştir: “Zincirlerinden kurtulmak için savaş veren bir adam, ya da kölelikten kurtulmak için savaş veren bir halk, eylemlerini bilinçli olarak nihai bir konuma odaklamak ihtiyacı içinde değildirler. Bir insanın özgürlüğünü nasıl kullanacağını bilmesi gerekmez, onun tek istediği boyunduruğundan kurtulmaktır. Sosyal sınıflar ve uluslar için de aynı şey geçerlidir.” Ibid. , s. XLII, 1. dipnot.

<sup>324</sup> Ibid. , s. 157.



başkalarının kendilerinin ne olmasını düşündükleri ve hissettiklerine dayanarak oldukları varlığa dönüşürler. Berlin bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Kendime ne olduğumu sorduğumda ve yanıtladığımda; (Bir İngiliz, bir Çinli, bir tüccar, önemsiz bir insan, bir milyoner, ya da bir suçlu) bu vasıflara sahip olmanın belirli bir grup ya da sınıfa ait olarak toplumdaki başka insanlar tarafından tanınmayı gerektirdiğini görürüm. Bu tanınma, en kişisel özelliklerimi gösteren çoğu terimin anlamının bir parçasıdır. Ben soyutlanmış akıl değilim. Adasındaki yalnız Robinson Crusoe değilim. Yalnızca, maddi yaşamımın diğer insanlarla olan etkileşimine bağlı olduğu ya da toplumsal güçlerin bir sonucu olarak var olduğum için değil, ancak kendi hakkımdaki bazı belki de tüm fikirlerin, özellikle de ahlaki ve toplumsal kimlik duygum, yalnızca ögesi olduğum (benzetme o kadar da önemsenmemelidir) toplumsal bir ağ bağlamında anlaşılabilir.”<sup>325</sup>

Berlin bu noktada insanların veya grupların yakındığı özgürlük yoksunluğunun, doğru tanınma yoksunluğuyla aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir. Bireyler pekala Mill’in öne sürdüğü, baskıdan korunma, keyfi tutuklama, tiranlık, belirli eylem fırsatlarından mahkumiyet veya hareketleri yüzünden yasal olarak kimseye mahkum olmayacakları bir alan aramıyor olabilirler. Benzer bir biçimde, akılcı bir toplumsal yaşam planı ya da tutkularından arınmış bir bilgenin öz mükemmeliyeti de aranmıyor olabilir. Bu noktada bireyin aradığı sadece yok sayılmamak veya küçümsenmemek olabilir. Kısaca yeterince kabul görmeyen eşsizliğiyle bir birey gibi muamele görmemek, niteliksiz bir karışımın bir üyesi olarak sınıflandırılmamak, kendi özgül insan özellikleri ve amaçları olmadan istatistiksel bir birim olmamak.<sup>326</sup>

Berlin bu durumu statü ve kabul görme düşkünlüğü olarak tanımlamakta ve Kant’ın insan özgürlüğü öğretisiyle açık bir yakınlık taşıdığını ileri sürmektedir. Ancak Berlin’e göre statü düşkünlüğü, Kant’ın özgürlük düşüncesinin sosyalleşmiş ve ampirik bir halidir ve tam da bu nedenle neredeyse zıddını teşkil etmektedir. Kant’ın özgür insanı, kendi iç özgüllüğü için kamusal kabule gerek duymaz. Şayet dışsal bir muamele görüyorsa, bu istismarcıların yanlış bir davranışdır.

<sup>325</sup>Ibid. , s. 155.

<sup>326</sup>Ibid. , s. 156.

Hissedilmeyen ancak varsayılan statüsü dokunulmazdır ve böylece nasıl muamele görürse görsün, tamamen özgür, tamamen insan olur. Burada sözü edilen ihtiyaç, bireyin diğerleriyle olan ilişkisiyle ilgilidir: Birey bu bağlamda kabul görmüyorsa hiçbir şeydir. Birey çevresinin bakış açısıyla kendini özdeşleştirir: Toplumsal bütündeki konumu ve işlevi bağlamında biri ya da hiç kimse gibi hisseder. Berlin'e göre bu durum hayal edilebilecek en "edilgen" koşuldur.

Berlin, yukarıda aktarılan birey için doğru olanın, gruplar, yani siyasal, ekonomik, dini, bir başka deyişle, bu grupların üyeleri olarak sahip oldukları ihtiyaç ve amaçların bilincinde olan gruplar için de doğru olduğu iddiasındadır. Baskı görmüş sınıf ve milletlerin istediği, ne üyeleri için sınırsız eylem özgürlüğü ne de her şeyin ötesinde toplumsal ve ekonomik fırsatlar eşitliğidir, yalnızca akılcı yasa koyucu tarafından tasarlanmış, ihtilafsız organik bir devletteki bir yerin işlevidir. İstedikleri sadece, insan etkinliğinin bağımsız kaynağı, kendi iradeleriyle uyumlu şekilde eylemde bulunan (iyi veya meşru olsun olmasın) bir varlık olarak kabul görmek (sınıflarının, uluslarının, ya da renk ve ırklarının tanınması) ve ne kadar aydınlanmış olursa olsun, tamamıyla özgür olamayan bir el tarafından yönetilmek, eğitilmek ve yönlendirilmektir. Berlin'e göre bu Kant'ın "paternalizm hayal edilebilecek en büyük despotluktur." açıklamasının akılcı anlamından daha fazlasını ifade etmektedir. Bu bağlamda paternalizm, çıplak, kaba, aydınlanmamış tiranlıktan daha baskıcı olduğu için, ya da bireyin kendi içinde cisimleşmiş aşkın akı yok saydığı için değil, bireyin bir insan olarak, kendi yaşamını kendi amaçlarıyla (zorunlu olarak akılcı ya da iyiniyetli olması gerekli değildir) uyumlu bir biçimde yaratmakta kararlı, ve her şeyin ötesinde olduğu haliyle onlar tarafından kabul görmek hakkına sahip birey kavramına bir hakarettir. Çünkü birey bu şekilde kabul görmezse, tamamıyla bağımsız bir insan olma iddiasını kabul etmekte zorlanabilecektir. En nihayetinde bireyin kim olduğu, geniş ölçüde ne düşündüğü ve ne hissettiği tarafından belirlenir ve ne düşündüğü ile ne hissettiği ise ait olduğu toplumda orta çıkan düşünce ve duygu tarafından belirlenir.<sup>327</sup>

Berlin'e göre bu durum, tanınma konusunda birey ve grupların ve günümüzde mesleklerin, sınıfların, ulusların ve ırkların büyük çığığının merkezidir. Bununla

<sup>327</sup>Ibid. , s. 156.

beraber, statü ve tanınma arzusu bireysel özgürlükle, kelimenin ne negatif ne de pozitif anlamıyla, kolayca özdeşleştirilemez. Bu arzu, insanların en az özgürlük kadar derinden gereksinim duydukları ve onun için tutkuyla savaştıkları bir şeydir (özgürlüğe benzer ama özgürlüğün kendisi değildir); grubun tümüne negatif özgürlüğü zorunlu kılmasına karşın dayanışma, kardeşlik, ortak anlayış, eşit koşullarda birlik gereksinimi ile yakından ilişkilidir. Bunların hepsi bazen (ama bizi yanlış yola sevk ederek) sosyal özgürlük olarak adlandırılır.

Özgürlük kavramının özü, hem “pozitif” hem “negatif anlamıyla, bir şey ya da bir kimseyle, yani bir tür despot ya da hakkı olmadığı bir yere giren kimsele, araya mesafe koymaktır; benim arazime girenler ya da benim üzerimde otoriteleri olduğunu öne sürenler ya da korkular, nevrozlar, mantıksız güçler ve obsesyonlar ile araya mesafe koymaktır. Tanınma arzusu, farklı bir arzudur: birlik, yakın anlayış, çıkarların birleştirilmesi, ortak bağımlılık ve ortak fedakarlıktan oluşan bir yaşam ile ilgilidir. İnsanların bir yandan oligarşi ve diktatörlüklerin otoritesine boyun eğerken bir yandan da bunun kendilerini bir şekilde özgür kıldığını iddia etmelerini mümkün kılan şey sadece, özgürlük arzusuyla bu derin ve evrensel statü arayışının karıştırılmasıdır. Bu yanılgı, içinde özgür kılınacak benliğin birey olmaktan çıkıp “sosyal bir bütün” haline geldiği sosyal kendini yönlendirme kavramıyla özdeşleştirildiği için daha da derinleşir.<sup>328</sup>

Berlin “statü arayışı” ile özgürlük kavramları arasındaki bu yakınlığın kavramsal karışıklıklara yol açma olasılığına dikkat çekmektedir. “tanınmanın talep edildiği grubun yeteli derecede “negatif” özgürlük ölçüsüne (herhangi bir dış otoritenin denetiminin olmaması) sahip olması gerektiği doğrudur. Aksi takdirde bu tanınma, hak talep eden kişinin aradığı statüyü vermez. Fakat yüksek bir statü için verilen mücadele, düşük bir konumdan kaçma isteği, özgürlük için verilen bir savaşım olarak adlandırılabilir mi? Kuşkulandığım gibi, bir insan tarafından onaylanan kendi sosyal durumunun herhangi bir iyileşmesini, onun özgürlüğündeki bir artış olarak adlandırmanın, tehlikesi içinde olabilir miyiz? Üstelik bu durum özgürlük terimini yararsız kılabilecek bir belirsizlik ve abartı içine sokmaz mı? Bununla beraber, bu konu sadece özgürlükle statünün, ya da dayanışmanın, ya da

---

<sup>328</sup> Ibid. , s. 158.

eşitliğin, ya da bunların bir kombinasyonunun karıştırılması diyerek başımızdan savamayız. Zira statü özlemi, bazı yönlerden, bağımsız bir etken olma arzusuna çok yakındır.”<sup>329</sup>

Berlin özgürlük kavramının bütün yorumlarında asgari de olsa bir negatif özgürlük unsurunun bulunması gerekliliğine işaret etmektedir. Özgürlük kavramı ile kendisine yakın kavramlar arasındaki sınırın zaman zaman silikleşmesi tam da bu zorunluluktan kaynaklanmaktadır: “Hiç kuşkusuz, özgürlük sözcüğünün her yorumu, her ne kadar alışılmamış olursa olsun, “negatif” özgürlük olarak adlandırdığım şeyi asgari bir miktarda içermelidir. İçinde sınırlarımın yıpranmayacağı bir alan olmalıdır. Hiçbir toplum, tam manasıyla kendi üyelerinin tüm özgürlüklerini baskı altına almaz. Fakat Mill ve Constant gibi liberalizmin babaları, bu asgari ölçüden daha fazlasını isterler. Sosyal yaşamın asgari talepleri ile uyumlu olan müdahalede bulunmanın en üst derecesini talep ederler. Oysa insanlığın çoğunluğu, çoğu zaman bunu, diğer amaçlara feda etmeye hazır olmuştur: güvenlik, statü, refah, güç, erdem, öbür dünyadaki ödüller; ya da adalet, eşitlik, kardeşlik ve birçok değeri feda etmeye hazırdırlar. Üstelik bu değerler, tamamen ya da kısmen de olsa en yüksek seviyede bireysel özgürlük elde etme ile bir uyum içinde değildir ve gerçekleştirmeleri için buna bir ön koşul olarak gereksinim duymazlar. Bu her birey için geçmişte ve günümüzde, uğrunda insanların ölmeye hazır olduğu bağımsızlık savaşlarını ve ayaklanmaları teşvik eden Lebensraum gibi bir çağrı değildir. Özgürlük için savaşan insanlar, aynı zamanda, kendileri ya da kendi temsilcileri tarafından yönetilmek hakkını elde etmek için savaşmışlardır. Aynı zamanda, devrim yapan insanların yarısı, özgürlük demekle, güç ve otoritenin bir doktrinin belli bir bölümünün inananları tarafından fethedilmesinden başka bir şey demek istememişlerdir. Onların zaferleri, kesinlikle, alaşağı ettikleri kişileri kızdırmış, ve bazen çok sayıda insanı baskı altına almış, köleleştirmiş ve yok emiştir. Bütün bunlar, diğer insanlara zarar verme tehlikesi ile sınırlı olan Mill’in özgürlük kavramıyla çok az ilişkilidir. Bu, psikolojik ve politik bir gerçeğin tanınmamasıdır (bu gerçek “özgürlük” teriminin gözle görülür belirsizliğinin arkasında gizlenir) ve belki de bu yüzden bazı çağdaş liberaller yaşadıkları dünyayı göremezler. İddiaları açıktır ve nedenleri doğrudur. Ancak temel

---

<sup>329</sup> Ibid. , s. 159.

insani ihtiyaçların çeşitliliğine karşı çıkarlar.”<sup>330</sup>

Yukarıdaki satırlarda Berlin, tanınma statüsü ya da benzer kavramlar ile özgürlük kavramı arasındaki yakınlığın yol açtığı kavramsal karmaşayı son derece yetkin bir şekilde bertaraf etmeyi başarmaktadır. Berlin makalesinin bu noktasında Pozitif özgürlük anlayışından türeyen farklı kavramları incelemeyi sonlandırarak özgürlük ile egemenlik (dolayısıyla demokrasi) arasındaki ilişkiyi incelemeye girişmiştir.

Berlin yukarıda aktarılan satırlarıyla özellikle pozitif özgürlük olarak adlandırdığı kavramın tanınma arzusu ile yakınlığına işaret ederken bir yandan da daha önce ileri sürdüğü, tanınma arzusunun özgürlük düşüncesinin her iki görünümünden de farklı olduğu savını gölgelemekte bir kez daha pozitif özgürlük kavramı hakkında okuyucunun kafasında soru işaretleri oluşmasına yol açmaktadır.

## 7) Özgürlük ve Egemenlik

Berlin makalesinin bu bölümünde aydınlanma döneminden günümüze, özgürlük kavramı ile egemenlik kavramı arasındaki ilişki çerçevesinde yürütülen tartışmalara odaklanmaktadır. Şüphesiz Berlin akılcı gelenekle hesaplaşmasını bu düzlemde de devam ettirmektedir: “Rousseau’nun özgürlükten kastı, bireyin belirli bir alanda müdahaleye uğramaması olarak bir “negatif” özgürlük değil, sadece bazılarının değil, tüm vatandaşların yaşamına her yönüyle müdahale etme hakkına sahip kamusal gücün içerisinde pay bulunan bir toplumun tüm nitelikli üyelerinin sahip olması fikridir.

19. yüzyılın ilk yarısının liberalleri, bu “pozitif” anlamdaki özgürlüğün, kutsal saydıkları “negatif” özgürlükleri kolayca yok edebileceğini doğru biçimde öngörmüşlerdir. Onlara göre, insanların egemenliği bireylerin egemenliğini kolayca ortadan kaldıracaktır. Mill sabırlı bir biçimde insanlar tarafından yönetilmenin,

---

<sup>330</sup>Ibid , s. 161.

zorunlu olarak hiç de özgürlük anlamına gelmediğini açıklamıştır. Zira yönetenler, yönetilenlerle aynı insanlar değildir ve demokratik öz yönetim “herkesin kendi tarafından” ya da en iyi haliyle “herkesin geri kalanlar tarafından” yönetilmesi değildir. Mill ve talebeleri, “çoğunluğun zulmünden söz etmişler” ve “baskın görü ve duyguların” zulmünden söz etmişler ve bu zulümle insanların eylemlerine, özel yaşamın kutsal sınırları tecavüz eden diğer zulüm türleri arasında büyük bir fark görememişlerdir.”<sup>331</sup>

Berlin iki özgürlük türü arasındaki çatışmayı en iyi Benjamin Constant’ın gördüğünü iddia etmektedir. *“Constant sınırsız otoritenin, ki müşterek olarak egemenlik şeklinde adlandırılır, bir elden diğerine aktarımının özgürlüğü artırmadığına, yalnızca kölelik yükünün yerini değiştirdiğine işaret eder. Makul olarak, neden bir insanın, halkın seçtiği bir hükümet ya da bir kral yahut baskıcı yasalar tarafından yönetilmesi arasındaki farkı sormuştur. “Negatif”, bireysel özgürlüğü arzu edenler için asıl sorunun, otoriteyi elinde tutanın değil, insanlara ne kadar otorite verilmesi gerektiği olduğunu düşünmüştür. Zira herhangi birinin elindeki sınırsız otorite, ona göre, er ya da geç birini yok etmeye mahkumdur. Baskının gerçek nedeninin, gücün bir elde toplanması gerçeğinden kaynaklandığı durumda, insanların genellikle baskıcı olarak şu ya da bu yöneticiler grubuna itiraz ettiklerine inanmıştır, çünkü özgürlük mutlak otoritenin, salt varlığı tarafından tehlikeye atılmaktadır. Demokrasi belirli bir oligarşiyi, belirli bir ayrıcalıklı bireyi veya bireyler grubunu silahsızlandırabilir, ancak hala bireyleri önceki herhangi bir yönetici kadar acımasız bir şekilde ezebilir. Eşit baskı uygulama (veya müdahale etme) hakkı özgürlüğe denk değildir. Constant, Rousseau’da bireysel özgürlüğün en tehlikeli düşmanını görür, çünkü Rousseau “Kendimi herkese vererek, aslında kendimi hiç kimseye vermiyorum” demiştir. Constant, her ne kadar, hükmeden “herkes” de olsa, bölünmez benliğinin üyelerinden birine neden baskı uygulanması gerektiğini görmemiştir.”<sup>332</sup>*

Berlin Hobbes’un bu konuda Rousseau’dan daha içten olduğunu düşünmektedir: “Hobbes bir hükümdarın köleleştirmedini söylemedi; bu köleliği

<sup>331</sup> Ibid. , s. 162 vd.

<sup>332</sup> Ibid. , s. 162.

haklılaştırdı, ancak en azından buna özgürlük deme küstahlığını yapmadı.”<sup>333</sup>

“19. Yüzyıl boyunca liberal düşünürler, eğer özgürlük başkasının beni istemediğim ya da istemeyeceğim bir şeyi yapmaya zorlaması gücüne bir sınır getirmekse, o halde uğruna baskı gördüğüm ideal her neyse, özgür olmadığımı ve mutlak egemenlik öğretisinin kendi içinde zorbaca olduğunu düşünmüşlerdir.”<sup>334</sup>

“ Despotluğun zaferi, köleleri özgür olduklarını söylemeye zorlamaktır. Zor kullanmaya gerek duymayabilir; köleler özgürlüklerini oldukça içten bir biçimde ilan edebilirler; buna rağmen köledirler. Belki de liberaller için, siyasal “pozitif” hakların, hükümete katılma eyleminin temel değeri “negatif” özgürlükleri korumaktır.”<sup>335</sup>

“Eğer demokrasiler, demokratik olmaya ara vermeden, en azından liberallerin kelimeyi kullandıkları haliyle özgürlüğü bastırabilirlerse, bir toplumu hakiki biçimde özgür kılacak olan şey nedir? Constant, Mill, Tocqueville ve ait oldukları liberal geleneğe göre, hiçbir toplum birbirine bağlı iki ilke tarafından yönetilmedikçe özgür değildir: İlk olarak, güç değil, yalnızca haklar mutlak olarak görülebilir, böylece insanlar, hangi güç onları yönetirse yönetsin, insaniyetsizce davranmayı reddetme yönünde mutlak bir hakka sahiptir. İkinci olarak yapay biçimde belirlenmemiş, içinde insanların olduğu sınırlar vardır, kabul edilmiş kurallar bağlamında belirlenen bu sınırlara riayet etme, normal bir insan olma dolayısıyla insaniyetsiz ve akılsızca davranma kavramının içine girmiştir. Ayrıca bu kurallar, bir mahkeme ya da egemen bir birim, resmi bir makam tarafından yürürlükten kaldırılabilceğini söylemenin saçma olduğu kurallardır.”<sup>336</sup>

“Bir toplumun, bir sınıfın veya grubun özgürlüğü, özgürlüğün bu anlamında, bu engellerin gücü ve üyeleri için açık tuttuğu yolların sayısı ve önemiyle ölçülür. Bu neredeyse, özgürlüğe “pozitif” (kendini yöneten) anlamda inananların amaçlarının karşıt kutbundadır. Bunlardan ilki otoriteyi olduğu haliyle kısmak ister. İkincisi onu

<sup>333</sup> Ibid s. 163.

<sup>334</sup> Ibid s. 165.

<sup>335</sup> Ibid, s. 168.

