

**LİBERALİZMİN BİREY ANLAYIŞI
VE
GÜNÜMÜZ BİREYİNE YANSIMALARI**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Programı**

Enis ÖZTÜRK

Danışman: Prof. Dr. İsmet PARLAK

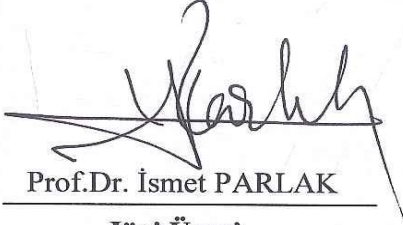
**TEMMUZ 2017
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi Dalı öğrencisi ENİS ÖZTÜRK tarafından Prof.Dr. İsmet PARLAK yönetiminde hazırlanan “**Liberalizmin Birey Anlayışı Ve Günümüz Bireyine Yansımaları**” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 25.03.2017 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Prof.Dr. Murat KAYIKÇI

Jüri Başkanı


Prof.Dr. İsmet PARLAK

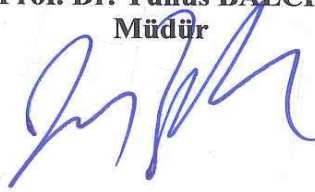
Jüri Üyesi


Yrd.Doç.Dr. Nigar DEĞİRMENCI

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun
03/08/2012 tarih ve ... 30/12. sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Yunus BALCI
Müdür



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Enis ÖZTÜRK

TEŞEKKÜR

Öncelikle her zaman yanımda olup desteklerini hiç eksik etmeyen aileme sonsuz teşekkürler. Tezin taslak aşamasında verdiği cesaretle bu tezin ortaya çıkmasını sağlayan, sürecin en başından beri yaptığı uyarılarla yol gösteren değerli danışman hocam İsmet PARLAK'a; lisans ve yüksek lisans boyunca ders aldığım tüm PAÜ SBKY bölümü hocalarına; kitaplarını ve elektronik kitap okuyucusunu benimle paylaşan Muhammed Celil ÇALIŞKAN'a teşekkür ediyorum.

ÖZET

LİBERALİZMİN BİREY ANLAYIŞI VE GÜNÜMÜZ BİREYİNE YANSIMALARI

ÖZTÜRK, Enis
Yüksek Lisans Tezi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD
Siyaset Bilimi Programı
Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmet PARLAK

Temmuz 2017, 129 Sayfa

Günümüz toplumunda birey, bireysellik, bireycilik gibi kavramlar son derece popülerdir. Bu çalışma ise söz konusu kavramları tarihsel olarak ele almakta olup bireyin ortaya çıkışıyla -Rönesans'la- başlayıp, liberalizm, Aydınlanma ve devrimler çağıyla devam ederek, hem düşünsel planda hem de toplumsal olaylar çerçevesinde konuyu günümüze kadar getirmektedir. Bu çerçevede çalışma yurttaşlığın gelişim süreciyle birlikte de okunabilmekte, sonrasında ise odak noktasını yurttaştan bireye doğru kaydırmaktadır.

Tez, bahsi geçen süreci incelerken düz bir çizgi üzerinde yükselen veya alçalan bir tarih anlayışı sunmamaktadır. Meseleye inişleriyle, çıkışlarıyla diyalektik olarak yaklaşmaktadır. Bu amaçla paralel olarak da iki argümanı birlikte değerlendirmektedir.

İlk argüman olan bireyselliğin gelişimi daha liberal anlatıya yakın tonlar içerirken, ikinci argüman olan bireysellik kümesinin/haklar kümesinin genişliği ilk argümanın ne derece, hangi toplumsal kesimler için geçerli olabildiğini sorgulamaktadır. Rönesans'la birlikte başlayan çalışma 'neo-liberal' dünya olarak adlandırılan günümüze kadar gelmektedir.

Çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde mesele tarihsel olarak günümüze kadar getirildikten sonra son bölümde günümüzde bireyin durumu üç açıdan incelenmiştir. Bunlar 'özerklik', 'mahremiyet' ve 'kendini geliştirme'dir. İlk iki bölümün amacı bireyden kastın hangi birey olduğunu sorgulamak iken, son bölümün amacı ise günümüzde bireyin nasıl bir varlık olduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Birey, Bireycilik, Bireysellik, Eşitlik, Özgürlük, Kapitalizm, Liberalizm.

ABSTRACT

THE INDIVIDUAL CONCEPT OF LIBERALISM

AND

REFLECTIONS TO PRESENT'S INDIVIDUAL

ÖZTÜRK Enis

Master Thesis

Political Science and Public Administration Department

Political Science Programme

Adviser of Thesis: Prof. Dr. İsmet PARLAK

July 2017, 129 Pages

At present, concepts such as individual, individuality, individualism are extremely popular. This study deals with these concepts historically and begins with the emergence of the individual (with Renaissance) and continues through the eras of liberalism, Enlightenment and revolutions brings up to date in the framework of both the intellectual and social events. In this context, the study can be seen with the process of citizenship development, then focal point is shifted from the citizen to the individual.

This dissertation does not present a sense of history rising or descending on a straight line while examining the process. It approaches dialectically, with its ups and downs. In accordance with this purpose, it analyzes two parallel arguments together.

The first argument, the development of individuality, is close to the liberal discourse; the second argument is, the wideness of set of individuality/rights, questions that the first argument applies to which social classes, and what extent. The study starts with Renaissance ups to the day called 'neo-liberal world'.

Then, in the last part of the study, the situation of the individual at present is examined from three perspectives. These are 'autonomy', 'privacy' and 'self-development'. The aim of first and second parts are to examine that this individual belongs to which social class. The last part of the study examines that individual is how an entity today.

Keywords: Individual, Individualism, Individuality, Equality, Liberty, Capitalism, Liberalism.

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU	ii
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİREYİN ORTAYA ÇIKIŞI

1.1 Rönesans ve Reform Dönemi: Bireyin Keşfi.....	4
1.2 Hobbes'un Devletinde Birey	14
1.3 Locke'un Hak Sahibi Bireyi.....	19
1.4 Hobbes ve Locke'un Birey Anlayışına Yönelik Eleştiriler.....	22
1.5 Hobbes ve Locke'un Dönemine Kısa Bir Bakış	28
1.6 Aydınlanma'nın Aklını Kullanan Bireyi.....	30
1.7 Adam Smith'in 'Çıkarımı Savunan Birey'i'	38
1.8 Rousseau'da 'Yozlaşmış Birey'in Eleştirisi.....	44
1.9 Fransız Devrimi ve Bireysel Haklar.....	53

İKİNCİ BÖLÜM

GERÇEKLEŞMEYEN ÜTOPYALAR VE REFORM ÇABALARI

2.1 Polanyi'nin 'Büyük Dönüşüm'ü ve Bireye Yansımaları	63
2.2 Marx'ın Özgür Toplumunda Birey	68
2.3 John Stuart Mill'de Bireyselliğin Değeri	75
2.4 Frankfurt Okulu ve Bireyin Silinişi.....	80
2.5 John Rawls'ın Adalet Anlayışında Birey	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEO-LİBERAL DÜNYADA BİREYE BAKIŞ

3.1 Yeni Sağ Döneminde Birey.....	87
3.2. 'Post-modern Çağ'ın Bireye Yansımaları	94
3.2.1 Özerklik.....	94
3.2.2 Mahremiyet	100
3.2.3 Kendini Geliştirme	103

SONUÇ	107
KAYNAKLAR.....	113
ÖZGEÇMİŞ	129

GİRİŞ

Kapitalizmin gelişim sürecinin birey üzerinde yarattığı etki sıkça tartışılmaktadır. Kapitalizmin yeni fırsatlar yarattığı, bireyi öne çıkardığı yönündeki görüşlerin yanı sıra yarattığı eşitsizliklerden de dem vurulmaktadır. Bu çalışmanın amacı bugünkü bireyi anlamak için bireyin yolculuğunu tarihsel olarak izleyerek bir çıkarım yapabilmektir. Bunu yaparken de kapitalizmin birey üzerindeki etkisi kadar bireyin de kapitalizm üzerindeki etkisi üzerinde durmaktadır. Diğer bir deyişle, bireyi merkeze alarak, onu eyleyen bir özne olarak kurgulayıp, tarihsel olarak bireyin ortaya çıkışından itibaren ona yüklenen anlamlarla, değerlerle, sahip olduğu haklarla birlikte ele alınan bu süreç birey açısından okunmaya çalışılmıştır. Tabi ki bu tarihsellik toptan bir analiz değil, birkaç ara durak vasıtasıyla ve eşitlik-özgürlük bağlamında yapılmaktadır. Öte yandan bu çalışmanın bir amacı da, hem ortaya çıkan eşitsizliklerin hem de günümüzün tüketerek var olabilen bireyinin sadece ve basitçe 1980'ler sonrası dönüşümle açıklanmasının aksine, meseleyi daha erken zamanlardan itibaren temellendirmeye çalışmaktır. Başka bir ifadeyle neo-liberalizmin günah keçisi ilan edilmesine karşı olarak sorunu liberalizmin birey anlayışında aramaya uğraşır ve bugün ortaya çıkan birey tipini anlamak için konuyu bireyin ortaya çıkışından itibaren ele alır.

Bu amaçla çalışmanın ilk ve ikinci bölümü meselenin tarihsel olarak incelenmesine odaklanmıştır. Bireyi en temel değer olarak gören liberalizmde, bireyselliğin gelişimine, insan haklarına atfedilen değer evrensel olarak herkesi kapsıyormuş gibi sunulmaktadır. Çalışma bu söylemin geçerliliğini sorgulayarak içsel bir eleştiri yapmaktadır. Bunu yaparken de toptan bir yadsıma veya toptan bir kabul yerine iki farklı argümanla bunun gerçekçiliğini irdelemektedir. Böylelikle konuyu yükselen ve inen bir düz çizgi olarak değil, iki argümanla birlikte inişleriyle ve çıkışlarıyla ele almaktadır. İlk argüman bireyin ya da bireyselliğin gelişimi gibi daha liberal söyleme yakın konuları ele almaktadır. Yerine göre bireysellik kümesinin genişliği, yurttaş-birey kümesinin genişliği, haklar kümesinin genişliği olarak adlandırılan ikinci argüman ise bu bireyden veya haklardan kastın kim ve ne olduğunu, hangi toplumsal kesimleri kapsadığını incelemektedir. Bu maksatla hem teorik zeminde düşünürlerin fikirleriyle hem de somut toplumsal olaylarla ilgilenmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın kapsamı söz konusu düşünce akımlarının ortaya çıktığı Avrupa ve Amerika

ile sınırlıdır ve 19. yüzyıla kadar yurttaşlığın gelişim süreciyle paralel olarak ilerlemektedir. Daha sonra ise odak noktayı yurttaştan bireye kaydırmaktadır. Bireyin ortaya çıktığı Rönesans'la birlikte başlayan birinci bölüm konuyu, liberal söylemin -her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla iyi bir düzene ulaşılacağı ve herkesin birey olarak değerli olduğu gibi- iddialarının geçersizliğini gösteren 19. yy Sanayi Devrimi dönemine kadar getirmektedir. Bu bölüm ise hem liberal kanattan hem de sol kanattan eleştiriler ve reform çabalarıyla birlikte meseleyi neo-liberal dünya olarak adlandırılan günümüze kadar getirmektedir. Üçüncü bölüm, bu reform çabalarının tamamen geri teptiği bu döneme odaklanmaktadır ve iktisadi değişimlerin birey üzerinde yarattığı etkiyi incelenmektedir. Çalışma böylece meseleyi tarihsel olarak günümüze kadar getirdikten sonra, son kısımda bu tüm bu fikirlerin, değişimlerin ve dönüşümlerin günümüzde yarattığı birey tipini incelemekte ve konuyu üç bakış açısından ele almaktadır. Bu bakış açıları Steven Lukes'un *Bireycilik* (Lukes, 2006) kitabında kullandığı, 'özerklik', 'mahremiyet' ve 'kendini geliştirme'dir. Lukes'un bu bakış açıları kullanılmış olmakla beraber, bunlar çalışmaya sadece bir ilham vermesi bakımından önemlidir. Yapılacak değerlendirmeler Lukes'un konuyu ele alış biçiminden farklıdır.

Çalışmanın günümüze kadar olan kısmının amacı; insan hakları, bireyselliğin yükselişi gibi konulardan kastın hangi birey olduğunu eleştirel bir şekilde incelemek iken, son kısmın amacı artık herkesin 'birey' varsayıldığı bir çağda bu bireyin nasıl bir varlık olduğunu, ne derece birey olabildiğini eleştirel bir açıdan incelemektir. Bu yüzden, üç bakış açısı önemli bir değerlendirme olanağı sunar. Çünkü toplumdaki ayrı özel bir mahremiyeti olmayan, toplumdaki ayrıldığı düşünceleriyle, yaşayış tarzıyla bağımsız, özerk bir insan olamayan ve kendi yolunu kendisi çizebilmesi, kişiselliğini inşa edebilmesi anlamında kendini geliştiremeyen bir insanın henüz gürühten ayrılabilmiş, bireyselliğe giden yolları oluşturabilmiş olduğu söylenemez.

Son kısımda 'post-modern çağ'ın bireye yansımaları bu üç bakış açısıyla incelenirken meseleye sınıf temelli bir yaklaşım geliştirilmemiştir. Zira öncesinde bu konunun üzerinde yeterince tartışma yapılmıştır. Yine de yer yer geçmiş dönemlere atıflar söz konusudur. Bir diğer nokta, bu kısım post-modern bireyi değil, post-modern çağda, yani günümüzde bireyi incelemektedir. Dolayısıyla post-modern bireyin bu olduğu/böyle olduğu yönünde bir çözümleme olma iddiası taşımamaktadır.

Çalışmanın günümüze kadar olan kısmı eşitlik ve özgürlük kavramları bağlamında geliştirilmiş olmakla birlikte, son kısım daha serbest bir bağlamda ele alınmıştır. Bu kısım çalışmanın öncesiyle direkt bir süreklilik arz etmek yerine, onun üzerinde yükselirken dallanıp budaklanmaktadır. Farklı bir açıdan bakıldığında da, bugün hem kapitalizmin sunduğu ‘fırsatlarla’ hem de kendini ifade edebilme yollarının artmış olması bakımından ‘bireysellik’ imkânı çok daha fazladır ve bu açıdan meseleyi ele alırken bakış açısı daha da genişletilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİREYİN ORTAYA ÇIKIŞI

1.1 Rönesans ve Reform Dönemi: Bireyin Keşfi

İnsan, şüphesiz binlerce yıldan beri var olagelmektedir. Fakat insanın doğada yaşayanlardan veya bir toplumu oluşturanlardan herhangi biri olarak değil, bir birey olarak, yani ‘kendiliğinden bir değer olarak’ değerlendirilmesi Rönesans dönemine rastlamaktadır. Daha öncesinde ise, insan sadece ait olduğu toplumsal sınıf, din, cinsiyet gibi çerçeveler içinde kendini ifade edebiliyordu. Jacob Burckhardt’ın ifadesiyle “Rönesans ile birlikte bu örtü kalktı ve insan, düşünen ve anlayan (zihnî) bir birey haline geldi ve kendini bu sıfatla tanımladı” (Burckhardt, 1974: 207-208).

Bireye daha önceki dönemlerde örneğin Ortaçağ’da da rastlanıldığı, Burckhardt’ın ise bireyselliğin gelişmesindeki Ortaçağ potansiyelini yok saydığı ve bu dönemi bir ‘karanlık çağ’ olarak gördüğü yönünde kendisine bazı eleştiriler yöneltmiştir. Örneğin, Nordström, 12. yy’da yaşamış bir düşünür olan “Abaelardus örneğini öne çıkararak birey düşüncesinin daha o yıllardan belirlediğini iddia eder” (akt. Çotuksöken, 2005: 188). Guryeviç’e göre ise Ortaçağ’da yaşamış olan bu gibi düşünür, edebiyatçı ve sanatçılar, “kendilerini yansıtmak ve değerlerini artırmak için pek çok araç ve olanak kullanmışlardı. Buna karşın kendi benliklerini ifade etme olanakları yetersizdi. Kişiliklerinin özü, kalıp sözler, edebiyat klişeleri ve geleneklerle koza gibi sarılıp sarmalanmıştı” (Guryeviç, 1995: 188). Bu durum kendi bireyselliklerini ancak bazı kalıplar içinde ortaya çıkarmalarına olanak tanıyordu. Dolayısıyla Ortaçağ’da bireye rastlamak mümkün olsa da, bunun imkanları çok sınırlıydı yani birkaç tekil örnekten ibaretti. Dolayısıyla bu yönüyle, çalışmada ele alınan birey Rönesans dönemi ve sonrasına tekabül etmektedir.

Yine de Ortaçağ döneminin bireye doğru giden yolun taşlarını döşediğini unutmamak gerekir. Kılıçbay'a göre, feodal dönemdeki senyör, vassal ve serf arasındaki tâbiyete dayalı sözleşme aslında Ortaçağ'da bireyin taslağını çiziyordu. "Bu kişisel tabiyet bağlarında, bağlantı ve bağımlılık vardı, ama aynı zamanda kişi de vardı. İnsanlar birbirlerine kendilerinin seçmediği, maruz kaldıkları mensubiyetlerinin ürünü olarak değil, kişilerinin yüklemi olarak bağlanmaktaydılar" (Kılıçbay, 2003: 66). Diğer bir deyişle feodal sözleşme, aslında bu sözleşmeye imza atan, eyleyen olarak bir öznenin var olduğunu gösteriyordu. "İnsanlar 'öyle olması gerektiğinden' değil de, 'öyle olmasını istediklerinden' birbirlerine şu veya bu tarzda bağlanmaktaydılar" (Kılıçbay, 2003: 67). Başka türlü söylenirse, insan doğuştan (öyle olması gerektiğinden) köle olabilirdi, fakat kendi isteğiyle bir sözleşmeye imza atarak (öyle olmasını istediğinden) serf oluyordu. Fakat bu sözleşme, az önce belirtildiği üzere bir tâbiyet akti olup, türlü yükümlülüklerle dayalıydı.

İşte Rönesans'la ortaya çıkan birey, varlığını herhangi bir mensubiyete veya yükümlülüğe bağlı olarak değil, değeri sadece kendi varoluşundan kaynaklandığı için bir bireydi. İnsan olmanın kendisi bir değerdi, bu değer de yalnız insanın yüce bir varlık olmasına dayanıyordu. İnsan kendisini belirli kalıplar veya mensubiyetlerle ifade etmediğinde farklılık ve bireysellik ortaya çıkmaya başlıyordu. En önemlisi de artık Ortaçağ'da olduğu gibi toplumdan farklı olmak günah olarak görülüyordu, aksine farklılık bir değerdi. Bu farklılık, (her ne kadar yaşam tarzı, düşünce gibi alanlarda çok daha sonraları ortaya çıkacak olsa da) ilk bakışta giyim tarzlarında kendini belli ediyordu. Burckhardt'a göre (Burckhardt, 1974: 210) "bu dönemde Floransa'da erkek kıyafetlerine hakim olan bir moda anlayışı yoktu çünkü herkes farklı tarzda giyinmeye çalışıyordu". Simmel'e göre ise (Simmel, 2009: 211), "bu durum basit bir kendini ayırma, farklı olma meselesi değildi. Birey göze çarpmak istiyordu, kendini yerleşik biçimlerle mümkün olabileceğinden daha cömert ve daha dikkate değer bir şekilde sunmak istiyordu".

O halde "Rönesans'ın yeni insan anlayışının ilk belirginleştiği nokta, insanın kendi eylemiyle kendini gerçekleştiren, kendi tarihini kendi yapıp ettikleriyle oluşturan bir varlık olduğu anlayışıdır" (Ağaoğulları ve Köker, 2013: 156). Daha öncesinde ise insan sadece kendisine biçilmiş roller içinde, ait olduğu toplumsal sınıf içerisinde başı ve sonu belli olan bir hayat yaşamaktaydı. Bu hayat içerisinde kendini gerçekleştirme, kendini aşma gibi imkânları yoktu. Ondan beklenen sadece önceden çizilmiş olan yolu

yürümesiydi. Rönesans ile birlikteyse artık insan hayatının bu durağanlığının kırılıp yerine aktif bir öznenin geldiği, yapıp edebilen, kendi yolunu çizebilen yeni bir insan anlayışının ortaya çıkmaya başladığı görülür.

Rönesans dönemi ile birey arasındaki ilişkisellikte gözden kaçmaması gereken önemli bir uğrak noktası da Rönesans'a karakteristiğini kazandıran hümanizm akımıdır. Hümanizm, kendisini “edilgin bir tablo içerisinde hisseden Rönesans insanının bu edilginlikten kurtulma ve birey olma” çabalarıdır (Özlem, 1998: 39). Bu anlamda Rönesans'ın üzerinde durduğu en önemli sorunlardan biri, insan sorunu olmuştur. Bu dönemde ve sonrasında insanı ele alan, onun doğasını belirlemeye ve dünyadaki rolünü anlamaya yönelik çalışmalara da hümanizm adı verilmiştir (Günay, 2010: 42). Bu yönüyle hümanizm, (farklı dönemlendirmeler olsa da) kabaca 14. - 17. yüzyıllar arasında başta İtalya olmak üzere, Fransa, İngiltere ve Almanya gibi Batı Avrupa ülkelerinde, sanat, edebiyat alanlarında ortaya çıkan ve insanı merkeze alan yeni bir düşünce akımıdır. Rönesans terimi ise bu dönemde yapılan hümanist çalışmalara (*studia humanitatis*), sonradan verilen isimdir ve Fransız tarihçi Michelet'in bu terimi kullanmasından sonra yaygınlık kazanmıştır. ‘Yeniden doğuş’ anlamına gelen Rönesans ise, antik kültürün yeniden canlanmasını, tekrar yorumlanmasını ifade etmektedir.

“Rönesans ve hümanizma, insanın birey olarak saygınlığını, yüceliğini savunmakta, insanın zekâsını, kişisel gücünü övmektedir” (Braudel, 2001: 368). Tabii böyle bir düşünce, daha önceden tanrının aciz kulu olarak değerlendirilen insanı ön plana çıkarmakta, hem bireysel alanda hem de yönetsel alanda Kilise'nin etkisini azaltmaktadır. Bu noktada Rönesans düşünürü Machiavelli (1469-1527) önemli bir role sahiptir. Döneminin din adamları tarafından ‘şeytan’ olarak nitelendirilen ve ‘ahlaksız’ bir düşünür olarak anılan Machiavelli'nin Hümanizm'in öncülerinden sayılması ilk bakışta çelişkili gibi görünse de, Machiavelli insanı merkeze alan düşüncesiyle, modern siyaset biliminin de kurucuları arasında sayılmaktadır. Hümanizmin kelime anlamı olarak, sadece ‘insan sevgisi’ veya ‘insanın yüceliği’ değil, aynı zamanda ‘insan-merkezcilik’ olduğu düşünüldüğünde, Machiavelli de insan sevgisiyle olmasa bile insan-merkezciliğiyle, siyasetin dinsel kurallarla belirlenmiş bir şey olmayıp bizzat insanlar tarafından yapıldığını söyleyerek büyük bir dönüşüme yol açmıştır. Machiavelli'ye göre insan tamamen dışardan belirlenmiş veya tamamıyla dışarıdan gelen etkilere göre davranan bir varlık değildir. İnsanın kendisinde de bir erdem (*virtus*) anlayışı vardır.

Virtus yalnızca bir davranış veya yüksek ahlak standardı değil aynı zamanda insanın fizik ve ruhsal gücünün, yeteneğinin ve karakterinin toplamıdır (Amittay, 1983: 122). İnsan bu *virtus*'unu kullanarak kaderini (*fortuna*) yönlendirebilir, değiştirebilir ve hatta iktidarı bile ele geçirebilirdi.

Hümanizm'in diğer öncüleri arasında ise Petrerca (1304-1374), Boccacio (1313-1375), Montaigne (1533-1592), Erasmus (1466-1536), Thomas More (1478-1535) gibi isimler zikredilebilir. Fakat bu çalışma açısından en önemli isim Montaigne'dir. Çünkü Montaigne, bu yeni insanın, ilk olgunlaşmış örneklerinden biridir. Eski kültürü derinlemesine bilen; yeniyi kavrayıp, savunmasını üstlenen bir insandır (Belge, 1997: 20). Antik Çağ bilgeliğinin, düşünen insandan, önce 'kendini tanıma'sını isteyen ilkesi doğrultusunda Montaigne de, gerçek bir Rönesans insanı olarak insana dair her araştırmasında ve sorgulamasında 'kendi'nden yola çıkar (Cemal, 2011: 15). Montaigne'in en önemli yapıtı olan *Denemeler*'inde "sergilenen öznellik, şu ya da bu öznellik değil, insanlığın durumuyla ilgili bir öznelliktir. İnsanın kendi içine bakması bir bakıma bütün insanların içine bakmasıdır" (Baudart, 2012: 147). Kendinden yola çıkarak, hem kimseye benzemeyen yönlerini, *kendini*, hem de herkese benzeyen yönlerini, *insanı* anlamaya çalışır. Montaigne de herkes gibi bir bireydir. "Ne bir kahramandır, ne bir deha ne de aziz; olduğu haliyle herkesin ilgisini çekebilen bir –'ben'dir, o kadar" (Todorov, 2014: 97-98). Tam da hümanist çağa yakışır şekilde, değeri sadece kendisinden kaynaklanan bir birey. Kendi ifadesiyle: "benim mesleğim ve sanatım yaşamaktır" (Montaigne, 2011: 7) diyen, bu dünyayı yaşamaya çalışan bir birey.

Rönesans dönemi, insanı merkeze alırken onun içinde yaşadığı doğayı da sorgulamıştır. Başka bir deyişle Rönesans, insanı keşfederken aslında dünyayı da yeniden keşfetmeye çalışmıştır. Daha önceleri doğa, "nasıl gelişeceği önceden kestirilemez bir 'mucize' alanı, 'büyücü kutusu' ve canlılık kaynağı olan bir 'ana tanrıça' olarak tasarlanıyordu" (Bumin, 2010: 16). "Oysa Rönesans insanı doğaya, kendisinden ürküntü duyulan, bilinemez bir şey olarak değil, büyük bir güven ve sevgi ile bakar, çünkü onu kendi içinde bulur, kendisini onun içinde görür; ona tutkulu bir özleyiş ile yönelip sırlarını kavramaya, ona egemen olmaya çalışır" (Gökberk, 2002: 197). Bu dönem, yapılan coğrafi keşiflerle ve astronomi çalışmalarıyla hem yeni kıtaları hem de yeni gezegenleri insanların bilgisine sunmuştur. Kristof Kolomb (1451-1506), Vasco de Gama (1469-1524) ve Macellan'ın (1480-1521) keşifleri dünyada bilinenlerden başka

uygarlıklar da olabileceğini göstermişti. Dünya, Kilise'nin öğretisinde olduğu gibi yalnızca Hristiyan, İslam uygarlıkları ve birkaç barbar topluluktan oluşmuyordu. Bumin'e (2010: 16) göre, bu keşifler insanlar için yeni sorgulamaları da beraberinde getiriyordu: "Başka uygarlıklar varsa başka akılsallıklar da olabilirdi. Ya da daha doğrusu bizim akılsallığımız, belki de, bazen doğru bazen yanlış olabilen yerleşik yargılardan başka bir şey değildi". Derin etkileri olan bu dönüşümler, ticari faaliyetleri ve zihniyetleri de etkilemiştir. Çünkü "görünür dünyanın açık seçik biçimde genişlemesi, kavranabilir dünyaların da genişlemesine doğru bir" adımdır (Baudart, 2012: 176).

Astronomi alanında ise 1543'te Kopernik (1473-1543), o dönem hüküm süren öğretinin aksine, aslında evrenin merkezinin Dünya değil de Güneş olduğunu söylemesiyle büyük bir dönüşümü başlatmıştı. Kopernik'e göre Dünya, evrenin merkezinde değildi, evrenin merkezi Güneş'ti ve Dünya diğer gezegenlerle birlikte Güneş'in çevresinde dönüyordu. Oysa bu tez Kilise'nin evren anlayışına tamamen tersti. Kuhn'a (2007: 315-316) göre bu, Kilise'nin otoritesine yönelik büyük kuşku doğuruyordu: "Tanrı dünyayı insanlar için yaratmıştı ve ilk günahlarının kefareti için onları çile çekmeleri için dünyaya yollamıştı. "Eğer Dünya bir gezegen olarak gök cisimlerin doğasını paylaşıyorsa, insanların göklerin kutsal saflığına kaçıp kurtulmayı arzulayacakları bir günah çukuru olamazdı" (Kuhn, 2007: 316). Bu dünya geçici, çile çekilecek bir yer değildi aksine yaşanacak bir dünyaydı. Böylece 'ayak üstü dünya' ile 'yok olmama yeri', diğer bir ifadeyle bu dünya ile göksel dünya arasındaki eski ayırım sona ermişti (Kamboucher, 2012: 193). Diğer taraftan bu sorgulamalarla birlikte Kilise ve bilimin ayrılmasının ilk temelleri de atılmış oluyordu. Din, değişmeyen, hakikatin bilgisini içeriyordu, bilim ise her an değişebilecek, ancak yanlışlığı kanıtlanana dek doğru kabul edilebilecek bir alandı. Başka bir açıdan değerlendirildiğinde ise Dünya bir değişmezliğin mekanı değil, değiştirip dönüştürülebilecek bir mekandı. Yukarıda da belirtildiği üzere, insan dünyayı olduğu gibi kabul eden, ona boyun eğen edilgen bir varlık değil, onu akıl ve bilim ile değiştirebilecek aktif bir özneydi. Dönemin ütopyaları arasında Francis Bacon'un (1561-1626) *Yeni Atlantis*'inde (Bacon, 2008) tasvir edildiği gibi, insanların yararı doğrultusunda doğaya müdahale edilen, bilimin rehberliğinde her şeyin sınıflandırıldığı, birbirine dönüştürüldüğü yeni bir dünyanın hayali kuruluyordu. Kopernik'le başlayan bu süreç Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642), Bruno (1548-1600), Campanella (1568-1639), Bacon ve Descartes (1596-1650) gibi bilim insanları ve

düşünürlerle sürece, şüpheye, akla, gözlem ve deneye dayalı bir bilgi anlayışı yerleşecekti.

Rönesans, aynı zamanda ütopyalar dönemidir. Machiavelli, hükümdarın toplumu nasıl yönetmesi gerektiği üzerine düşünürken, dönemin ütopyacıları da iyi toplumun nasıl olması gerektiği üzerine kafa yormuşlardır. Thomas More'un *Ütopya*'sı ve Campanella'nın *Güneş Ülkesi* bu dünya üzerinde bir cennet tasavvur ediyordu. More, içinde insanların özgürce yaşayabildiği bir ada düşler. Bu adada, zengin-fakir ve buna neden olan para ile özel mülkiyet yoktur. Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde de benzer biçimde özel mülkiyete dayalı bir anlayış yoktur, insanlar eşit bir biçimde yaşar. Bu ütopyaların detayına bakıldığında ise pek bir bireysellik düşüncesine rastlanmaz, eşitlik kaba bir aynılığa indirgenmiştir denilebilir. Fakat önemli olan nokta bu ütopyalarla, dönemin hümanist ruhuna uygun olarak daha iyi bir dünya düşünmüş, cennet öte dünyada değil bu dünyada kurgulanmıştır.

Ütopya düşlerinde dönemin hümanist akımları kadar Reform hareketlerinin de etkisi bulunmaktadır. Hatta bu düşünceleri en genel anlamda, Reform hareketlerinin neden olduğu karışıklık ve savaflara verilen hümanist tepkiler olarak değerlendirmek de olasıdır. Reform hareketlerinin başlangıcı ise Almanya'ya, Martin Luther'e (1483-1546) dayanır. Reform'un öncüsü Luther, Katolik Kilisesi'nin otoritesine ve ayrıcalıklarına karşı çıkmaktaydı. Kilise, kendisini bireyle Tanrı arasında aracı olarak konumlarken aynı zamanda kendini 'yukarısı' ile bireyler arasında iletişimi sağlayan, bireylerin üstünde bir sınıf olarak görüyordu. Luther'e göre ise, Hristiyanlık'ta tüm bireyler (ruhani olarak) eşitti ve herhangi bir sınıfın ayrıcalığı yoktu. 1517'de Luther'in Wittenberg Kilisesi'nin kapısına astığı '95 Tez'le başlayan Reform süreci Avrupa'da hızla yayıldı. Calvin (1509-1564), Zwingli (1484-1531), Münzer (1489-1525) ile genişleyen bu hareket Protestan kiliselerini doğurdu. Bu bağlamda, bu hareketlerin birey düşüncesine olan yansımalarına daha yakından bakılabilir. Ortaçağ'da Kilise, "bireyle Tanrı arasındaki bağdı, dolayısıyla bir yandan bireyselliği kısıtlarken, öte yandan da bireyin, bir grubun ayrılmaz bir parçası olarak Tanrı karşısına çıkmasına olanak veriyordu. Protestanlık ise, bireyi Tanrı karşısına tek başına çıkmak durumunda" bırakmıştır (Fromm, 2011: 110). Bu yüzden de, "Luther'in Kilise'nin biçimlendirdiği ortak dindarlığı özerk kişinin dindarlığıyla değiştirdiği söylenebilir. Özerklik düşüncesi ayrıca bireyin sorumluluğuna yaptığı vurguda ve insanların vicdanlarının insanlarla değil yalnızca Tanrı'yla işi olduğunu

söyleyen öğretide” rahatlıkla görülebilir (Lukes, 2006: 66). Bu anlayış ise her insanın Tanrı ile arasında aracısız bir bağ kurarak bireyselliğini artırırken, diğer yandan da Luther’in vaaz ettiği gibi her insanın İncil’den kendine göre bir yorum çıkarmasını sağlıyordu ve -kilisenin dogmatik fikirlerinin karşısında- inancı bireysel seviyeye indiriyordu. “Böylece Hegel’in de belirttiği üzere, Reformasyon’la birlikte aşkın ve uhrevi nitelikleri ağır basan bir insan tipinden, tinin varlığına giden, dünyası, bedeni, insani erdem ve ahlakı, kalbi ve vicdanı anlam kazanan bir insan tipine geçilmiş” oluyordu (akt. Ökten, 2003: 235). Reform her ne kadar dinsel alanda özerk bireyin oluşumuna katkı sağlamışsa da, diğer alanlarda bireyselliğin gelişimine doğrudan katkı sağladığını söylemek zordur.

Kapitalizmin yeşermeye başladığı ve bireyin özgürleşmeye başladığı bu dönem, feodal bağımlılıklarından ‘özgürleşen’ serfler için, olumlu bir nitelik taşıyordu. Bireyin ortaya çıkışı, bir anlamda toplumdaki koparak mümkün oluyordu. Fakat bu kopuş üst sınıflar için olumlu bir nitelik taşıırken, alt sınıflar için (serf’ten birey’e geçiş aşaması) gayet sancılıydı. Bu durum, kapitalizme uyum sağlayamayacak durumda olan ‘özgür’ köylülerin isyanlarına yol açacaktı. Bu noktada Reform’un getirdiği düşüncelerin dolaylı yoldan etkisinden söz etmek olasıdır. Reform’un eşitlik anlayışı manevi bir eşitlik olsa da Kilise’nin o dönemki tüm düşünce kalıplarına egemen olduğu düşünülürken, Reform’un getirdiği düşünceler köylü sınıfının taleplerini dinsel düşünceler altında ifade edebilmesini sağlamıştı. Yani kendilerini ifade için bir söylem geliştiremeyen sınıfları harekete geçiren bir etki yaratmıştı. Bu dönemde Avrupa’nın birçok yerindeki köylü isyanlarında Reform’un getirdiği düşüncelerin etkisi vardı. Fakat bu isyan hareketleri etkili olamamış, alt sınıflara doğru genişleyen bir özgürleşme olanağı yaratamamıştır. Diğer bir ifadeyle Reform’un, Rönesans’ın getirdiği bazı düşüncelerin daha alt sınıflara yayılmasına etkisi olsa da, daha çok sayıda insanın bireyselliğini ifade etmesine olanak sağladığı söylenemezdi.

Reform’un getirdiği düşünceler isyanları tetiklemiş olsa da hem Luther hem de Calvin otoriteye kayıtsız şartız itaati öğütleyen bir karaktere sahiptirler. Bu anlamda Reform’un öncülerinin yaptığı, insanları Tanrı otoritesinden kurtarıırken Prens otoritesine teslim etmektir. “Meiret’in tabiriyle Reform, Tanrı’nın kulu olan insanı, somut bir gücün, hükümdarın kuluna dönüştürmüştür” (akt. Akal, 2014: 81). Reform ile birlikte Kilise ve devlet birbirinden ayrılmamış, Kilise devletin emrine girmiştir. Böylelikle daha önceden

ayrı olan ve sıklıkla iktidar çatışması yaşayan bu iki alanın Reform ile birlikte somut olanın gücünde birleşmesinden söz edilebilir. Bu durum ise, birey üzerinde daha baskıcı bir iktidar kurma hevesini beraberinde getirme riski barındırır. Üstelik şimdi dinin öğretilerine dayanarak, doğru olanı, olması gerekeni herkese dayatarak. “Luther gibi reformcuları ve Erasmus dâhil olmak üzere hümanistleri birleştiren şey, daha önceki skolastik düşüncenin yerleşik cehaletine ve batıl inançlarına meydan okuyan tefsirdir, İncil’in derinden yorumlanmasıdır” (Brotton, 2012: 100). Protestanlık da, Hümanizm gibi güçlü bir dünyevi yönetimin sözcülüğünü yapmıştır. Fakat söz konusu yönetime, İncil’e harfi harfine bağlı bir dinsel bireycilik üzerinden ulaştığı için, Hristiyan dogma karşısında kuşkucu bir tavır ifade eden Hümanizm’in amansız rakibi olmayı sürdürmüştür (Akal, 1998: 84).

Reform hareketi, kendisinden ziyade bıraktığı miras itibariyle önemlidir. Reform’un, Kilise’nin etkisinin azalmasıyla birlikte meşruti monarşileri kuvvetlendirmek suretiyle ulus devletlere giden süreçte dolaylı olarak bir etki yarattığından söz edilebilir. Reform’la birlikte başlayan Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmalar, 17. yüzyılda doruğa çıkmış, hemen hemen tüm Avrupa’nın katıldığı *Otuz Yıl Savaşları* yaşanmıştır. Bu savaş sonunda Papa’nın iznine gerek duyulmadan imzalanan ilk laik antlaşma olma özelliğine sahip olan, *Westphalia Antlaşması*’yla (1648) her birey dinini seçme hakkına sahip olmuş, liberalizme de kaynaklık edecek olan dinsel hoşgörü anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Fakat Reform’un dolaylı yoldan en büyük katkısı kapitalizmin gelişimine olacaktır. Çünkü protestanlığın öğretilerinde kurtuluşun öte tarafta değil, bu dünyada olduğu öğütlenmektedir. Diğer yandan Calvin’in kader öğretisinin bir tarafında ‘seçilmişler’, diğer tarafında ‘lanetlenmişler’ bulunmaktadır. Bu da maddi kazanç sağlayarak, durmadan çalışıp biriktirerek, bireye ‘seçilmişler’ arasında olabilme fırsatını verir. Fakat belirtilmelidir ki, birey çalışıp çabalayarak kendi kaderini kendisi belirlemeyecektir. O sadece çalışarak, kendi alnına neyin yazılı olduğunu, seçilmiş mi yoksa lanetlenmiş mi olduğunu anlayacaktır. Dolayısıyla Reform Hareketi’nin Weber’in de belirttiği üzere (Weber, 1999: 148) yeni bir ahlak anlayışı doğurduğu söylenebilir. “Çünkü tüketimin sınırlanması ile kazanç peşinde koşmanın serbest bırakılması girişimciliği arttırmış ve kazanılmış olanın tüketilerek kullanılmasına yönelik konulan engeller, kazancın tekrar sermaye olarak kullanılmasına, dolayısıyla kapitalizmin ihtiyaç duyduğu sermaye birikiminin oluşmasına katkı sağlamıştır”.

Böylelikle Rönesans'tan sonra Reformla birlikte *ekonomik bireyciliğin* temelleri atılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Bloch (2008: 8) Rönesans'ın iki yeni olgu getirdiğini belirtir: “Loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci ile feodal ve dinsel toplumun yapay ve kapalı dünya imajının yerini alan enginlik dünyası”. Reform işte bu ekonomi anlayışını pekiştirir. Luther'in düşüncelerine ilk olarak entelektüel merkezler veya üniversite kentlerinden değil de ticaret kentlerinden destek gelmesi bu açıdan anlamlıdır (Febvre, 1995: 92). Ayrıca her iki düşünce akımının da insanı bu dünyaya yönelttiği söylenebilir. “Eskiden ideal olan, bu dünyanın işlerinden belirli ölçüde uzak kalmaktı. Yoksulluk hiç olmazsa, Hristiyan doktrininde saygı uyandırmaktaydı. Rönesans'la birlikte zenginliğin olanaklarından doğrulukla yararlanmanın erdem olduğuna inanılmaya başlandı” (Sander, 2009: 82). Bu düşünce Reform ile birlikte doruğa çıktı ve öte dünya için çalışmak yerine bu dünya için çabalama düşüncesi önem kazandı. Çünkü öte dünya için çalışmak, bu dünyanın da kurallarını belirliyordu ve çalışıp servet biriktirmek Kilise tarafından hoş karşılanılmıyordu. Reformun getirdiği yeni anlayış ise, bunu kırdı ve kapitalizmin yükselişinde önemli bir rol oynadı.

Bu dönem, bireyin şekillenmesinde bir diğer aşama ise felsefede öznenin, başka bir deyişle Descartes'in '*ben*'inin ortaya çıkışıdır. Descartes'ın '*ben*'i, bir çok düşünürü göre modern felsefenin de başlangıcıdır. Descartes'in temel felsefesi şüphe üzerine kuruludur. Her şeyin yanlış olabileceğinden şüphe eder. Kendi cümleleriyle söylenirse “fakat her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen '*ben*'im zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini farkettim” diye yazar (Descartes, 1984: 33). Diğer bir ifadeyle, her şeyden şüphe duyarken, tek bir şeyden şüphe duymaz, o da düşündüğü/şüphe ettiği gerçeğidir. Buradan da ünlü “*düşünüyorum öyleyse varım*” yargısına ulaşır. “Bu ilk gerçek bir kıyas değildir, bu doğanın ışığına dayanarak insanın, kendi iradesinin, dolaysız farkına varışıdır ya da şu iki olgu arasında apaçık bir ilişkinin sezgisidir bu: *Düşünüyorum, varım*” (Tanilli, 2003: 320). Yine kendi ifadesiyle (Descartes, 1984: 33) “ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer'e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim” diyerek kendi varlığını sadece düşünmesine, kendisine dayandırır. Böylece, Rönesans'ta, değeri sadece kendisinden kaynaklanan birey, Descartes ile birlikte felsefi temeline oturur. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Rönesans hümanizmiyle değerinin farkına varan birey, şimdi bir de Descartes rasyonalizmiyle düşünen ve bilen özneye dönüşür.

Sorgulama, özne olmanın da ilk adımıdır. Özne olmak, Çotuksöken'in (2012: 62) tabiriyle "inanıyorumdan düşünüyorumda geçilen an"dır. Ama diğer yandan da, 'bilen özne'nin ortaya çıkması, aynı zamanda bir de 'bilinen' gerektirir: Bir özne varsa bir de nesne vardır. Bu bilinen nesne ise doğadır. Bu anlayışa göre her şey akıl ile bilinebilir ve kendi amaçlarının gerçekleştirilmesini hedefleyen insan tarafından kullanılabilir (Üskül, 2003: 47). Bundan böyle insan, aklını kullanarak, kendini doğadan soyutlayarak, doğanın gizemlerini çözmeyi deneyerek ona hakim olmaya çalışacaktır.