<sup>336</sup> Ibid. , s. 169.

kendi ellerine almak ister. Bu önemli bir meseledir. Bu tek bir kavramın iki farklı yorumu değildir, yaşamın amaçlarına karşı takınılan, derin bir biçimde birbirinden ayrılan ve uzlaşmaz iki tutumdur. Aynı zamanda bu durumu tanımaktır. Her ne kadar gerçekte aralarında bir uyum yaratmak zorunluysa da uygulamada bu uyuma ulaşmak zordur. Zira her biri mutlak iddialarda bulunurlar. Bu iddialar bütünüyle karşılanamaz. Öte yandan bu iddiaların peşinden koşturdukları tatminin de insanların en derin çıkarları arasında sınıflandırılması gereken en üst değerler olduğunu kabul etmemek, sosyal ve ahlaki anlayıştan yoksunluğa işaret eder.”<sup>337</sup>

Berlin yukarıda aktarılan satırlarda özgürlük ile egemenlik arasındaki ilişkiyi irdelerken bir kez daha özgürlük kavramının sosyal düzlemdeki görünümünün uygulamada pozitif özgürlüğün ağır bastığı görüşünün altını çizmektedir. Akılcı geleneğe bağlı düşünürler demokrasiyi tarif ederken bireysel özgürlüklerin kolayca harcanmasına göz yumarken, 19. yüzyıldan başlayarak kimi liberal düşünürler bu tür toplumsal sözleşme düşüncelerinin özgürlüğün “negatif” anlamına zarar vermeye mahkum olduklarını ısrarla savunmuşlardır. Berlin son tahlilde, özgürlük kavramının her iki görünümünün de tarihsel süreçte çok farklı kaygılara cevap vermiş olsalar da, insanoğlunun tatmin edilmesi gereken ihtiyaçları arasında eşit olarak saygı görmesi zorunluluğunun, normal bir insan olarak kabul edilmenin de şartı olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun aksi derin bir toplumsal ve ahlaki anlayış eksikliğine işaret edecektir.

## 8) Tek ile Çok

Isaiah Berlin makalesinin “Tek ve Çok” adını verdiği son bölümünde, okurlarına daha sonraki yıllarda yayınlanan yapıtlarıyla ağırlık kazanan değer çoğulculuğu yaklaşımının, özgürlük kavramıyla bağlantısı hakkında ipuçları vermektedir. Berlin’in özgürlük anlayışı, çoğulculukla doğrudan ilintilidir. Bu iki kavram Berlin’in yapıtlarında karşılıklı olarak birbirini beslemektedir. Berlin’in akılcı geleneğe karşı çıkışı temelde değerlerin ve dolayısıyla insane doğasının çoğulluğuna inanmasından kaynaklanır. Bu durumda bireylere asgari de olsa özgür

<sup>337</sup>Ibid. , s. 154.



bir alan sağlanması “negative özgürlük”, onları insan yapan en önemli özelliklerinden biri olan seçim yapma yetilerini kullanmalarına olanak sağladığı için başat bir öneme sahiptir. John Gray, Berlin’in değer çoğulculuğu anlayışı uyarınca, farklı değerler bir yana, tek bir değer bile kendi içinde çatışmalı bir yapısı olabileceği kabul edildiği takdire, “negatif özgürlüğün” nasıl olup da diğer değerlerden daha önemli bir değer olduğunun savunulabileceği, çelişmesine Berlin’in doyurucu bir cevap veremediğini savunmaktadır.<sup>338</sup> Oysa Berlin’in siyaset felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, bahis konusu çelişki ancak kısmen giderilebilir, bu da değer çoğulculuğunun kaçınılmaz bir sonucu olarak anlaşılmalıdır.

Berlin’in özgürlük anlayışını çoğulculuk bağlamında savunan görüşlerini şöyle ifade etmektedir: “Bir inanç, adalet veya ilerleme yahut gelecek nesillerin mutluluğu veya bir ulusun, bir ırkın, bir sınıfın misyonu veya özgürleştirilmesi, hatta toplumlarının özgürlüğü için bireylerden fedakarlık isteyen özgürlüğün kendisi gibi büyük tarihsel ideallerin mihrabında yaşamış bireylerin katliamından daha fazla sorumludur. Bu inanç, geçmişte veya gelecekte, tanrısal ilişkide veya bireysel bir düşünürün zihninde, tarihin veya bilimin söylediklerinde ya da yozlaşmış, iyi insanın yalın kalbine bir yerlerde, nihai bir çözüm olduğu inancıdır. Bu eski inanç, insanların inanmış olduğu tüm olumlu değerlerin, sonunda yumru olmaları ve birbirlerine gerek duyacağı kanaatine dayanır.”<sup>339</sup>

“Fakat bu doğru mudur? Ne siyasal eşiliğin, ne verimli örgütlenmenin ne de toplumsal adaletin, bireysel özgürlükle ve sınırsız laissez-faire ile uyumlu olmayacağı düşüncesi bir klişedir. Adalet ve cömertlik, kamusal ve özel sadakat, dehaların istekleri ve toplumun iddiaları birbirleriyle çatışabilir. Tüm iyi şeylerin uyumlu olmadığı hatta bunun insanoğluna ait idealler için daha da fazla geçerli olduğunu görmek için fazla düşünmeye gerek yoktur. Ve bize, um bu değerlerin birlikte yaşamasının mümkün olması gerektiği söylenecektir. Zira bu böyle olmadıkça, evren bir kozmos, bir uyum haline gelemeyiz, bu böyle olmadıkça değerler çatışması insan yaşamında içkin, yok edilemez bir öge olarak kalacaktır. İdeallerimizin gerçekleşmesinin, ilkesel olarak, başkalarının ideallerini imkansız kıldığını Kabul

<sup>338</sup> Aksi bir görüş için bkz. David Miller (ed.), **Liberty**, New York: Oxford University Press, 1991, s.114 vd.

<sup>339</sup>Ibid. , s. 167.

etmek bütünsel bir insane gerçekleşmenin biçimsel bir çelişki, etafiziksel bir hayal olduğunu söylemektir. Platondan Hegel veya Marx'ın son öğrencilerine kadar, he akılcı metafizikçiye göre, tüm bilmecelerin çözüldüğü, tüm çelişkilerin uzlaştığı niai bir uyum fikrinin terk edilmesi, ham bir ampiriklik, kaba gerçekliklerin karşısında geri çekilme, oldukları halleriyle şeylerin karşısında aklın iflası, açıklama ve halılaştırmadaki başarısızlık, “aklın” reddetmiş olduğu her şeyin bir sisteme indirgenmesidir.”<sup>340</sup>

“Ancak şayet, hakiki değerlerin top yekun uyumunun bir yerlerde (belki de sınırlı yeteneklerimiz ile anlayamayacağımız ideal bir alanda) bulunacağı önermesinin a priori garantisıyla donanmazsak, ampirik gözlemin sıradan kaynaklarına ve insane bilgiye başvurmak zorunda kırıız. Ve kuşkusuz bu bize, tüm iyi şeylerin veya kötü şeylerin uzlaşabilir olduğunu varsaymak ( ya da bu uzlaşmayı anlamak) için güvence vermeyecektir. Sıradan deneyim içinde karşılaştığımız dünya, eşit biçimde nihai amaçlar ile eşit biçimde mutlak iddialar arasındaki seçimlerle karşılaştığımız dünyadır. Bunlardan bazılarının gerçekleştirilmesi, kaçınılmaz olarak diğerlerini feda etmeyi gerektirir. Doğrusu bunun nedeni, insanların seçme özgürlüğüne çok fazla değr yüklemeleridir; zira insanlar tarafından gerçekleştirilebilecek usursuz bir durumda, amaçlarının çatışma içinde olmayacağını güvencesini aırlarsa, seçim zorunluluğunun ve onun sıkıntısının ve onunla birlikte seçim özgürlüğünün temel önemi de kaybolacaktır. Bu nihai durumu yakınlılaştırarak herhangi bir çözüm, ilerlemesine katkıda bulunmak adına ne kadar özgürlük feda edilirse edilsin, bütünüyle meşru görünecektir. Hiç kuşku yok ki, bu tür bir dogmatik kesinlik, tarihteki en acımasız zorbalara akıllarındaki, yaptıklarının amacından dolayı haklılaştığına dair derin, soğukkanlı ve sarsılmaz inancın sorumlusudur.”<sup>341</sup>

Berlin, öte yandan zamanımızın en güçlü ve ahlaki olarak adil halk hareketlerini canlandıran ulusal veya toplumsal kendini yönetme taleplerinin kalbinde yatanın “pozitif” anlamdaki özgürlük fikri olduğunu ve bunu kabul etmemenin çağımızın fikirlerini yanlış anlamk olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

---

<sup>340</sup>Ibid. , s. 168.

<sup>341</sup>Ibid. , s. 169.

Ancak yine de tek bir formülün bulunacağı ve insanların çeşitli amaçlarının uyumlu şekilde gerçekleştirilebileceği düşüncesi de Berlin'e göre yanlıştır. Şayet, insanların amaçları çok is eve tümü ilkesel olarak uyumlu değilse, o halde çatışma (ve trajedi) olasılığı asla bütünüyle, kişisel veya toplumsal, insane yaşamından çıkarılamaz. Mutlak iddialar arasında seçim yapma zorunluluğu insan halinin kaçınılmaz bir özelliğidir.

Berlin, en liberal toplumlarda bile, bireysel özgürlüğün, toplumsal eylemin tek veya baskın kıstası olduğu iddiasında değildi. Çocukların eğitime zorlanması, idam cezasının yasaklanması, kesin olarak özgürlüğün kısılanmasıdır. Berlin'e göre insanlar bu yasakları cehalet, barbarca bir terbiye veya vahşi zevkler temelinde haklılaştırmaktadırlar. Ve insanlar için heyecan, onları bastırmak için gerekli kısıtlama miktarından daha kötüdür. Berlin bu hükmün şüphesiz iyi ile kötüyü nasıl belirlediğimize, yani insan doğasının temel taleplerine ilişkin olan ahlaki, dini, entelektüel, ekonomik ve estetik değerlerimize bağlı olduğunu ileri sürmektedir.

Berlin makalesinin sonunda çoğulculuk ile “negatif” özgürlüğün taraftarı olduğunu bir kez daha yinelemektedir: “ Çoğulculuk ile gerektirdiği kadar “negatif” özgürlük bana, büyük düzenli, otoriter yapılarda, sınıflar, halklar veya insanoğlunun bütünü tarafından “pozitif” kendi efendisi olma idealini arayanların amaçlarından daha doğru ve daha insane geliyor. Daha doğru, çünkü en azından insani amaçların pek çok olduğunu, hepsinin kıyaslanabilir olmadığını ve birbirleriyle sürekli bir rekabet içinde olduğu gerçeğini tanır. Daha insancıldır zira (sistem mühendislerinin yaptığı gibi) insanları, uzak veya tutarsız bir ideal uğruna, öngörülemez, kendini dönüştüren insanlar olarak, hayatları için vazgeçilmez olarak gördüklerinden yoksun bırakmaz. En sonunda nihai eğerler arasında seçim yaparlar; seçtikleri gibi seçerler, çünkü yaşamları ve düşünceleri, zamanın ve mekanın esnekliği olan temel ahlaki kategori ve kavramları ile varlıkları, düşünceleri ve kimliklerinin bir parçası yani onları insan yapan parça tarafından belirlenir.”<sup>342</sup>

Berlin, amaçları, sonsuz geçerlilik iddia etmeden seçme özgürlüğü ve bununla

---

<sup>342</sup> Ibid. , s. 144.

bağlı değerlerin çoğulculuk idealinin, gerileme dönemindeki kapitalist medeniyetin son meyesi olabileceğini ileri sürmektedir. Uzak çağların ve ilkel toplumların tanımadığı ve gelece nesillerin merkla, hatta sempatiyle ancak pek az anlayarak bakacakları bir ideal. Berlin'e göre bu durumdan kuşkucu bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. İlkeler, süreleri gvence altına alınamayacağı için daa az kutsal değildir. Gerçekten de değerlerimizin nesnel bir cennette ebedi ve güvende olmaları güvencesi için duyulan arzu, belki de yalnızca çocukluğun kesinlikleri veya ilkel geçmişimizin mutlak değerleri için duyulan güçlü arzudur.

Berlin bundan fazlasını istemenin, belki de derin ve tedavi edilemez metafiziksel bir ihtiyaç olduğu görüşündedir. Ancak yine de kişinin kendi alışkanlığını belirlemesine izin vermeme, aynı şekilde derin ve daha tehlikeli, ahlaki ve siyasal bir toyluğun belirtisi olarak anlaşılmalıdır.

### **C) Özgürlük Tanımlarından Kaynaklanan Bazı Sorunlar**

Özgürlük kavramının farklı tanımlarını ve negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasındaki bağlantıları ele aldıktan sonra bu aşamada, bahis konusu özgürlük kavramlarının siyasi ve kuramsal alanda ortaya çıkardığı yansımaları ele almak yerinde olacaktır. Bu yansımalar iki alt başlık altında incelenecektir. 1. Devlet müdahalesi ve kamusal alan ile özel alanın tasarlanması. 2.Liberal gelenek ile negatif özgürlük kavramı.

#### **1) Devlet Müdahalesi ve Kamusal Alan ile Özel Alanın Belirlenmesi**

Daha önce de dile getirildiği gibi 18. ve 19. yüzyılların siyaset kuramcılarının geliştirdikleri modern kişi özgürlüğü kavramı, Berlin'in ortaya koyduğu bazı negatif özgürlük tanımları ışığında, bireylerin amaçlarına ulaşmak için asgari ölçüde geliştirmek zorunda oldukları doğal yetilerini kullanmalarına olanak sağlayacak dokunulmaz bir alanın varlığıyla özdeşleştirilmiştir. Berlin'in bu düşüncesi, "insan doğasını daraltmamak ya da tümünden red etmemek için bireysel özgürlüğü asgari ölçekte de olsa korumak zorunluluğumuz vardır." satırlarında ifadesini

bulmaktadır.<sup>343</sup> Ancak bu ifadenin siyaset kuramı açısından, özellikle de liberal kuram açısından çeşitli sorunlar doğurması kaçınılmazdır. Müdahale konusunu ele alırken inceleneceği üzere müdahaleden arı alanın ne olması gerektiği sorusu tam olarak cevaplanamamakta, ancak Berlin'in metni incelendiğinde sorun özel bir alanın varlığıyla bağlantılı görünmektedir.

Bu noktada Berlin, Constant'ın bireysel özgürlük kavramını eski çağlarda var olmayan bir özel alanın gelişimine bağlayan görüşünü paylaşmaktadır. Berlin eski çağlarda, bireyin değerini kaybetmeden, saygısızlığa uğramadan ve insani özü azalmadan sosyal yaşamdan çekilerek kendini kişisel işlerine adanmasının, tasavvur edilemez olduğunu hatırlatmaktadır. Ancak bu fikri de ayrıntılandırmak ihtiyacı hissetmiştir: “Antik Yunanlıların bugün adlandırdığımız anlamda bireysel özgürlükten büyük <sup>344</sup>ölçüde yararlanmadıklarını ileri sürüyor değilim. Söylemek istediğim bu düşüncenin o dönemde açıkça ortaya konmuş olmadığı, dolayısıyla Yunan kültürü için temel bir önem arz etmediğidir.” Aynı şekilde mahremiyetin, kişisel ilişkiler alanının temel bir değer olarak benimsenmesi kökeni dini olan bir yaklaşımdır ve bugün bu kavrama atfettiğimiz anlamda algılanması reform ve rönesansın hemen öncesine denk düşer.

Ancak modern dönemde de bireyin kendi kendini gerçekleştirebileceği azami bir özel alanın varlığının genel kabul gördüğünü ileri sürmek bir hayli güçtür. Bir yanda bireysel haklar tarafından korunan, ihlal edilemez bir sınırın tesis edilmesi zorunluluğu vardır ki, bireylerin özerkliğini sağlayan da budur. (asgari bir alanın varlığı rasyonalist düşünceleri kısmen benimseyen ya da hiç benimsemeyen düşünürler tarafından da savunulmuştur.) Öte yandan bahis konusu sınırın herkese eşit olarak uygulanması güvence altına alınmak zorundadır. Siyasi olanın sınırlanması ve mümkün olan azami bireysel özgürlük alanının yaratılması şüphesiz liberalizmin başka temel düşünceleriyle daha çok örtüşmektedir. Bunlar arasında çoğulculuk, devletin saygı göstermesi ya da en azından tarafsız davranması gereken farklı yaşam biçimlerinin varlığının kabul edilmesi ve son olarak iktidarın bir tehdit

---

<sup>343</sup> Berlin'in bu yorumunu destekler nitelikte bir görüş için bkz. Jose Maria Lasalle (Ed.), **Isaiah Berlin: Una Reflexion Liberal Sobre el “Otro”**, Madrid: Fundacion para el Analisis y los Estudios Sociales, 2002, s. 43 vd.

<sup>344</sup>Ibid. , s. XLI.

olduğu dolayısıyla işlevlerinin özel olarak sınırlanması, toplum ile bireylerin devletin aşırılıklarına karşı bir set çekmesi gerektiği düşünceleri gelmektedir. Bu bağlamda sivil toplum ve kamuoyunun düşünceleri büyük önem taşımaktadır.

Yukarıda aktarılan düşünceleri desteklemek için doğrudan Benjamin Constant'a başvurmak mümkündür ancak Berlin'in Constant yorumuna hepten bağlı kalmamak şartıyla. Berlin'in çıkış noktası modern toplumlarda çok şeyin değiştiği, özel alanda büyük bir gelişme kaydedildiği saptamasıdır. Ancak Constant'ın bu duruma ilişkin tespitleri daha çok sosyolojik tespitlerdir. Değişim önce iktisadi alanda başlamış, daha sonra bireylerin yaratım alanına sıçramıştır. Bireyler bu noktada devletin kendi alanlarına müdahale etmeyeceği güvencesiyle ortaya çıkan olanakları değerlendirmektedirler. Buna ek olarak arzu eden bireyler için siyasi alan da kendi kendilerini gerçekleştirmeleri için uygun bir zemin sağlamaktadır. Ancak bu noktadan sonra özel alanın bireylere sunduğu olanakların, siyasal alanın getireceği yararlarla ikame edilmesi mümkün olmamak gerekir. Dolayısıyla Constant'ın asgari toplumsal taleplerle uyumlu bir azami müdahale edilemez alan düşüncesini savunduğunu ileri sürmek tam anlamıyla doğru değildir.

Constant'ın yaklaşımı devletin topluma müdahalesinin kişilere bireysel haklar aracılığıyla korunan bir alan sağlanmasıyla sınırlanması üzerine kuruludur. Ancak Constant bu noktada henüz toplumun bireyin özgürlüğü için oluşturduğu tehdidi idrak etmemiş görünmektedir ki bu tehdit daha sonraki dönemlerde liberallerin kendilerini çizmekle mükellef gördükleri ikinci bir sınırlamanın konusu olmuştur. Bu noktada özgürlüğün özel alanla özdeşleştiği ileri sürülemez, daha çok bireyi otoriteye karşı koruyan bir dizi engel (bu bağlamda hak) sayesinde özel alanın kendisine sağladığı olanaklardan güvenle yararlanmasıdır özgürlük.

Bu durumda özel alanın azami sınırlarına genişletilmesi ile bireysel özgürlük arasında doğrudan bir bağ kurmak doğru olmayacaktır. Bu iki kavram birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte sonuçta farklı kavramlardır ancak aralarındaki bağlantının da dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Eğer negatif özgürlük kavramının tanımını müdahale edilemez alanı varlığına bağlayan yorumu takip edersek ortada doğrudan bir bağlantı olduğu açıktır ki Berlin'in yaklaşımı da bu yöndedir. Ancak, negatif

özgürlüğü seçim yapma olasılıkları üzerinden tarif edersek böyle bir doğrudan bağlantıdan söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu durumda asgari ölçüde müdahalenin yokluğu kişisel seçimin var olabilmesi için zorunludur, ancak başka türde müdahalelerin ortadan kaldırılmasının seçim olanaklarını genişleteceğini ileri sürmek mümkün değildir. Dolayısıyla bireysel özgürlüğün genişlemesi, özel alanın varlığıyla doğrudan bağlantılı olmadığı gibi, bu kavramların birbiriyle özdeş kavramlar olduğu da iddia edilemez.<sup>345</sup>

Berlin'in sosyal alanla özel alan ayrımının ortaya çıkardığı bir başka belirsizlik, onun 19. yüzyılda liberal gelenekte meydana gelen yaklaşım değişikliğine hiç değinmemesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu yaklaşım değişikliği bahis konusu sınırların belirlenmesinde doğrudan etkili olmuştur. Bu dönemden önceki düşünürlerin temel kaygısı bireyi (ve bireyler toplamı olarak gördükleri toplumu) devlete karşı korumak olmuştur. Oysa başta Tocqueville ile Mill olmak üzere onları takip eden düşünürler bizzat toplum tarafından bireylerin özgürlüğüne yöneltilen tehditlere (çoğunluğun tahakkümü, tek düzelik gibi) özellikle vurgu yapmışlardır. Burada vurgu yapılan tehditler Constant'ın yaklaşımına göre özel alana tekabül etmektedir. Bu yazarlarda alanların ayrılması "özel" kavramının geçirdiği bir parçalanma sonucunda değişikliğe uğramıştır. Bu değişim sonrasında öncelikle bireyi çevreleyen bireysel haklar tarafından oluşturulmuş bir sınırın varlığına işaret etmek gerekir. Mahremiyet olarak da adlandırabileceğimiz bu sınır bireyi herkese karşı korur.