Aslında bu durumu Rönesans'a kadar geri götürmek de mümkündür. Rönesans'ta birey ortaya çıkarken, bir açıdan toplumdaki da kopar. Şimdi insan, kendi kendine, kendi gücünü bulurken, dışarıya doğru gelişmeye, sivirmeye başlamıştır. Artık ün peşinde koşabilir. Böylelikle Ortaçağ'da sınıflara ait olan *ün* artık kişilerin eline geçmektedir (Hançerlioğlu, 1963: 168). "Erdemli bir kişi, ister savaşta, ister sanatta, ister devlet yönetiminde olsun, ne yaptığını bilen, potansiyelinden yararlanarak önüne çıkan fırsatları en iyi biçimde kullanan, bir bakıma kendi bildiğini okuyan ve yaptığı her işte en iyisini, en olağanüstüsünü ortaya çıkaran" kişidir (Sander, 2009: 83). Ortaçağ döneminde insan sadece toplum içinde yaşayanlardan biri olarak değerlendirilirken, kendisini o bütünün içindeki parça olarak hissediyordu. Şimdi ise "toplumdan soyutlanan birey, bir yandan güçlenmiş fakat diğer yandan da bir şeye ait olma duygusunu yitirince, anlamsızlığın ve güvensizliğin içinde bulmuştu kendini" (Fromm, 2011: 55). Ortak sorumluluktan kurtulan birey, bu anlamsızlığı kendine yönelerek doldurmaya çalışacaktı. Çalışıp servet biriktirecek, ün kazanmaya çalışacak, önüne çıkan fırsatları değerlendirmek için kendi bildiğini okuyacaktı. Tüm bunları yaparken de içinden çıktığı toplumu artık bir araç olarak görmeye başlayacaktı.

Devamında ise, "Descartes'in özne ile nesneyi kesin olarak birbirinden koparan ikiciliğinin Batı düşüncesi açısından belirleyici bir sonucu olmuştur: akıl, sadece özneye ait bir niteliktir. Nesne ise, düzensiz, karışık bir yığındır. Aklın görevi, bu yığına ayırtmak, sınıflandırmak ve kullanmaktır" (Koçak, 1998: 40). Geriye kalan tek şey, "bir bütün olarak dış dünyayı öznenin haricinde, ondan tamamıyla bağımsız bir şekilde konumlandırmaktır" (Küçükcalp ve Cevizci, 2010: 219). Kendini toplumdaki soyutlayan birey, şimdi bir de doğadan kendini soyutlayarak, ona aklı ile hükmetmeye çalışacaktır. Genel olarak bakıldığında Rönesans'ın bir yanı, yeni bir doğa ve evren modeli geliştirerek modern bilime doğru adım atılmasına neden olmuş, diğer yanı ise "yeni insan

anlayışından yola çıkılarak oluşturulan yeni bir hareket noktası olarak birey ve bireyin haklarıyla sözleşme kavramları yeni ve modern bir siyaset felsefesinin inşasını mümkün kılmıştır” (Cevizci, 2011: 571). Bireye doğru giden yolda sonraki adım, bireyden hareketle bir sözleşme oluşturan Hobbes (1588-1679) ve Locke (1632-1704) olacaktır.

1.2 Hobbes’un Devletinde Birey

Bu çalışmanın konusu daha çok Hobbes’un siyaset felsefesiyle ilgili olsa da, onun kuramını insan doğası hakkındaki görüşlerini belirtmeden açıklamak mümkün değildir. Bu nedenle ilk olarak Hobbes’un insan kavrayışına bakmak elzemdir. Hobbes’a göre her insan akıl ve yetenek bakımından eşit olarak yaratılmıştır. Fakat bu eşitlik aynı zamanda bir güvensizlik ortamı yaratır. Çünkü devletin olmadığı doğa durumunda en güçlü olan en zayıfı, en yeteneksiz olan en yetenekliyi alt edebilecek potansiyele sahiptir. İnsan doğası, aynı zamanda hazzı yöneliktir, sürekli olarak bir şeyleri arzular. “İki kişi, aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar” (Hobbes, 2011: 100). Çünkü insan daima kendi çıkarı doğrultusunda hareket eden bencil bir yaratıktır. İnsanlar kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederlerken, diğerleriyle de rekabet halindedirler. Bu rekabet, hiçbir yasanın olmadığı durumda bir çeşit savaşa dönüşür ve bu savaşın hiçbir kuralı yoktur. “Doğa durumunda ne iyi ve kötü, ne de adalet ve adaletsizlik vardır. Ortak bir gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde adalet veya adaletsizlik olmaz” (Zelyut, 2012: 32). Bir insan için iyi olan şey, diğer insan için kötüdür. Biri için adil olan, başkası için adil değildir. Herkes her istediğini yapmakta özgürdür, insanları sınırlayan herhangi bir yasa yoktur. Böylesi bir özgürlük kavrayışı bir bakıma insanın kendini savunma zorunluluğunu da belirler. Herkes herkesle savaş içinde olduğuna göre, her bir insan bu güvensizlik ortamında kendini koruma içgüdüleriyle diğerini yok etmeye çalışarak hayatta kalmaya çabalayacaktır. Bu durumda insan, yaşamını sürdürebilmek için her şeyi yapmak zorundadır. Çünkü her insan kendi başıdır ve diğerleriyle savaş halindedir. O halde Hobbes’un doğa durumunda bir toplumsallıktan söz edilemeyeceğine göre kurtuluş, insanların bir araya gelerek akıl temelinde bir sözleşme yapmasıyla mümkün olabilecektir.

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek heyete devretmeleridir” (Hobbes, 2011: 136).

Bu irade devlettir ve Hobbes buna *Leviathan* adını verir. Leviathan tekil bireylerden meydana gelir ve bu bireylerin iradesine dayanır. Doğadaki her şeyin cisimlerden oluştuğunu söyleyen Hobbes’a göre Leviathan da insanların (cisimlerin) oluşturduğu başka bir cisimdir. İnsanlar bu sözleşmeyle egemenin iradesinde cisimleşirler ve tek vücut olurlar. “Herkesin kişiliğini taşıyan egemen, farklı bireysel iradeleri tek bir iradeye, ‘halkın iradesi’ne dönüştürür” (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 221). Bireylerin iradesinin egemen iradesinde bütünleşmesi, şüphesiz bireyi eriten bir durumdur. Hobbes’un egemen devletindeki halk iradesi, günümüz modern demokrasilerinden çok uzaktır. Sözleşme yapıldığı anda egemen, sözleşmenin tarafı olmaktan çıkar ve bireylerin üzerinde bir konuma yükselir. Bireyler de egemenin uyruğu haline gelirler. Artık egemenin sözü bireyin sözü haline gelir. Egemenin uyruklarının buna itiraz hakları yoktur, çünkü ona bu gücü veren kendileridir. “Temsil-yetkilendirme mekanizmasıyla egemenin her eylemini kendi eylemi olarak kabul eden uyruklar, devlet erkine kayıtsız şartsız boyun” eğerler (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 262). Louis Dumont, Hobbes’un en temelde bireyden hareket edip bireyi egemenle özleştirmesinin derin bir çelişki olduğunu şöyle ifade eder:

“İnsan artık güvenliğini, rahatını ve yetilerini geliştirme, artırma imkânına sahiptir, ama boyun eğme pahasına... İnsan, tabii yaşama halinde varlığını tatmin edici biçimde sürdüremediği gibi, toplum haline geçmekle de kendi kendine yeten bir birey haline gelememiştir. İşte böylece, son derece ‘bireyci’ bir yöntemle ‘bireycilik’ başarısızlığa uğratılır “ (Dumont, 2000: 160).

Hobbes’un bireyden hareketle bireyi sildiği eleştirileri haklı olsa da, bunu bir eksiklik olarak görmemek gerekir. Yaşadığı dönem İngiltere’sinin iç savaş halini deneyimlediği düşünüldüğünde ¹ Hobbes’un, öncelikli olarak insanın yaşamını

¹ Bu genel kabul gören bir görüş olsa da, Cemal Baki Akal’a göre (Akal, 2014: 106) tam olarak doğru değildir. Hobbes’un gençlik yıllarının İngiltere’si 1625 yılına kadar pek de olaylı değildir. İngiltere’nin asıl büyük siyasi karışıklıkları yaşadığı, 1649’da Cromwell’in I. Charles’ı idam ettirdiği yıllarda ise Hobbes zaten ellili yaşlara dayanmıştır. “Büyük çalkantıların ürünü olmayan düşünür, yönetim katında da pek hayati sorunlarla karşılaşmamıştır. Aktörlerin siyasi programlarıyla çatışmayan görece istikrarlı bir kuramsal ömür geçirmiştir ve kendisinde sürekli bir güvensizlik duygusu yaratacak koşullar içinde kalmamıştır”. Kılıçbay’a (2010: 12) göre ise, Hobbes, doğa durumu tasviriyle aslında feodalizmi resmeder. “Doğal duruma içkin güvensizlik de, feodal siyasal atomizasyona yapılan bir göndermedir” (...) “İnsanlar anarşi ve güvensizlikten kurtulmak üzere, yani feodal kişisel bağımlılık ilişkilerinden kurtularak,

sürdürebileceği koşullar üzerine eğildiğini kabul etmek gerekir. Başka bir deyişle, temel kaygı yaşamın güvenliğidir. Hatta Hobbes insan yaşamını merkeze almasıyla kimilerine göre liberal olarak bile değerlendirilir. Leo Strauss'a göre, "eğer bireylerin doğal hakları ya da insanın yaşama hakkı zemininde devletin varlığı meşrulaştırılıyorsa bu liberalizmdir ve Hobbes liberalizmin kurucusudur" (akt. Zelyut, 2012: 41). Ancak *yaşam hakkı*, herkesin bir araya gelerek iradesini bir kişiye devretmesiyle mümkün olabilir. Hobbes bu yönüyle, 'her kafadan farklı bir ses çıkan' demokratik yönetimlerden de haz etmez. Çünkü ona göre insanın özü hiçbir zaman değişmez. Devlet kurulduktan sonra da, insan her durumda kendi çıkarını savunmaya devam eder. "Demokratik meclislerde yapılan tartışmalarda herkes kendi çıkarları doğrultusunda konuşacağından, doğal durumda var olan çatışma ve rekabet yeniden başlayacaktır. Böylece demokrasi, herkesin herkesle savaşını yok etmek yerine, bu sorunu yeniden üretecek ve insanlar tekrar doğa durumuna geri döneceklerdir" (İspir, 2003: 145). Demokrasi, her türden bireyselliklerin bir arada yaşandığı, herkesin fikrini özgürce ifade edebildiği bir yönetim olarak değerlendirilirse, Hobbes'ta bireyselliğin ne kadar sınırlı olduğu tekrar görülebilir.

Diğer yandan, bireyin sözleşmeyle birlikte egemene hangi haklarını devrettiğine -ya da daha kolay yoldan hangi haklarını devretmediğine- bakıldığında, Hobbes'ta bireyselliğin neden sınırlı olduğu daha iyi anlaşılır. Hobbes'a göre bireyin *yaşam hakkı* kesinlikle devredilemez. Tüm diğer haklar da öncelikli olarak *yaşam hakkından* zuhur eder. İnsanın özgürlüğü de, devredemeyeceği bu haklar üzerinedir. Ona göre insanın doğa durumundaki özgürlüğü aslında özgürlük değildir, çünkü kimsenin yaşama garantisi yoktur. Bu durumda birey de yoktur, çünkü herkesin her isteğini elde etmeye yönelik eşit gücü, hiçbir bireysel hakkın tanımlanabilmesine imkân vermez. "Hobbes'ta, yalnızca pozitif yasaların olduğu yerde, bireysel haklar ve bireyler var olabilir. Bireyselleşmeye giden yol, insanın sivil hal çerçevesinde, tabii güç ve yeteneklerinden feragat edip pozitif yasaların belirleyiciliğini kabul etmesiyle açılır" (Akal, 2014: 98). Başka bir ifadeyle, insanın en temel hakkı için diğer hakların sınırlandırılması, tüm bireysellik alanlarının daraltılması normaldir. Hobbes, bireyi böylesine dar bir alandan hareketle kurmaya başladığından, onun kuramından ancak çok sınırlı bir bireysellik beklenebilir. Bireyin devredemeyeceği hakların sınırlı olması, devredilen tüm haklar üzerinde egemeni söz

modern devleti gayrişahsi ilişkilerini kurmak üzere, özgürlüklerinden vazgeçmekte ve devleti kurmaktadırlar."

sahibi yapar. Öyle ki; yasaı tek başına o yapar, neyin adil olup olmadığını o bilir, hangi fikirlerin sakıncalı olabileceğine o karar verir. Çünkü irade ona devredilmiştir.

Öte yandan Hobbes'ta *irade* kavramının zorunlu olduğu da belirtilmelidir. Hobbes, doğa durumundaki özgürlüğü zorunlulukla bağdaştırdığı gibi iradeyi de buradan hareketle açıklar:

“Nasıl ki su, sadece, kanaldan aşağıya doğru akma özgürlüğüne değil, aynı zamanda zorunluluğuna da sahiptir; aynı şekilde, insanların isteyerek yaptıkları eylemler de, iradelerinden kaynaklandığı için *özgürlükten* kaynaklandıkları gibi; insan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı'nın elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda *zorunluluktan* kaynaklanırlar. Böylece, bu nedenlerin birbiriyle bağlantısını görebilen birisi için, insanın bütün iradi eylemlerinin *zorunluluğu* açıkça görünecektir” (Hobbes, 2011: 163-164).

Hobbes için doğa, sadece maddelerden oluşur ve bu maddelerin en temel yasası harekettir, maddeler zorunlu olarak hareket ederler. İnsan da şekil almış bir madde olarak cisimdir. Bu cisimler birleşerek kendilerinden daha büyük bir cisim olarak devleti oluştururlar. Tüm cisimler kendilerinden daha büyük bir cisim içerisinde mekanik hareket yasalarına tabidir. Devlet bir makine olarak düşünülürse, nasıl ki bir makine içindeki her bir çark kendiliğinden dönmüyor, başka bir çarkın etkisiyle zorunlu olarak dönüyorsa, bireyin iradesi de böyledir. Çark dönerken özgürdür, iradesiyle döner, ama bir yandan da zorunlu olarak, başka bir çarkın etkisiyle döner. Bu çarkın en başında tanrı bulunur. Tanrının iradesi aynı zamanda egemenin iradesidir çünkü uyruklarını tanrının yasalarına göre yönetir. Egemen de *ölümlü bir tanrı*dır. Şenel'e göre Hobbes, böylesi bir irade ve özgürlük anlayışından hareket ettiği içindir ki, onu mutlak egemenle bağdaştırmakta zorluk çekmez. “Egemen, toplumu doğa yasalarına göre yönettiği sürece, mutlak egemen de olsa, uyrukların ona uyması hem özgürlüğün, hem de zorunluluğun bir gereği olacaktır. Bir başka deyişle, uyruklar, egemenin buyruklarına uyarlarlarken hem zorunlu hem de özgür olacaklardır” (Şenel, 1995: 418). Hobbes, bu noktadan itibaren “uyruğun özgürlüğü, sözleşmelerden özgür olmaktır” diyerek ‘özgürlük’ alanlarına girer (Hobbes, 2011: 164). Bu özgürlük alanları egemenin yasalarla sınırlamadığı, ‘suskun kaldığı’ yerden itibaren başlar. “Bir uyruğun özgürlüğü, egemenin, uyruklarının eylemlerini düzenlerken, yasaklamamış olduğu işlerdedir sadece: birbiriyle alım ve satım yapmak ve başka türden anlaşmalara girmek; evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçmek ve

çocuklarını uygun gördükleri şekilde yetiştirmek özgürlüğü ve benzeri gibi” (Hobbes, 2011: 165).

Hobbes’un insanın özü tanımı ve bunun devlet kurulduktan sonra da değişmeyeceği fikri hatırlanırsa, insanların yine birbiriyle rekabet içinde olacaklarını, fakat birbirini yok etmek yerine daha barışçıl bir ortamda bunun gerçekleşeceği söylenebilir. Her durumda *insan insanın kurdudur*. Bu kavrayış biçimi bir yandan yükselişte olan kapitalizmin ihtiyacı olan rekabeti beslerken; diğer yandan sadece kendini düşünen, toplumdan kopuk, soyut bir birey anlayışını da besler². Kısacası Hobbes’un kuramında insanın *yaşam hakkı* egemene dayandırılırken ve diğer tüm haklar buradan türetilirken, bireyselliklere yer verilmemektedir. Var olan, toplumla uyum içinde, egemenin suskun kaldığı alanlarda, ancak *homo-economicus* sınırları içinde bir ‘bireysellik’tir. Yine de bireyden hareketle bir teori oluşturması önemlidir. Zira insan ‘iradesine’ dayalı bir sözleşme kurarak, Ortaçağ’ın Tanrı iradesine dayanan yönetim anlayışından kopar. Machiavelli ile başlayan bu kopuş, Hobbes’la birlikte hukuksal bir sözleşme düzenine oturur. Machiavelli egemenin insanları nasıl yöneteceğiyle ilgilenirken, Hobbes daha öncesine bakarak, bu egemenin oluşumunun insanlar arasında yapılan bir sözleşme olduğunu söyler. “Egemenliğin kaynağı Tanrı değil, toplumdur” (Akal, 2014: 97). Devlet, insanların oluşturduğu yapay bir kurumdur, doğal, verili bir kurum değildir. “Hobbes, Leviathan’ı toplumsal sözleşmenin ürünü olarak sunarken, siyaseti tanrı katından insan katına indirmekte, Rönesans bireyselliğini ulusal bireysellik haline getirme konusunda bir adım daha atarak, klasik ulus-devlet anlayışına yaklaşmaktadır” (Kılıçbay, 2010: 11). Kılıçbay’ın sözünü ettiği ‘ulusal bireyselliği’, yavaş yavaş Ortaçağ’ın bütünlük yapısının karşısında, sınırları belirlenen, bireyselleşen ulus devlet olarak yorumlamak doğru olabilir. Hobbes’un yaptığı, bireyin içinden çıkacağı ulusun vücudunu oluşturmaktır henüz. Bu birey şimdilik sadece ulusa sözleşmeyle bağlı olmakla, onu oluşturan parçalardan biri olmakla sınırlıdır. Hobbes’la birlikte insanlar temelinde kurulan bir sözleşme aracılığıyla yurttaş-bireyin ortaya çıkmaya başladığı görülür. Fakat bu sözleşme halen Ortaçağ’daki *vassal* ile *serf* arasındaki sözleşme gibi daha çok yükümlülükler, ödevlere dayalıdır. Bireyin ödevlere değil de haklara dayalı bir sözleşme ile devlet içindeki varlığını incelemek için John Locke’a bakmak gerekecektir.

² Bu bölüm Locke’un birey anlayışından sonra daha detaylı değerlendirilecek.

1.3 Locke'un *Hak Sahibi Bireyi*

Hobbes gibi Locke da insan doğasını anlatırken en başta bir doğa durumu tasvir eder. “Locke’a göre, insanlar -aslında burada yalnızca erkeklerden söz etmektedir- özgür ve eşittirler çünkü akıl sayesinde rasyonel, yani doğa yasasına uygun davranabilirler” (Berktaş, 2012: 62). “Kimsenin diğeri üzerinde üstün bir güç ve yargılama yetkisine sahip olmadığı, tam bir eşitlik durumu olan doğa durumunda, doğa yasasının uygulanması yönünde herhangi bir kişinin yaptığı şeyi herkes yapmak hakkına sahip olmalıdır” (Locke, 2013: 31). Yani bu eşitliğin temel koşulu, “başkalarını kendine tabi kılacak üstün bir iradenin ya da siyasal iktidarın olmayışıdır” (Zabcı, 2009: 167). Ayrıca bu eşitlik insanlara her isteğini yapma hakkını veya başkası üzerinde bir tahakküm kurma hakkını vermez. Bu yüzden de Locke’un doğa durumu Hobbes’un tasvir ettiği gibi bir savaş durumuna dönüşmez. İnsanlar, akıllarıyla ulaştıkları bu doğa yasasının kurallarına göre yaşarlar.³ Yasa, “ona danışan tüm insanlığa, herkesle eşit ve bağımsız olan bir kimsenin başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülküne zarar vermemesi gerektiğini öğretir” (Locke, 2013: 30). Anlaşılacağı üzere Locke için eşitlik ve özgürlük birbirine çok sıkı biçimde bağlıdır. Herkesin aynı eşit haklara sahip olması, herkesin özgürlüğünün de garantisidir. Böylece insanlar, doğa yasası ile barış içinde ve devlet otoritesi olmadan da yaşayabilirler.

Locke’a göre her insan doğuştan bazı haklara sahiptir. “Sahip olmak için insan olmaktan başka herhangi bir şart gerektirmeyen temel ve doğal haklar; yaşama hakkı, özgürlük hakkı ve mülkiyet hakkıdır” (Toku, 2003: 138). Locke için bu haklar birbiriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. Locke, “mülkiyet anlamına gelen *property* ve *estate* sözcüklerini kullanır. *Property* sözcüğü, mülkiyetin yanı sıra yaşam ve özgürlüğünü de içererek, bir insanın sahip olduğu ‘geniş anlamda mülkiyeti’ dile getirir. *Estate*’i ise dar anlamda mülkiyet” anlamında kullanır (Şenel, 1995: 347). Yaşama hakkı ve mülkiyet hakkı da birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü bir insanın yaşamaya devam edebilmesi için mutlaka bazı şeylere sahip olması gerekir. Örneğin “insanlar yemek yemeden yaşayamaz. Ancak, yemek için ortak mülkiyete el koyması ve onu ‘bireyselleştirmesi’ gereklidir. Bu

³ Locke’un rasyonalistlerin karşısında empirist (bilgiye deneyim yoluyla ulaşılması) kuşak içinde yer alırken, doğa yasasına akıl yoluyla ulaşılacağını söylemesi büyük bir çelişki olarak görülür.

nedenle, özel mülkiyet hakkı, bireylerin yaşama hakkının doğal bir sonucudur” (Birdal, 2010). Locke’ta mülkiyetten yoksun olmak, insanın bütün bunlar üzerindeki hakkının elinden alınmasını ifade eder. Buradan hareketle Locke, insanın kendi varlığını korumasının bir aracı olarak mülkiyetin korunmasını, toplumun asli oluşum nedeni olarak görür (Cevizci, 2011: 595). Locke için dar anlamda mülkiyet ise emekle elde edilir. Tanrı doğadaki her şeyi insanlara ortak olarak vermiştir. Ama insan bunlara kendi emeğini kattıktan sonra o şey artık ona ait olur. Çünkü “vücudunun emeği, ellerinin işi, uygun bir deyişle, kişinin kendisindedir. Öyleyse doğanın verdiği haliyle kişinin ondan elde ettiği her ne ise, emeğini karıştırdığı, kattığı şey onundur ve bu nedenle onu kendi mülkü yapar” (Locke, 2013: 46). Bu yüzden mülkiyet en temel haklardan biridir. Locke için bu hiçbir şekilde bencillik belirtisi ya da diğer insanların hakkını gasp etmek de değildir. Doğa’da herkese yetecek kadar toprak vardır ve insan yalnızca işleyebileceği kadar toprağa sahip olmalıdır. “Bu mülk edinme sürecinde söz konusu kişinin dikkat edeceği tek şey, doğadan emeğiyle elde ettiğini çürümeden kullanmasıdır; aksi takdirde bu kişi payına düşenden fazlasını almış ve diğerlerini soymuş olur” (Locke, 2013: 58).

Locke için bu sınırlı mülkiyet, paranın icadından sonra sınırsız hale gelir. İnsan kendi emeğinden bir şeyi para ile değiş tokuş edebilir. Daha öncesinde elindeki çürüyecek malı başka bir şeyle değiş tokuş ederken, şimdi para ile değiş tokuş edecektir. Emeği kendisine ait olduğu için o maldan elde edeceği para da ona aittir. Para çürüyüp bozulacak bir şey olmadığı için de sınırsız bir şekilde sahip olunabilecek bir şeydir. Fakat paranın ortaya çıkışından sonra insanlar arasında farklılaşma da başlar. “Nasıl farklı çalışkanlık dereceleri insanların farklı oranlarda mülk sahibi olmasına neden oluyorsa, *paranın icadı* bu mülklerin devamını sağlar ve büyümesine olanak verir” (Locke, 2013: 59). Locke toplumsal eşitsizlikleri bu şekilde meşrulaştırırken, mülkiyetin garanti altına alınması için ve bir başkasının mülkiyetine zarar verenin cezalandırılması için sivil bir hükümete ihtiyaç duyulduğunu söyler. Çünkü doğa yasasını çiğneyip birine zarar veren kişiye karşı insanlar kendi ceza vermeye kalkışırsa, hırs ve intikam duyguları içinde davranabilirler ve adil olmayan ceza yöntemlerine başvurabilirler. Bu ise, en ufak haksızlıkların bile büyük çatışmalara dönüşmesine yol açar. Locke buradan bir kez daha devletin ortaya çıkışını mülkiyetin korunmasına bağlar. Haksızlıkların, çatışmaların arttığı bir ortamda kimsenin mülkiyetinin (yaşamının ve özgürlüğünün) garantisi yoktur. Bunun için de insanların doğa durumundaki yargılama yetkisinden vazgeçip, bunu kendi rızalarıyla ve oybirliğiyle sivil hükümete devretmeleri gerekir. Devlet “ölüm cezaları ve mülkiyetin

düzenlenmesi ve korunması için daha hafif cezaları da kapsayan yasaları yapma hakkıdır ve bu yasaların uygulanması ve yabancıların saldırılarına karşı ulusun korunması, bütün bunların sadece kamu yararı gözetilerek yapılması için toplumsal gücü kullanma yetkisidir” (Locke, 2013: 28).

Locke, soylu sınıfının imtiyazına dayalı eski mülkiyet biçiminin karşısında yeni bir mülkiyet anlayışını dile getirir. “Bu, ayrıcalıklara dayanan feodal toprak mülkiyeti değil, insan emeğinin açıklıkla görüldüğü, iktisadi liberalizm koşullarında oluşan burjuva ticari ve sınai mülkiyetidir” (Özcan, 1986: 586). Locke soya dayalı, miras yoluyla aktarılan mülkiyetin karşısında, insan emeğine dayalı bir mülkiyeti savunur. Toprağın miras yoluyla aktarılması, onun işlenmiş olmasına ya da onun üzerinde emek harcanmış olmasına bağlıdır. Bir kişi bir mülke ancak “o mülkü dürüst emeği ile elde etmişse veya o mülk, o kişinin atalarınca adil bir biçimde elde edilip o kişiye bu şekilde miras bırakılmışsa” sahip olabilir (akt. Doğan, 2007: 84). Diğer yandan Locke bunu söyleyerek, tüm toprakların mülkiyetinin krala ait olduğu, insanların adeta kralın lütfuyla bu topraklara sahip olduğu yönündeki anlayıştan da ayrılır. Mülkiyetin kaynağı Hobbes’taki gibi kral değil, insanın (emeğinin) kendisidir.

Hobbes bireyi devlet içinde eritirken, Locke devleti bireye karşı sınırlar. Bu yüzden Locke liberalizmin de kurucusu olarak gösterilir. “İnsanın toplumdaki özgürlüğü herhangi bir yasama erkinin egemenliği altında olmak değil, fakat kendi rızasıyla ülkesinde kurulan yasama erkinin egemenliği altında olmaktır” (Locke, 2013: 43). Locke bu yüzden toplumun rızasıyla kurulmamış olan monarşik yönetimlere karşıdır. O’na göre “rıza dayandırmayan keyfi ve mutlak bir iktidarın bulunduğu durum doğa durumundan daha kötü olacaktır” (akt. Zabcı, 2009: 195). Kralın iktidarına açıkça karşı çıkan Locke, parlamentonun kral karşısında büyük zaferiyle sonuçlanan 1688 İngiliz Şanlı Devrimi’nin de düşünsel planda en önemli isimlerindendir. Locke için “yasa koyucuya tanınan yönetme yetkisi, temel hakları korumak, bu konuda gerekli cezaları düzenlemek, yabancıların vereceği zararlardan toplumu sakınmak ve yönetim işlerinde tüm toplumun çıkarlarını gözetmektir” (Saygın, 2012: 5). Kimse devlete her durumda koşulsuz şartsız itaat etmek durumunda değildir, aksine bu haklarına devlet tarafından gelecek bir zarar durumunda direnme hakkına sahiptir. Birey devlet için değil, devlet birey için vardır.

Son olarak Locke'un, bireyselliğin gelişimine katkılarından birisi de temel hak ve hürriyetler arasında olan din ve vicdan özgürlüğüdür. Locke'un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* 'ta belirttiği gibi, ne siyasi iktidar insanları bir inanışa zorlayabilir, ne de Kilise insanlara doğuştan bir din dayatabilir. Hiç kimse, doğuştan bir kiliseye yahut mezhebe bağlı değildir; herkes, Tanrı katında hakikaten makbul olan inancı ve ibadeti bulduğuna inandığı o topluluğa gönüllü olarak katılır (Locke, 2009: 36). Devlet, hangi inanıştan olursa olsun, hatta inançsız da olsa⁴ herkese aynı şekilde davranmalıdır. Çünkü din sadece insan ile Tanrı arasında bir meseledir. Locke, bireyi haklara dayalı bir sözleşme temelinde kurgulaması bakımından önemlidir. Bu tez çalışmasındaki temel argüman açısından bakıldığında Locke, bireyselliğin gelişimine katkı sağlamıştır, ama diğer yandan bireysellik kümesini de sınırlandırmıştır. Bireyi mülkiyetten (dar anlamda bir mülke sahip olmaktan) itibaren tanımladığı için, söz konusu haklar, kadınlar çocuklar ve köleleri kapsamaz. Locke'un birey anlayışının eleştirisi, Hobbes'la birlikte ele alınarak, daha detaylı olarak değerlendirilecektir.

1.4 Hobbes'un ve Locke'un Birey Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Locke'tan devam edilirse, en önemli eleştiriler onun mülkiyet anlayışına yöneliktir. Zira Locke, insanın mülkiyetini garantiye almak için sivil topluma katıldığını söylüyordu. "Locke'un insanı, yalnızca doğa durumunda sahip olduğu maddi malları korumak için değil, sınırsız bir şekilde mülk edinmek için de sivil topluma adım atar" (Fukuyama, 2014: 212). Bu noktadaysa, kişisel çıkar dürtüsü önem kazanmış, "insanın mülk edinen ve mülk biriktiren bir varlık olarak algılanışının temelleri" atılmaya başlamıştır (Buğra, 1995: 86). Bu mülk edinme, sahiplenme ve kişisel çıkar dürtüsü bir yandan iktisat gibi bilimlerin temelini atar ama insanı da iktisadi bir varlık (*Homo-Economicus*) olarak algılar. Locke'un bu bireyci yaklaşımı, liberal *ben*'in güvence altına alınmasını sağlamaktadır; "başka bir deyişle, *ben* kendi dışındaki tüm varlıklara kendi bireysel ilgi ve çıkarları açısından" yaklaşmaktadır (Müftüoğlu, 2010: 211). Toplum ise bu çıkarların gerçekleşmesi adına basitçe ve sadece bir araçtır. Şüphesiz bu anlayışa

⁴ Yine de Locke'un, bu tarz düşünceleri hoş karşıladığı söylenemez. Locke kötü davranışları dinsizlere atfederek, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektupta* şöyle yazar: "(...) niçin fuhuş, sahtekârlık, kötü niyet ve bu gibi açıkça 'dinsiz yozlaşmanın kokusunu taşıyan' ve kendi topluluklarıyla halk arasında pek sık görülüp onlara hâkim olan iğrençliklere tahammül edilmektedir?" (Locke, 2009: 29).

yönelik en büyük katkı, insanı bir şeye sahip olmak -emeğine sahip olmak, kendi kişiliğine, kapasitesine sahip olmak, bir mülke sahip olmak- olarak gören Locke'tan gelecektir. Böylelikle “mülkiyet hırsına sahip bireye doğru ilk adım, Locke'ta, insandan ayrılmaz olanla (insanın kişiliği, becerileri ve emeğinin mülkiyetiyle), insandan ayrılabilenin (emek ve becerilerle ortaya konulan ürünlerin mülkiyetinin) özdeşleşmesiyle” atılır (Buğra, 1995: 85). Macpherson bu yüzden Locke'un bireyini ‘*sahiplenici birey*’ olarak değerlendirmiştir: “Birey, kendi kişiliğinin ve yeteneklerinin sahibidir ve bundan dolayı topluma herhangi bir şey borçlu değildir” (Macpherson, 1962: 269).

Macpherson'a göre, mülkiyetin ve sermaye birikiminin sınırsız hale gelmesiyle, Locke'un ‘doğa durumundaki eşit ve özgür insanlar’ savı boşa çıkar. Başlangıçta dünya nimetleri insanlara ortak olarak verilmişti. İnsan bu nimetlere emeğini katarak kendi mülkü haline getirirken başkalarına yetecek kadar da bırakmalıydı. Fakat paranın ortaya çıkışından sonra, daha doğrusu paranın sınırsız sermaye birikiminde bir araç olarak kullanılmaya başlamasından sonra bu durum değişmişti. Macpherson'a göre “aslında herkesin mülk edinme ve koruma hakkı devam etmektedir. Ancak herkese yetecek kadar arazi bırakmak gibi bir şart kalmamıştır” (akt. İspir, 2011: 61). Bu durumda ise, bir tarafta sınırsız sermaye birikimi yapan mülk sahipleri, diğer yanda yaşamını sürdürebilmek için bu topraklarda emeğini satarak geçinmek zorunda kalan insanlardan oluşan eşitsiz bir toplum ortaya çıkıyordu. Gerçi bu hal Locke için bir sorun teşkil etmiyordu. Herkes kendi emeğinin sahibi olarak onu istediği şeyle değiş tokuş edebildiği için parayla da değiş tokuş edebilir, emeğini satabilirdi. Böylelikle kimsenin yaşama hakkı engellenmemiş oluyordu. Oysa bu durum Locke'un doğa durumundaki insanların eşitliği ve özgürlüğü anlayışına uymuyordu. İnsanlar ne eşitti ne de kendi kapasitesini gerçekleştirme özgürlüğüne sahipti. Mülkiyet sahibi kesim sınırsızca sermaye biriktirebilirken, yaşamını sürdürebilmek için emeğini satmak zorunda olan bir kesim de vardı. Doğal olarak ortaya bir sermaye sahipleri bir de işçiler çıkıyordu. Locke'a göre iki taraf da doğal hukuka aykırı bir şey yapmıyordu. İşçiler, Locke'un bireyinin içini dolduracak özelliklere, bir mülke sahip değildi. Macpherson'a göre, Locke'un çelişkisi tam da buradadır. Böyle bir ‘bireycilik’ “sadece mülk elde etmek yoluyla ‘bireyciliğin’ gerçekleşebileceğini iddia eder. Oysa mülk, yalnızca belli kişiler tarafından elde edilebilir. Bu da başkalarının bireyselliği pahasına gerçekleşir” (Macpherson, 1962: 255). Devletin asıl görevi bu eşitsiz mülkiyeti korumaktır. Hatta bu eşitsizlik, Locke'a göre bir sorun olmamasının

yanında gayet doğaldır da. Locke *Hükümet Üzerine İkinci Tez*'de şöyle bir toplum tanımı yapar: “*İlk toplum* ebeveynler ve çocuklardan oluşan topluluğa yol açan, kadın ve erkek arasında kurulan toplumdur ki buna zaman içinde efendi ve hizmetkârı arasında oluşan toplumsal ilişkiler de eklenir” (Locke, 2013: 79). Locke için nasıl toplumda anneler, babalar, çocuklar, kadınlar ve erkekler varsa, efendilerin ve hizmetkârların olması da o derece doğaldır. Locke burada henüz sivil toplumun tanımını yapmamıştır, “*ilk toplum*” dediğinin doğa durumu, “zaman içinde” dediğinin ise paranın ortaya çıkışından sonraki durum olduğu söylenebilir. Doğa durumunda da insanlar mülkiyete sahiptir. “Emek, değeri doğadan koparmış, emek sahibinin malı yapmıştır. Üstelik özel mülkiyetin doğması için insanların aralarında anlaşma yapmalarına da gerek yoktur” (Göze, 2005: 166). Sivil toplum, bu eşitsizlik üzerine kurulur. Locke’un sivil toplumunu İspir şöyle özetler:

“Malı olsun ya da olmasın herkes sivil topluma dahildir. Zira herkes kendi yaşam ve özgürlüğünü koruma isteğindedir. Ancak sadece mülk sahibi olanlar sivil toplumun tam üyesi olabilirler. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, sadece mülk sahibi olanlar tam olarak mallarını korumak isterler. İkincisi ise, sadece bunlar sivil toplum üyeliği için gerekli olan rasyonel hayatı tam olarak sürdürmek isterler. Buna göre mülk sahibi olmayanlar sivil toplumun içindedir, ancak onun tam üyeleri değildir” (İspir, 2011: 70).

Tam üye olmadıkları için oy hakları da yoktur. Oysa sivil toplum herkesin rızası ile kurulmuştur. Locke’un düzeninde, insanlara hepsinin yasaya ortaklaşa tabi olma hakkı tanınır ama insanlar yasanın hazırlanması bakımından eşitsiz yetkiyle donatılırlar ve yasa üzerindeki etki bakımından çok farklıdırlar (Lichtman, 2013: 235). Doğa durumundaki her insanın eşitliğinden, Birdal’ın tabiriyle (Birdal, 2010) bir çeşit ‘gold üyeliğe’ dönen Locke, bununla da yetinmeyerek mülk sahibi ol(a)mayanları rasyonel olmamakla suçlamaktadır. Bu kavrama biçimi bir bakıma şöylesi bir düşünme hali yaratmaktadır: Eğer rasyonel davranıp (ya da dedeleri rasyonel davranıp) akıl ve emeklerini kullansalardı mülk sahibi olurlardı. Şimdi ise mülk sahibi olmadıkları için rasyonel davranamazlar. Böylelikle Locke bir yanda mülkiyet sahiplerinin, diğer yanda emeğini satanların olacağını bir kez daha meşrulaştırır. Locke’a göre bu durum paranın ortaya çıkışının doğal sonucudur. Para ise herkesin ortak rızasıyla kabul edilmiştir. “Paranın varlığını herkesin kabul etmesi, ondan meydana gelen sonuçları da haklı kılar” (Challaye, 1969: 80). Locke, aynı liberalizmin yaptığı gibi, her bireyin eşit ve özgür doğduğunu, sonradan yetenek ve liyakat ölçüsünde diğerlerinden farklılaştığını söylerken, bireyi toplumdan tamamen soyutlayarak, bireyin içine doğduğu koşulları görmezden gelir.

Locke'un, 'doğa durumunda bir insanın yaşamını sürdürebilmesi için onu ortak mülkiyetten çıkarıp bireyselleştirmesi gerekir' anlayışı, özel mülkiyet üzerindeyken geçerliliğini yitirir. Locke için ortak mülkiyet, bir kez bireyselleştirildikten sonra o mülk o kişiye ait olur, üzerinde çalışanlar ise o araziye dair veya orada yetiştirdikleri bir ürüne dair hak iddia edemezler. Başkasına ait olan mülkiyetin ürünü de o kişiye ait olur. Başka bir deyişle "eğer bir kişi diğerlerinin üzerinde çalıştığı bir arazi parçasını kontrol ediyorsa, o kişi onların emeğinin ürününe, o arazi parçasını kullanma bedeli olarak el koyabilir" (akt. Doğan, 2013: 17). Locke için bu gayet normal bir durumdur. *Hükümet Üzerine İkinci Tez*'de, *Mülkiyet* bölümünde Locke'un çok ünlü bir pasajı vardır, şöyle der:

"Atımın beslendiği otlar; hizmetçimin kestiği çimler ve başkalarıyla ortak hak sahibi olduğum herhangi bir yerden çıkardığım maden cevheri, kimsenin tayini ya da onayına gerek olmadan benim *mülküm* olur. Bana ait olan emeğim, karıştığı şeyleri içinde buldukları ortak durumdan çıkarır ve benim onlardaki mülkiyet hakkımı sabitleştirir" (Locke, 2013: 47).

Locke'a göre hizmetçisinin kestiği çimler, ona; yani mülk sahibine ait olacaktır. Bu nokta Locke'un teorisine göre bir ölçüde mantıklıdır. Fakat Ellen Meiksins Wood'a (2003: 124) göre bu noktada asıl trajik olan şey, Locke'un kendi kazdığı maden ile hizmetçisinin kestiği çimi aynı kefeye koyması, hizmetçiyi adeta kendi elindeki bir makas gibi görüp, onu, onun emeğini neredeyse hiçleştirmesidir. Böylece, "kişi sadece kendi emeğini kattığı şeyi mülk edinebilir önermesinden, kişi, ücret ilişkisi içinde çalıştırdığı kimselerin emeğinin ürünü de özel mülkiyetine katmış olur önermesine geçilmiş" olur (Zabcı, 2009: 185). Locke, doğumundan itibaren kendi başına var olmuş, bütün hayatını sadece kendi çabasıyla kazanmış soyut bir birey kurgular⁵. "Kendi çabasıyla başarıya ulaşmış insan tipi üzerine titrerken de, zengin ve yoksulun her zaman birlikte olacağına ve zenginin yoksula hükmedeceğine inanmış görünür. Sadece 'efendi' ile 'hizmetli' arasındaki ilişkiyi tartışmasız olarak kabul etmekle kalmaz, köleliği bile meşrulaştırır" (Wood ve Wood, 2008: 179).

Tabi ki Locke'un fikirleri sadece toprak ve arazi mülkiyeti çerçevesinde düşünülemez. Locke görüşlerini, 17. yüzyılda o döneme hâkim olan tarım kapitalizmi çerçevesinde açıklamıştır. Bugünden bakıldığında, işçi ve işverenlerin serbest piyasada

⁵ Meseleye farklı bir açıdan bakan Richard Lichtman'a (2013: 233) göre "eğer insanın emeğini uygulaması bir şeyi sahiplenme olanağı sağlıyorsa bireyin kendisi topluma aittir. Yeni doğan çocuğa emek harcayan, becerilerini geliştiren, onu bir kişi olarak tanımlayıp yapılandıran toplumsal sistemdir, kendine yeterli birey değil".

'özgürce' karşılaştıkları liberal kapitalist ekonomide, Locke'un fikirleri halen geçerlidir: Bir tarafta işçinin ürettiği ürün üzerinden sınırsız kar eden devasa şirketler, diğer yanda emeğini satarak geçinmeye çalışan işçi. Bu ise daha sonra değinileceği üzere, Marx'ın kapitalizme yönelik en büyük eleştirilerinden *yabancılaşma* ve *emek değer* kavramlarını karşılamaktadır ve tam da Locke'un mülkiyet anlayışının eseridir.