İkinci bir sınır ise özel alanı (bu bağlamda toplumsal alan olarak da kabul edebiliriz) kamusal alandan ayırmaktadır ki devletin bu noktada müdahalesi ancak yasal dayanağı varsa geçerli kabul edilecektir. Bahis konusu yaklaşım değişikliği olası psikolojik müdahalelere (içsel müdahaleler) karşı daha hassas bir duyarlılığın gelişmesine yol açmış, bu ise liberal düşünürlerin özgürlük anlayışının kısmen değişmesi sonucunu doğurmuştur. Özel alan kavramındaki bu değişikliği en iyi ifade eden düşünür, yaptırımlarla özgürlük arasındaki sınırın nasıl çizileceği tartışmasında öne sürdü fikirlerle şüphesiz J.S. Mill olmuştur. Mill'in yaklaşımına göre herhangi bir yaptırım tanımını gereği kötü bir şeydir ancak bireylerin öbür bireyler karşısında asgari de olsa bir özgürlükleri olmasını sağlaması açısından kabul edilmek gerekir.

<sup>345</sup> Aynı doğrultuda, Pablo Badillo O'Farrell, Enrique Bocardo Crespo (Ed.), **Isaiah Berlin: La Mirada Despierta de la Historia**, Madrid: Tecnos, 1999, s 186 vd.

Bireysel özgürlüğün korunması gerekliliği ise, bireyin gerçekleri kavrayıp belirli bir kişilik geliştirmesinin ancak özgür olması koşuluna bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>346</sup>

Mill'in "Özgürlük İlkesi" yakından incelendiğinde birtakım sürprizlerle karşılaşmaktadır. Berlin'in Mill'e atfettiği kamu düzeniyle uyumlu azami özgürlük kavramı Berlin'in başlangıçta öngördüğünden çok daha sınırlı bir alana indirgenmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımda bireysellik, yaşamın bireyin asıl özne olduğu alanına tekabül etmekte, toplum ise bizzat kendisi asıl ilgili olarak şekillenmektedir. Çünkü Mill'in bizzat kendisinin ifade ettiği gibi "Toplum her ne kadar bir sözleşme üzerine kurulu olmasa da..., toplumun korumasından yararlanan her şey bu yarar karşılığında bir tazminat borcu altına girer ve bir toplumun içinde yaşama olgusu, kaçınılmaz olarak toplumun diğer bireyleriyle uyumlu bir çizgide davranma zorunluluğunun beraberinde getirir."<sup>347</sup> Bahis konusu davranış biçimi başkalarının amaçlarını (haklarını) çiğnememeyi ve toplumu ya da üyelerini her türlü tehlikeye karşı savunmak için kendi payına düşen (eşitlik ilkesi) çabayı ve fedakarlığı göstermesini gerektirir. Burada asıl sorun bireyin kendi kendisinin efendisi olacağı ve toplumun ancak dolaylı bir ilgisinin olabileceği alanın belirlenmesidir. Kısacası bireyin yaşamının ve davranışlarının kendisinden başka kimseyi etkilemeyen kısmının belirlenmesi olarak da ifade edilebilir.

Bu noktada Mill'in özgürlük ilkesini nasıl geliştirdiğini ve bu ilkeyi müdahaleden ari bireysel alanı tanımlamak için bir kıstas olarak kullanırken karşılaştığı sorunları ayrıntılı bir şekilde ele almadan toplumsal alan bireysel (özel) alan ayırımına eğilmekte fayda vardır. Bu durumda örneğin Constant'ın özel alan tanımı ile bahis konusu müdahaleden ari alan arasındaki bölünmeye işaret etmek gerekir. Bu bağlamda Mill Özgürlük İlkesini savunmak için ileri sürdüğü nedenlerin bahis konusu asgari alanda devletin müdahalesini desteklemek ya da red etmek için kullanılmasına açıkça karşı çıkmaktadır.

<sup>346</sup> Öte yandan Berlin bu çıkarsamalara açıkça karşı çıkmaktadır. Ibid. , s. 128.

<sup>347</sup> Mill, **On Liberty**, s. 83.



Serbest ticaret konusuna gelince bu kavramın Bireysel Özgürlük ilkesinden farklı temellere dayandığını, dolayısıyla her iki kavramın sınırlarının da farklı olduğunu düşünmektedir. Serbest ticarete getirilen sınırlamalar şüphesiz müdahale anlamına gelmektedir ancak eylemlerin sadece toplum tarafından müdahale etmesi meşru kabul edilen bölümünü etkilerler ve kötü olmaları kendilerinden beklenen sonucu doğurmamalarından kaynaklanır. Bu bağlamda, devletin sınırlayıcı olmayan diğer müdahalelerine (Mill bu müdahalelerin çalışmasında ele aldığı alana tekabül etmediğini ileri sürmektedir)<sup>348</sup> kıyasla değerlendirilmeleri de farklı olacaktır. Berlin, Mill'in eğitim, iş hukuku düzenlemeleri vs. gibi konularda devletin toplumun bastırılmış kesimleri lehine yapacağı müdahalelere karşı çıkmadığını dile getirirken yukarıda aktarılan görüşünü de teyit etmektedir.

Mill bahis konusu müdahaleye cevaz verirken, toplumun bazı kesimlerinin seçimlerini sınırlamakla birlikte, insanların büyük bir çoğunluğunun da seçim olanaklarını çoğaltacağı görüşünden hareket etmektedir.

Yukarıda ele alınan ayırım konusunda John Gray'in getirdiği yorum oldukça kayda değerdir. Gray liberal düşünürlerin hemen hemen tamamının özgürlük ile özel mülkiyet arasında sıkı bir bağ tesis ettiklerini ileri sürmekte ancak bu bağın her zaman serbest piyasanın savunulması anlamına gelmediği uyarısında bulunmaktadır. O halde serbest piyasanın özgürlüğün korunmasında oynadığı rol ne olmak gerekir? Görünen odur ki çok çeşitli nedenlerle serbest piyasanın kimi özellikleri özgürlüğün savunulmasında özel bir konuma gelmesini sonuçlamıştır. Gray'in bu noktada eleştirisi liberal iktisatçılar tarafından serbest piyasa ekonomisinin bireysel özgürlüklerin koruyucusu olarak sunulmak suretiyle desteklenmesidir ki bizzat Mill bu yaklaşımı red etmektedir. Gray bu bağlamda liberal geleneğin bireysel özgürlüklere saygılı, sınırlı bir hareket alanı olan bir yönetim biçimini savunmakla beraber özellikle bu akımın klasik olarak adlandırılacak düşünürlerinin büyük bir kısmının devletin küçülmesi fikrine olumlu yaklaşmadıklarını ileri sürmektedir.

O halde asgari bireysel özgürlük alanına saygılı, yasal bir müdahalenin

---

<sup>348</sup> Ibid. , s. 120.

sınırlarını belirleyen kıstaslar ne olmak gerekir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için özgürlüğün genişlemesi (ki bu konu güç kullanma ile doğrudan ilintilidir) ve özgürlük kavramı ile bu özgürlükten yararlanma koşulları gibi sorunlara değinmek zorunluluğu doğmaktadır.

Negatif özgürlük kavramının tanımı ele alınırken bu kavramın uzantılarına değinilmiştir. Bu alanda ilk veriyi Berlin'in özgürlüğün bireyin istediğini yapabilmesi olduğu düşüncesini red etmesi oluşturmaktadır. Berlin bu tanımı red etmektedir çünkü daha önce de değinildiği gibi bu düşünce isteklerin bertaraf edilmesi suretiyle özgürlükte bir artış meydana gelebileceği gibi paradoksal bir sonuca yol açma potansiyelini barındırmaktadır. Dolayısıyla Berlin özgürlüğün varlığının tespit edilmesinde "objektif" kıstasların kullanılması gerekliliğine işaret etmekte, özgürlüğün sadece kişisel tercihlere bağlı olmadığını, bireylerin isteklerine bakılmaksızın "objektif" olasılıklar toplamı olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>349</sup> Aksi halde Berlin'in daha önce açıkça red ettiğini aktardığımız özgür köle paradoksuyla karşı karşıya kalınır.<sup>350</sup> Berlin bu durumu şöyle ifade etmektedir: "benim kullandığım anlamıyla özgürlük kavramı sadece hüsrana ya da düş kırıklığının yokluğu anlamına gelmemekte (ki buna isteklerin bertaraf edilmesiyle de ulaşılabilir), aynı zamanda olası eylemlerin ve kararların uygulanmasını olanaksız kılan engellerin yokluğu, bireyin yürümeye karar verebileceği yolda herhangi bir müdahalenin olmaması anlamına gelmektedir." Dolayısıyla siyasi özgürlükten söz edebilmenin ilk koşulu herhangi bir cebir ya da zorlama olmamasıdır.

Önceki bölümlerde negatif özgürlük kavramının birinci grup tanımlarının müdahale ya da zorlamanın yokluğu olarak ifade edildiği, ancak bu kavramların hangi anlamda kullanıldığının açıkça belirtilmesinin yerinde olacağı çünkü bu kavramların içeriğine göre negatif özgürlük kavramının içeriğinin de doğrudan değişkenlik gösterebileceği ifade edilmişti. Bu noktada Berlin'in bazı saptamaları aydınlatıcı olabilir. Berlin zorlama kavramından, diğer insanların bilinçli ya da

<sup>349</sup> Berlin, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s. 193.

<sup>350</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty** s. 39, 40; **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s. 193. Berlin'e göre istediğini her zaman elde eden kişi ya da elde edemeyeceğini hiçbir zaman talep etmeyen kişi kendini ahlaki ya da psikolojik olarak özgür hissedebilir, ancak bu durum sosyal ya da siyasi özgürlükten farklıdır.

bilinçsiz müdahaleleriyle bireyin hareket alanına yaptıkları müdahaleyi kast etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle müdahale olmasa idi bireyin hareket edebileceği alandır söz konusu olan. Dolayısıyla bir amacı gerçekleştirme konusundaki yetersizlik ya da imkânsızlık tek başına siyasi özgürlüğün yokluğu anlamına gelmeyecektir. Bu durumda siyasi özgürlüğün yokluğu diğer insanların benim bir şey yapmama ya da başarmama engel olmalarına bağlıdır. Bu engelleme bilinçli ya da bilinçsiz olabileceği gibi bir eylemle ya da eylemsizlikle meydana gelebilir. Bu unsurlara ek olarak içinde bulunulan durumun değiştirilebilir olması ve özgürlüğü engelleyen durumun devam etmesinden diğer bireylerin sorumlu tutulabilmesi gerekmektedir.

İşte bu nedenlerle Berlin özgürlüğün, hedeflere ulaşmada engel teşkil eden yoksulluk, zafiyet, ya da yetersizlik gibi unsurlara ilişkin sosyal ve ekonomik bir kuramın varlığıyla bağlantılı olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda kimilerince zorlama olarak kabul edilen unsurlar, kimilerince yetersizlik ya da sadece (aslında var olan) özgürlükten yararlanma koşullarının yokluğu olarak değerlendirilecektir.

Yukarıda aktarılan ayırım özellikle liberaller ile sosyalistler arasındaki tartışmada özel bir önem kazanmaktadır. Liberaller uygun olanaklara sahip olmayan bir insanın özgür olmakla birlikte bu özgürlüğü kullanacak koşullardan yoksun olduğunu ileri sürerken, sosyalistler değiştirilebilir bir sosyal yapı tarafından baskı altında tutuldukları için özgür sayılmayacaklarını savunmaktadırlar. Diğer liberallerden farklı olarak Berlin'in bu konudaki düşünceleri ise John Gray'in de ileri sürdüğü gibi "gayri şahsi toplumsal güçlerin" de negatif özgürlüğü sınırlayıcı olabileceği doğrultusundadır.<sup>351</sup>

Negatif özgürlük tanımının ikinci önemli unsuru bireylerin aralarında seçim yapabileceği seçeneklerin varlığıdır. Daha önce dile getirildiği gibi özgürlüğün genişletilmesini sınırlayacak kıstaslar arasında objektif seçeneklerinin varlığının yanı sıra, seçeneğin gerçekleştirilmesinin güçlüğü, hangi noktaya kadar bireylerin bilinçli eylemlerine açık kapı bıraktığı, bireylerin hayat tasarımları için arz ettikleri önem ve

---

<sup>351</sup> Gray, **Isaiah Berlin**, s.342.

birey kadar toplumun da bu seçeneklere nasıl bir önem attığı gibi ek kıstaslar mevcuttur.

Berlin'in özgürlüğün genişlemesini belirlemeye yönelik olarak ortaya koyduğu bu sübjektif kıstasları dikkate aldığımızda ortaya başka sorunlar çıkmaktadır. Örneğin eğer bir birey önündeki seçeneklerden bazılarını elveriş koşullara sahip olmadığı için değerlendirme şansına sahip değilse bu seçeneklerin onun hayat tasarımında herhangi bir değere sahip olduğunu ileri sürmek mümkün olmayacaktır. Bu durumda birey gerekli koşullara sahip olmadığı için a priori olarak bu seçenekleri değerlendirme dışında tutacaktır, dolayısıyla bu doğrultuda bireyin özgürlüğü asgari düzeye inecektir, ancak bu durumda Berlin asgari de olsa özgürlüğün var olduğunun altını çizmektedir. John Gray, Berlin'in bireyin önündeki seçeneklerin kesin olarak sayılabilir, belirlenebilir unsurlar olmadığını; insan doğasının çelişkili eğilimleri neticesinde ortaya çıkan değer yargıları vasıtasıyla kişiselleştğini kabul ettiği noktada, bireyin gerçekten bir seçeneğe sahip olup olmadığının belirlenmesinde, bahis konusu seçeneğin birey için sübjektif olarak gerçekleştirilebilir olup olmamasının da dikkate alınmasını gerektirdiği gerçeğini red etmesinin uygun olmadığını savunmaktadır.<sup>352</sup>

Sonuçta bütün bu unsurlar bir araya gelmeli ve bu süreçten bir sonuç çıkarmak gereklidir, ancak varılacak sonucun hiçbir zaman kesin ya da çürütülemez olduğu iddia edilemeyecektir. Kullanılan yöntem ile varılan sonuçların gerçekliği ispatlanamaz bile olsa farklı yaşam biçimleri bir bütün olarak birbirleriyle kıyaslanmalıdır.<sup>353</sup> John Gray de bu doğrultuda farklı özgürlükleri hesaba katarak genel bir değerlendirme yapmanın yanlışlığına işaret etmektedir. Bireyin özgürlüğü başka birtakım temel değerlerle çatışma halinde olabilir bu durumda özgürlüğe kimin sahip olduğu ile bu özgürlüğün sahibi için bir anlam ifade etmesini sağlayan koşullar arasında bir ayırım yapma zorunluluğu vardır. Farklı toplumlardaki özgürlük derecelerini kıyaslamak ise daha da karmaşık bir sorundur. Bu noktada John Gray Berlin'in birbirine rakip toplumsal yaşam biçimlerinin değerlendirilmesinde devreye giren değer yargılarının, özgürlük hakkında yapılan mukayeseli değerlendirmeleri de

<sup>352</sup> Ibid. , s. 338.

<sup>353</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 130 dipnot 1.

etkilediğini açıkça kabul ettiği düşüncesindedir.<sup>354</sup>

Şüphesiz Berlin bu değerlendirmelerin sadece özgürlüğün hizmet eder görüldüğü değerlere dayandığını düşünmemektedir. Bu bağlamda Gray'in önerisi W. Conolly'in yöntemini takip ederek siyasi özgürlük hakkındaki değerlendirmelerimizi etkileyen alanların belirlenmesidir.

Yukarıda aktarılan bilgiler ışığında Berlin'in diğer düşünürlerden farklı olarak özgürlükten yararlanmak için bazı koşulların önemli olduğu düşüncesine uzak olmadığı ileri sürülebilir. Berlin İki Özgürlük Kuramı makalesinde sadece bir kez değinmekle yetindiği bu hususa Özgürlük Hakkında Dört Makale adlı kitabının önsözünde daha ayrıntılı bir şekilde yer vermiş, laissez-faire yaklaşımını hararetle eleştirdiği bir paragrafta şu saptamayı yapmıştır. “Belki de bu tür sistemlerin bireylerin ya da toplulukların kayda değer bir düzeyde “negatif” özgürlükten istifade edebilmeleri için elzem olan asgari koşulları sağlamakta uğradığı başarısızlığın altını daha belirgin bir şekilde çizmem yerinde olurdu. (Açıkçası bunun o kadar bariz bir gerçek olduğunu düşünüyordum ki tekrar etme lüzumu görmedim.) Özgürlük gerekli koşullar sağlanmadan, ona teorik olarak sahip olan kişiler için herhangi bir değer taşımayacaktır. En nihayetinde kendisinden yararlanma potansiyeli barındırmayan bir hak, ne işe yarar?”<sup>355</sup>

Berlin yine de bu konudaki mesafeli konumunu ısrarla korumaktadır. Bunun nedeni de açıktır, çünkü o özgürlüğün gerçek bir değer ifade edebilmesi için birtakım ekonomik ve sosyal koşulların yerine getirilmesine çalışmanın, insanların özgürlüğün bizzat kendisinden vazgeçmesiyle mümkün olabileceğini savunmaktadır.<sup>356</sup>

Son olarak yukarıda ele alınan farklılıklara ek olarak Berlin'in ahlaki

<sup>354</sup> Tam da bu nedenle F. Oppenheim gibi düşünürler özgürlük kavramının derecelendirilmesine karşı çıkmaktadırlar. Böyle bir derecelendirme en nihayetinde normatif unsurların kullanılmasını da beraberinde getirecektir ki bu da bazı haklara öncelik verilmesi sonucunu doğuracaktır. Gray, **Isaiah Berlin**, s. 78

<sup>355</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. XLV.

<sup>356</sup> Ibid. , s. LIV “Kullanılmaz halde olan özgürlükleri kullanılır kılmak gereklidir, ancak bu özgürlüklerin yararlı olması için gerekli olan koşulların sağlanmasından farklı bir şeydir.”

özgürlüğün gerçek özgürlük olarak kabul edilmesine getirdiği eleştiriyi eklemek gerekir.<sup>357</sup> Berlin bu noktada ahlaki özgürlüğün varlığının diğer özgürlüklerden istifade etmek için bir ön koşul teşkil etmediğini savunmaktadır. Herhangi bir özgürlükten yararlanamayacak kadar yoksul ya da cahil olmak, özgürlüğün bu bireylerin işine yaramayacağı sonucunu doğursa da, özgürlüğün tamamen ortadan kalkması sonucunu doğurmaz. Berlin özgürlükten yararlanma koşullarının (bilgi ya da para sahibi olmak gibi) zedelenmesi ya da bulunmamasının özgürlüğü ortadan kaldırmayacağını, çünkü özgürlüğün özünün ulaşılabilir olma koşuluna indirgenemeyeceğini, ancak bahis konusu koşulların yokluğunun özgürlüğün değerinde bir kayıp yaratabileceğini savunmaktadır.

Eğer özgürlüğü herhangi bir zorlamanın yokluğu olarak tanımlarsak ve bunu da diğer bireylerin bilinçli ya da bilinçsiz eylemlerine bağlarsak, birçok farklı bakış açısına göre özgürlükten yararlanma koşullarının yokluğu, sadece toplumun belirli bir kesiminin lehine işleyen bir ekonomik ya da siyasi sistemden kaynaklanan engellerle karıştırılabilir. Bu durumda özgürlüğün varlığıyla onu kullanabilme koşulları arasındaki ayırım bir kez daha belirsizleşecektir. Bu durumu Berlin şöyle ifade etmektedir. “Ekonomik üretkenliğin yoğun olduğu bir dönemde ele aldığımız her iki özgürlük türünün de sınırlanmasının farklı yöntemleri karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, belirli ulusların ya da insan topluluklarının aşamalı olarak çeşitli menfaatlerden yararlanmalarını külliye engelleyen, dolayısıyla bu menfaatlerin zenginler ya da güçlüler olarak adlandırabileceğimiz başka ulus ya da insan topluluklarının elinde toplanmasını sağlayan bir düzenin kurulmasına ya da geliştirilmesine ön ayak olmak bu yöntemlerden biridir. Bu durum insanların etrafında duvarlar örüldüğü, bireylerin ve toplumsal sınıfların kendilerini geliştirme yollarının tıkandığı sosyal yapıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu noktaya belirli ekonomik ve sosyal politikaların uygulanması sonucunda varılmış uygulanan politikalar kimi zaman o kadar sert olmuştur ki, kölelik ya da mahpusluk gibi özgürlüğü doğrudan ortadan kaldıran yöntemler kadar özgürlüğe zarar vermişlerdir. Şüphesiz bu politikalara karşı ilk sesini yükseltenler yine özgürlük savunucuları olmuşlardır.”<sup>358</sup>

<sup>357</sup> Berlin, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s. 192.