Hobbes'un birey anlayışına yönelik eleştirilerin temelinde de Macpherson'un değerlendirmeleri bulunur. Hatırlanacağı üzere Hobbes'ta, egemenin suskun kaldığı alanlarda, ancak *homo-economicus* sınırları içinde bir 'bireysellik' bulunmaktaydı. Henüz devletin ortaya çıkmadığı durumda ise Hobbes için herkesle herkesin savaşı söz konusuydu. "Çünkü herkesin bir *jus in omnia* (sınırsız bir sahiplenme) hakkı vardır" (Touraine, 2002: 31). Doğa durumunda olan rekabet, hırs ve güvensizlik devlet kurulduktan sonra da devam etmektedir. Sadece insanlar, şimdi birbirlerini yok etmek yerine, devletin sınır koymadığı alanlarda birbirleriyle yine daha az zarar verecek bir tür savaş içindedirler. Çünkü Hobbes için insanın doğası değişmezdir. Sürekli daha fazlasını arzular ve bu arzularına ulaşmak için diğerlerini hâkimiyet altına almaya çalışır. Devlet kurulduktan sonra da insan, sözleşmelerden özgür olduğu yerde, piyasada bu sahiplenici tavrını sürdürecektir. Macpherson, Hobbes'un "insanın doğal gücünü, onun doğal yeteneği olarak değil, yeteneğinin üstünlüğü olarak kabul ettiğini" vurgular (İspir, 2011: 39). Bu anlayış Locke ile karşılaştırarak söylenirse, Locke'un insanı yeteneğiyle bir şeyler elde ederken, geri kalanlara karşı bir umursamazlık içindedir. Locke'un insanı kendini düşünür ama ilk elden karşıdaki üzerinde üstünlük kurmak gibi bir derdi yoktur. Zaman içinde 'doğal olarak' bir eşitsizlik çıkar ortaya. Hobbes ise en başta insanlar arasındaki savaştan başlar teorisini inşa etmeye. Hobbes'ta insan en başından taarruz halindedir, Locke'ta olduğu gibi sadece kendisi için sahiplenmekle kalmaz, diğerleri üzerinde üstünlük kurmak için, güç elde etmek için sahiplenir. Başka bir deyişle Hobbes'un insanı kendisine başkalarının gözünden bakarken, doğal olarak kendisini başkalarıyla kıyaslayacak, başkalarından ne kadar üstünse o kadar var olacaktır. Hobbes'un insanı şan şeref için yaşar ve bunun ölçütü kendi gözündeki değil, başkalarının gözündeki değeridir. Güç elde etmek için başkalarını yenilgiye uğratmalıdır. Bu güç; yani şan şerefe ulaşma yolu ise, devletin sınır koymadığı alandır, piyasadır.

Bu piyasa bir güç pazarına benzer. "Güç pazarındaki herkes ya *güç* talep edendir ya da *güç* tedarik edendir. Çünkü herkes ya başkasına sunacak güce sahiptir ya da

başkasının gücüne sahip olmak ister” (Macpherson, 1962: 39). Daha açık söylemek gerekirse, her insanın gücü, yeteneğinin ve emeğinin pazarda ne kadar ettiğiyle orantılıdır. Bu da Locke’ta olduğu gibi insan emeğini alınıp satılabilecek bir şeye dönüştürür. “Bir insanın enerji ve becerileri kendisine aittir fakat bunlar, kendi kişiliğinin ayrılmaz parçaları olarak değil, bir ücret karşılığı diğerlerine devretmekte serbest olunan, kullanılıp atılacak olan sahipliklerdir” (Macpherson, 1962: 48). Macpherson bunu *sahiplenici pazar* olarak adlandırır. Bu pazar bir güç transfer ortamıdır, her şey pazarın içine çekilir, insan da bu pazarın içindedir. İnsanların bütün tercihleri pazar tarafından belirlenir. Doğa durumunda rasyonel ve eşit olan Hobbes’un insanı, piyasada tamamen kendi kararları dışında bir yerlere sürüklenir. Her insanın gücü, aynı zamanda emeği, becerileri, kişiliği bir başkasınınkine dönüşür. Hiç kimse piyasada kendi başına var olamaz. Hayatta kalabilmek için ya başkasının egemenliğine girecek, ya da güçlü olsa bile başkalarını egemenliği altına almaya çalışacaktır. Doğa durumundaki savaş şimdi rekabet olarak devam ettiği için buna mecburdur insan. Ya yok olacak, ya da karşıdakini yok edecektir. Dolayısıyla Hobbes’ta zaten devletin içinde eriyen birey, piyasada kişiliğini tamamen kaybeder, yok olmamak adına direnir.

Aslında en başından Hobbes’un, insana bir öz belirlemesi, insanı bencil ve çıkarıcı olarak görmesinden ötürü böyle bir piyasa modelinin (ve tabi ki mutlak bir devletin) ortaya çıkması kaçınılmazdır. Macpherson’a göre (Macpherson, 1962: 13), “Hobbes’un doğa durumu tarihsel olmayıp bir kurgu olduğu gibi, her insanı bencil ve çıkarıcı olarak tanımlaması da sadece bir varsayımdır”. Hobbes, bunu tarihsel bir gerçeklik olarak kabul etmiş ve politika teorisini bunun üzerine inşa etmiştir. Hobbes’un devlet anlayışı, insan anlayışının zorunlu bir sonucudur. Hobbes teorisini böyle bir insan doğası üzerine kurduğu için, onun teorisinden bir bireysellik hatta toplumsallık bile çıkamaz. Hepsi birbiriyle güç mücadelesi içinde olan, diğerini hâkimiyet altına almaya çalışan birbirinin aynısı insanlar çıkar. Bu insan varsayımından da Macpherson’un belirttiği gibi ancak sahiplenici birey ve sahiplenici pazar toplumu çıkar. Hobbes bu teorisini tüm insanlık için genellemiş, insanın sosyal ilişkileri, dostlukları olabileceğini, bir toplumsallık ortamı içinde yaşayabileceğini düşünmemiştir. Çünkü Hobbes için insanlar arasındaki çatışma her türden toplumsallığı yok etmiştir. Macpherson’a göre “eğer Hobbes, doktrinini evrensel geçerlilik olarak değil de sahiplenici pazar toplumu için iddia etmiş olsaydı, kendini tamamen temize çıkarmış olabilirdi” (İspir, 2011: 55).

1.5 Hobbes ve Locke'un Dönemine Kısa Bir Bakış

Hobbes ve Locke'un yaşadığı evre İngiltere'de bireysel hakların gelişiminde önemli mesafelerin kaydedildiği bir dönemdir. Bu hakların en başında 1628 *Haklar Bildirisi (Petition of Rights)* gelir. 1628 yılındaki *Haklar Bildirisi* İngiliz halkının içinde olan her bireye (özgür insanlara)⁶, devlete karşı belirli korumalar ve hak talepleri sağlayan bazı yasal hak ve özgürlüklere sahip olduğunu belirten ilk açık ve güçlü ortak hukuk kuralının dile getirilişidir (Wood ve Wood, 2008: 105). Bildiriye göre kral, parlamentonun onayı olmadan; halktan vergi toplayamayacak, sebepsiz yere kimseyi tutuklamayacak ve kimsenin mülküne zorla el koyamayacaktır.⁷ 1641 yılında ise parlamento krala karşı yazılmış *Büyük Uyarı'yı (Grand Remonstrance)* halka sunar. Bu belge, kralın keyfi hareketlerini sınırlar, krallığın en önemli görevlerinin parlamentonun uygun göreceği kişilere verilmesini ve en az üç yılda bir toplantıya çağrılmasını ister (Tanilli, 2003: 206).

Bu noktadan sonra İngiltere kralın mutlak iktidarını uygulama çabası karşısında parlamentodan ve halktan gelen hak ve özgürlük talepleri arasında mutlak bir çatışma sürecine ve 1649'da I. Charles'ın (1600-1649) idam edileceği bir iç savaş dönemine girer. Bu noktada *Düzleyiciler ve Kazıcılar* adlı iki ayrı düşünce hareketine değinmek çalışmanın ikinci argümanı açısından anlamlı olacaktır.

Halktan gelen hak ve özgürlük talepleri krala karşı bir birlik oluşturmuşsa da aslında farklı sınıfların farklı talep ve beklentileri söz konusudur. Kralın mutlak iktidar talebi yeni gelişen burjuva sınıfı için özgür bir ortam oluşturmaz. Daha alt sınıflar ise, mülk sahibi sınıflar karşısında giderek fakirleşir. Çitleme hareketlerinin⁸ sonucunda topraksız kalan köylüler palazlanan burjuva sınıfına karşı giderek daha fazla öfke duymaya başlar. Fakat hepsinin ortak noktası krala karşı olmalarıdır. En başta birlikte hareket eden bu gruplar, daha sonra alt sınıfların talepleri karşısında kendi içlerinde de

⁶ Mülk sahibi erkeklere

⁷ "Bildirinin yayımlanmasından sonra, demokrasiyi 'aptalca bir şey' olarak niteleyen Hobbes, Thuykdides Tarihi adlı bir çeviri eser yayımlar. Thuykdides burada, devleti ve savaşı yönetmekten anlamayan halkın, aristokratların yerini alıp Atina'yı demokrasi ile yönetmeye kalkınca, Atina'yı nasıl batırdıklarını anlatmaktadır" (Çapar ve Yıldırım, 2012)

⁸ İngiltere'de toprakların küçük toprak sahiplerinden büyük toprak sahiplerine geçtiği döneme verilen isim.

bir kavgaya tutuşurlar. *Düzleyici* ve *Kazıcı* hareketler bu grupların içerisinde çıkar. Düzleyiciler, “her türlü yönetimin halkın özgür rızasına bağlı olduğu fikrini çok güçlü şekilde savunup buna yaygınlık kazandırmışlardı. Bununla, herkesin oy hakkına sahip olmasını kastediyorlardı” (Hobsbawm, 2008: 123). Bir bakıma hakları ‘düzlemek’ istiyorlardı. Öte yandan kimsenin bireysel inancına müdahale edilmemesini de savunuyorlardı. Düzleyiciler küçük ve orta sınıf tüccarlar ve toprak sahiplerinden oluşuyordu. Çoğu mülk sahibiydi, bu yüzden -Kazıcılar gibi- mülkiyet karşıtı bir tutum içerisinde değillerdi. Fakat sermaye yoğunlaşmasına ve tekellere karşı çıkıyorlardı. Küçük mülkiyetin güven altında bulunmasını ve borçlanma yasasının değiştirilmesini talep ediyorlardı. “Bütün bunları güvence altına almak için cumhuriyeti, parlamentonun haklarının genişletilmesini ve bütün erkeklerin oy verme hakkına sahip olmasını istiyorlardı” (Hill, 2005: 71). En önemli öncüleri, Cromwell (1599-1658) tarafından kurşuna dizilecek olan John Lilburne (1614-1657) ve doğal hak anlayışını savunan Richard Overton’du (1599-1664). Overton *Bütün Tiranlara Atılmış Ok* adlı eserinde düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Doğadaki her bireye, doğa tarafından, hiç kimse tarafından ihlâl ya da gasp edilmemesi gereken, bireysel bir mülkiyet verilir: Her bir kişi kendisi olduğundan, kendisine ilişkin bir mülkiyete sahiptir; aksi takdirde o kişi kendisi olamazdı ve bu nedenle, hiçbir ikinci kişinin herhangi birini, doğanın temel ilkelerine, insanla insan arasında var olan eşitlik ve adalet kurallarına karşı gelmeksizin ve bu ilkeleri ve kuralları açıkça çiğnemeksizin, bu mülkiyetten yoksun bırakma hakkına sahip olduğu kabul edilemez” (akt. Wood ve Wood, 2008: 136).

“Doğa durumundan getirilen, bu yüzden de ‘doğuştan’ ve ‘devredilmez’ olan haklar anlayışı, Düzleyiciler’in sadece eşit oy hakkı için değil, vicdan ve din özgürlüğü ve diğer siyasi hakları temellendirirken de başvurdukları bir düşünce olmuştur” (Ağaoğulları vd, 2015: 477). Fakat buna rağmen Düzleyiciler herkes için oy hakkını savunmamışlardı. Savundukları, mülkiyete göre oy hakkı yerine, mülk sahiplerine eşit oy hakkı idi. Bu da mülk sahibi her insanın oyunun bir oy olarak kabul edilmesi anlamına geliyordu. Düzleyiciler, özgürlük, rıza gibi kavramları savunurken, kadınları, işçileri ve köleleri bu hakların dışında bırakıyorlardı. Yani kendileri için haklar talep ederlerken, bu hakların daha alt sınıflara yayılması yönünde bir çabaları yoktu. Aslında korkularından biri de, kendileri gibi küçük mülk sahiplerinin giderek fakirleşerek kendi topraklarında işçiye dönüşmesiydi.

Daha radikal talepler ise ‘aşırı eşitlikçiler’ olarak da adlandırılan Kazıcılar’dan gelecekti. Düzleyiciler’in lideri Lilburne hapisteyken, bir grup insanın arazileri işgal edip ekim yapmasıyla başlayan kazıcı hareketlerin lideri Gerrad Winstanley’di (1609-1676). Kazıcılar, Düzleyiciler’in aksine mülkiyete tamamen karşıydılar. Kazıcılar, eşitlik olmadan özgürlük olmayacağına inanıyorlar ve özel mülkiyet olduğu sürece birilerinin sürekli sömürüleceğini söylüyorlardı. Winstanley: “herkes özgürlükten söz ediyor fakat özgürlük için çalışan çok az ve özgürlük için çalışanlar özgürlük sözü edenlerce ve sözde özgürlük profesörlerince eziliyor” (Hill, 2005: 75) diyerek dönemin haklar savunuculuğunun nasıl tek taraflı işlediğini gösteriyordu. Winstanley, bireysel mülkiyet yerine kolektivist bir yaşamı savunuyordu. Ona göre “doğal haklar, kabaca birey hakları değildir; ortaklaşa haklardır, sadece bireysel özerklik ve kendine yeterlilikten ibaret olmayıp özellikle varlığını sürdürmeye ilişkin ortaklaşa ve bireyin içinde pay edinme hakkına sahip olduğu haklardır” (Wood ve Wood, 2008: 143). Herkesin özgür ve eşit olduğu Winstanley’in ütopyasında, para ve ticaret, dolayısıyla zengin ve fakir de olmayacaktı. Tüm herkes için bir eşitlik öngören Winstanley’in ütopyasında, ne yazık ki kadınlar yine siyasetin ve haklar kümesinin dışında bırakılmıştı.

İngiltere’nin devrim sürecinde gelişen bu iki hareket de fazla etkili olamamış ve bastırılmıştır. Devrim döneminin son aşamasına doğru ise 1679’da parlamento, kimsenin keyfi olarak tutuklanamayacağını, hapsedilemeyeceğini bildiren *Habeas Corpus Act*’i yayınlamıştır. Bu belge daha sonra kişi hak ve özgürlüklerinin güvencesi olarak hem Amerikan Anayasası’na hem de Evrensel İnsan Hakları Sözleşmesi’ne girecektir. Parlamento’nun mutlak zaferi ise, İngiliz Devrimi’nin son aşaması olan 1688 Şanlı Devrim ile ilan edilecektir. Diğer yandan Düzleyici ve Kazıcı hareketlerin başarısızlıkla sonuçlanmasıyla demokrasi, sadece mülk sahiplerinin haklara sahip olduğu bir burjuva demokrasisi biçimini almıştır. Birey olmak bir mülk sahibi olmaktan itibaren tanımlandığı için, diğer kesimler haklardan mahrum kalırken, mülk sahiplerinin emrinde emeğini satarak geçinmek zorunda kalan bu insanlar kendilerini bir birey olarak ifade etme olanaklarından da yoksun kalmışlardır. Sonuç olarak, tıpkı Locke’ta olduğu gibi bireysel hakların gelişirken, haklar kümesinin genişlemediği görülür. Buradan sonra da Aydınlanma ve liberalizmin kutsayacağı birey, yeni burjuva sınıfının bireyi olacaktır.

1.6 Aydınlanma’nın Aklını Kullanan Bireyi

“Avrupa’da 1688 İngiliz Devrimi’nden 1789 Fransız Devrimi’ne kadar uzanan zaman dilimi ya da kabaca 18. yy. Aydınlanma Çağı ve bu dönemin birçok düşünürü de Aydınlanmacılar ya da Aydınlanma filozofları olarak adlandırılır” (Ağaoğulları, 2009: 233). Aydınlanma, “Rönesans’tan beri ele alınan ama net bir biçimde irdelenmeyen insan sorunları üzerinde” durur. Bunları akla ve deney bilgisine dayanarak ileri sürdüğü görüşlerle temellendirmeye çalışıp doğüstü ilkelere başvurmaksızın, dünyada; “insanın yarattığı ve insan için olan bir hayat kurma amacını” taşıyordu (Hilav, 1996: 17). Aklın ve bilimin önderliğinde bir ‘doğal düzen’e ulaşılacağı düşüncesi döneme hâkim olmuştu. ‘Doğal düzen’ fikri Aydınlanma’nın en temel kavramlarından biriydi. Aşağıda da görüleceği gibi, hemen her kavramın başına ‘doğal’ sözcüğü getiriliyordu (‘doğal hak’, ‘doğal özgürlük’, ‘doğal eşitlik’ gibi). Her ne kadar 17. yy. bilimsel gelişmeleri Aydınlanma dönemine dâhil edilse de, çalışmanın bu bölümünde –Kant istisnası dışında– 18. yy. Fransız Aydınlanması üzerinde durulacaktır. Dennis Diderot (1713-1784), Jean Le Rond D’Alambert (1717-1783), François Marie Arouet Voltaire (1694-1778), Immanuel Kant (1724-1804) gibi düşünürler, bu çağın en önemli isimleri arasındadır.

Aydınlanma’nın en büyük eseri, yaklaşık 25 bin sayfadan oluşan ansiklopedidir. Diderot ve D’Alambert başta olmak üzere çağın tüm düşünürlerinin katkı sunduğu bu dev eser, birçok konuda bilimsel bilgiler sunarak insanlığı ‘aydınlatmayı’ hedefliyordu. Tabii bu kadar çok düşünürün hepsi aynı görüş ve düşüncelerin etrafında kümelenmemiş, hepsi çok farklı fikirlerin temsilcileri olmuşlardır. Aydınlanma Çağı “düşünceler yumağı” (Ağaoğulları, 2009: 235) adlandırmasının yanında çelişkiler yumağı olarak da adlandırılabilir. Yine de tüm düşünürler tarafından ortak olarak vurgulanan bazı değerlere sahiptir. Bu değerlerden en önemlileri ise bireye ve akla yapılan vurgudur. Immanuel Kant’ın klasikleşmiş tanımıyla Aydınlanma:

“İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. 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!* ‘*Bilmeye cesaret et!*’ sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır” (Kant, 2000: 17).

“Rönesans’la başlayan yeni insan anlayışı, yani özgür, bağımsız ve akli/deneyi bilgi için referans alan insan oluşturma projesi, meyvelerini Aydınlanma Çağında verir”

(Çüçen, 2005: 116). Başka bir deyişle Rönesans'la doğan, Descartes ile benliğinin farkına varan birey, şimdi daha da büyüyerek 'erginleşmekte', büyümesini engelleyen, kendisini bu ergin olmayış durumunda tutan tüm zincirlerden kurtulmakta, özerk bir insan olmaya çalışmaktadır. "Kant'ın bu tanımı, aydınlanmışlığı bireysel özerklikle temellendirmekte ve özerkliği aklın bağımsız kullanımına bağlamaktadır" (Erdoğan, 2006: 17). Bu yüzden Aydınlanma, (17. yy. ile birlikte) 'akıl çağı' olarak da değerlendirilmekte, insanın aklını kullanarak yetişkinliğe ulaşacağı düşünülmektedir. En önemlisi de "akıl sadece ruhban sınıfının ve aristokratların değil bütün insanların kendi özel ve kendilerinin dışında kalan bütün insanları kapsayan genel ve ortak amaçlara varabilmeyi sağlayan, ilke olarak bütün bireylerin kullanabileceği bir yetidir" (Çiğdem, 1997: 37). İnsanın aklını kullanmasındaki en büyük engel ise dinsel dogmalar, mitler, gelenekler gibi kalıplaşmış düşünce ve eylem tarzlarıdır. Bu açıdan Aydınlanma'nın en büyük hesaplaşmaları Kilise ve Aristokrasi ile olacaktır.

"Aydınlanma; eleştiriye dayalı bir dünya görüşüdür, Rönesans'la başlayan insancı kavrayışın sürdürücüsüdür. Bireyin, bundan böyle insan olmanın gereklerinden başka otorite tanımak istememesine dayanır" (Timuçin, 2000: 56). Bu başka otoritelerden en önemlisi de dinlerdir. Aydınlanma düşünürlerine göre "dinler, her zaman her yerde entelektüel gelişmeyi frenlemiş, insanların kafalarını dogmalarla ve boş inançlarla doldurup halkları sersemletmiş ve gerek rahiplerin gerekse bunlarla el ele vermiş kralların baskıcı iktidarlarını pekiştirmiştir" (Ağaoğulları, 2009: 295). Fakat asıl problem dini kendi iktidarları için kullanan din adamlarındadır. D'Holbach (1723-1789) *Ansiklopedi*'ye yazdığı *Rahipler* maddesinde şöyle der: "Egemenliklerini daha da sağlamlaştırmak için, tanrıları; gaddar, intikamcı, yatışmak nedir bilmeyen güçler olarak betimlediler; insanoğlunun ruhunda bağınazlığa en elverişli zemini oluşturan kasvet ve kederi yaratan korkunç törenler, kutsamalar ve gizemler ortaya koydular" (D'Holbach, 1996: 252). İnsanlar anlayamadıkları olayları bu gizemlerle açıklarken kendi düşünme yetilerini kullanma gereğini de duymuyorlar, Kant'ın sözünü ettiği gibi başka akılların kılavuzluğunda yaşıyorlardı. "Aydınlanma döneminde özgür düşüncenin ve aklın yüceltilmesi, ansiklopedicileri din konusunda 'akıl dini' kavramına yöneltmişti. Bu, bütün dinsel inanç farklarından sıyrılmış, gelenekten kurtulmuş bir dindi; yani doğal dindi" (Hilav, 1996: 14). Böylelikle Aydınlanma düşünürlerinin, tamamen din karşıtlığı içinde olmasalar da, akla göre dini geri plana ittikleri görülebilir. "Tarihi olan din çoğu zaman kurgu, bozulmuş, akla aykırı sayılır; doğal olan din ise, nerede ve ne zamanda

olursa olsun, her insanın özünde bulunan, akla uygun olan şeydir” (Gökberk, 2002: 321). Aynı zamanda, dinsel farklılıkların önemsenmediği akıl üzerinde birleşilen bir din anlayışıyla birlikte, bireysel inançlara saygı, din ve vicdan özgürlüğü, hoşgörü gibi düşünceler çağın dile getirilen görüşleri arasında yer alır.

Aydınlanma düşünürlerinin ortak olarak paylaştıkları fikirlerden biri de, içinde buldukları çağın bir ‘ilerleme’ dönemi olduğudur. Gerçekten de bu dönemde hemen her alanda bir gelişim göze çarpar. Aynı zamanda Newton’un da (1643-1727) yaşamış olduğu bu çağ, fizik, kimya, matematik ve astronomide yeni buluşların dönemidir. 17. yy. da başlayan bilimsel gelişmeler aklın önderliğinde düzenlenmiş, sistemleştirilmiş biçimde sürmektedir. Ama bunlardan daha önemlisi, düşünürlere göre Aydınlanma Çağı, insanın özgürleşme yolunda attığı büyük bir adımdır. İnsan, aklını kullanma cesareti gösterdikçe özgürleşecek, özgürleştikçe aklını daha fazla kullanabilecektir. Böylelikle insan giderek bağımsız bir birey haline gelecekti. Bu açıdan Kant’a göre, insan bir araç değil, amaçtı. “İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak, sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmeliydi” (Kant, 2002: 45). Yani insan başkasının elinde veya himayesinde bir araç olarak değil, kendi başına özerk bir varlıktı. Onu özerk yapan ise, akıl sahibi olması ve o akli kullanabilmesiydi.

De Jacourt (1704-1779) ansiklopediye yazdığı *Doğal Özgürlük* maddesinde özgürlüğün insanın hayatta sahip olabileceği en kıymetli değer olduğunu söylerken şöyle diyordu: “İnsan kendini ne biriyle değiş tokuş edebilir ne satabilir ne de yitirebilir, çünkü bütün insanlar özgür doğmuşlardır yani bir efendinin iktidarı altında değillerdir ve onların üzerinde kimsenin mülkiyet hakkı yoktur” (De Jaucourt, 1996: 179). Düşünürler kölelik sisteminin de insan haklarına aykırı olduğu görüşündedirler. Filozoflar, kölecilik eleştirilerinde, “bu kurumun sahiplenme hırsı, yani özel mülkiyet tutkusu tarafından beslendiğine dikkat çekerler; ama aynı zamanda mülk edinmeyi ve bunun uzantıları olan ticaret yapma gibi ekonomik faaliyetlerde bulunmayı en önemli özgürlükler olarak savunurlar” (Ağaoğulları, 2009: 283). Bu bakımdan Aydınlanma düşüncesinin mülkiyet anlayışı Locke’un çizgisinde ilerler. Emekle sahip olunmuş şey o kişinin mülkü haline gelir. Ansiklopedi’de *Mülkiyet* “sivil toplumu oluşturan bireylerden her birinin yasal olarak edindiği para ve mülk üzerindeki hakkı” olarak tanımlanır (Diderot ve D’Alembert,

1996: 243). De Jaucourt, yukarıda alıntılanan maddenin başında, “doğal özgürlük insanların en uygun gördükleri şekilde ama doğal yasaya uyarak ve başkalarına zarar verecek biçimde kötüye kullanmadan, kişilikleri ve mal mülkleri üzerinde sahip oldukları hakları” diye yazar (De Jaucourt, 1996: 179). Bu eleştiriler ise doğuştan ayrıcalıklı olan, hiçbir emek sarf etmeden servet sahibi olan soylu sınıfına yönelecektir.

Daha önce de bahsedildiği gibi Aydınlanmanın diğer büyük hesaplaşması Aristokrasi ile olacaktır. Aydınlanma düşüncesi aristokrat sınıfın doğuştan sahip olduğu ayrıcalıklara karşıdır. Onlara göre tüm yurttaşlar doğuştan eşittirler. Bu eşitlik insanların doğal yapısından kaynaklanan ve onun gereği olan bir eşitliktir. Ve aynı zamanda onların özgürlüğünün de temelidir (De Jaucourt, 1996: 174). Turgot’a (1727-1781) göre “yurttaşların toplumun bütün bir gövdesi için kutsal sayılan hakları vardır” (akt. Lukes, 2006: 91). Bu hakları onlara sağlayan sadece yurttaş olmalarıdır, başka hiçbir ünvan değil. Bu açıdan tüm yurttaşlar, yurttaş olma sıfatıyla eşit olarak soyludurlar. Kimin yurttaş olarak değerlendirileceği konusu ise D’Holbach’a göre bellidir:

“Yurttaşı yurttaş yapan mülkiyettir; mülkiyeti olan her insan, devletin iyiliğine ilgi duyar ve sözleşmelerin kendine verdiği özel yer ne olursa olsun, her zaman, mülkiyet sahibi olarak ve mülkiyetine göre konuşmak durumundadır ya da kendini temsil ettirme hakkına da yine bunlara göre sahiptir” (D’Holbach, 1996: 283).

Dolayısıyla mülk sahibi olmayanlar; kadınlar, hizmetçiler, işçiler yine birey-yurttaş olarak değerlendirilmezler ve bireysel haklardan yoksundurlar.

Soylu sınıfının toplum içindeki ayrıcalıklı yaşamına, başkalarının sırtından servet kazanan bu kesimin yarattığı toplumsal eşitsizliklere karşı da bir tepki vardır. D’Alambert, Ansiklopedi’nin *Servet* maddesinde “milyonlarca insanın, az sayıdaki tembel yurttaşın utanılacak lüksünü beslemek için en gerekli şeylerden yoksun olmaları, doğal hukuka ve insanlığa karşıt bir durumdur” der (D’Alembert, 1996: 268). Condorcet de (1743-1794), “çok zengin bir yurttaşın hizmetçisi, işçisi ya da çiftçisi olan bir başka yurttaş, hiçbir yerde onun eşiti değildir; sefaleti nedeniyle aşağılanmış ve sersemlemiş bir insan, hiçbir yerde, özenli bir insanla eşit değildir” (akt. Ağaoğulları, 2009: 291) diyerek bu duruma dikkat çeker. Düşünürlere göre insanların sefalet içerisinde yaşamaları kabul edilemezdir, insanların eşitsiz bir yaşam sürmeleri ise ‘acı’dır. Düşünürler feodal ilişkilerin sürdüğü Fransa’da soylular ile halk arasındaki uçurumu eleştirirken, burjuva sınıfının düsturu olan emekle kazanılmış zenginlikler ve bunun yol açtığı toplumsal

eşitsizlikler için herhangi bir eleştiride bulunmamaktadırlar. D'Alembert'in servet tanımında olduğu gibi 'namuslu servet' sahibi olmanın araçları, yetenek ve çalışmadır (D'Alambert, 1996: 268). Hatta Locke gibi bu eşitsizlikleri meşru bile gösterirler. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde "şu talihsiz dünyamızda bir arada yaşayan insanların iki sınıfa, emreden zenginlerle, hizmet eden fakirlere ayrılmaması imkânsızdır" diye yazar (Voltaire, 1965: 4). Voltaire'e göre her insan doğuştan hükmetmeye, zengin olmaya, zevke sefaya oldukça şiddetli bir eğilim duyar, tembellikten de pek hoşlanır (Voltaire, 1965: 5), bu yüzden de başkalarını hükmü altına almaya çalışır. De Jacourt'a göre ise, "doğa durumunda insanlar, eşitlik içinde doğarlar; ama bu durumda kalamazlar; toplum bu eşitliği onların elinden alır ve insanlar ancak yasalarla yeniden eşit hale gelirler" (De Jaucourt, 1996: 175). "Doğa insanlara bir irade, bir zekâ vermiştir; ama yetenekler arasında eşitsizlikler vardır. Servetlerdeki eşitsizlik, işte bu yeteneklerdeki eşitsizliğin sonucudur ve böylece doğaldır" (Tanilli, 2002: 149). "Devletin bu toplumsal eşitsizliği düzeltmeye yönelik herhangi bir çabası ise akıl dışıdır ve yurttaşlar tarafından nefretle karşılanacaktır" (De Jaucourt, 1996: 175). Devlet, bu eşitsiz servet dağılımını ve mülkiyetin dokunulmazlığını koruyup sürdürecektir.

Aydınlanma düşüncesinde birey-devlet ilişkisine bakıldığında ise, devleti bireye karşı sınırlayan bir anlayış görülür. Diderot, *Ansiklopedi*'nin *Siyasal Otorite* maddesinde şöyle yazar:

"Hiçbir insan, başkalarına buyruk verme hakkını doğadan almamıştır. Özgürlük tanrısal bir armağandır ve aynı türden olan her birey aklını kullanabilme durumuna girer girmez, özgürlükten yararlanma hakkına sahiptir. Eğer doğa bir otoriteye izin vermişse, bu ancak, baba otoritesi olabilir, ama bu otoritenin de sınırları vardır ve doğa durumunda, çocuklar kendilerini idare edebilecek duruma geldiklerinde, bu otorite de hemen sona erecektir" (Diderot, 1996: 270).

Kısacası, Aydınlanma düşüncesinde Locke'un görüşlerinin ötesine geçebilen pek bir fikir görülmez. Düşünce özgürlüğü, bireysel inançlara saygı, mülkiyet ve yaşam özgürlüğü çağın sıkça dile getirilen görüşleri arasındadır. Devlet de bu hak ve özgürlüklerin güvencesi olmakla yükümlüdür. Fakat daha önce de bahsedildiği gibi Aydınlanma düşüncesi çelişkilerle doludur. Düşünürler devlet karşısında bireyin özgürlüklerini öne çıkarırken, bir yandan da 'mutlak hükümdar' övgüsü yaparlar. Çünkü hükümdar, (filozoflarla birlikte) Kilise'nin ve yerleşik düzenin karanlığına karşı halkını aydınlıklara çıkaracak olandır. Bu açıdan mutlak bir hükümdar, temel mücadelesi Kilise ve Aristokrat kesimle olan Aydınlanma düşüncesine son derece uygundur. Başka bir

deyişle, meselenin bir de ‘Aydınlatma’ tarafı olacaktır. Kılıçbay’a (2010: 12) göre, çok daha önceden “Hobbes’un Leviathan’ının elinde tuttuğu meşâle, Aydınlanma’nın ‘aydın despot’unu haber verir gibidir”. Fakat Aydınlanma’nın savunduğu mutlak iktidar, keyfi biçimde insanların hak ve özgürlüklerini kısıtlayan bir iktidar değil, tersine bu hakları savunan, aynı zamanda Aydınlanma’nın ilkelerini benimseyip halkını aydınlatma amacı güden bir iktidardır. Voltaire, “akıl yöneticilerin başına yerleşmelidir her şeyden önce, sonra oradan gitgide inip halkı yönlendirecektir” der ve “insanlar ne kadar aydınlanırsa o kadar özgür olacaklardır” diye devam eder (akt. Tanilli, 1999: 161).

Bunun gerçekleşmesinde en önemli konuya eğitimidir. İnsanın aydınlıklara çıkabilmesi, kalıplaşmış düşüncelerden kurtulup aklını kullanmaya cesaret etmesi yalnızca eğitim yoluyla mümkündür. Eğitim konusunun bir başka önemi de Aydınlanma düşüncesinin Descartes ile olan karşıtlığından gelir. Locke’un bilgi felsefesini benimseyen Aydınlanma düşüncesine göre, bilgi doğuştan hazır olarak zihinde bulunan bir şey değildir, bilgiye ancak tecrübe yoluyla ulaşılabilir. Yani insanın Descartes gibi, düşünürken bir anda aydınlanıp kendisinin farkına varması, *ben* olması mümkün değildir. İnsan ancak eğitim yoluyla aydınlanabilir, kendi aklını kendisi kullanabilen özerk bir birey haline gelebilir. Her ne kadar Aydınlanmacı düşünürler eğitimin önemini vurgulamışlarsa da, kimin eğitileceği konusunda birbiriyle çelişkili görüşlere sahiptirler. Bazı düşünürler tüm halkın eğitilmesinden yanayken, bazıları tüm halkın eğitilmesine gerek olmadığı görüşündedirler. Çünkü nasıl bazı kesimler yurttaş olarak tanımlanmamışsa, bu kesimlerin eğitilmesine de gerek yoktur. Zira düşünürler ‘halk’a karşı pek olumlu düşünceler beslemezler.

“Halk, diye yazmıştır Diderot, “tüm insanların en aptalı ve en kötüsüdür” (...) Diderot için ‘halk’ yalnızca bir ‘yığın’dır (...) D’Alembert’in yazdığına göre yığınlar ‘cahil ve aptaldır’ (...) ‘Halk’, Voltaire için, “yırtıcı, vahşi, öfkeden gözü dönmüş, geri zekâlı, çılgın ve kör hayvanlar”dı. Onlar “her zaman kaba kimselerden oluşacaklardır”. Aslına bakılırsa onlar “insan ile hayvan arasında”dırlar. D’Holbach için aşağı sınıflar “düzgün düşünme yetisinden yoksun, tutarsız, küstah, fevri, heyecan nöbetlerine tutulmaya ve hır çıkarmaya hazır” kimselerden oluşuyordu” (akt. Bauman, 2003: 96).

Halk, aklını kullanamayacak kadar cahil ise o zaman onları eğitmeye de gerek yoktur. Düşünürlerin çoğu, yazdıklarıyla sınırlı bir kesime hitap ettiklerini belirtirler, halkın bunları anlayabilecek kapasitesi yoktur, zaten kendilerinin de herkesi aydınlatmak gibi bir amaçları bulunmaz. “Halk aydınlanmalı mıdır?” sorusunu, Aydınlanma’nın tüm sözcüleri vurgulu bir “hayır” ile yanıtlamışlardır. “Halk eğitilmeli midir?” sorusuna

ise çekingen bir “evet” yanıtı vermişlerdir” (Bauman, 2003: 98). Eğitime bu kadar önem verirken, bir kesimi eğitimden dışlamaları, bir yandan hak ve özgürlükleri savunurken; diğer yandan mutlak hükümdar vurgusu yapmaları ve bu mutlak hükümdarın tüm halkı aydınlatmaya çalışması gibi çelişkiler yumağından nasıl çıkılabileceği konusunda, Bauman’ın görüşleri yerinde bir çerçeve sunabilir. Bauman’a (2003: 93) göre Aydınlanma düşüncesi, “bir yandan devleti ve onun eylem politikaları ile yöntemlerini ‘aydınlatma’yı; öte yandan da devletin yönetimi altındakileri denetim altında tutmayı, ehlileştirme ya da düzene sokmayı hedefliyordu”. Akla sahip olan kesim eğitilip aydınlatılabiliyordu, ‘gerizekalı’, ‘vahşi’, ‘insanla hayvan arası bir varlık’ olan halkın eğitimi ise sadece rasyonel davranış kalıpları aşılacak ve düzene sokmak için gerekliydi. “Doğal düzen, toplumsal rollerin farklılaştırılması, toplumun sunabileceği refahın ve diğer yararların eşit olmayan bir biçimde dağıtılması anlamına geliyordu; hiyerarşinin ve sınıf ayrımlarının sürdürülmesi demektir” (Bauman, 2003: 93). Halkın eğitimi ise bir ‘güdülme’ olarak görülebilir: Akıl sahipleri, akıl sahibi olmayanları güdüp yola getirmeye çalışacaklardır. Aydınlanmanın amentüsü olan akıl, yine aynı çağda bilim alanında her şeyi sistemleştirip sınıflandırdığı gibi, insanı da sınıflandıracaktır. Üstelik Aydınlanma, bunu ‘doğal düzen’ fikriyle uyumlaştırarak, aslında ilerlemeci söylemine karşıt olarak toplumun belli bir kesimini dondurarak yapacaktır. Samir Amin’e (1997: 134-135) göre “böylece sınıf mücadelesi tarihten atılıyor ve yerine, kendini dışsal bir güç olarak bir doğa yasası gibi dayatan mekanik bir” belirlemecilik ikame ediliyordu.

Bauman’ın görüşleriyle birlikte düşünüldüğünde, Aydınlanma’nın bir çelişkisi daha açıklığa kavuşabilir: Sefaletin kınanıp, yoksulluğun meşrulaştırılması. Sefil halde aylaklık eden kitlelerin yerini düzenle uyumlu yoksullar almalıdır. Soylu kesimin neden olduğu sefalet düzeni kınanmalıdır, ama eğer kimse düzenden memnun değilse bu yukarıdan, aydın bir despot yardımıyla değiştirilmelidir. Sefalet içinde bir yaşam insan haklarına aykırıdır, oysa yoksulluk doğaldır. Zaten halkın bunu değiştirecek kadar akli yoktur, hatta genel olarak (kendilerini bile yönetemediklerinden) toplumu kimin yönetmesi gerektiği hakkında söz söylemeye de hakları yoktur. Eğer halkın siyasal talepleri varsa da, halktan gelen talepler her zaman aşırıya kaçabilir, zira akılsız, sefil halde dolanan yığınlar tehlikelidir. Düşünürler bu yüzden devrim düşüncesine karşıdılar, reformcu anlayıştadılar. Böylece Aristokrasinin önü kesilirken burjuva bireyin de önü açılmış olur. Bireysel özgürlüklere, akla yapılan vurgu sadece mülk sahibi kesimleri aydınlatmak içindir. Halk aydınlanacak kadar bir akla sahip olmadığı için emekçiler

kendilerine dayatılan akıl kadar akıllı olabilir. “Emeklerini kime satacaklarına karar verebilecek kadar ‘özgür’ olabilirler. Mülkiyetleri ne kadarsa o kadar hak sahibidirler” (Helvacıoğlu, 2008: 70). Ellen Meiksins Wood’un (2003: 37) dediği gibi böylece “onlar sadece ilerleme faillerini, tüccarları ya da burjuvaziyi, feodal zincirlerinden kurtulmaya ihtiyaç duyan akıl ve özgürlük hamillerini” özgürleştirmişlerdir”.

Nasıl ki Locke için birey mülkiyetten itibaren başlarsa, Aydınlanma düşüncesinde de bireyi birey yapan bir akla sahip olmasıdır. Dolayısıyla Aydınlanma çağında bir yandan bireyselliğin gelişimi görülür. Locke ile birlikte haklara kavuşan birey-yurttaş, şimdi bir de akıl sahibi ve aklını kullanması gereken bir varlık olarak bakılır. Fakat birey-yurttaş kümesinin genişlemesine bakıldığında, mülkiyete sahip olmayan dolayısıyla birey olarak değerlendirilmeyen kesim şimdi bir de ‘akılsız’ olarak yaftalanmıştır. Toplumsal eşitsizliklerin yanına bir de zihinsel eşitsizlik halkası eklenmiştir. Böylece Locke’un toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırması daha da kuvvetlenmiş ve ‘doğal’laşmıştır.

1.7 Adam Smith’in Çıkarını Savunan Bireyi

Hobbes ve Locke’un görüşleri çerçevesinde şekillenmeye başlayan liberalizm, 18. yy.’daki en önemli temsilcisi olan Adam Smith (1723-1790) ile yoluna devam edegelmiştir. Smith, Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776), Adam Ferguson (1723-1816) gibi isimlerden oluşan ‘İskoç Aydınlanma Çağı’ olarak adlandırılan dönemde yaşamıştır. Birey temelinde bir sözleşme kurgulayan Hobbes ve Locke’un düşünceleri liberalizmin siyasal öğretisi alanını inşa ederken, Smith ise yine bireyden hareket etmekle birlikte liberalizmin daha çok iktisadi ayağını ve argümantasyonlarını belirlemiştir.

Smith’e göre insan her durumda kendi çıkarını bilir ve bu doğrultuda hareket eder. Bu durum, zaman içinde bir uzmanlaşmaya/iş bölümüne yol açacaktır. Kendi çıkarını gerçekleştirmek için en iyisini yapmaya yönelik insan, giderek alanında uzman bir kimseye dönüşecektir. İnsan, hayvanların aksine doğada kendi başına var olabilen bir canlı değildir, bu yüzden yaşamını sürdürebilmek için mutlaka başkalarına ihtiyaç duyar. İnsan, diğer malları üretenlere kendi fazlasını sunarken ve onların ürettiklerini talep ederken onların doğal çıkar arayışlarından yararlanır. Böylesi bir bakış açısı mübadele

eğilimini ‘doğal biçimde ortaya çıkan’ bir eylem olarak değerlendirir (Kazgan, 2006: 13). İş bölümü, “insan tabiatındaki belirli bir eğilimin, yani alıp vermek, bir şeyi başka şeyle değiştirmek eğiliminin, yavaş, tedrici, fakat kaçınılması imkânsız olan sonucudur” (Smith, 2006: 32). Bu mübadele aracı bir zamanlar üretilen bir mal, sikke veya altın gibi şeylerken, sonrasında bunların tamamının yerini para almıştır. Böylelikle, herkesin kendi çıkarına göre davranmasıyla ortaya kendiliğinden, adeta ‘görünmez bir el’ vasıtasıyla iyi bir düzen çıkıyordu. Kendi ifadesiyle: “Yemeğimizi, kasabın, biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların insan severliğine değil, bencilliğine sesleniriz” (Smith, 2006: 32). Smith’e burada insan doğasının bencil olarak gösterdiği ve bencillik övgüsü⁹ yaptığı yönünde eleştiriler yöneltilmiş olsa da Smith, “insanların bencil yaratıklar olduklarını değil, insanların bencilliklerine rağmen herkesin çıkarı doğrultusunda işleyebilecek bir sistemin olabirliğini göstermeye” çalışır (Buğra, 1995: 94). “Herhangi bir birey, diğerleri için neyin iyi olacağını bilemez, onların hareket ilkeleri konusunda ‘kör’dür. Dolayısıyla, bireylerin kendileri için iyi olan konusunda kendi kararlarını vermeleri daha sağlıklıdır” (Aydınolat, 2010: 154).

Aynı zamanda ahlak felsefesi üzerine çalışan Smith’in *Ulusların Zenginliği* kitabından önce yazdığı *Ahlaki Duygular Kuramı* (*The Theory of Moral Sentiments*) adlı bir kitabı daha vardır. Bu eserinde bir ahlak kuramı oluşturmaya çalışan Smith şöyle yazar: “insanın bencil olduğu varsayılıyor olsa da, insanın görmekten memnun olmak dışında bir kazanç sağlamadığı, insanı başkalarının durumuna karşı ilgili yapan ve başkalarının mutluluğunu kendisi için gerekli kılan bazı ilkeler vardır” (Smith, 2000: 51-52). Bu ilkeye sempati/duygudaşlık ilkesi denir. Smith’e göre toplumsal sözleşmenin temelinde sempati/duygudaşlık ilkesi vardır. “İnsan, doğası gereği, kendisi ve diğer insanların duyguları arasında bir uyum arzusu taşır. Bu nedenle diğer insanlara sempati duyma potansiyeli taşır” (Kaymak, 2010: 299). Smith buradan da ‘tarafsız gözlemci’ kavramına gider. İnsan yaptığı her eylemde kendisine başkalarının gözünden bakar, onların duygularını önemser ve insanların takdirini kazanmaya çabalar. Yani insan sadece kendini düşünen, kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden bencil bir varlık değildir. Smith’in bu iki kitabı arasındaki farklı yaklaşımlar, *Adam Smith Problemi* (*Das Adam*

⁹ Bu bağlamda Smith, dönemin ünlü yapıtlarından olan Mandeville’in (1670-1733) bencilliğin, ahlaksızlığın, kötü şeylerin sonuçta iyi şeylere yol açtığını söylediği kitabı *Arılar Masalı*’na (*The Fable of the Bees*) yoğun eleştiriler yöneltmiştir.