<sup>358</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. XLVII.

Berlin'in negatif ile pozitif özgürlük ayrımı üzerinden gerçekleştirdiği kavramsallaştırma, devlet müdahalesini tümüyle dışlayan bir yaklaşım olarak anlaşılmalıdır. Berlin'in bu konudaki düşüncelerini en iyi şu ifadesi yansıtmaktadır: “Her iki görünümüyle özgürlüğü adalet, mutluluk, yaratıcılık gibi kendi başarılarına nihai değerlerle özdeşleştirmekle bir yere varmak mümkün değildir. Aynı şekilde özgürlüğü, özgürlüğün kullanım koşullarıyla, ya da farklı özgürlük türleriyle özdeşleştirmekte doğru olmasa gerektir. Negatif özgürlüğün bazı örneklerinin, bazı hallerde tümüyle istenmeyen sonuçlar doğurabileceği, dolayısıyla sağlıklı bir toplumda bahis konusu özgürlüklerin kısıtlanmasının yerinde olabileceği gerçeği, bu özgürlüklerin hakiki özgürlükler olmadığı anlamına gelmez. Bu olgu özgürlüğün başlı başına olumlu bir şey olduğunu ve her zaman olumlu sonuçlara yol açtığını savunmamızı da olanaksız kılmaktadır.”<sup>359</sup> Berlin'in bu ifadeleri daha sonra kaleme aldığı çalışmalarda çeşitli noktalarda refah devletini hararetle savunmasının kapitalizm üzerine düşündükleriyle nasıl örtüştüğünün de ipuçlarını vermektedir. Berlin kapitalizmi sosyalist sistemlerle mukayese ederken, kapitalizmin yozlaşmaya, baskıcılığa ve sömürüye açık bir sistem olduğunu da ifade etmektedir. Berlin aynı zamanda kapitalizmin öbür sistemlere oranla daha çok özgürlük, çeşitlilik ve kendini ifade araçları barındırmakla beraber, kültürü bayağılaştırdığı ve ticarileştirdiği, çeşitli değerleri tahrip ettiği düşüncesindedir.<sup>360</sup>

Yine de sosyalist sistemlerin başarısızlığı üzerine düşüncelerini açıkladığı bir söyleşide Berlin şu uyarıyı yapmaktan da geri durmamıştır “Ancak bir hususta ihtiyatlı olmak gerekir, o da kapitalizmi sosyalist sistemlerin başarısızlığı üzerinden tanımlama yanılığısıdır. Kapitalizm başlı başına bağımsız bir eleştiriyi gerektirmektedir.”<sup>361</sup>

Bu bilgiler ışığında Berlin'in karma ekonomiyi savunmasına şaşırılmaması gerekir. “Kanımca en uygun ekonomik sistem, hür teşebbüs ile kamu müdahalesini

---

<sup>359</sup> Ibid. , s. LVI.

<sup>360</sup> Jahanbegloo, **Conversations**, s. 128.

<sup>361</sup> Iaisah Berlin, **Sir Isaiah Berlin Conversation With Salvador Giner**, Claves, No: 122, Mayıs 1992, s. 44-47.

içinde barındıran esnek bir sistem olmak gerekir. Hangi unsurun ne derecede baskın olacağı ise koşullara göre değişkenlik gösterecektir, bütün somut durumlar için geçerli olabilecek tek bir kuram ya da çözüm yoktur.”<sup>362</sup>

## 2) Negatif Özgürlük ve Liberal Gelenek

Berlin’in özgürlük çözümlemesinin ortaya çıkardığı bir başka tartışma konusu negatif özgürlük kavramı ile liberal gelenek arasındaki ilişkidir. Berlin liberal geleneğin negatif özgürlüğü en dar anlamıyla “bir şey yapma özgürlüğü” ya da müdahaleden arı alan olarak ele aldığını savunmaktadır. Oysa Berlin’in makalesinde sıklıkla atıfta bulunduğu önde gelen liberal düşünürlerin özgürlük tanımları yakından incelendiğinde her düşünürün kendi siyasal ve ahlaki yönelişlerine göre değişkenlik gösteren, yer yer iç içe geçen oldukça karmaşık bir özgürlük kavramıyla karşı karşıya kalırız.<sup>363</sup> Gray bu noktada klasik liberal gelenek ile belirli bir özgürlük anlayışı arasında bütün insanların özgür olması gerektiği düşüncesinin ötesinde açık bir bağlantı olduğuna işaret etmektedir. Negatif özgürlük kavramına atfedikleri içeriğe göre onu daha sınırlı bir çerçevede kabul eden Hobbes, Bentham gibi düşünürler daha az liberal olarak kabul edilmektedirler. Oysa ne Locke, ne Kant ne de Mill sınırlı bir negatif özgürlük anlayışını savunmuşlardır.<sup>364</sup>

Berlin daha önce de dile getirildiği gibi makalesine Hobbes’un özgürlük tanımını (ki bu tanımları Bentham’a da özgülemiştir) ele alarak başlamaktadır ki bu yaklaşım kaçınılmaz olarak yasalar ile özgürlük arasındaki kati karşıtlık sorunsalını gündeme getirmektedir. Bu bakış açısına göre bütün yasalar tanımları gereği özgürlüğün sınırlandırılmasını sonucunu doğururlar. Ancak buradan özgürlüğün varlığı için yasaların olmaması gerektiği sonucuna varılamaz, tam tersine toplumsal düzenin varlığını devam ettirebilmesi için ve diğer temel değerlerin korunabilmesi için özgürlüğe bazı sınırlamalar getirilmesi zorunludur. Bu noktada önemli olan

<sup>362</sup> Isaiah Berlin, **It Has Been a Terrible Century**, Babelia No: 30, Mayıs 1992, s. 13-15.

<sup>363</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. , Vergara Francisco, **Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik**, Çeviren: Bülent Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006. Atilla Yayla, **Liberalizm**, 1. Baskı, İstanbul: Plato Yayınları, 2003.

<sup>364</sup> Bu konuda liberalizm üzerinden bir okuma için bkz. , Thomas A. Jr. Spragens, **Civic Liberalism (Reflections On Our Democratic Ideals)** Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.



bahis konusu sınırlamaların bilinçli olarak yapılmasıdır. Söz konusu sınırların konulmasının zorunluluğu konusundaki genel mutabakatı dikkate alan Berlin negatif özgürlük kavramını müdahale edilemez alanı tarif etmek amacıyla kullanmaktadır. Böylelikle negatif özgürlük iktidarın eylemleri karşısında aşılamayacak bir sınır oluşturan bireysel özgürlük alanı olarak belirlemektedir. Bu yaklaşımın doğal uzantısını ise kamusal alan ile özel alanı ayıran sınırın çizilmesi oluşturur.

Yukarıda aktarılan sorunları incelemeye yasa ile özgürlük ilişkisinden başlamak yerinde olacaktır. Yasa ile özgürlük arasındaki ilişki Berlin'in yorumlarında yer verdiğinden daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Gerek Hobbes'un gerekse Bentham'ın bu konudaki özgün yorumlarına burada geniş bir şekilde yer vermek mümkün olmasa da her ikisinin de yasa ile özgürlük arasındaki ilişkiye bu iki kavramın birbiriyle çatıştığını söylemekle yetinen basite indirgeyici yaklaşımlardan daha derin bir anlam yüklediklerini söylemek yanlış olmaz. Tam tersine her iki düşünürün de A. Passerin D'Entreves'in<sup>365</sup> görüşüne koşut olarak siyasi özgürlüğün somut bir olgu olmadığı, ancak normatif bir bağlamda bir anlam ifade edebileceği görüşüne katıldıkları ileri sürülebilir. Bu durumda müdahalenin aynı zamanda hem özgürlüğün sınırı hem de kaynağı olması gibi bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Berlin bu durumu kategorik olarak red etmektedir. Ancak ilginç bir biçimde Berlin özgürlüğün yasalar ile nihai olarak uyumsuz olduğuna dair düşüncelerini daha önce "daha az liberal" olarak nitelendirdiğimiz düşünürlerin çalışmalarına dayandırmaktadır. Şüphesiz Berlin'in bu tutumu daha yakından ele alınmayı hak etmektedir. Berlin daha önce atıfta bulunulan bir notunda kendisine getirilen bir eleştiriye şu şekilde cevap vermektedir: " Bay Taylor Bentham'ın (bütün yasalar özgürlüğün sınırlanması anlamına gelir) sözünü alıntılıyarak kendi kendime çeliştirdiğimi çünkü bazı yasaların toplumun genel özgürlüğünü yükselttiğini ileri sürmektedir. Açıkçası bu itiraza pek anlam veremiyorum. Fikrimce her yasa bir özgürlüğü sınırlar öte yandan bu sınırlama başka bir özgürlüğü çoğaltmak için bir vasıta olabilir."<sup>366</sup>

Berlin aynı zamanda bu iki düşünürün yapıtlarından rasyonalist içeriğe sahip

<sup>365</sup> Berlin, **Four Essays on Liberty**, s. 294.

<sup>366</sup> Ibid. , s. 156.

kuramları eleştirmek için de yararlanmıştır ki bu kuramlar arasında liberal olanları da vardır. Berlin rasyonalist metafizik üzerine kurulu tüm liberal kuramların sonuçta özgürlükle otoriteyi özdeşleştirerek başlangıçtaki savlarının tam tersi bir pozisyona düşeceği iddiasındadır. Berlin'e göre özgürlük ile otorite arasındaki bu özdeşleşme kaçınılmaz olarak toplumdaki herkese rasyonel çözümler dayatmaya eğilimli otoriter yaklaşımlara yol açma tehlikesini içinde barındırmaktadır. Berlin'in bu düşüncesi neden Hobbes ile Bentham'ın görüşlerine başvurduğunu da açıklamaktadır. Bu bağlamda her iki düşünürün ortak noktası natüralist bir özgürlük anlayışına sahip olmalarıdır. Bu yaklaşım ise özgürlüğün ahlaki boyutunu dışarıda bırakmaktadır.<sup>367</sup> Böylelikle özgürlük, bireylerin kendi isteklerini ve tasarılarını herhangi bir dışsal sınırlama olmaksızın gerçekleştirebilmeleri anlamına gelmektedir.

Bunun doğal bir sonucu olarak da özgürlüğün her türlü ahlaki içeriğinden soyutlanması, bahis konusu düşünürlerin özgürlük anlayışlarının Berlin'in siyasi ve ahlaki özgürlükle özdeşleştirdiği pozitif özgürlük kavramıyla değil, negatif özgürlük kavramıyla örtüşmesine yol açmaktadır. Şüphesiz Berlin her ne kadar bu düşünürlerin özgürlük<sup>368</sup> hakkındaki düşüncelerini kısmen savunuyor görünse de, ne onların özgürlük kavramını paylaşmakta ne de kuramlarının absolutist ve parentalist siyasi sonuçlarına katılmaktadır. Dolayısıyla Charles Taylor'un ileri sürdüğü gibi Berlin'in özgürlük anlayışının Hobbes'cu ve Bentham'cı özgürlük anlayışının bir uzantısı olduğunu ileri sürmek abartılı bir yorum olacaktır.

Sonuçta belirli bir özgürlük tanımına yapılan vurgu ile metafizik rasyonalizmin önermeleri birleştiğinde kaçınılmaz olarak despotik bir yönelim ortaya çıkmaktadır. Bu ise neredeyse liberal düşünürlerin tümünün bu konudaki düşüncelerini şüpheli hale getirmektedir. Berlin'in pozitif özgürlük kavramına getirdiği eleştiriler bu kavramın rasyonalist insan doğası anlayışına dayandığı noktasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi bu anlayış insan benliğinin rasyonel bir üst benliğin, isteklerin ve tutkuların yönlendirdiği bir alt benliği kontrol etmesi gerekliliğine inanan bölünmesine dayanır. Bu yaklaşımın

<sup>367</sup> Charles Taylor, "What's Wrong With Negative Liberty?" s.101.

<sup>368</sup> Burada söz konusu olan bireylerin istediklerini yapmalarının önünde bir engel olmaması olarak tanımladıkları özgürlük anlayışıdır.

yanlış olduğu kabul edildiğinde, bu temel düşünceden hareketle oluşturulan tüm tasarımlar (gerek ahlaki alanda gerekse siyasi alanda olsun) şüpheli hale gelmektedir.

Bu yorum bir başka açıdan da önem taşımaktadır. Daha önce de dile getirildiği gibi Berlin negatif özgürlük kavramı ile pozitif özgürlük kavramını savunanlar arasındaki temel ayrımın son tahlilde her iki grubun insan doğasına bakışlarındaki farklılıktan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Negatif özgürlük kavramında ısrar edenler “ampirik” insan anlayışından onun istek ve ihtiyaçlarından yola çıkarken, pozitif özgürlük kavramının taraftarları bunun tersine olabildiğince tutucu bir rasyonalist insan kurgusundan hareket etmektedirler.<sup>369</sup>

Bu noktada sorun aslında us kavramının, akılcı davranış biçiminin ne olduğunun tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. “Ampirik ben”i ampirik gözlemler sonucunda tespit etmek mümkün iken (Berlin bunu insanların ve isteklerinin ne olduğunun tecrübeyle ortaya çıkan bilgisi olarak tanımlar), “rasyonel ben” ise tarihsel olarak çok çeşitli şekillere tanımlanmış, bu da kimi zaman ciddi siyasi sonuçlara yol açan sapkın manzaraların çizilmesine neden olmuştur. Ahlaki özgürlük kavramı önemli olduğu kadar karmaşık bir kavramdır. Bu karmaşık yapısından ötürü çoğu kez kati sonuçlara bağlanması mümkün olmamaktadır. Bu durum ahlaki özgürlüğün kolaylıkla manipüle edilmesine ve giderek siyasi özgürlükle karıştırılmasına yol açmaktadır.

Bu bilgiler ışığında negatif özgürlük kavramıyla pozitif özgürlük arasındaki en önemli ayrımın ampirik benlik ile rasyonel benliğin<sup>370</sup> siyasal alandaki farklı kullanımlarından kaynaklandığını ileri sürerek yanlış olmayacaktır.<sup>371</sup> Çünkü insan doğasına dair görüşlerin birinin diğerine tercih edilmesi içinde bulunulan düzleme göre (ahlaki ya da siyasi) değişkenlik gösterecektir. Berlin bu olasılığı red etmekte, rasyonalist önermelere dayanan kuramlar açısından olaya bakıldığında her iki boyut

<sup>369</sup> R. Strauss, **The Rebirth of Calassical Political Rationalism**, Chicago: Chicago University Press,1989, s.13, ile B. Parekh **Pensadores Politicos Contemporaneos**, Madrid: Alianza Editorial, 1986, s. 54 bu noktaya işaret etmektedirler.

<sup>370</sup> Berlin bu konudaki ısrarını Kant’ın bakış açısına dayandırmaktadır.

<sup>371</sup> Destekler mahiyette bir görüş için bkz. Nigel Warburton, **Freedom (An Introduction With Readings)**, London: Routledge, 2001, s. 116 vd.

(ahlak ve siyasi) arasında zorunlu bir bağlantı olduğu fikrini savunmaktadır.

Berlin'e göre Ortodoks liberaller siyasi alanda özgürlüğün negatif görünümünü savunmakta, bunu da bahis konusu ampirik insan yaklaşımına dayandırmaktadırlar. Şüphesiz bu liberal düşünürlerin birçoğu bireyin iç özgürlüğü ya da ahlaki özgürlük konularını da ele almışlar, özgürlüğün bu boyutunu ele aldıklarında ise insanoğlu açıkça rasyonel bir özne olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşımın en somut örneği Locke'dur. Berlin Locke'un liberal geleneğin negatif özgürlüğü savunan kanadına ait olduğunu düşünmekle birlikte aynı zamanda rasyonalist bir insan doğası anlayışını benimsediğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Locke'u ahlaki özgürlüğü, siyasi alanda rasyonel olarak kendi kendini gerçekleştirme olarak algılayan düşünürlerin arasında konumlandırmaktadır. Sonuç olarak eğer negatif özgürlük kavramı ile pozitif özgürlük arasında açık bir karşıtlık olduğu kabul edilirse yani rasyonalist düşünürlerin zorunlu olarak siyasi özgürlüğü Berlin'in sunduğu şekilde pozitif özgürlük olarak algıladıkları düşünülürse, bu durumda liberal geleneğin temsil yeteneği en yüksek düşünürlerinin bile liberalizmi tartışmalı hale gelebilir.

Yukarıda işaret edilen bu son nokta aynı zamanda bir başka önemli soruyla doğrudan ilintilidir. Çalışma boyunca özgürlük kavramının tarih boyunca geçirdiği dönüşümler şüphesiz vuku bulmuş dönüşümlerdir, ancak unutmamak gerekir ki bu özgürlük kavramları nihayetinde orijinal kavramın deformasyona uğramış halleridir. Dolayısıyla Berlin özgürlük kavramını ürettiği sapmalar üzerinden tanımlamaktadır. Okurlarına sunduğu pozitif özgürlük kavramı uğradığı deformasyon sonucunda negatif özgürlük kavramıyla çatışır hale gelmiştir. Bu durumda pozitif özgürlüğü başka türlü formüle etmenin mümkün olup olmadığı, siyasal düzlemde pozitif özgürlüğün negatif özgürlük kavramı kadar önemli bir değer olup olmadığı gibi soruların gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Bu soruların cevabına yönelik bir ipucuna bizzat Berlin'in kendi çalışmalarında rastlamak mümkündür. "Özgürlük insanın kendi kendisini yönetmesidir-ister siyasi alanda ister bireysel alanda olsun-dolayısıyla bireyin dış güçler üzerindeki kontrolünü artıran her şey özgürlüğüne katkıda bulunur. Ben kavramıyla dış güçler olarak tanımladığımız etkilerin arasındaki sınırların (gerek ahlaki-bireysel alanda gerekse siyasi alanda) halihazırda

son derece belirsiz olmasına rağmen (belki de bu kaçınılmaz bir durumdur) Bacon'un ortaya attığı bu görüş belirli sınırlar dahilinde geçerliğini sürdürür görünmektedir.”<sup>372</sup>

Bu soruya ilişkin olarak John Gray geçerli olabilecek hiçbir özgürlük kavramının, farklı gerçek ya da rasyonel istençlerden doğabilecek değerlendirmelerden tümüyle soyutlanabilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>373</sup> Gray'e göre Berlin felsefi olarak rasyonalist bir psikolojiden hareket ettiğini düşündüğü pozitif kuramlara karşı ampirik bir birey anlayışını savunmaktadır. Gray'in kendisinin de ifade ettiği gibi her iki durumu ayıran sınırı tespit etmek hiç de kolay değildir (örneğin J.S. Mill'de olduğu gibi) . Özgürlük hakkında karşılaştırılan yargılar çoğu zaman rasyonel seçicilerin genelgeçer tercihleri hakkındaki yargılar üzerine kuruludur. Dolayısıyla hiçbir rasyonel bireyin seçmeyeceği bir davranış biçimini özgürlük olarak sunmak tartışmalı bir düşünce olsa gerektir.

### III) Berlin'in Özgürlük Anlayışına Getirilen Eleştiriler

#### A) Gerald Mac Callum'un Üçlü Özgürlük Anlayışı

Berlin'in İki Özgürlük Kavramı adlı makalesinde ortaya koyduğu fikirlere en önemli eleştirilerden birini Amerikalı hukuk felsefecisi Gerald MacCallum getirmiştir. MacCallum 1967 yılında kaleme aldığı makale ile gerek pozitif gerekse negatif özgürlük anlayışı taraftarlarının üzerinde anlaştıkları tek bir özgürlük kavramının var olduğunu ileri sürmektedir.<sup>374</sup> MacCallum'a göre anlaşmazlık her iki tarafın özgürlük kavramının nasıl yorumlanacağı noktasında çıkmaktadır ki aslında özgürlük kavramını çok farklı şekillerde yorumlamak olasıdır.

MacCallum'un üzerinde anlaşılabilirlik özgürlük kavramı tanımı şudur: Bir

<sup>372</sup> Berlin, **Concepts and Categories: Philosophical Essays**, s.179

<sup>373</sup> Gray, **Isaiah Berlin**, s. 178 - 205.

<sup>374</sup> G. MacCallum, "Negative and Positive Freedom", Liberty (ed. D. Miller) içinde, New York: Oxford University Press, 1991, 136-16. MacCallum'un makalesinin bir analizi için bkz.Yıldız Silier, "İki Özgürlük Anlayışı, Felsefe Tartışmaları", Sayı 31, (2003), s. 51-68.

kişi veya bir nesne belirli şeyleri yapmak veya belirli bir şey olmak konusunda belirli bir zorlamadan ya da önleyici koşullardan bağımsız olduğunda özgür olmuş demektir. Özgürlükle ilgili her hangi bir ifade neyin veya kimin özgür olduğu, neden korunmuş olduğu ve ne yapmada özgür olduğu belirlenmek suretiyle özgürlüğün tanımı yapılabilir. Belirli durumlarda özgürlüğün varlığı veya yokluğu ile ilgili iddialarında kimin veya neyin özgür olduğu, özgürlük konusunda neyin bir sınırlama, kısıtlama veya engel olarak kabul edilebileceği ve kişinin yerine getirmede neyin bir amaç biçiminde düşünülebileceği konularında belirli varsayımların olması zorunludur.

MacCallum'un görüşüne göre negatif özgürlük anlayışı eylem özgürlüğünün titiz bir analizini yapsa, da, bu tür özgürlüğü kısıtlayıcı etmenleri çok dar bir biçimde ele alır; özgür eylemin yalnızca diğer kişilerin müdahaleleri tarafından kısıtlanabileceğini savunduğu için, içsel ve toplumsal kısıtlamaları gözden geçirir. İkinci olarak, negatif özgürlük anlayışının analizinin merkezi eylem özgürlüğü olduğundan dolayı, özgür insan kavramının içeriğini belirlemekte güçlük çeker. Bunun temelinde, özgürlüğün sadece nesnel, betimleyici bir kavram olarak ele alınıp normatif ve öznel boyutlarının göz ardı edilmesi bulunur.

Negatif özgürlük anlayışının projesi, özgür eylemi sınırlayan evrensel kısıtlamaları bulmaktır. Böylece özgürlüğün anlamı "özgürsüzlük" üzerinden tanımlanır. Bu analizin başlangıç noktası, özgürlüğü ilgilendiren ve ilgilendirmeyen engeller ayrımıdır. Eğer bir kişi belirli yeteneklerinin olmaması gibi "doğal" nedenler ya da kaynaklarının sınırlı olması gibi toplumsal nedenlerden dolayı bir eylemi gerçekleştiremiyorsa, bu engeller onun özgürlüğünü etkilemez. Başka bir deyişle, bir eylemi yapamamak, onu yapma özgürlüğümüz olmadığı anlamına gelmez. Böylece özgürsüzlük ve yetersizlik kavramları birbirinden ayırt edilir. Örneğin, parasızlık nedeniyle ilaç alamayan bir kişi, hiçkimse onun ilaç almasına karışmadığı ve otoriteler bunu yasaklamadığı için ilaç alabilme özgürlüğüne sahiptir.

Sosyal ve politik felsefedeki özgürlük tartışmalarının temelinde olan bu özgürsüzlük-yetersizlik ayrımı, metafizikteki özgürlük tartışmalarında yer almaz. Örneğin, kapının kapanmasıyla içeride kilitli kalmış birinin özgürlüğünün

kısıtlanmasından bahsedebilmemiz için ya kapıyı bilerek onun üstüne kilitleyen birinin olması ya da sorumluluğunu ihmal edip kapının kilidini açmayan birinin olması gerekir; eğer kapıyı kapatan rüzgâr ise bu doğal bir engel olduğundan dolayı içeride mahsur kalanın özgürlüğünü etkilemez. Dışarı çıkamıyor olsa da, kimse onun özgürlüğünü kısıtlamamıştır. Oysa metafiziksel özgürlük anlayışına göre, içeride kilitli kalmış olma durumu, kapının neden kapandığından bağımsız olarak eylem özgürlüğünü kısıtlar.

Negatif özgürlük anlayışının temelindeki bu yetersizlik-özgürsüzlük ayrımı, özgürlüğü kısıtlayıcı etmenleri yalnızca dışsal yasaklara ve kişisel müdahalelere indirger. Birinin özgürlüğünün kısıtlandığından söz edebilmek için bundan sorumlu belirli bir öznenin (diğer kişiler ya da devlet) bulunması gerekir. Böylece negatif özgürlüğün en yaygın tanımı, başkalarının müdahalesine maruz kalmamaktır.

Ancak toplum içinde yaşayan insanlar mutlak bir özgürlüğe sahip olamaz: herkesin kuralsızca dilediğini yaptığı bir toplumda güçlünün özgürlüğü, güçsüzün ezilmesi sonucunu doğurabilir. Bu nedenle herkesin, başkasının özgürlüğünü kısıtlamama koşuluyla özgür olabilmesini sağlayacak dışsal bir otorite gereklidir. Böylece devlet, zorlayıcı gücün tekeline sahip bir kurum olarak ele alınır. Devletin zorlayıcı gücü yasaları çiğneyenleri cezalandırma biçiminde ortaya çıkar ve bu şekilde kişilerin birbirinin özgürlük alanına müdahale etmesi engellenir. Hobbes ve Bentham'a göre yasalar güvenliği sağlamak için gereklidir; ama bunun bedeli kimi özgürlüklerimizden vazgeçmektir.

Ian Carter, MacCallum'un görüşünü açıklamak için meşhur sigara örneğini vermiştir: Sigara tiryakisi bir şoför sigara almak üzere bir dükkâna gitmektedir. Bu kişinin özgür olup olmadığını anlamak için MacCallum'un üç değişkenine yönelik olarak şu saptamayı yapmak mümkündür. Eğer şoför özgürse, bundan kast edilen şoförün istediği şeyi yapmasını engelleyecek fiziksel veya hukuksal dış engellerin yokluğudur. Berlin bu durumu negatif özgürlük olarak tanımlamaktadır. Öte yandan şoför bu konuda özgür değil dediğimizde, ifade etmek istediğimiz büyük ihtimalle, şoförün akılcı yanının içsel ya da psikolojik kısıtlamalar nedeniyle özgür olmadığıdır. Bu ise Berlin'e göre pozitif özgürlük anlamına gelmektedir. Dikkat

edilecek olursa her iki anlayışta da hem negatif hem pozitif unsur yer almaktadır. Yine her iki anlayışta da hembir şeyden (engelleyici koşullar) hem de bir şey yapmaya özgürlük söz konusudur. Bu nedenle “bir şeyden özgürlük” ile “bir şeye özgürlük” ayrımı sahte bir ayrımdır. Çünkü örnekteki şoförü özgür görenlerin negatif özgürlük anlayışını savunduklarını, özgür görmeyenlerin de pozitif özgürlük anlayışını savunduklarını ileri sürmek doğru değildir Bu iki özgürlük anlayışının çatıştıkları nokta bu üç değişkenden her birinin nasıl yorumlanması gerektiği noktasında ortaya çıkmaktadır.

MacCallum özgürlüğü, eylemin öznesi "x", kısıtlar "y" ve özgürlüğün hedefi "z"yi içeren üçlü bir ilişki biçiminde ele almak gerektiğini öne sürer. Ona göre, özgürlükle ilgili bütün net önermeler şu biçimde açıkça ifade edilebilir: x öznesinin z'yi yapma özgürlüğü y tarafından kısıtlanmamıştır. Başka bir deyişle, bir kişinin özgürlüğünden bahsettiğimizde aslında onun belirli engellerden özgür olduğunu ve belirli bir eylemi yapma özgürlüğüne sahip olduğunu öne süreriz. MacCallum'a göre, özgürlük üzerine yapılan tüm tartışmalar, özgürlük kavramının anlamıyla ilgili değil, "x" ve "y" değişkenlerinin kapsamı üzerinedir.

Berlin ise, özgürlüğü kullanan kişiyi sıradan söylemdeki kapsam ve uzantısıyla adlandıranları negatif özgürlük anlayışı içinde kabul etmektedir. Ancak gözlemlenebilir inançlara ve isteklere sahip olan insanları özgürlüğü kullananlar olarak ele almaktadır. Pozitif özgürlük anlayışına taraftar olanlar ise, bu sıradan anlamdan sapmakta ve özgürlüğü kullanan kişiyi ya daha geniş ya da daha dar anlamda ele almaktadırlar. Bazen özgürlüğü kullanan kişinin, arzu ve istekleri o kişinin de üyesi olduğu topluluğunkiyle tanımlanmakta ve bazen de bireyin arzu ve istekleri daha dar anlamda kabul edilmekte ve gerçek birey gözlemlenebilir inanç ve arzuların alt kümesiyle belirlenmektedir ve bahis konusu arzuların ve isteklerin rasyonel, otantik ve erdemli olduğu da belirtilmektedir. İkinci olarak, Berlin'e göre, özgürlük üzerine konan sınırlamaların veya kısıtlamaların hangilerinin sınırlama veya kısıtlama olarak kabul edileceği konusunda pozitif özgürlük taraftarları, negative özgürlük taraftarlarından daha geniş bir görüşü savunmak eğilimindedirler. Bir başka deyişle, negative özgürlük anlayışını savunanlar sadece dış engelleri



özgürlüğün sınırlanmasında veya kısıtlanmasında bir engel olarak kabul ederken<sup>375</sup>, pozitif görüşü savunanlar iç faktörleri, örneğin rasyonel olmayan arzuları, korkuları ve cehaleti de özgürlüğün kullanımının önündeki engeller arasında kabul etmektedirler.

Üçüncü olarak pozitif özgürlük taraftarları özgürlük tanımında kişinin gerçekleştirmek istediği amacı tanımlarken, daha doğru bir tanımlama yapmaktadırlar; çünkü bu görüşü savunanlar yalnızca akılcı, otantik ve erdemli amaçları amaç olarak kabul etmektedirler. Oysa negatif özgürlük yanlıları bu değişkeni genişleterek kişinin istediği her türlü eylemi kapsayacak bir biçimde amaç tanımlı yapmaktadırlar.

## **B) Charles Taylor'un Berlin Eleştirisi: İki Özgürlük Kavramının Yanılgısı<sup>376</sup>**

Charles Taylor'a göre günümüzde geçeli olan siyasal özgürlük anlayışının iki özgürlük kategorisi oluşturduğu şüphe götürmez:

*"Bu yazı "pozitif ve "negatif özgürlük teorilerini birbirinden ayıran meselelerden birine çözüm getirme girişimidir. Özgürlük konusundaki bu ayırım, Isaiah Berlin'in yeni bir perspektif denediği makalesi "Two Concepts of Liberty"de (İki Özgürlük Kavramı) ortaya atılmıştır. Gerçi bu ayrıma ilişkin ayrıntılı bir formülasyon üzerinde sonsuza dek tartışmak mümkündür, ama ben, bizim uygarlığımızda geçerli olan politik özgürlük anlayışlarının böyle iki kategori oluşturduğunu inkâr edemeyeceğimiz kanısındayım.*

<sup>375</sup> David Miller, "Constraints on Freedom", Ethics, Vol. 94, No.1 (Oct. 1983), s. 66-86.

<sup>376</sup> James Taylor, "What's Wrong With Negative Liberty", A. Ryan ed. The Idea of Freedom, Oxford University Press, 1961 s. 175-193. Aynı doğrultuda William A. Galston, "Defending Liberalism", The American Political Science Review, C. 76, S. 3, Eylül 1982, s. 621-629.

*O halde, özgürlüğü tümüyle bireyin -ister hükümetler, kurumlar veya isterse özel şahıslar olsun- başkalarının müdahalesinden bağımsız olması temelinde tanımlamak isteyen liberal toplumda, geniş ölçüde tartışılan teoriler bulunduğu açıktır.”<sup>377</sup>*

Taylor’a göre pozitif özgürlük kuramını eleştirenlerin zihninde çoğunlukla sol totaliter bir kuram yatmaktadır. Sol totaliter görüşe göre, özgürlük sınıfsız bir toplumda kişinin kendi kaderi üzerinde denetim kurması demektir. Bu kurama göre, Batı toplumlarında önemli kabul edilip güvence altına alınan özgürlükler “burjuva özgürlükleri”dir ve ortadan kaldırılmaları gerçek bir kayıp olarak düşünülemez. Bu özgürlük anlayışında her bireyin özgür olacağı sınıfsız toplumu kurmak amacıyla gerek duyulduğunda özgürlük adına zora da başvurulabilir.

*“Pozitif özgürlük teorilerine saldıranların kafasında genellikle sol bir totaliter teori bulunmaktadır; buna göre özgürlük hemen hemen tümüyle, sınıfsız bir toplumda kişinin kaderi üzerinde kolektif denetim kurulmasına bağlıdır ve bu da, sözgelimi resmi komünizmin temelini oluşturan türden bir teoridir. Karikatür düzeyindeki aşın şekliyle bu teori, diğer toplumlarda asli kabul edilip güvence altına alınmış olan özgürlükleri tanımayı reddeder. "Burjuva özgürlükleri" nin ortadan kaldırılması özgürlük adına gerçek bir kayıp değildir ve her bireyin zaten gereğince özgür olacağı sınıfsız toplumu kurmak açısından ihtiyaç duyulduğunda, özgürlük adına zora başvurulması haklı görülür. Kısacası insan, zorla özgürleştirilebilir.*

*Resmi komünizme uygulayarak düşündüğümüzde bile biraz aşın bir tablodur bu, ama bu türden teorilerin iç mantığını ifade ettiği de kuşku götürmez. Ancak pozitif anlayışları kapsayan kategorinin tümüne uygulandığında da abes bir karikatür halini alır. Modern politik hayatta, eskinin cumhuriyet geleneğine bir şeyler borçlu olan bütün görüşler bu kategoriye dahildir. Bu gelenekte, insanların kendi kendilerini yönetmesi sadece belli amaçlara hizmet ettiği için değil, kendi içinde değerli bir faaliyet olarak görülür. Tocqueville<sup>378</sup> gibi düşünürler ve biraz tartışmalı olsa da, *On Representative Government (Temsili Yönetim Üzerine)* adlı*

<sup>377</sup> Taylor, **age**. s 175.

<sup>378</sup> Bu bağlamda bkz. Cengiz Çağla, **Tocqueville ve Özgürlük**, İstanbul: Belge Yayınları, 2007.

eseriyle J. S. Mill<sup>379</sup>, bu geleneğe bağlıdır. Bu gelenek, özgürlüğün esasen ve sadece ortak hayatın kolektif denetim altına alınmasından ibaret olduğu veya kolektif denetim bağlamı dışında özgürlük adına layık bir şey olamayacağı şeklindeki görüşlerle mutlaka bağlantılı değildir. Dolayısıyla da, insanların zorla özgürleştirilebileceği yolunda bir doktrin ortaya koyması şart değildir.”<sup>380</sup>

Taylor’a göre negatif özgürlük anlayışının en tipik açıklanışı Hobbes ise tarafından yapılmıştır. Hobbes (yanı sıra Bentham) özgürlüğü yalnızca fiziksel veya hukuksal dış engellerin ortadan kaldırılmış olması biçiminde tanımlar.

“Diğer taraftan, negatif özgürlüğün de buna tekabül eden ve epeyce göze çarpan, karikatürleştirilmiş bir versiyonu mevcuttur. Hobbes'a ya da başka bir doğrultudan Bentham'a dayanan katı bir versiyondur bu ve özgürlüğü sadece fiziksel veya hukuki dış engellerin ortadan kaldırılmış olması şeklinde tanımlar. Bu görüşte, özgürlüğün önünü tıkayan, ama ilk anda daha az göze çarpan diğer engeller dikkate alınmaz; sözgelimi bilinç eksikliği veya yanlış bilinçlenme gibi, baskı gibi ya da bu türden diğer içsel faktörler gibi. Bu görüşe göre, böyle iç faktörlerin özgürlük meselesiyle bağlantısından, mesela bir insanın yanlış bilinçlenme sebebiyle daha az özgür olabileceğinden söz edilmesi, kelimelerle oynamaktan başka bir şey değildir. Özgürlüğe atfedilebilecek yegâne açık anlam, dış engellerin mevcut olmamasıdır.”<sup>381</sup>

Bu görüşe göre özgürlüğün önünü tıkayan, ama ilk anda daha az göze çarpan diğer engeller dikkate alınmaz. Örneğin bilinç eksikliği veya yanlış bilinçlenme gibi, ya da baskı gibi, ya da bu türden içsel faktörler önemli değildir. Bu durumda, iç faktörlerin özgürlükle bağlantısından söz etmek sözcüklerle oynamaktan başka bir şey değildir. Özgürlük ancak dış engellerin olmaması anlamına gelebilir.

Negatif kuramlar fırsat kavramına dayanmaktadır: Özgür olmak önümüzde hangi fırsatların bize açık olduğuna ve neler yapabileceğimize bağlıdır. Negatif anlayışta kişinin önünü tıkayan bir engel olmaması özgür olmak için yeterlidir.

<sup>379</sup> John Gray, **Mill on Liberty: A Defence**, London: Routledge, 1996, s. 56 vd.

<sup>380</sup> Taylor, **age**, s. 121.

<sup>381</sup> Ibid. , s. 122.

Ancak bu durum Taylor'a göre tek başına ele alındığında bir karikatüre dönüşme tehlikesini de içinde barındırır.

*“Bence bu, negatif görüşü temsil eden bir tasarımlar olarak karikatür niteliği taşıyor, çünkü modern özgürlük savunusunun ardındaki en kuvvetli güdülerden biri olan bireysel bağımsızlığı, yani her bireyin kendini gerçekleştirme şeklinin sadece ona özgü olduğu, dolayısıyla da ancak bağımsız olarak ele alınabileceği şeklindeki post-romantik düşünceyi dışlamaktadır. Başkalarının yanı sıra J. S. Mill'in (bu kez On Liberty'de bireysel hürriyeti savunmasının ardındaki nedenlerden biri de budur.) Ama eğer özgürlüğün, kendini kendi bildiği şekilde gerçekleştirme veya ortaya koyma özgürlüğüne benzer bir şeyi de kapsadığını düşünüyorsak, dış engeller kadar içsel nedenlerle de başarısızlığa uğrayabilecek bir şeyden söz etmekte olduğumuz açıktır. Dışarıdan dayatılan engellerin yanı sıra kendi içimizdeki korkular veya yanlış bilinçlenme nedeniyle de kendimizi gerçekleştirmede başarısız olabiliriz. O halde, her bireyin kendi usulünce kendini gerçekleştirmesinin güvence altına alınmasına ağırlık veren modern negatif özgürlük kavramı, Hobbes/Bentham özgürlük kavramıyla bağdaşmamaktadır. Bu yazarların ahlak psikolojisi, yöneldiği amaçlara göre fazla basittir; veya belki de fazla kaba dememiz gerekiyor.”<sup>382</sup>*

Taylor bu noktada negatif özgürlük ile pozitif özgürlüğün ayırd edici özelliklerinin tespitinde Berlin'den ayrıldığını öne sürmektedir.

*“Isaiah Berlin, negatif teorilerin, bireyin müdahaleden bağımsız kılınması gerektiği alanları konu aldığını, pozitif doktrinlerin ise denetimin kimin ya da neyin elinde olduğuyla ilgilendiğini belirtir. Ben bunun ardındaki meseleyi biraz daha farklı bir şekilde ortaya koymak istiyorum. Pozitif özgürlük doktrinleri, esas olarak kişinin kendi hayatı üzerinde denetim kurmasına dayanan bir özgürlük görüşüyle ilgilenmektedir. Bu görüşe göre, kişi ancak kendi kendisini etkili bir şekilde belirleyip kendi hayatını şekillendirebildiği ölçüde özgürdür. Buradaki özgürlük kavramı eyleme ya da icraata ilişkin bir kavramdır.*

---

<sup>382</sup>Ibid., s. 124.

*Negatif teoriler ise tersine, sadece fırsat kavramına dayalı olabilir; yani icraatımızla seçenekleri değerlendirmeyi başaralım ya da başarmayalım, özgür olmak neler yapabileceğimize, önümüzde hangi fırsatların açık olduğuna bağlıdır. Kuşkusuz, özgün, ilk haliyle Hobbes'cu kavram için geçerlidir bu. Özgürlük, önümüzde hiçbir engel bulunmamasından ibarettir. Kişinin önünü tıkayan hiçbir şey bulunmaması, özgür olması için yeterli koşuldur.*<sup>383</sup>

Taylor bu noktada haklı olarak negatif özgürlük teorilerinin mutlaka bir fırsat kavramı üzerine kurulu olmasıyla bu kavram üzerine kurulmuş olabileceği gerçeği arasında ince bir ayırım yapmak ihtiyacını hissetmektedir.