Smith Problem) adı altında çokça tartışmalara sebep olmuştur. Smith'in iki kuramının arasında bir uyum görenlerin yanında, ikisinin tamamen birbiriyle çeliştiğini düşünenler de vardır.

İkisi arasında bir uyum gören Otteson, (Otteson, 2002: 51), Smith'in sempati teorisini onun piyasa sistemine benzetir: “Karşılıklı uyum faaliyeti, bir bireyin hayat süresi boyunca, bireyin ait olduğu topluluk içinde sayısız defa tekrarlanır ve bu niyetlenmemiş ve büyük ölçüde bilinçsiz bir standartlar sistemiyle sonuçlanır.” Bu husus Smith'in kendiliğinden oluşan piyasa sistemine benzer; piyasada mallar birbiriyle mübadele edilirken nasıl bir düzen ortaya çıkıyorsa, duyguların değiş tokuşu ile de toplum içinde bir ahlak sistemi gelişir. İki kuram arasında çelişki olduğunu savunanlara göre ise Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı* kitabında sempatinin/duygudaşlığın temeli oluşturduğu bir insan doğası üzerine yükselen moral teori geliştirirken, *Ulusların Zenginliği* eserinde bencil birey davranışını esas alan politik iktisadı geliştirmiştir” (Yılmaz, 2010: 75-76). “Görüşleri arasında bir çelişki olsa da olmasa da, Smith hem etiğin varlığını koruduğu ama hem de ticari toplumun savunuculuğunun yapılabileceği bir yapının peşindedir” (Yılmaz, 2010: 78). Smith'in bu iki arada kalmışlığını anlamak için, İskoç Aydınlanması'nın temel fikirlerine bakmakta fayda vardır.

İskoç Aydınlanması'nı Aydınlanma düşüncesinden ayıran niteliği, “akıldan ziyade erdeme öncelik vermiş olmasıdır” (Erdoğan, 2006: 23). Bunun toplumsal nedenlerinden birini İskoçya'nın 18. yy. başlarında İngiltere'nin egemenliğine girmesinde aramak olanaklıdır. “Bu birlik ile İskoçya; İngiliz pazarlarına açılma fırsatı bulmuş, böylece İskoç ekonomisi giderek canlanmıştır” (Eren, 2010: 97). Döneme hâkim olan kapitalizm ve onun ‘bireyciliği’ geleneksel değerlerle ticari değerler arasında bir çatışmaya yol açıyordu. İskoç Aydınlanması'nın fikirleri de bu çatışan değerler arasından çıkacaktır. Adam Smith ahlak hakkındaki görüşlerinde hocası olan Francis Hutcheson'dan yoğun biçimde etkilenmişti. Ekonomi hakkındaki düşüncelerine ise yakın arkadaşı olan David Hume'un katkısı vardı. “Hutcheson geleneksel ahlaki değerlere vurgu yaparken, Hume ise ticarileşmenin, siyasal ve toplumsal düzenin sağlanması için gerekli kurumsal ve entelektüel çerçeveyi sağladığına” inanmaktaydı (Kaymak, 2010: 297). Bu iki kutbun arasında yer alan Smith ise iki farklı değer sistemi arasında bir denge yakalamaya çalışmıştır. Seligman'a göre Smith için “bizatihi iktisadi faaliyetin kökeni (...) sempati ve takdir gibi iktisadi olmayan ihtiyaçlarda yatıyordu” (akt. Erdoğan, 2006:

24). Yani hem erdemli, iyiliksever bir insan hem de kendi çıkarı doğrultusunda hareket eden, yine de başkalarının kendisi hakkındaki fikirlerini önemseyen bir insandır onun düşüncesindeki.

Smith'in etkilendiği diğer düşünürler ise Fransız fizyokratlardı. Fransız Aydınlanma düşüncesi içinde de sayılabilecek Francois Quesnay (1694-1774), Jacques Turgot, Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) gibi isimlerden oluşan Fizyokrat düşünce, Merkantilist politikalara karşı doğmuştur. Merkantilist düşünceye göre zenginlik ülke içindeki değerli madenlerin fazlalığına dayanıyordu ve bunların ülke dışına çıkmasına kısıtlamalar getiriyordu. Bu da doğal olarak ticareti etkiliyor ve burjuva sınıfının önünde bir engel teşkil ediyordu. Fizyokratlar ise Merkantilist politikaların aksine ekonomideki kısıtlamaların kaldırılmasından yanaydılar. Meşhur “*bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler!*” (*laissez-faire, laissez-passer!*) anlayışının da ilk dillendiricileri olan fizyokratlara göre; devlet ticarete müdahale etmemeli, ekonomi serbest bir şekilde işlemeliydi. Devletin müdahale etmediği bir ekonomi, doğa yasalarına göre kendiliğinden sorunsuz bir şekilde işleyecekti. Fizyokratların etkisi kısa süreli olsa da, Smith, (fizyokratlardan ayrıldığı noktalarla birlikte) onların fikirlerinin sürdürücüsü olmuştur. Merkantilist sistem, bir yandan kısıtlamalar getirirken; diğer yandan da ayrıcalıklara ve tekelciliğe yol açıyordu. Smith ise her türden tekelleşmeye karşıydı. Bu anlamda Smith “yeni yükselen toplumsal-ekonomik ortamda devrimci değişimler getirmeye aday bir sınıfın, merkantilist boğucu devlet müdahalelerine karşı çıkarlarını savunuyordu” (Kazgan, 2006: 10). Smith'in düşünceleri Sanayi Devrimi'nin eşliğindeki İngiltere'de coşkuyla karşılanıyordu ve uygulanma olanağı buluyordu. Bu sayede de burjuvazinin önü iyice açılmış oluyordu. Daha geniş bir açıdan bakılırsa, bu fikirlerin benimsenmesiyle Kilise'nin ve Aristokrasinin tahakkümünden kurtulan burjuva birey şimdi de devletin kısıtlamalarından kurtuluyordu. Fakat Smith sadece burjuva bireyinin savunusunu yapmış değildi, onun iyi düzeninde her kesimin 'refahı' gözetiliyordu.

Smith üç farklı kalem üzerinden izah ettiği fiyat dolayımıyla, toplumu da üç ana sınıfa ayırır: rant elde eden toprak sahipleri, emeğinin ücretiyle geçinen işçiler ve kar elde eden kapitalistler (Smith, 2006: 174). Smith bu üç kesimin çıkarlarının birbiriyle çatışacağını farkındadır. Özellikle kapitalist sınıfın çıkarlarının toplumun çıkarlarına uymayacağını söyler. Bu kesim, “çıkartı hiçbir zaman kamu menfaatiyle birebir aynı olmayan; genel olarak, halkı aldatmakta, hatta ezmekte menfaati bulunup, nitekim birçok

vesilelerle, onu hem aldatmış hem ezmiş olan, bir insan tabakasından gelmektedir” (Smith, 2006: 175). Bu sınıf her daim pazarda rekabeti bitirmeye ve tekel oluşturmaya çalışır. Böylece fiyatları istediği gibi yükseltebilir, bu da halkın aleyhine bir durumdur. Oysa Smith’e göre fiyatlar ve ücretler bir doğal rekabet ortamında kendiliğinden belirlenecektir. Yanındaki işçisine piyasa fiyatının altında ücret veren girişimci işçisini, ürettiği malı piyasa fiyatının üstünde satmaya çalışan şahıs ise müşterisini kaybedecektir (Kara, 2010: 120). Smith zenginleşmeyi sermaye birikimi olarak görmez, yani savunduğu düzen bugünkü gibi, karı en yüksek düzeye çıkarabilmek için işçi ücretlerinin olabildiğince düşük tutulduğu bir piyasa sistemi değildir. Bu düşüncesiyle merkantilist düşünceden de ayrılır. “Milletlerin zenginliği tüketilmez para varlıklarından değil, topluluğun emeği ile her yıl yeni baştan üretilen tüketim mallarından oluşur” (Smith, 2006: 446). Smith’e göre halkın alt tabakasının durumu ne kadar iyileşirse o kadar iyidir. “Her büyük siyasal topluluğun en büyük kısmını, hizmetçiler, ırgatlar, işçiler oluşturur. Büyük kısmın alın yazısını düzelten şey ise, bütün için, hiç de sakınca sayılamaz. Üyelerinin pek çoğu yoksul ve sefil olan bir topluluk, elbette serpilip mutlu olamaz” (Smith, 2006: 74). Dolayısıyla liberalizmin ‘bireyin özgürce serpilip gelişeceği toplum’ söylemi Smith için alt sınıfları da kapsar. Başka bir deyişle, Smith’in halkın alt tabakalarını tamamen yok saymadığı, en azından onların refahı için kaygı duyduğu söylenebilir. Böylece herkesin kendi bencil çıkarını savunmasıyla ortaya *kendiliğinden iyi bir düzen* çıkacaktır.

Fakat toplum bencil çıkarlar doğrultusunda işliyor olsa da adalet olmadan uzun soluklu işleyemez. Her üç sınıfı birden en etkili biçimde refahın en üst seviyesine ulaştırmanın en kolay yolu kusursuz adaletin, eksiksiz özgürlüğün ve yasalar önünde tam eşitliğin kök tutmasıdır (Smith, 2006: 442). Devletin görevi de adaleti sağlamaktır. Adaletten kasıt, herkesin hukuk kurallarına uyması, devletin bunun denetimini yapması, tekel oluşumlarının önüne geçmesidir. Hukuk kurallarına uymak suretiyle herkes istediği kadar zenginleşebilir. Smith’e göre “zenginler sadece kendi bencilliklerini düşünmelerine rağmen yanlarında çalışacak binlerce insan istihdam ederler ve ürettiklerinin karşılıklarını onlarla bölüşürler” (Smith, 2000: 205). Bu eşit olmayan bir bölüşümdür, fakat “insanın durumunu daha iyileştirme içgüdüsünün sonucu olarak kişisel çıkar, zamanla servetin birikimine ve onun korunmasına yani özel mülkiyet kurumunun gelişmesine bağlı olarak insanlar arasında maddi farklılık”lar oluşturur ve bu kaçınılmazdır (Büyükbuğa, 2010: 120). Böylesi bir durumda devlet “ekonomik serbestliğe müdahale etmemeli, hele serveti

yeniden paylaşıp dağıtmaya kesinlikle kalkışmamalıdır” (Robertson, 2005: 68). Zira onun düzeni yeterince adaletlidir:

“Bir lordun pek aşırı gösterişi yanında, berikinin eşyası elbette çok sönük, çok bayağı kalır. Böyle olmakla birlikte, bir Avrupa hükümdarı ile çalışkan, tutumlu bir köylünün eşyası arasındaki fark, her zaman, bu köylünükilerle, on bin baldırı çıplak vahşinin yaşamı ve özgürlüğü konusunda dediği dedik nice Afrika kralının eşyası arasındaki kadar olmasa gerektir” (Smith, 2006: 30).

Smith bu satırları yazarken bugünkü gibi bir vahşi kapitalizmin övgüsünü yapmış değildir. En önemlisi henüz endüstri devriminin yıkıcı etkisini görmemişti. Kaymak’ın da belirttiği gibi, “ufku burjuva üretim koşulları ile sınırlı olduğu için, kapitalizmi tarihsel evrimin nihai aşaması olarak görmüş, küçük üreticilere dayalı bir kapitalizm idealini ‘doğal özgürlük sistemi’ olarak yüceltmmişti” (Kaymak, 2009). Ayşe Buğra’nın tabiriyle “dillere destan iyimserliğiyle”, “ekonomiye mantıksız müdahalelerin ortadan kalktığı akıllı bir iktisat politikası ortamında, ulusların zenginliğinin temelindeki işbölümünün, toplumun bütün bireylerine yansıyan bir ekonomik gelişmeye yol açacağını ve sonuçta zengin bir toplumda yoksulluk sorununa yer kalmayacağını” düşünüyordu (Buğra, 2008: 57). Hayalini kurduğu düzen, sınıflara bölünmüş olsa da gerçekten zenginle yoksul arasında çok farkın bulunmadığı bir dünyadır. Yeter ki devlet tekel oluşumlarının önüne geçsin ve piyasanın tam özgürlüğünü sağlasın. Diğer yandan Smith kendi sisteminin yol açacağı olumsuzlukların da farkındadır. Hatta işbölümünün yol açacağı olumsuz etkiden söz ederken, Marx’ın daha sonra ‘yabancılaşma’ diye adlandıracağı olgudan bahseder:

“İşbölümünün gösterdiği gelişme içinde, iş görerek yaşayanlardan pek çoğunun, yani büyük halk topluluğunun çalışması, birkaç pek basit işleme, çoğu zaman bir iki işleme sınırlanmaya başlar (...) Bütün ömrü, sonuçları belki hep aynı kapıya çıkan ya da hemen hemen aynı olan birkaç basit işlemin yapılmasıyla geçen insan, hiçbir zaman baş göstermeyen zorlukları gidermek üzere çareler bulmak için anlayış gücünü kullanmaya ya da türetme gücünü işletmeye gereksinme duymaz. Dolayısıyla, bu tür çalışma alışkanlığını tabii yitirir; genellikle, Tanrı’nın kulu için ne denli sersemleyip cahilleşmek mümkünse, öylesine sersem olup cahil hale gelir” (Smith, 2006: 513).

Smith adeta bu düşüncelerinin ilerde nereye varabileceğini sezmiş gibidir, ama yine de bunun eleştirisini yapmaz, sadece devletin bu durumun oluşmasına müsaade etmemesi gerektiğini söylemekle yetinir. İşbölümünün doğal bir sonucudur bu. “Servetin büyümesinde bu denli önemli olan iş bölümünün bir de maliyeti vardır. İş bölümünün getirdiği uzmanlaşma, insanları aptallaştırmakta ve cahilleştirmektedir” (Yılmaz, 2010: 84). Bu yorumlar daha çok tekdüze işlerle uğraşan halk tabakasını kapsıyor olsa da,

Smith'in düzeninde insan, görünmez bir el sayesinde dönen bir makinedeki dişli gibidir, işbölümünün üzerine düşen görevini yerine getirir. "Bireylerden bütün beklenen, makinenin çalışması için belirli bir biçimde işlemesi gereken dişlilere benzer biçimde, kendi çıkarlarını gözetecek biçimde davranmaktır" (Özel, 2010: 190). Bu açıdan edilgen bir durumda olduğu söylenebilir, niyet ettiği eylemler, görünmez bir el vasıtasıyla düzene koyulur ve niyet etmediği (iyi) sonuçlara yol açar. Diğer yandan "Smith'in bireyi kendine yeterli değildir ve bunun bilincindedir. Kendi kimliğini diğerine onaylatma ihtiyacı içindedir" (Sarfati, 2008: 45). Bu onaylatma ihtiyacı hem iktisadi alanda hem de toplumsal alanda iç içe geçmiştir. Bu yüzden hep kendi çıkarı doğrultusunda iş görür ama diğer yandan da kendini diğer insanların gözünde yükseltmeye çalışır. Dolayısıyla, her eylemi bencillik olarak nitelenemese bile en azından *Ben*'e, ben sevgisine yöneliktir, ama bu *ben* Descartes'in ben'i gibi tek başına var olamayacağından ister istemez başkalarıyla girdiği yarış içinde kendi bireyselliğini ortaya çıkarır. Hobbes'un insanı şan şeref için savaşırken, Smith'in insanı saygınlık için yarışır. Bu haliyle Smith'in düşündüğü insan, Hobbes'unkinden biraz daha mâsum, biraz daha sempattir¹⁰.

1.8 Rousseau'da Yozlaşmış Bireyin Eleştirisi

Rousseau (1712-1778), Fransız Aydınlanma düşünürleriyle aynı dönemde yaşamış olsa da, birçok yönden bu düşünürlerden ayrılır ve bir karşı-aydınlanmacı olarak nitelenir. Hatta sadece Aydınlanma karşıtlığı değil, buraya kadar işlenen tüm düşünürlerle bir zıtlık hali içinde olduğu söylenebilir. Onu Aydınlanma düşünürlerinden ayıran en önemli husus, tarihi bir ilerleme olarak görmemesidir. Rousseau da diğer toplum sözleşmecileri gibi bir doğa tasviri yapar. Fakat çizdiği tablo ne Hobbes'unki gibi bir savaş durumudur, ne de Locke'ta olduğu üzere gibi barış durumu. İnsanlığın ilk aşamasından itibaren uygarlığın ilerlemesi bir gelişme değil, tam tersine bir yozlaşmadır. Bu yüzden Rousseau doğa durumu olarak tasvir ettiği vahşi yaşamı yüceltir. Doğa

¹⁰ Bu çalışmanın ikinci temel argümanı olan birey-yurttaş kümesinin genişliği meselesine bakılırsa, Smith iktisadi bir düzen ortaya koyduğu için kimin yurttaş olarak değerlendirileceği, kimin ne gibi haklara sahip olması gerektiği konusunda pek bir fikir bildirmez. Yukarıda alıntılanan satırların devamında işçi sınıfı için "kafasındaki uyuşukluk onu (...) özel yaşamın birçok olağan ödevleri üzerinde bile doğru herhangi bir yargıya varabilme yeteneği bırakmaz. Ülkenin büyük ve geniş çıkarları üzerinde yargıya varmak ise büsbütün elinden gelmez" (Smith, 2006: 513) diyerek, bu kesimin 'bilinçsizliğini' dile getirir. Başka bir yerde ise "Patronuna bağımlı olmaya alışmış işçi genellikle ondan istenene ve bütün şartlara boyun eğer" derken, halk çoğunluğunun bu süreçte karar alma süreçlerinden uzaklaştırıldığını belirtir (Sarfati, 2008: 64).

durumu Hobbes'un tarif ettiği gibi bir savaş durumu değildir, çünkü insanların yaşamı son derece basit, ihtiyaçları sınırlıdır. Doğa'da insanın ihtiyacı olan her şey bol miktarda bulunur. Bir kıtlık durumu olmadığından ve insanlar arzularla değil sınırlı ihtiyaçlarla yaşadıklarından, bir savaş durumu söz konusu değildir. Aksine insan doğada kendi başına mutlu bir biçimde yaşar. Rousseau'ya göre insanın içinde iki temel ilke bulunur: 'kendini sevme' ve 'merhamet' duygusu. Bunlardan ilki insanın refah ve varlığını korumasını yakından ilgilendirir, ikincisi ise bütün canlı varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerinin yok olmasını veya acı çektiğini görmesi, onu hoşnutsuzluk duygularıyla doldurur (Rousseau, 2002: 79). Doğa durumundaki insanın da Hobbes'ta olduğu gibi kendini koruma refleksi vardır fakat bu refleks doğaya yöneliktir ve insanın kendi türünden olan insanlara duyduğu merhamet duygusu yüzünden bir savaş haline dönüşmez. Doğa hali, insanın kendi varlığını korumak için gösterdiği özenin "başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur" (Rousseau, 2002: 110).

Doğa durumu aynı zamanda bir eşitlik ve özgürlük halidir. İnsanlar doğuştan eşitsiz biçimde yaratılmışlardır ancak birbirinden kopuk vaziyette yaşayan insanlar arasında çok bir farklılık yoktur. Zira doğa ile mücadele esnasında hayatta kalabilen insanlar hemen hemen aynı güçtedirler. İnsanın doğadaki yaşamı aynı zamanda özgür bir yaşamdır. Rousseau için "gerçekten özgür olan insan, yalnızca yapabileceğini ister ve hoşuna gideni yapar" (Rousseau, 2009: 76). İhtiyaçlarla arzular arasında bir denge vardır. İnsanın bu basit ve kendine yeten yaşamı aynı zamanda onun özgürlüğüdür, çünkü kimseye bağımlı değildir. Özgürlük; yapabilme erkinin, yani doğal gücün yettiği yere kadar gider, daha ötesine değil (Rousseau, 2009: 75). İnsanı özgürlükten koparan durum bir başkasına bağımlı hale gelmesidir. Bu durum toplumsallaşma süreciyle, uygar toplumla birlikte ortaya çıkar. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin başında (Rousseau, 2011: 4) "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkasının efendisi sanır ama böyle sanması onlardan daha köle olmasına engel değildir" diye yazar. İnsanlığın uygarlaşma süreci eşitsizliklerin artması ve özgürlüğün yitirilmesi ile paralel olarak yürür. Rousseau bu süreci birkaç farklı evreye ayırır. Fakat en önemli evre mülkiyetin ortaya çıkışıdır:

"Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "Bu, bana aittir!" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu olmuştur. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine "Bu

sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!” diye haykırarak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşırlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!” (Rousseau, 2002: 123).