*“Ancak negatif teorilerin mutlaka bir fırsat kavramı üzerine kurulu olduğunu değil, bu kavram üzerine kurulmuş olabileceğini söylemek zorundayız, çünkü yukarıda belirtilen negatif teoriler dizisinin, belli bir kendini gerçekleştirme kavramına yer veren kısmı için pay bırakmamız gerekir. Böyle bir görüşün sadece fırsat kavramını esas alamayacağı açıktır. Kendini gerçekleştirme görüşüne göre, kendini hiçbir şekilde gerçekleştirmemiş, sözgelimi kendi potansiyelinin hiçbir şekilde bilincinde olmayan, bu potansiyeli gerçekleştirmek hiçbir zaman gündeminde yer almamış ya da gerçek anlamda kendisini yansıtmayan ama içselleştirmiş olduğu bir norma aykırı düşme korkusuyla yaşayan bir insanın özgür olduğunu söyleyemeyiz. Bu kavramsal tasarım içerisinde bir insanı özgür kabul edebilmek için bir dereceye kadar icraata gerek vardır. Yahut özgürlüğün önünü kesen içsel engellerin dıştakilerle birlikte kişiyi her yönden saran engelleri oluşturduğunu düşünecek olursak, özgürlüğü icraata dökebilecek bir konumda olmak, fırsatlara sahip olmak, içsel engelleri ortadan kaldırmayı gerektiriyor demektir; bu da bir dereceye kadar kendimi gerçekleştirmiş olmazsam, mümkün değildir. Demek ki, kendini gerçekleştirme özgürlüğü söz konusu olduğunda, elimde özgür olma fırsatının bulunması için benim zaten özgürlükten Yararlanıyor olmam gerekir. Burada katıksız bir fırsat kavramı olması mümkün değildir.”*<sup>384</sup>

---

<sup>383</sup> Ibid. , s. 131.

<sup>384</sup> Ibid. , s. 133

Taylor'a göre bu noktada negatif özgürlüğün fırsat ya da icraat temelli olması nedeniyle özgürlüğün kullanım için kısmi de olsa bir kendi kendini yönetme yetisi gerekmektedir. Bu paradoks negatif özgürlük savunucularını düşüncelerinin en tutucu yorumuna çekilerek pozitif özgürlüğü bertaraf etme noktasına getirebilir.

*“Her ne kadar negatif teoriler ya fırsat ya da icraat kavramına dayandırılabilirse da, pozitif teoriler için aynısı geçerli değildir. Özgürlük için en azından kısmen kolektif bir kendi kendini yönetme yeteneğine gerek olduğu şeklindeki görüşün temelinde icraat kavramı vardır. Zira bu görüşte özgürlük (en azından kısmen) kendi kendini yönlendirme ile, yani kişinin kendi hayatı üzerinde denetim kurabilmesini içeren bir icraatla özdeş görülmektedir.*

*Ama bu zaten yukarıdaki paradoksu aydınlatmamız için bir ipucu verir bize; pozitif özgürlüğün uç biçimi çoğunlukla bu teoriye karşı çıkanlar tarafından onun savunucularına mal edilirken, negatif teorinin sözcüleri galiba bizzat kendi teorilerinin en kaba biçimlerini benimseme eğilimindedir.*

*Fırsat kavramı pozitif bir teoriyle bütünleştirilemiyor, ama kendisi ya da bir al-ternatifi negatif bir teoriye uygun düşebiliyorsa, pozitif teorileri geçersiz kılmanın yollarından biri de, ilke olarak fırsat kavramına sıkı sıkıya sarılmaktır. Pozitif teorileri kökünden söküp atmanın bedeli, çok geniş bir çeşitlilikteki negatif teorileri geçersiz hale getirmek olabilir. En hafifinden, negatif teorilerin sadece fırsat kavramına yer veren en kaba biçimlerinden yana kesin bir şekilde tavır almakla, pozitif teorinin gelişmesine hiç imkân tanınmamış olur.*

*Bu şekilde tavır almanın bir üstünlüğü, çok basit ve temel bir ilkeye dayanır ki, burada negatif görüş, sağduyuya dayanan belli bir desteğe sahip olabilir. Bunun temelindeki sezgiye göre özgürlük, hayata geçirmekle yükümlü olduğumuz bir kapasite olmaktan ziyade, şunu ya da bunu yapabilmeyi veya hiçbir engelle karşılaşmamayı içerir. Son çare olarak bu tavrı benimseyince de, icraat kavramlarıyla dolu açık arazide düşmanla karşı karşıya gelmektense, böyle basit bir konudan oluşmuş doğal cephenin ardında mevzilenip Totaliter Bela ile savaşmak,*

*haliyle daha sağduyulu görünmektedir. Açık arazide icraat kavramları arasında iyiyi kötüden ayırmak için mücadele etmek gerekecektir; mesela bir ulusun veya sınıfın toplu olarak kendini gerçekleştirmesine dayalı çeşitli kavramlara karşı, bireysel düzeyde kendini gerçekleştirme görüşü adına savaşmak zorunlu olur. Kendi kendini gerçekleştirmeye ilişkin bütün görüşlerin metafizik palavradan ibaret olduğunu beyan ederek işin başında bütün bu saçmalığın önünü kesmek daha kolay ve emniyetli gözükmektedir.*”<sup>385</sup>

Bu durumda negatif özgürlük anlayışından pozitif özgürlük anlayışına ulaşmak iki adımda gerçekleşmektedir. Bu adımlardan ilki bizi özgürlüğü kişinin canının istediğini yapması olarak gören kavramdan uzaklaştırarak motivasyonlar arasında ayırım yapan ve özgürlüğü gerçekten istediğimizi yapmakla, kendi gerçek irademize boyun eğmekle veya kendi hayatımıza gerçek anlamda yön vermekle eş tutan bir kavrama götürür. İkinci adım ise belli kurallara dayanan ve geçek anlamda kendi kendini yöneten bir toplumun dışında gerçekten istediğimiz şeyi yapamayacağımızı ya da kendi gerçek irademizin ardından gidemeyeceğimizi göstermeyi amaçlayan bir yere varmak için atılır. Özgür olmak da bu kurallar doğrultusunda kolektif olarak kendi kendimizi yönetmek demektir.<sup>386</sup> Rousseau'nun görüşleri bu konuda verilebilecek en iyi örnektir.<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> Ibid. , s. 135 vd.

<sup>386</sup> Kendini gerçekleştirme görüşünü, daha doğrusu icraata dayalı herhangi bir özgürlük kavramını bir kez benimseyince, kişinin canının istediğini yapabilmesi özgür olmak için yeterli koşul sayılamaz artık. Zira bu görüş, kişinin motivasyonuna ilişkin çeşitli koşullar getirir. Sizi harekete geçiren, korku gibi, sahici olmayan bir şekilde içselleştirilmiş standartlar veya yanlış bilinçlenme gibi, kendi kendinizi gerçekleştirmenizi engelleyecek bir motivasyonsa, özgür değilsiniz demektir. Bunu şöyle de kovmak mümkün: Kendini gerçekleştirme görüşüne göre, gerçekten istediğiniz şeyi yapabilmeniz ya da kendi gerçek iradenizin peşinden gidebilmeniz, kendi gerçek benliğinizin arzularını yerine getirebilmeniz gerekir. Ancak bu formüller, özellikle de sonuncusu, icraata dayalı özgürlük kavramlarının belli bir metafiziğe, özel olarak da bir üst, bir de alt benlik içeren bir metafiziğe bağlı olduğunu düşünmemize sebep olarak bizi yanıltabilir. Oysa bunun böyle olmadığını, sahici arzuları ayırt etmek için çok daha çeşitli ölçütler bulunduğunu az ileride göreceğiz. Her halükârda, bizim tartışmamızda mesele, icraata dayalı bir özgürlük anlayışı açısından özgür olmanın, hiçbir problemle karşılaşmadan canınızın istediğini yapmak anlamına gelmediğidir. Yapmak istediğiniz şeyin, sizin temel amaçlarınızın özüne veya kendi kendinizi gerçekleştirmenize ters düşmemesi de şarttır. Veya, yine aynı noktaya varan başka bir yoldan ifade edecek olursak, özgür olup olmadığına kesin olarak karar verme konusunda kişinin kendisi ehil olamaz; çünkü arzularının sahici olup olmadığı, amaçlarına ters düşüp düşmediği konusunda nihai otorite kendisi değildir. Ibid. , s. 116.

<sup>387</sup> Jean Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 98 vd.

Taylor, özgürlük dış engellerin bulunmaması olarak kabul edilese de, sadece ve basitçe engellerin bulunmaması anlamına gelmemektedir demektir.<sup>388</sup> Engellerin özgürlüğü daha az ya da daha çok sınırlandırmasına göre bu engeller arasında ayırım yaparız.<sup>389</sup>

Yapılan bu ayırımın nedeni bazı amaçları ve faaliyetleri daha önemli görmemizdir. Taylor bu konuda şu örneği vermektedir. Evimin önüne daha öce olmayan bir trafik lambası konulduğunda özgürlüğüm kısıtlanmış olur.<sup>390</sup> Eskiden istediğim gibi geçip gittiğim yolda şimdi kırmızı ışıkta beklemek zorundayımdır. Felsefi bir tartışmada bu özgürlüğün kısıtlanması olarak nitelendirilebilirse de, siyasal tartışmalarda bunu özgürlük kısıtlaması olarak nitelemek gülünç olacaktır. Çünkü burada engellenen faaliyet ile amaçlar önemli değildir. Oysa inandığım biçimde ibadet etmemi yasaklayan bir yasa özgürlüğümü ciddi bir şekilde sınırlandırmaktadır. Herkes bu durumu bir özgürlük sınırlandırması olarak görecektir. Bu iki durum arasındaki farklılığın nedeni bazı faaliyet ve amaçların diğerlerinden

<sup>388</sup> Yine de bence, özgürlüğün, fiziksel ya da hukuki dış engellerin bulunmaması demek olduğu şeklindeki kaba bir Hobbes-Bentham anlayışını savunmanın ardındaki en kuvvetli güdülerden biri, yukarıda değindiğimiz gibi stratejik niteliklidir. Zira bu tavrı benimseyenlerin çoğu, böylelikle kendi sezgilerinin önemli bir kısmını bir kenara itmekte, kendi kendini gerçekleştirmeye büyük değer veren bir post-romantik uygarlığa bizlerle birlikte ortak olmakta ve özgürlüğe de büyük ölçüde bu nedenle değer vermektedir. Bana göre bu alanı düşmana terk etmelerinin sebebi de, Totaliter Bela korkusudur. Ben bunun, sonunda tartışmada kazandıkları zafere değerinden çok şey kaybettirmekle kalmadığını öne süreceğim; çünkü onlar, liberalizmi bizim ona gerçekten değer verdiğimiz şekliyle savunma yeteneğinden yoksundur. Aynı zamanda, bu "Maginot Hattı" zihniyetinin de diğer bütün Maginot Hattı zihniyetleri gibi, aslında yenilgiyi kesinleştirdiği yolunda daha iddialı bir sav ortaya atmak istiyorum. Bence Hobbes-Bentham görüşünün bir özgürlük görüşü olarak savunulabilecek yanı yoktur. Taylor, *age*, s. 124.

<sup>389</sup> Bu doğrultuda bir yaklaşım için bkz. Kari Palonen, "Max Weber's Reconceptualization of Freedom", *Political Theory*, Vol.27, No.4 (Aug. 1999), s. 523-544.

<sup>390</sup> Dolayısıyla, diyebiliriz ki benim özgürlüğüm, evimin yakınındaki bir kavşağa yerel makamlar tarafından yeni bir trafik lambası konduğunda kısıtlanmış olur; her seferinde diğer arabalarla çarpışmamak için önlemler alarak eskiden istediğim gibi geçip gittiğim bir noktada, şimdi yeşil yanana kadar beklemek zorundayım. Felsefi bir tartışmada özgürlüğün kısıtlanması diyebiliriz buna, ama ciddi bir politik tartışmada bu nitelemeyi kullanamayız. Çünkü çok önemsiz bir durumdur, burada engellenen faaliyet ile amaçlar gerçek anlamda önemli değildir. Üstelik mesele sadece bir şey karşılığında başka bir şey almak, daha az trafik kazasına ya da çocuklar açısından tehlikenin azalmasına karşılık küçük bir hürriyetten vazgeçmeye degeceğini düşünmek değildir; burada bir hürriyetten vazgeçmenin sözü bile olmaz; onun sağladığı kolaylığı güvenlik ile değiş-tokuş ettiğimize inanırız. Oysa inandığım biçimde ibadet etmemi yasaklayan bir kanun, hürriyete indirilen ağır bir darbedir; hatta bunu belli zamanlarla sınırlı tutmaya çalışan (tıpkı trafik lambalarının benim kavşaktan geçişimi belli zamanlarla sınırlaması gibi) bir kanun bile ciddi bir kısıtlama olarak görülür. İki durum arasındaki bu farklılık neden? Bunun temelinde, söylemeye lüzum olmayacak kadar aşikâr bir anlayış var da ondan; bu anlayışa göre bazı faaliyetler ve hedefler insanlar için son derece önemliyken, bazıları daha az önemlidir. Bir insanın dinsel inancını ateistler bile son derece önemli kabul eder, çünkü inananın kendini manevi bir varlık olarak tanımlamasına esas olan şeydir bu. Onunla kıyaslandığında benim şehir trafiği içindeki hareket ritimim çok önemsiz kalır. Bu ikisinden bir arada söz etmek istemeyiz. Hatta trafik lambası örneğinde hürriyetin tehlikede olduğunu kabul etmeye bile yanaşmayız. Çünkü de minimis non curat libertas (özgürlük küçük şeylerle uğraşmaz). Ibid. s 120.



daha önemli olmasıdır. Bir insanın dinsel inancı son derece önemli kabul edilir; çünkü bu inanan kişinin kendini manevi olarak tanımlamasına temel teşkil eden bir unsurdur. Oysa trafik içinde hareketimizin bir miktar yavaşlatılması din özgürlüğü karşısında son derece önemsiz kalmaktadır.<sup>391</sup>

Ancak önem konusuna yapılan bu vurguyla birlikte Hobbes'cu şemanın ötesine geçilmiş olmaktadır. Özgürlük artık sadece dış engellerin yokluğu değil, bireylerin önem taşıyan şeylerin önünde engel bulunmamasıdır.<sup>392</sup> Bireylerin dini ve ahlaki inançlarını ifade etmelerinin sınırlandırılması, kimsenin bulunmadığı ve

---

<sup>391</sup> Ancak önem konusunu öne çıkartmakla Hobbes'cu bir tasarımın ötesine geçmiş oluyoruz. Özgürlük, artık sadece hiçbir dış engelin mevcut olmaması değil, önemli eylemlerin, insan için önem taşıyan şeylerin önünde engel bulunmamasıdır. Burada ayırım yapmak gerekir; bazı kısıtlamalar diğerlerinden daha ciddi, bazıları da kesinlikle önemsizdir. Bunların birçoğu tartışmalıdır şüphesiz. Ama bu değerlendirme, insan hayatı açısından neyin önemli olduğunun bir şekilde kavranmasını getirir. İnsanların dini ve ahlaki inançlarını ifade etmelerinin kısıtlanması, herkese açık bölgelerde hareketin kısıtlanmasından daha çok önem taşır; ve bunların ikisi de, artık tamamen önemsiz kalan trafik denetiminden daha önemlidir. Ancak Hobbes'cu tasarımda önem kavramına yer yoktur. Sadece tümüyle nicel değerlendirmelere imkân tanınır. Bu anlayışın en katı biçiminde Hobbes, neredeyse hürriyeti fiziksel engellerin mevcut olmaması şeklinde tanımlayacaktır; insan özgürlüğünün de tıpkı fiziksel bir nesnenin, mesela bir manivelanın serbestlik dereceleri gibi ölçülebilir olduğu şeklinde şeyirtici bir bakış çıkar karşımıza. Sonra bunun mümkün olamayacağını anlarız, çünkü benim eylemimin önündeki hukuki engelleri hesaba katmak zorun-dayıdır. Ama her durumda böyle nicel bir özgürlük kavramıyla yola çıkmak imkânsızdır. Arnavutluk'un özgür bir ülke olduğu yolunda şöyle şeytani bir sav oluşturalım. Biliyoruz ki Arnavutluk'ta din yasaklanmıştır, oysa Britanya'da yasak değildir. Beri yandan da Tiran'da kişi başına düşen trafik lambalarının sayısı, büyük ihtimalle Londra'dakinden çok daha azdır. (Ben şahsen gidip bakmadım, ama bu çok makul bir varsayım gibi görünüyor.) Diyelim ki Arnavutluk sosyalizmini savunan biri, bu ülkenin Britanya'dan daha özgür olduğunu, çünkü kısıtlanan hareket sayısının daha az olduğunu öne sürdü. Ne de olsa halka açık yerlerde şu ya da bu dine göre ibadet eden Londralılar azınlıktadır; oysa Londralıların hepsi de trafik içinde hareket etmek zorundadır. İbadet edenler bunu genellikle haftanın belli bir gününde yaparken, trafik lambalarına her gün yakalanırlar. Kesin biçimde nicel terimlerle düşündüğümüzde, trafik lambalarının kısıtladığı hareketlerin sayısı, halka açık ibadetin yasaklanmasıyla kısıtlanan hareket sayısından çok daha fazladır. O halde neden Britanya özgür bir toplum sayılıp da Arnavutluk sayılmıyor? Ibid. , s. 121.

<sup>392</sup> Demek ki negatif özgürlük kavramımızı uygulamaya koymak için bile, neyin önemli olup olmadığı konusunda bir temele ihtiyaç var; bu temele göre bazı kısıtlamalar özgürlükle tamamen alakasız sayılırken, bazıları da daha az veya daha çok önemli bulunacaktır. Demek ki özgürlük kavramımız açısından motivasyonlar arasında belli bir ayırım yapılması gerekiyor. Neden böyle olduğunu anlamak için bir an düşünmek yeter. Özgürlük bizim için önemlidir, çünkü amacı olan varlıklarız biz. Ancak o zaman da, farklı amaçların önemleri arasında yapılacak bir ayırma göre, farklı türden özgürlüklerin önemleri konusunda ayrımlar olmalıdır. Ama tabii yine de bu, az önce belirttiğimiz türden bir ayırım getirmez; o türde bir ayırım, canının istediğini (herhangi bir sorunla karşılaşmadan) yapan kişinin gerçekten özgür olmadığını söylememize, insanların özgür olması için motivasyonlarını belli koşullara bağlamamıza, dolayısıyla da eylemleri üzerine sonradan fikir yürütmemize imkân tanır. Burada sadece, insanların güttüğü amaçlar arasındaki ayrımlara dayanarak daha önemli ya da daha önemsiz özgürlükler arasında ayırım yaptığımızı göstermiş olduk. Gerçi bu, kaba negatif teori açısından biraz sıkıntı yaratmaktadır ama, önem konusunda yargılarda bulunduğumuzun kabulüyle bunun üstesinden gelmek mümkündür. Bu teorinin temel tezine, yani özgürlüğün dış engel bulunmamasından ibaret olduğu görüşüne ve aynı zamanda da bir fırsat kavramı olarak özgürlük perspektifine dokunulmamış olur. Oysa şimdi, bütün fırsatların eşit olmadığını da kabul etmemiz gerekiyor. Ibid. , s 124.

ilgilenmediği bir yere girişinin yasaklanmasından çok daha önemli olduğu gibi, bu her ikisi de trafik nedeniyle hareketlerin sınırlandırılmasından daha önemlidir. Demek ki bazı sınırlamalar ya da kısıtlamalar diğerlerinden daha ciddi olabilmektedir. Bu konuda değerlendirme yapabilmek için insan yaşamında neyin önemli olduğunun kavranması gerekmektedir.

Taylor'a göre bu nedenle negatif özgürlüğün uygulanması için dahi neyin önemli olup olmadığı hakkında temel bir bilgiye sahip olmamız gerekmektedir. Bu temele dayanarak bazı sınırlamalar özgürlükle bütünüyle ilgisiz, bazıları daha az önemli, bazıları ise çok önemli bulunabilecektir. Bunun nedeni insanların amaçları olan varlıklar olmasıdır. Özgürlüğün bizim için önemli olmasının nedeni de amaçlarımızın olmasıdır. Ancak bütün amaçlarımız aynı önemde olmadığından, farklı amaçların önemleri arasında yapılacak bir ayrıma göre farklı türden özgürlüklerin önemleri konusunda da ayrımlar olmalıdır. Taylor insanların güttüğü amaçlar arasındaki ayrıma dayanarak özgürlükler arasında da önemli-önemsiz ayrımı yapıldığını ileri sürmektedir.<sup>393</sup>

Taylor bu eleştirinin negatif özgürlük anlayışını pek yıpratmayacağını çünkü önem konusunda yargılarda bulunduğumuzun kabulüyle bu eleştirinin üstesinden gelinebileceğini söylemektedir. Bu eleştiri negatif özgürlük tezine, yani özgürlüğün

---

<sup>393</sup> Bu nitel ayrımların neye dayandırıldığını daha etraflı incelediğimizde, söz konusu kaba görüşü bekleyen daha pek çok güçlük vardır. Belli amaçların/duyguların diğerlerinden daha önemli olduğuna karar vermemizin ardında yatan nedir? Burada yine bir başka nicel teoriye yer olduğu düşünülebilir; yani daha önemli olan amaçlar, ulaşmayı daha çok istediğimiz amaçlardır. Oysa bu düşünce ya anlamsızdır ya da yanlış. Bir amacın daha fazla isteniyor olmasını daha çok önem taşıması olarak düşünürsek, bu doğru ama anlamsızdır. İstemeye, mesela isteğin aciliyeti veya şiddeti ya da bir isteğin bir başkasına baskın gelmesi gibi bağımsız bir ölçüt katmaya çalıştığımızda ise yanlışa düşeriz; çünkü daha önemli saydığımız amaçların, ille de en acil biçimde gerçekleştirmek istediğimiz amaçlar olmadığını, yahut birbiriyle çatışan istekler arasından galip çıkanlar olmadığını anlamak için, en sıradan deneyimlerimizi hatırlamak yeter. Bu tür bir önem üzerine düşündüğümüzde, başka bir yazımda baskın gelen değerlendirme dediğim olgu çıkar karşımıza; bu olgunun anlamı, biz insanların, sadece birinci dereceden isteklerin değil, ikinci dereceden isteklerin, istekler hakkındaki isteklerin de öznesi olduğumuzdur. İsteklerimizle amaçlarımızı nitel bir ayrıma tabi tutarak yaşarız: Üst düzey ya da alt düzey, soylu ya da basit, bütünleşmiş ya da parçalanmış, önemli ya da önemsiz, iyi ve kötü gibi. Buna göre, bazı isteklerimizle hedeflerimiz kendi içinde diğerlerinden daha önemlidir. Rahata düşkünlük yüzünden bir anlık tembellik, tüm ömrümüzü kaplayan uğraşın yerine getirilmesinden, kendini beğenmişliğimiz bir gönül ilişkisinden daha az önemlidir; bu arada bazılarını da başka isteklere kıyasla değil, mutlak biçimde kötü olarak algularız; haset duygusuyla veya ne pahasına olursa olsun başkalarını etkilemek gibi çocukça bir arzuyla hareket etmek istemeyiz. Üstelik önem konusundaki bu yargılar da, her birine denk düşen isteklerin gücünden tamamen bağımsız olabilir: Şu anda biraz rahat etme isteği her şeye baskın gelebilir, kendimizi saplantı derecesinde beğeniyor olabiliriz, ama yine de bunların önemine dair yargı geçerliliğini korur. Ibid. , s. 125

dış engellerin yokluğundan ibaret olduğu görüşüne ve aynı zamanda da bir fırsat kavramı olarak özgürlük perspektifine dokunmamaktadır. Yine de Taylor bütün fırsatların eşit olmadığı konusunun altını çizmektedir.<sup>394</sup>

Taylor'a göre insanlar sadece birinci dereceden isteklerin değil, ikinci dereceden isteklerin, istekler hakkındaki isteklerin de öznesidir. İsteklerimizi ve amaçlarımızı nitel bir ayrıma tabi tutarak yaşarız. Yani isteklerimizi üst düzey istekler alt düzey istekler, önemli/önemsiz istekler, soylu ya da basit, iyi veya kötü istekler olarak sınıflandırırız. O halde bazı isteklerimiz ve amaçlarımız diğerlerinden daha önemlidir. Önem konusundaki bu yargılar ise isteklerin gücünden bağımsız olabilir.<sup>395</sup> Yani ikisi birbiriyle uyuşmayabilir.

<sup>394</sup> Diyelim ki akıldışı bir korkum var benim ve çok istediğim bir şeyi yapmamı engelliyor. Mesela kalabalık önünde konuşma korkusu, son derece tatmin edici olduğuna ve bu "takıntı"dan kurtulduğumda iyi yapacağıma inandığım bir mesleğe sahip olmamı engelliyor olsun. Bu korkuyu bir engel olarak yaşadığımız açıktır, üstelik bu engeli aştığımızda şimdikinden daha fazla bir şey olacağımızı hissederiz. Yahut şu rahatına fazlasıyla düşkün olma örneğini alalım. Biraz zahmete girip kısa bir süre için rahatımı bozmak bende çöküntü yaratıyor. Bu yüzden de çok istediğim bazı şeyleri yapamıyorum; mesela And Dağlarına çıkmak ya da Yukon Irmağı'nda kanoyla gezmek gibi. Burada da yine benim bu rahat düşkünlüğümü bir engel olarak yaşadığım ve onsuz daha özgür olacağım açıktır. Yahut kendi hasetimden kaynaklanan duygularıyla tepkilerimi önleyemiyor olayım; bu da, benim için son derece önemli olan bir ilişkiyi yıpratıyor. Bazen, sivri dilimi yine tutamadığımda, kendi yıkıcı davranışım karşısında eli kolu bağlı bir tanık gibi kalıyorum. Böyle hırslanmıyor olmayı isterdim. Bu duygulardan kurtulamadığım müddetçe kendimi kontrol etmek gibi bir seçeneğim bile yok, çünkü bu duygu içimde birikip sonunda patlıyor veya bir şekilde kendini belli edip aramızda sorunlar yaratıyor. Bu duygudan kurtulmayı istiyorum. Son derece anlaşılır durumlardır bunlar; burada özgürlüğün bulunup bulunmamasından rahatlıkla söz edebiliriz. Benim baskın gelen değerlendirme dediğim durum söz konusudur. Zira bunlar sadece birer çatışma, hatta ıstırap verici çatışma durumu değildir. Teşhiste zorlanmadığım iki istek arasında bir çatışma söz konusu olduğunda, ne kadar ıstırap verse de, benim kaderim açısından ne kadar belirleyici olsa da, özgürlüğün kısıtlanmasından bahsedilemez. Eğer ilişkiyi yıpratana, bana büyük doyum sağlayan bir iş sebebiyle hep evden uzak kalmam olsaydı, gerçekten de korkunç bir çatışma yaşıyor olacaktım, ama bu durumda özgürlüğümün kısıtlanmasından söz edemezdim. Ibid. , s. 132.

<sup>395</sup> İki terim arasında önem bakımından büyük bir farklılık olduğunda bile, özgürlüğün bulunup bulunmamasından söz etmek için yeterli koşul oluşmuş değildir. Evliliğimi sarsan, cumartesi akşamları bara gidip çocuklarla kâğıt oynama alışkanlığım da olabilir. Evliliğimin, cumartesi eğlencelerinin getirdiği rahatlama ve ahbablıktan çok daha önemli olduğuna kesinlikle inanıyor olabilirim. Ama yine de bu isteği üzerimden attığımda kendimi daha özgür hissedeceğimi söylemeye de yanaşmayacağım. Galiba burada farklılık, yukarıdaki durumların aksine, daha az önem taşıyan isteği içselleştirmiş olmamda; bunu hâlâ beni ifade eden bir şey olarak görmekteyimdir, dolayısıyla da kimliğimi değiştirmeden, kendi kişiliğimden bir şeyler kaybetmeden onu bırakmam mümkün değildir. Oysa akıldışı korkum, rahatım bozulunca ruhsal çöküntü yaşamam, haset duygum, kim olduğuma dair tanımdan bir şeyler yitirmeden üstümden atabileceğim şeylerdir hep. İşte bu yüzden, bir yandan bana ait istekler ve duygular oldukları tartışma götürmese de, onları amaçlarımın ve dolayısıyla özgürlüğümün önünde birer engel olarak görmekteyim. Ibid. , s. 134.

Bazı isteklerimiz Taylor'a göre kendi içinde daha önemlidir. Rahata düşkünlüğümüz nedeniyle yaptığımız tembellik, kuşkusuz bütün yaşamımızı kaplayan uğraşın yerine getirilmesinden daha önemlidir. Yine Taylor'a göre bazı isteklerimizi ise mutlak kötü olarak algılarız. Örneğin haset duygusuyla hareket etmek veya çocukça bir arzuyla ne olusa olsun başkalarını etkilemek istememiz gibi istekler kötü istekler olarak kabul edilebilir. Ayrıca önem konusundaki bu yargılar da isteklerin gücünden bağımsız olabilir. Örneğin şu anda biraz rahat etmek isteği her şeye baskın gelebilir; ama yine de bunun öneminin az olduğuna inanabiliriz.

Bahis konusu isteklerin güçlülüğü konusundaki değerlendirme gerçeği, özgürlükleri önem sırasına koymamız dışında, acaba özgürlük kavramı açısından da bazı sonuçlar taşımakta mıdır? Yani daha az önemli hedef, çok daha önemli bir hedefin yerine geçerek, bizi alıp götürdüğünde acaba özgürlüğümüz tehlikeye mi düşmektedir? Veya kötü ya da yetersiz bulduğumuz bir motifle hareket edecek olursak özgürlüğümüz tehlikeye düşer mi? Bunun yanıtı belki de bazen gerçekten böyle olduğudur. Örneğin kapalı yerlerde kalma ve yükseklik fobileri nedeniyle uçakla yolculuk yapamayan bir kişi bu korkularını yenebilirse daha özgür olacağını hissedecektir. Bahis konusu korkuların fobisi olan kişiler için birer engel olarak görülebilir. Yine tembellik ya da rahata düşkünlük nedeniyle istenilen bazı şeylerin gerçekleştirilmemesi bizim bu rahata düşkünlüğümüzü bir engel olarak görmemize neden olacaktır. Bu örneklerde özgürlüğün bulunup bulunmadığı rahatlıkla tartışılabilir. Oysa iki istek arasında sadece bir çatışma bulunduğunda, bu çatışma bana ne denli ıstırap verirse versin özgürlüğün kısıtlanmasından veya sınırlandırılmasından söz edilemez. Evlilikte eşimle ilişkimi bozan neden akşamları arkadaşlarımla içki içip gezme alışkanlığım olabilir ve aynı zamanda evliliğimin bu elencelerden çok daha önemli olduğuna da inanıyor olabilirim. Ama yine de evliliğimi sarsan arkadaşlarımla geceleri içki içme isteğinden kurtulduğumda kendimi daha özgür hissedeceğimi de söyleyemem. Buradaki farklılığın nedeni daha önceki örneklerden farklı olarak, bu örnekte daha az önem taşıyan isteği içselleştirmem ve bunu beni ifade eden bir şey olarak görmemdir. Oysa akıldışı korkularım veya tembelliğim kim olduğuma dair tanımdan bir şey yitirmeden

üzerimden atabileceğim şeylerdir. İşte bu nedenle bunları özgürlüğümün önünde bir engel olarak görebilirim.<sup>396</sup>

Bu örnekler göz önüne alındığında Taylor'a göre negatif özgürlük anlayışında büyük bir gedik açılmaktadır. Çünkü bunlar özgürlüğün önündeki bazı engellerin içsel olduğunu göstermektedir. Böyle olunca da özgürlük sadece dış engellerin bulunmaması olarak yorumlamayacaktır. Tam tersine bazı motivasyonlarla hareket etmenin, örneğin akıl dışı korkularla (yükseklik fobisi nedeniyle uçakla seyahat edememe gibi) seyahat edemiyor olmanın seyahat özgürlüğünü ortadan kaldırdığını kanu etmek zorunda kalmaktayız.<sup>397</sup>

Negatif kuramın temel düşüncesi kişinin kendi özgürlüğünün neleri içerdiği konusunda son otorite olduğu ve bu konuda dış otoriteler tarafından fikir yürütülemeyeceğidir. Bu kabul edildiğinde özgürlük tanımı Taylor'a göre şöyle değiştirilebilir: Özgürlük gerçekten istediğim şeylerin önünde iç veya dış engellerin bulunmamasıdır. Özgürlüğe atfedilen nitelikler daha çok ve daha az önem taşıyan

<sup>396</sup> Bu örnekler karşısında kaba negatif teoriyi savunmaya devam etmek mümkün olmasa da, belki aynı düşüncelerden kaynaklanan başka bir şey kurulabilir. Her ne kadar özgürlük için gerekli içsel, motivasyona dayalı koşullar bulunduğunu kabul etmek zorundayız da, yukarıda konu üzerine sonradan fikir yürütme dediğim durumdan kaçınmamız hâlâ mümkündür. Elimizdeki negatif teori baskın gelen değerlendirmeye müsaitse, bazı hedeflerin bizim için gerçekten önemli olduğu, bazı isteklerin ise tam anlamıyla bize ait olmadığı şeklinde bir değerlendirme yapmamıza elveriyorsa, özgürlüğün canımın istediğini, yani kendi isteğim olarak tanımladığım şeyi yapmam demek olduğu yolundaki tezi koruyabilecek midir? Burada mesele, benim neyi en güçlü istek olarak tanımladığımdan çok, gerçek, hakiki isteğim veya amacım olarak tanımladığım şey değil midir? Özgür olup olmadığı konusunda son sözü kişinin kendisi söyleyecektir yine. İçselleştiremediği, kendisini özdeşleştiremediği güdülerin onu nasıl kısıtladığı konusundaki kendi deneyimine dayanan deminki örneklerin de gösterdiği gibi, bunu idrak etme yeteneğine sahiptir. Savunulması mümkün olmayan, indirgemeci materyalist Hobbes'cu metafiziği bir kenara bırakmamız gerekir; ona göre, sanki eylem sadece hareketi içermiş gibi, ancak dış engellerin önemi vardır ve derindeki amaçlarımızın önünde motivasyonlara dayalı hiçbir iç engel bulunamaz. Ama negatif teorinin temel düşüncesini, kişinin, kendi özgürlüğünün neleri içerdiği konusunda nihai otorite olduğu ve bu konuda dış otoriteler tarafından fikir yürütülemeyeceğini kabul ediyoruz. Özgürlük tanımı şöyle değiştirilebilir: Gerçekten, hakikaten istediğim şeylerin önünde iç veya dış engel bulunmaması. Ama yine de Maginot Hattı'na sığınıyor olacağız. Yoksa olmayacak mıyız? Ibid. , s. 136.

<sup>397</sup> Negatif teoriyi ortaya atanların da savunmak durumunda kalacakları tez budur. Ham negatif teorinin kaynağı olan entelektüel (indirgemeci ampirist) gelenek açısından da makul bir tezdur. Bu görüşe göre duygularımız, bize ilişkin mantıkdışı olgulardır; yani şu ya da bu duyguların etkisi altında olduğumuz, bize ilişkin bir olgudur, ama ilgili oldukları konuya bağlanan algılar veya duygular aracılığıyla duygularımızı anlamamamız mümkün değildir. Bu nedenle de duygular, gerçek ya da yanılsama, sahici ya da sahte olma potansiyeli taşır. Bu tasarıma göre, belli bir isteğin bizim temel amaçlarımızdan birini, bir başkasının ise kendimizi özdeşleştiremeyeceğimiz bir kuvveti temsil etmiş olması, her iki durumda da bizi etkileyen şeyin mantık alanı dışında kalan niteliğiyle ilgilidir. Her iki isteğe de kendi gerçek statüsünü veren, ardındaki ham duygudur. Ibid. , s. 139.

amaçlara ilişkin kavrayış zemininde anlam kazanmaktadır; çünkü özgür olma veya olmama sorunu amaçlarımızın engellemesine ya da gerçekleştirilmesine bağlıdır. Ayrıca bazı önemli amaçlarımız kendi isteklerimiz yüzünden engellenebilir. Bunlar önemli yanlış değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkıyorsa, o isteklerin gerçekte bize ait olmadığını düşünürüz ve bunları birer engel olarak kabul ederiz. O halde insanın özgürlüğü dış engeller tarafından olduğu kadar kendi motivasyonuna dayalı iç engellerle de sınırlanabilir. Kapalı yerlerde kalma korkusu nedeniyle uçakla yolculuk yapamayan kişi, dış engeller olmadığı zaman daha özgür olmayacaktır.<sup>398</sup>

Taylor'a göre özgürlük dış engellerden kurtulmuş olmanın yanı sıra, daha önemli amaçları yeterli bir biçimde tanımlama ve motivasyonlardan kaynaklanan engellerin üstesinden gelebilme yeteneğini de içermektedir. Gerçekten ve tam anlamıyla özgür olabilmek için kişinin iç durumuyla ilgili koşulları, yani kendisini anlayabilir olması gerekmektedir. Bu durumda Taylor'a göre özgürlüğe sadece bir fırsat kavramı olarak bakılamaz.<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Öyleyse, deminki anlamda bütün duygularımızın ve isteklerimizin mantıkdışı olduğunu anlayabileceğimiz şeklindeki anlayış geçerli değildir. Dahası, mantıkdışında kalan niteliklerine göre temel isteklerimiz veya kabule yanaşmayacağımız istekler arasında ayırım yapabileceğimiz düşüncesi de tümüyle grotesktir. Az önce verdiğimiz örneklere dönersek, bir mesleğin, And Dağları'na çıkmanın veya bir gönül ilişkisinin benim için temel bir önem taşıdığı kanaatindeysem, bunun nedeni sadece hissettiğim titreşimler, heyecanlar, ürpertiler olamaz. Bunların benim açımdan büyük bir anlamı olduğunu, önemli ve kalıcı ihtiyaçlara cevap verdiğini, benim için temel nitelik taşıyan bir tatmin sağladığını, beni gerçek benliğime daha fazla yaklaştıracığını ya da buna benzer bir şeyler yapacağımı da düşünüyor olmam gerekir. Bazıları öyle değilken veya aynı derecede öyle değilken, başka bazı hedefleri, arzuları, bağlılıkları da bizi biz yapan şeyler olarak tanımlamamıza aracılık eden bütün bir kimlik nosyonu, ancak mantıkdışında kalmayan arzularla duygulara dayalı bir zeminde anlam kazanabilir; ben, bu duruma özgü bir terim icat ederek önem yüklenmiş istekler ve duygular diyeceğim bunlara. Ibid. , s. 138.

<sup>399</sup> Peki bunların özgürlükle ne ilgisi var? O halde söylediklerimizin üstünden gidelim: Özgürlüğe atfettiğimiz vasıflar, daha çok ve daha az önem taşıyan amaçlara ilişkin bir kavrayış zemininde anlam kazanır, zira özgür olma/olmama meselesi amaçlarımızın engellenmesine/gerçekleştirilmesine bağlıdır. Ayrıca, önemli amaçlarımızın yine kendi isteklerimiz yüzünden engellenebilir ve bunlarda yanlış değerlendirmenin esaslı bir payı olduğu zaman, o isteklerin gerçekten bize ait olmadığını düşünür, onları önümüzde birer engel sayarız. Dolayısıyla insanın özgürlüğü, dış engeller tarafından olduğu kadar kendi motivasyonlarına dayalı iç engellerle de kısıtlanabilir. Öyle olmasını istemediği halde haset yüzünden en önemli ilişkilerini tehlikeye sokan bir insan veya akıldışı bir korku yüzünden gerçekten istediği işte çalışamayan insan, hasetini açığa vurmasının veya korkuyla hareket etmesinin önündeki dış engeller ortadan kaldırıldığında daha özgür olmayacaktır. Yahut da en iyi ihtimalle, son derece kısırlaştırılmış bir özgürlüğe kavuşacaktır. Ibid. , s. 142.

## SONUÇ

6 Haziran 1909 tarihinde doğup 5 Kasım 1997 tarihinde ölen Isaiah Berlin hemen hemen tamamı büyük sosyal çalkantılarla geçmiş olan 20. yüzyılın tamamına şahit olma şansını yaşamıştır. Yirminci yüzyılın bu bağlamda önemi özellikle 18.yüzyılın ikinci yarısında zirveye ulaşmış olan aydınlanma düşüncesi ile bu düşünceye muhalefet etmek amacıyla ortaya çıkmış olan Romantik akım arasındaki gerilimin en yıkıcı sonuçlarının bahis konusu dönemde tezahür etmesinde yatar. Ünlü Alman düşünür Kant 1784 yılında kaleme aldığı ünlü “Aydınlanma Nedir” adlı makalesinde aydınlanma düşüncesini şöyle tarif etmiştir; “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır Sapere Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.” Özellikle Fransız düşünürlerin baskın olduğu Aydınlanma dönemine bir tepki olarak gelişen Romantik akım ise Aydınlanmanın akılcı tutumuna karşı bireyin biricikliğini ve yaratıcı gücünü ön plana çıkartmış bu yönüyle Isaiah Berlin tarafından karşı aydınlanma olarak nitelendirilmiştir. Kendisini liberal bir aydınlanmacı olarak tanımlayan Berlin düşüncelerini geliştirmek için her zaman muhalif düşünürlerin yapıtlarını incelemeye yönelmiş, böylelikle yirminci yüzyılda gölgede kalan birçok düşünürün yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır. Berlin’e göre düşünce tarihindeki en büyük kırılmalardan biri Romantik düşüncenin yeşermesiyle Aydınlanma düşüncesine indirilen darbe olmuş, insanlık özellikle 20. yüzyıl boyunca bu kırılmanın travmasını yaşayagelmiştir. Berlin’in yapıtlarını özellikle de bu çalışmaya konu olan İki Özgürlük Kavramı adlı makalesinde ortaya koyduğu özgürlük kavramsallaştırmasını herşeyden önce bu temel üzerinden değerlendirmek gerekir. Isaiah Berlin’in John Gray’in<sup>400</sup> son derece yerinde bir tespitiyle düşünceler tarihine kalıcı ve tamamen özgün bir katkı sağladığı konusu su götürmez. Editörü Dr. Henry Hardy -Wolfson

---

<sup>400</sup> Gray, **Isaiah Berlin**, s. 178 vd.

College, Oxford- tarafından bir araya getirilen ve (şimdiye kadar) dokuz cilt olarak yayımlanan entelektüel tarih makaleleri yeni ve etkileyici bir modern Avrupa düşüncesini geliştirmiştir. Düşünceler tarihi çalışmasında, dünya görüşleriyle taban tabana zıt düştüğü düşünürlerle -de Maistre ve Sorel gibi- arasında, çağdaşları arasında eşi benzeri bulunmayan belki bir tek Kierkegaard'ın ona tümüyle yabancı deneyimlere ve yaşam biçimlerine nüfuz edebildiği uzgörüyle kıyaslanabilecek bir empati yeteneği sergilemiştir. Özellikle de Batı dünyasının entelektüel mirasını anlayış biçimimiz, Berlin tarafından, Karşı-Aydınlanma düşünürleri dediği insanlar - Batı geleneğinin beşiğini oluşturan Fransız Aydınlanmasında somutlaşmış rasyonalist ve evrenselci düşünceler sistemini paramparça eden romantikler, Vico ve Herder gibi tarihin gölgesinde kalmış düşünürler üzerine yaptığı çalışmayla geri döndürülemez biçimde değiştirilmiştir.

Berlin'in de onayladığı gibi, çalışmasının bu genel yorumu bu haliyle yine de eksiktir. Çünkü Berlin'in entelektüel tarih makaleleri törel ve siyasal felsefeye ayrıca bir katkı yapar. Bu çalışmada incelemeye çalıştığımız özgürlüğe ilişkin makalelerinde başlayan bu önemli katkı, bu konularda mevcut kalıplaşmış düşünceleri altüst eder ve Batı geleneğinin temelleri üzerine büyük bir soru işareti koyar. Berlin'in entelektüel tarih olsun siyaset kuramı olsun bütün çalışmalarında hayat bulan düşünce, şüphesiz temel, klasik Batı geleneğine (dolayısıyla kaçınılmaz olarak Aydınlanma projesine) öldürücü darbe vuran bir düşüncedir. Berlin'in temel düşüncesi, nihaî değerlerin nesnel ve bilinebilir ancak çok fazla olduğu, sıkça çeliştiği ve tek bir insanda ya da toplumda birleşemeyeceği ve bu çelişkilerin çoğunda ileri sürülen hak iddialarının rasyonel bir biçimde bir hakeme götürülebileceği kapsayıcı bir ölçütün olmadığıdır. Bu tür değerler arasındaki çatışmalar ölçülemez çatışmalardır ve aralarında yaptığımız tercihler radikal ve trajik tercihlerdir.

Kanımızca Berlin'in özgürlük üzerine yazdıklarını da bu çoğulcu perspektif üzerinden okumak zorunludur. Berlin'in özgürlük kavramına verdiği önem ve totaliterliğe karşı çıkışı bu çoğulculuk<sup>401</sup> üzerinden değerlendirildiğinde, çağdaşı olan birçok özgürlük savunucusunun ezberinin bozulduğunu gözlemlemek kaçınılmaz

<sup>401</sup> Berlin'in çoğulculuk anlayışı için ayrıntılı bir çalışma için bkz. , Dag Einar Thorsen, **On Berlin's Liberal Pluralism**, Oslo: University of Oslo, 2004.



olacaktır. Bunun nedenleri arasında Berlin'in çağdaşı olan liberal geleneğin temsilcilerinin Berlin kadar felsefe tarihine hakim olmayışlarının da payı olduğunu ileri sürmek çok da iddialı olmasa gerektir. Keza aynı şekilde Berlin'in takipçilerinin de aynı yetersizlikle malul olduğu söylenebilir. Sonuçta Berlin'in değer çoğulculuğu birçoklarının iddia ettiği gibi postmodernist bir yorumun sonucu olmaktan çok uzun uzadıya emek verilmiş bir modernizm eleştirisinin ürünüdür ve değer kuramı tartışmaları çerçevesinde birçok düşünürün tartıştığı bir süreçten beslenmektedir.

Berlin'in makalesi (her ne kadar aksini hedeflemiş olsa da) ilk okumadan sonra bıraktığı izlenimin tersine, oldukça karmaşık bir içeriğe sahiptir. Daha önce de belirtildiği gibi Berlin çalışmasına özgürlük kavramının klasik negatif pozitif ayrımını ele almakla başlamış, çalışması giderek akılcılığın bir eleştirisine dönüşmüş ve en nihayetinde Berlin'in siyasi düşüncesinin odak noktası olan değer çoğulculuğunun savunmasıyla son bulmuştur. Berlin'in düşüncelerinin seyrini makale boyunca açıkça gözlemlemek mümkündür. Makale özgürlük kavramının iki farklı görünümünün analitik tanımıyla başlamakta, giderek pozitif özgürlük kavramının süreç içinde "metafizik akılcılık" diye adlandırabileceğimiz yaklaşımın ellerinde kendi kendisinin efendisi olma, kendi kaderini tayin etme hakkı gibi kavramların yardımıyla geçirdiği deformasyonun bir analizine dönüşmektedir.

Berlin'in araştırmasına başlarken hareket noktasını oluşturan düşüncelerden, edindiği bilgilerin ve empati yeteneğiyle birlikte benzersiz bir dürüstlikle devreye soktuğu eleştirel birikiminden yararlanarak beklenmedik noktalara varması bütün entelektüel hayatının da özeti olmuştur.

Çağdaşı birçok siyaset felsefecisinin aksine genel geçer bir siyaset kuramının peşinde koşmanın anlamsızlığı gören Berlin'in bu yaklaşımı, düşünce tarihinin gölgede kalmış şahsiyetleri hakkında yaptığı çalışmalar ya da çok tanınan düşünürlerin ezberlenmiş düşüncelerine getirdiği beklenmedik yeni yaklaşımlar, onun yapıtlarının zamana karşı direnmesinin başlıca nedeni olarak görülebilir.<sup>402</sup>

---

<sup>402</sup> Aynı fikirde, Bhikhu Parekh, **Pensadores Políticos Contemporáneos**, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Tam da bu nedenle (şüphesiz aynı zamanda editörü Henry Hardy'nin muazzam çabasıyla) Berlin 1997 yılındaki ölümünden sonra yayınlanan birçok kitabıyla adeta her zamankinden canlı bir şekilde varlığını sürdürmekte, çok geniş bir alanda okurlarını aydınlatmaya, onları düşündükleri konular üzerinde yeni sorular sormaya davet etmektedir.

Berlin'in bu çalışmanın kapsamında ele almaya çalıştığımız İki Özgürlük Kavramı adlı çalışması da Berlin'in her zamanki mütevazı tavrının bir ürünü olarak görülebilirse de üzerinde çalışan kişiyi özgürlük bağlamında hemen hemen bütün bir insanlık düşüncesini yeniden gözden geçirmeye mecbur bırakacak kadar zengin bir içeriğe sahiptir.

Bu noktada yaptığımız çalışma sonucunda Berlin'in anahtar düşüncesinin, onun yeni ufuklar açan "İki Özgürlük Kavramı" adlı makalesinde de yer verdiği "ölçülemez olan nihai değerler içinde zıtlasmalar (özgürlük ve eşitlik, eşitlik ve genel refah) olduğu gibi, liberalizmin içinde de aynı şiddette çatışmalar, (ölçülemez değerlere sahip farklı özgürlükler arasındaki çatışmalar) olduğu yönündeki yaklaşımı olduğu kanısındayız. Berlin'in bu düşüncesinin derinlemesine incelenmesi, soğuk savaş sonrası başlayan küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı yeni çoğulluk düzleminde bireylerin ve toplumların ortaya çıkan çatışmaları nasıl çözüme ulaştıracakları konusunda yararlanabilecekleri önemli bir referansın incelenmesi anlamına gelmektedir ki Berlin'in bu konuda bizlere bıraktığı miras oldukça zengindir.

## KAYNAKÇA

### KİTAPLAR

- Akarsu Bedia, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi: Ödev Ahlakı**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Beiner Ronald, **What's The Matter With Liberalism**, Berkeley: University of California Press, 1992.
- Berlin Isaiah, **Flourishing (Letters 1928-1946)**, (Ed. Henry Hardy), London: Pimlico, 2005.
- Berlin Isaiah, **Four Essays On Liberty**, New York: Oxford University Press, 1969.
- Berlin Isaiah (Ed.), **The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers**, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Berlin Isaiah, **Romantikliğin Kökleri**, Çeviren: Mete Tunçay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Berlin Isaiah, **Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler (Seçme Makaleler)**, Der: Murat Borovalı, Çev: Mete Tunçay, Zeynep Mertoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Berlin Isaiah, **Karl Marx: His Life and Environment**, New York: Oxford University Press, 1996.
- Berlin Isaiah, **Russian Thinkers**, London: Penguin Books, 1994.
- Berlin Isaiah, **Personal Impressions**, London: Pimlico, 1998.
- Berlin Isaiah, **Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought**, London: Chatto & Windus, 2006.
- Berlin Isaiah, **Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty**, London: Pimlico, 2003.
- Berlin Isaiah, **Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder**, London: Pimlico, 2000.
- Berlin Isaiah, **The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas: Chapters in the History of Ideas**, Random House, Londra 2003.
- Berlin Isaiah, **The Power of Ideas**, London: Pimlico, 2001.
- Berlin Isaiah, **Concepts and Categories**, London: Pimlico, 1999.
- Berlin Isaiah, **Liberty**, New York: Oxford University Press, 2002.
- Berlin Isaiah, **The Sense of Reality**, London: Pimlico, 1997.
- Berlin Isaiah, **The First and the Last**, London: Granta Books, 1999.
- Bertan Andre, Da Silveira Pablo, Pourtois Herve (der.), **Liberaller ve Cemaatçiler**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Bronner Stephen Eric, **Reclaiming The Enlightenment (Toward A Politics Of**

- Radical Engagement**), New York: Columbia University Press, 2004.
- Crowder George, **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**, Cambridge: Polity Press, 2004.
- Crowder George, **Liberalism and Value Pluralism**, New York: Continuum, 2002.
- Crowder George, Hardy Henry (Ed.), **The One and the Many (Reading Isaiah Berlin)**, New York: Prometheus Books, 2007.
- Çağla Cengiz, **Tocqueville ve Özgürlük**, İstanbul: Belge Yayınları, 2007.
- Çiğdem Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Dalos György, **The Guest From The Future: Anna Akhmatova and Isaiah Berlin**, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.
- Diaz Juan Bosco, Munoz Urmeneta, **Individuo y Racionalidad Moderna: Una Lectura de Isaiah Berlin**, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1994.
- Diderot / D'Alembert, **Ansiklopedi (Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü)**, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Farrell Martin Diego, **La Filosofía Del Liberalismo**, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Foucault Michel, **Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2)**, Çevirenler: Işık Ergüden-Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Galipeau J. Claude, **Isaiah Berlin's Liberalism**, Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Galston William A., **The Practice of Liberal Pluralism**, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Galston William A., **Liberal Pluralism (The Implications of Value Pluralism for Political Theory & Practice)**, New York: Cambridge University Press, 2002.
- Gaus Gerald F., **Contemporary Theories of Liberalism (Public Reason as a Post-Enlightenment Project)**, London: Sage Publications, 2003.
- GAY P. **Intimations of Partiality. Wrong but Romantic: I. Berlin's Lectures on the Nemesis of the Philosophes**, The Times Literary Supplement, London: 11 Haziran 1999.
- Gökberk Macit, **Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları**, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948.
- Gökberk Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1990
- Gray John, **Isaiah Berlin**, Harper Collins, Londra 1995.
- Gray John, **Post-Liberalizm (Siyasal Düşünce İncelemeleri)**, Çeviren: Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- Gray John, **Liberalizmin İki Yüzü**, Çeviren: Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.
- Gray John, **Liberalisms (Essays in Political Philosophy)**, London: Routledge, 1991.

- Gray John, **Mill on Liberty: A Defence**, London: Routledge, 1996.
- Gray Tim, **Freedom**, New York: Humanities Press International Inc., 1991.
- Hızır Nusret, **Felsefe Yazıları**, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007.
- Ignatieff Michael, **Isaiah Berlin: A Life**, London: Chatto & Windus, 1998.
- Işıқтаç Yasemin, **Hukuk Felsefesi**, İstanbul: Filiz Kitabevi, 3. baskı, 2010
- Jahanbegloo Ramin, **Conversations With Isaiah Berlin**, London: Phoenix Press, 1993.
- Jahanbegloo Ramin, **Isaiah Berlin’le Konuşmalar**, Çev: Zeynel Kılınç, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Köker Levent, **Aydınlanma ve Hukuk: Modern Hukukun Sorunları Bağlamında Türkiye’de Hukuk**, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008.
- Kuçuradi İoanna, **Uludağ Konuşmaları: Özgürlük Ahlak Kültür Kavramları**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1988.
- Kymlicka Will, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Lasalle Jose Maria (Ed.), **Isaiah Berlin: Una Reflexion Liberal Sobre el “Otro”**, Madrid: Fundacion para el Analisis y los Estudios Sociales, 2002.
- Lilla Mark, Dworkin Ronald, Silvers Robert B. (Ed.), **The Legacy of Isaiah Berlin**, New York: The New York Review Books, 2001.
- Machiavelli Niccolo, **Hükümdar**, Çeviren: Necdet Adabağ, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, 2008.
- Magee Bryan, **Yeni Düşün Adamları: Çağdaş Felsefeyi Yaratanlardan Kimileriyle Söyleşiler**, Çeviri Editörü: Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Margalit Edna & Avishai (Ed.), **Isaiah Berlin: A Celebration**, London: The Hogart Press, 1991.
- Maublanc Rene, **Özgürlük Sorunları**, Çeviren: Vedat Günyol, Asım Bezirci, İstanbul: Çan Yayınları, 1968.
- Mill John Stuart, **On Liberty**, Ontario: Batoche Books, 2001.
- Mill John Stuart, **Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar**, Çeviren: Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 3. Baskı, 2005.
- Mill John Stuart, **Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü Üstüne**, Türkçesi: Cem Akaş, İstanbul: K Kitaplığı, 2003.
- Miller David (ed.), **Liberty**, New York: Oxford University Press, 1991.
- O’Farrell Pablo Badillo, Crespo Enrique Bocado (Ed.), **Isaiah Berlin: La Mirada Despierta de la Historia**, Madrid: Tecnos, 1999.
- Outram Dorinda, **Aydınlanma**, Çeviren: Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Öktem Niyazi, Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul:

Der Yayınları, 3. Basım, 2003

Parekh Bhikhu, **Pensadores Políticos Contemporáneos**, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Polanowska Sygulska, Berlin Isaiah, **Unfinished Dialogue**, New York: Prometheus Books, 2006.

Ramsay Maureen, **What's Wrong With Liberalism? (A Radical Critique of Liberal Political Philosophy)**, London: Leicester University Press 1997.

Rawls John, **Siyasal Liberalizm**, Çeviren: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Raz Joseph, **The Morality of Freedom**, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Rosen Michael, Wolff Jonathan, **Siyasal Düşünce**, Çeviren: Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Rousseau, Jean Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, Çeviren: Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1999.

Ryan Alan (Ed.), **The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin**, London: Oxford University Press, 1979.

Silier Yıldız, **Özgürlük Yanılsaması Rousseau ve Marx**, 2. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap, 2007.

Spragens, Jr. Thomas A., **Civic Liberalism (Reflections On Our Democratic Ideals)** Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

Toprak Binnaz (Der.), **Aydınlanma Sempozyumu**, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2007.

Tuncay Mete (Der.), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi/ Seçilmiş Yazılar Cilt I,II,III**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Tunçel Ahu, **Bir Siyaset Felsefesi / Cumhuriyetçi Özgürlük**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Wallerstein Immanuel, **Liberalizmden Sonra**, Çeviren: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Warburton Nigel, **Freedom (An Introduction With Readings)**, London: Routledge, 2001.

Wokler Robert, Mali Joseph, **Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment**, Philadelphia: American Philosophical Society, 2003.

Vergara Francisco, **Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik**, Çeviren: Bülent Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Veysel Atayman (Der.), **Aydınlanma**, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar, 2006.

Vico Giambattista, **Yeni Bilim**, Çeviren: Sema Önal, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

Yayla Atilla, **Liberalizm**, 1. Baskı, İstanbul: Plato Yayınları, 2003.

Yılmaz Levent (Ed.), **Giambattista Vico ve Yeni Bilim'in Temel Kavramları**,

İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

### **TEZLER**

Coşkun Seyit, **Çağdaş Siyaset Felsefesinde Negatif ve Pozitif Özgürlük Ayrımı**, Ankara: Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü, 203.

Doğruöz Hakan Şükrü, **Challenging Isaiah Berlin's Distinction Between Negative and Positive Freedom**, İstanbul: Boğaziçi University, 2004.

Thorsen Dag Einar, **On Berlin's Liberal Pluralism**, Oslo: University of Oslo, 2004.

Yıldız Necip, **Rousseau's General Will in the Light of Isaiah Berlin**, Ankara: Bilkent University, 2001.

### **MAKALELER**

Carter Ian, "The Independant Value of Freedom", *Ethics*, Vol. 105, No.4 (Jul. 1995), s. 819-845.

Christensen Jerome, "The Romantic Movement at the End of History", *Critical Inquiry*, C. 20, S. 3, Bahar 1994, s. 454-476.

Galston William A., "Defending Liberalism", *The American Political Science Review*, C. 76, S. 3, Eylül 1982, s. 621-629.

Galston William A., "Liberal Virtues", *The American Political Science Review*, C. 82, S. 4, Aralık 1988, s. 1277-1290.

Knight Frank H., "Review: The Meaning of Freedom, *Ethics*", Vol. 52, No.1 (Oct.1941), s. 86-109.

Lestition Steven, "Countering, Transposing, or Negating the Enlightenment? A Response to Robert Norton, *Journal of History of Ideas*", C. 68, S. 4, Ekim 2007, s. 659-681.

MacCallum Gerald C. Jr., "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, C. 76, S. 3, Temmuz 1967, s. 312-334.

McCloskey, H.J., "Mill's Liberalism – A Rejoinder To Mr. Ryan", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 62 (Jan. 1966), s. 64-68.

Miller David, "Constraints on Freedom", *Ethics*, Vol. 94, No.1 (Oct. 1983), s. 66-86.

Morrison James C., "Review: Three Interpretations of Vico", Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, *Journal of the History of Ideas*, C. 39, S. 3, Temmuz-Eylül 1978, s. 511-518.

Norton Robert E., "The Myth of the Counter-Enlightenment", *Journal of History of Ideas*, C. 68, S. 4, Ekim 2007, s. 635-658.

Palonen Kari, "Max Weber's Reconceptualization of Freedom", *Political Theory*, Vol.27, No.4 (Aug. 1999), s. 523-544.

Passavant Paul A., "Review Freedom's Archive", *Political Theory*, Vol.32, No.5 (Oct. 2004), s.714-722.

Silier Yıldız, “İki Özgürlük Anlayışı, Felsefe Tartışmaları”, Sayı 31, (2003), s. 51-68.

Taylor James, “Whats Wrong With Negative Liberty”, A. Ryan ed. The Idea of Freedom, Oxford University Press, 1961 s. 175-193.

Thompson Mark, “Version of Pluralism: William Empson”, Isaiah Berlin, And The Cold War, Literary Imagination, S. 8, 2006.

Wendel W. Bradley, ““Certain Fundamental Truths”: A Dialectic on Negative and Positive Liberty in Hate Speech Cases”, Law and Contemporary Problems, Vol. 65, No.2, Enduring and Empowering: The Bill of Rights in the Third Millenium (Spring 2002), s. 33-85.

Williams Bernard, “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”, C. 30, S. 1, 2001, s. 3-26.

Wilson M. Arthur, “Review: The Age of Enlightenment and the Contemporary World”, The William and Mary Quarterly, Third Series, C. 14, S. 1, Ocak 1957, s. 89-97.

## TEBLİĞLER

Allen Jonathan, **Isaiah Berlin’s Anti-Procrustean Liberalism: Ideas, Circumstances, and the Protean Individual**, 28-31 Ağustos 2003’te Philadelphia’da düzenlenen American Political Science Association’ın yıllık toplantısında sunulmuştur.

Lassman Peter, **Pluralism and Liberalism in the Political Thought of Isaiah Berlin**, Liberalism Panel, Dept. of Political Science and International Studies, University of Birmingham.

## ÇEVİRİMİÇİ KAYNAKLAR

Dénes Zoltán Iván, **Three Concepts of Liberty**, <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/d%E9nes.pdf>.

James Clive, **On Isaiah Berlin**, <http://www.clivejames.com/articles/clive/isaiah-berlin>.