Rousseau için mülkiyetin ortaya çıkışı, tüm kötülüklerin, rekabetin, hırsın, aç gözlülüğün başlangıcıdır. Dolayısıyla Rousseau başlangıçta Hobbes gibi bir durum tasvir etmemiş olsa da, mülkiyetin ortaya çıkışından sonraki aşamada, düşünceleriyle Hobbes’a yaklaşır. Bu durumda insanlar güvenliklerini sağlamak için bir sözleşme yapıp devleti ortaya çıkarmışlardır. Rousseau’nun buradaki düşünceleri Locke ile de benzerlik taşır. Hatta Rousseau devletin oluşumu sürecinde Locke ile benzer hikâyeyi anlatır, ama Locke kadar olumlu bir tablo çizmez. Toplumsal gelişim süreciyle birlikte insanlar hem yetenek hem de zenginlikler bakımından birbirinden farklılaşmış, devlet de bu durumun üzerine bina edilmiştir, sözleşmenin temelinde ise eşitsiz mülkiyetin kurumsallaşması vardır. Bu sözleşme zenginlerin yoksulları kandırdığı, Ağaoğulları’nın tâbiriyle (Ağaoğulları, 2010: 57), ‘yalancı bir sözleşmedir’. “Herkesin uymak zorunda olacağı, hiç kimsenin dışında kalamayacağı, zengine ve fakire karşılıklı ödevler yükleyen” (Rousseau, 2002: 140) bu sözleşme, aslında eşitsizliği meşrulaştıran, yasa ile zenginlerin durumunu güvenceye alan, halkın aleyhine olan bir sözleşmeydi. “Ama tüm halk, özgürlüklerini güven altına aldıklarına inanarak zincirlerine koştular; çünkü politik bir kuruluşun üstünlüklerini, yararlarını sezecek kadar akıllı olduğu halde bunun getireceği tehlikeleri önceden görecektik kadar deneye sahip değildiler” (Rousseau, 2002: 140-141). Doğal durumda insanlar arasında gerçek bir eşitlik vardı. Bu ‘yalancı sözleşme’den sonra ise, “gerçekte sadece tüm toplumun gücünün zayıfları ezmek için kuvvetlinin gücüne eklendiği gösterişli ve gerçek olmayan hak eşitliği vardı” (Berman, 2016: 127).

“Toplumsallaşma süreciyle birlikte tüm insanlar doğallıklarını yitirip yozlaştlar, bunun anlamı ise herkes için özgürlüğün ortadan kalkmasıdır. Kısacası ‘doğal özgür insan’ın yerini ‘toplumsal köle insan’ alır” (Ağaoğulları, 2010: 59). Buradaki kölelik Locke’un da karşı çıktığı geleneksel kölelik değildir, tersine sözleşme yapıldıktan sonra da var olan insandır bu. Üstelik köle olan yalnızca Locke’un çimini biçen uşağı değildir, emekçi, hizmetçi veya yoksul olan değildir. Efendilerin, zenginlerin durumu da bu toplumsal kölelik içine girer. Bu bağımlılık sadece yaşamını sürdürebilmek için bir başkasına olan bağımlılık değildir. Doğa durumunda kendi kendine yeten insanın toplumsallaşma süreciyle birlikte başkalarının düşüncelerine, eylemlerine, başkalarından farklı olmaya, daha zengin olmaya, kazanmak için bir başkasının kaybetmesine olan

bağımlılığıdır. “Vahşi haldeki insan, kendi kendine yaşar; her zaman kendi dışında olan sosyal insan ise her zaman kendi kendinin dışında, ancak başkalarının kanılarına göre yaşamayı bilir ve sadece onların yargılarından kendi var oluşunun duygusunu çıkarır” (Rousseau, 2002: 159). Bu aynı zamanda insanın doğa durumundaki kendilik sevgisinin (özsevgi) benlik sevgisine (özsaygı) dönüşmesidir. “Özsaygı toplum hayatı içinde doğmuş, her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen ve onurun da gerçek kaynağı olan bağıntılı ve yapma bir duygudan başka bir şey değildir” (Rousseau, 2002: 195). Burada, Smith’in övgüyle söz ettiği kendisine başkalarının gözünden bakan, onların takdirini kazanmaya çalışan insan ile bir karşılaştırma yapılabilir.

Smith’in insanın kendilik sevgisi (*self-love*), Rousseau’nun kavramlarına göre benlik sevgisine denk düşer. Rousseau açısından bakılırsa, kendini ancak bir diğeri üzerinden tanımlayabilen, başkalarına bağımlı, bölünmüş bir insandır bu. “İnsan tümüyle maskesi içindedir. Neredeyse hiçbir zaman kendi içinde olmadığından, kendine her zaman yabancıdır” (Rousseau, 2009: 312). Üstelik bu benlik sevgisinin tatmin edilmesi de mümkün değildir, çünkü bu duygu, insanın kendisini başkalarına yeğleyerek, aynı zamanda başkalarının da onu, kendilerine yeğlemelerini ister ki bu olanaksızdır (Rousseau, 2009: 285). Bir türlü tatmin olmayan bu benlik sevgisi insanı sürekli daha fazla ün, zenginlik, makam mevki kazanmaya yöneltir. Üstün tutulma arzusu tutkuları dürtüp çoğaltır ve nihayetinde bütün insanları birbirinin rakibi, daha doğrusu düşmanı haline getirir (Rousseau, 2002: 155). Yani Rousseau Smith’le aynı süreci anlatırken, hem toplumsal açıdan hem de iktisadi açıdan onun kadar iyimser değildir. Smith’in piyasa içinde kendi bireyselliğini inşa eden insanı, Rousseau açısından kendine yabancılaşmış, kendini sadece birkaç vasfa indirgemıştır. Böyle birisinden ne bir insan olacaktır ne de yurttaş olacaktır, ne kendisi ne de başkaları için iyi olacaktır, sadece bir burjuva olacaktır (Rousseau, 2009: 9). Böylesi bir toplumda “herkes başarı, ün, para gibi aynı amaçların peşinde koştuğundan, ‘bireycilik’ yüzünden farkında olmadan ‘bireysellik’ yitirilmiştir” (Silier, 2013: 89). İktisadi açıdan ise, bir yanda kölelik ve yoksulluğun, öte yanda zenginliğin sürüp gitmesini sağlayan kurumsallaşmış farklılık ya da eşitsizlik, iyi bir düzene değil, olsa olsa, insanları birbirlerinin kurduna dönüştüğü bir düzene yol açar (Akal, 2014: 114). “Rekabette zorunlu olarak her şeyi bastıran özel çıkar, insanların her birine kötülüğü erdem maskesiyle süsleyip örtmeyi” öğretir (Rousseau, 2009: 445).

İşte Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda çerçevesini bu şekilde çizdiği insanın, gerçek doğasını ortaya çıkarmak için *Toplum Sözleşmesi*'ni kaleme alır. Çünkü her ne kadar Rousseau, doğa haline övgüler düzse de bu doğa haline geri dönmek mümkün değildir, tek çıkar yol insanı bu yozlaşmış halinden kurtaracak, *yalancı* değil *gerçekçi* bir sözleşme yapmaktır. “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum modeli olmalıdır ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun” (Rousseau, 2011: 14). Bunun çözümü ise insanların bir araya gelerek tüm haklarını egemene devrederek devleti oluşturmalarıdır¹¹. Egemen olan yine insanların kendisidir, diğer bir deyişle -kadınlar hariç- yurttaşlar olarak halktır. Her birey “tüm haklarını topluma devrederse, hiç kimseye devretmemiş olacak, toplumun yönetimi altına girmekle birlikte, gene de kimsenin yönetimi altına girmemiş, kendisine itaat etmiş” olacaktır (Şenel, 1995: 361). Tam tersinden bakılırsa, birey zaten yurttaş olarak egemenin içinde yer aldığından haklarını bir elinden ötekine geçirmektedir (Ağaoğulları, 2010: 128). Böylelikle insanlar kimseye bağımlı olmayacaklar, kendi koydukları kurallara uydukları için özgür olacaklardır. Bu sözleşme onları doğal özgürlüklerine döndürmeyecektir ama toplumsal özgürlüklerinin garantisi olacaktır.

Rousseau'ya göre özgürlüğe giden yol ise eşitlikten geçer. Rousseau'ya göre iki çeşit eşitsizlik vardır. Bunlardan ilki yukarıda belirtildiği üzere doğal eşitsizlik, diğeri ise siyasal eşitsizliktir. “Bu ikincisi kimilerinin başkalarının zararına yararlandığı, örneğin onlardan daha zengin, daha itibarlı olmak ya da onlara boyun eğdirmiş olmak gibi ayrıcalıklardan ibarettir” (Rousseau, 2002: 83). Rousseau'nun temel derdi bu ikinci eşitsizliklerdir, zira bu eşitsizliğin insanı aynı zamanda özgürlüğünden de koparttığını ortaya koymaya çalışır. Fakat eşitsizliklere karşı çıkarken tam mutlak bir eşitliği de savunmaz. Rousseau'nun ünlü ifadesinde olduğu gibi (Rousseau, 2011: 49) “hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması”dır istediği. Başkalarına kendilerini satacak, kul köle olacak kadar yoksul olan insanlar özgürlüklerini kaybetmişlerdir. Rousseau bu yüzden devletin

¹¹ Louis Althusser'e göre (Althusser, 2006: 102) Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde bir paradoks vardır. Sözleşmenin bir tarafı olan bireyler sözleşmeden önce de sonra da vardır. Sözleşmenin diğer tarafı olan topluluk, yani egemen ise ancak sözleşmeden sonra ortaya çıkar. “Öyleyse Toplum Sözleşmesi'nin paradoksu, bu sözleşmenin (bu birbirinden farklı) iki tarafını, biri hem sözleşmeden önce hem sözleşmenin dışında[da] var olan tarafla, ötekisi doğrudan doğruya sözleşmenin bir ürünü olduğu için bu niteliklere sahip olmayan tarafı, bir araya getirmesinde yatmaktadır”.

zenginliklere müdahale etmesi gerektiği fikrindedir. Bu müdahale zenginlerin aşırı tüketiminin vergilendirilmesi yoluyla, zenginlerin malına el koymak biçiminde değildir. Çünkü “böyle bir hareket gerçek suçlu olan sosyal sisteme değil sadece bireylere yönelik bir hareket olurdu” (Berman, 2016: 198). Rousseau’nun sorunu ise bireylerle değil iktisadi sistemin kendisiyledir. Diğer yandan “toplum sözleşmesinde bireyler bakımından, birtakım haklardan vazgeçme diye bir şey yoktur” (Rousseau, 2011: 31). Bundan dolayı kimsenin malına el koymak gibi bir durum söz konusu değildir. Mülkiyet de bir haktır¹², bu yüzden insanın elinden alınmaz. Fakat Rousseau’nun mülkiyetten kastı insanın oturduğu ev, işlediği toprak gibi kendi emeğiyle sahip olduğu küçük mülkiyettir. Oysa miras yoluyla intikal eden zenginlikler sayı, genişlik bakımından bütün toprağı kapsama, her şeyi kapsama noktasına kadar büyüyünce bunların bir kısmı, artık ötekiler pahasına olmadıkça büyüyemez olmuştur (Rousseau, 2002: 138). Başka bir deyişle, birilerinin daha zengin olması diğerlerinin daha yoksullaşması pahasına gerçekleşir. Bu noktada “artık genel olarak mülkiyetin değil, büyük mülkiyetin kaynağı söz konusudur; bunu kuran artık emek değildir. Büyük mülkiyet gasptan doğar” (İleri, 2002: 139). Toplum sözleşmesinde ise kendini tamamen egemene devreden birey hiçbir hakkını kaybetmediği gibi, mallarını da kaybetmiyor, aksine bunları artık yasal biçimde elde ediyor. Gaspla ele geçirme diye bir şey kalmıyor, onun yerini gerçek bir hak alır¹³ (Rousseau, 2011: 21).

Yalancı sözleşmenin aksine, *Toplum Sözleşmesi* herkesin çıkarına olan sözleşmedir ve bireyin çıkarı toplumdan ayrı tutulamaz. “Durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olamaz” (Rousseau, 2011: 14). İşte bu ortak çıkar ‘*genel irade*’¹⁴ adını alır. “Her bir insan bütün varlığını ve bütün

¹² Burada Rousseau’nun mülkiyet hakkındaki düşünceleri hatırlanırsa bir çelişki olduğu görülebilir. Oysa Alâeddin Şenel’in de (Şenel, 1995: 359) ifade ettiği gibi bu fikirlerin biri ‘tarihsel’ diğeri ‘kuramsal’dır. Yani Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda mülkiyetin ortaya çıkardığı olumsuz sonuçları ‘tarihsel’ olarak anlatırken, *Toplum Sözleşmesi*’nde ‘kuramsal’ boyutta yeni bir mülkiyet anlayışı getirmeye çalışacaktır.

¹³ Burada mülkiyeti ‘gerçek hak’ koşuluyla tanımlaması, söz konusu çelişkiyi gidermeye çalıştığını gösterebilir.

¹⁴ Rousseau’ya göre *genel irade* her zaman kamu yararına yöneliktir. *Genel irade* sadece ortak yararı gözetir, oysa özel/bireysel iradeler hep kendi çıkarına yöneliktir. Rousseau’ya göre *genel irade* özel iradelerin toplamıdır, “bu toplama aynı istemlerden birbirini yok eden artılarla eskileri çıkarınca, ayrılıkların toplamı olarak elde kalan *genel iradedir*” (Rousseau, 2011: 26-27). *Genel irade* yanılmaz (ama aldatılabilir), oysa bireyler neyin gerçekten çıkarlarına olduğunu tam olarak farkında olmayabilirler ve yanılabilirler. Bu durumda birey, *genel iradeye* uymaya zorlanmalıdır. Yani adeta özgürlüğe zorlanmalıdır, çünkü tüm toplum özgür olmadıktan sonra bireysel özgürlüğün hiçbir anlamı yoktur. Toplumsal özgürlükse ancak *genel irade* ile mümkün olabilir.

gücünü bir arada *genel iradenin* buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul eder” (Rousseau, 2011: 15). Althusser (2006: 110) bunu Hobbes’ta olduğu gibi ‘toptan teslim olma’ olarak adlandırır. Fakat Rousseau totaliterlik eleştirilerine karşı da önlemini almaya çalışır. Rousseau’nun “Hobbes’un kuramının ürkütücü yanlarına karşı savunması, dıştan toptan teslim olmayı, içten teslim olmaya dönüştürmesinde yatar” (Althusser, 2006: 111). Diğer bir ifadeyle, birey dıştan bir zorlama ile yasalara uymaz, içinden gelerek uyar. Görüldüğü üzere Rousseau’nun *genel iradesi*, hem çok çelişkili, hem de ‘birey’ için problemlidir. Ağaoğulları, Rousseau’nun *genel iradede* bireyi yok ettiğine yönelik eleştirilere karşı bir noktaya dikkat çeker. Ağaoğulları’na göre (2010: 78) Rousseau, toplum sözleşmesinde “bireyi kurumsal düzlemde ikiye böler. Bir yanda *genel iradeye* katılan yurttaş öte yanda *genel iradeye* uymakla uyruk çıkar”. Burada uyruklar, somut ortamda var olan insanlardır, yani bireylerdir. Yurttaşlar soyut ortamda egemeni oluştururlar. “Onlar bir birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker yurttaş, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da uyruk adını alırlar” (Rousseau, 2011: 15). *Genel irade* soyut ortamda cereyan eder, yurttaşlar burada *genel iradeye* katılır. Gerçek hayatta ise uyruklar yani bireyler, egemenin söz söylemeye hakkı olmadığı, kamusal çıkarları ilgilendirmeyen özel alanda var olmaya devam ederler. Fakat *genel iradeye* uymakla yükümlüdürler. *Genel iradeyi* oluşturanlar, yurttaşlar olarak bireylerin kendileri olduğu için, “toplum sözleşmesi gereğince her birey, insan (somut insan) olarak sahip olduğu özel iradesini yurttaş (soyut insan) olarak sahip olduğu *genel iradesinin* buyruğuna sokmak zorundadır. Bu, özgürlüğü yok etmek ya da sınırlamak yerine onu var kılar” (Ağaoğulları, 2010: 122). Dolayısıyla Rousseau aslında bireyi değil bireysel çıkarı, özel çıkarı yok etmiştir. Çünkü Rousseau’ya göre özel çıkarlar mutlaka ayrıcalık getirir, genel çıkarlar ise herkesin hakkını savunur. Bu açıdan Rousseau parti, sivil toplum vb. örgütleri de özel çıkarı savunan örgütler olarak görür, ona göre her insan sadece yurttaş olma sıfatıyla topluma bağlıdır, başka herhangi bir gruba değil. Parti gibi örgütlenmelerin olmadığı toplumda yasamayı da tüm yurttaşlar oluşturur¹⁵. Çünkü *genel iradenin* özelliklerinden birisi de devredilemez, temsil edilemez oluşudur¹⁶. Yurttaşlar

¹⁵ Tabi ki Rousseau’nun teorik bir model ortaya koymaya çalıştığını, bugünkü veya o günkü düzende böyle bir şeyin uygulanma şansı olmadığını unutmamak gerekir.

¹⁶ Burada Pierre Bourdieu’nun, bireyin oy verdiği andan itibaren hiçleştiği, temsil edenin bir çeşit gizemleştirmeyle kendi çıkarını ‘temsil edilenin çıkarı’ olarak sunduğu ‘vekâlet fetişizmi’ kavramını hatırlamak yerinde olur. “*En sade ifadeyle, kamusal manada, yani hem resmi hem de şekli surette tasdik edilmiş nesnel bir gerçeklik olarak var olmak istiyorsan bireysel düzeyde yok olmalı, manipüle edilmeye rıza göstermeli ve mutlaklaştırılan bir sözcü lehine “hiçleşmelisin” demektir bu. Kolektif bir iradenin tecessümü olarak sözcü artık her şeydir. Retorikte vekâleti verenin hizmetkârıdır; ancak kendisi olmadığı*

kendilerini ilgilendiren tüm yasaları kendileri yaparlar. Halk kendi kendisini yönetir. Yürütme gücü olarak bulunan hükümette halkın içinden seçilen fazla bir yetkiye sahip olmayan 'görevliler' bulunur. Bu üyelere karşı da sürekli uyanık olunmalıdır çünkü her zaman kendi çıkarlarını herkesin çıkarlarının önüne koyma potansiyeline sahiptirler. "Hükümetteki her üye önce birey, sonra yönetici, en sonra da yurttaştır. Bu, toplum düzeninin gerektirdiği derecelendirmenin doğrudan doğruya tersidir" (Rousseau, 2011: 59). Bu nedenle bahsi geçen görevliler sık sık denetlenmeli ve yenilenmelidir. Yönetenler ve yönetilenler diye bir sınıf oluşmasına izin verilmemelidir. Zira yöneten ve yönetilenlerin olduğu yerde, "ortaya bir efendi çıkar çıkmaz, egemen varlık diye bir şey kalmaz, politik bütün de artık yok olup gider" (Rousseau, 2011: 24)

Sonuç olarak, "egemen varlık, ancak kolektif bakımdan bir bütün olarak düşünülebilir. Ama her bir insan, yurttaş olarak bir birey sayılır" (Rousseau, 2011: 55). Yani birey toplum içinde ancak bir yurttaş olarak vardır, Rousseau için birey olmak yeterli değildir, birey toplumsal insan, diğer bir ifadeyle yurttaş olmalıdır. Çünkü her birey, her durumda doğası gereği kendi çıkarını savunmaya devam edecektir. "Tabii bir varlık olarak sadece kendi özel çıkarıyla ilgilenen birey, kendi çıkarı karşısında hiç duraksamadan halkın yararını seçen yurttaş haline dönüştürülmelidir" (Strauss, 2000: 296). Rousseau'nun düşüncesinde sürekli olarak, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda anlattığı, kendi özel çıkarına yönelmenin nasıl sonuçlara yol açtığı, nasıl insanı insan olmaktan kopardığı vardır. Doğa durumunda sadece kendisi için, kendi çıkarı için yaşayan insan, o haline geri dönemeyeceği için, toplumda ancak bu yönleri törpülenerek yaşamını sürdürebilir. Dolayısıyla Rousseau "bireysellik ve toplumsallığı birbirinin zıttı olarak gören görüşün etkisinden sıyrılamaz. Kardeşlik, özgürlük ve eşitlik elde etmenin bedelinin, bireyselliğin sınırlandırılması olduğunu varsayar" (Silier, 2013: 90).

Rousseau'nun bireyi yok ettiğine dair eleştiri bireyi, sadece çıkarlarından ibaret görmektedir ve buna bireysellik denemez. Fakat aksi gibi, Rousseau da bunu böyle görmüştür. Sorun da tam olarak buradadır. "Bir yandan doğal durumdaki insanın bireyselliğini överken, öte yandan toplumsallaşmamış bir bireyselliğin çok yetersiz kaldığının farkındadır. Ama geliştirdiği ideal toplum modelinde birey kendini ancak

takdirde temsil ettikleri de "yoktur", "yok hükmündedir" (Çeğin ve Ünsaldı, 2014: 97-98). Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında Rousseau'nun bireyi yok etmek yerine var ettiği bile söylenebilir.

toplumsal organizmanın anonim bir parçası olarak tanımlayabilir” (Silier, 2013: 89). Diğer yandan, Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda, bireyin eleştirisini çok iyi bir biçimde yapmıştır. Kitabın sonunda “bana, insanın öz durumunun bu olmadığını, değişen ve bizim bütün doğal eğilimlerimizi de değiştiren şeyin sadece toplumun ruhu ve bu ruhun doğurduğu eşitsizlik olduğunu kanıtlamış olmak yeter” (Rousseau, 2002: 160) diye yazar ve sanki gerçekten de bununla yetinmiş gibidir. *Toplum Sözleşmesi*’nde bunun yerine tatmin edici bir birey anlayışı koymaz, birey sadece yurttaş ve uyruk olarak var olabilir.

Burada, daha önceden çalışma kapsamında değerlendirilmeyen bir ayrımı vurgulamak yerinde olur, o da şudur: Her birey aynı zamanda (söz konusu olan devletli toplumlar ise) bir yurttaştır; fakat her yurttaş bir birey olarak değerlendirilemez. Yurttaşlığın üzerine, bireyin özgürlük alanlarını, toplumdaki farklı olduğu diğerlerinden ayrıldığı yönlerini, kısacası kendi bireyselliğini oluşturabileceği alanları da eklemek gerekir. İşte Rousseau yurttaştan bireye giden bu alanları açmamıştır, açtığına ise meseleyi kamusal çıkarı ilgilendirmeyen alanlarla sınırlayarak, ‘birey eşittir bireysel çıkar’ düşüncesinden kurtulamamıştır. Bu yüzden onun bireyi yurttaşlıkla sınırlıdır. Bu açıdan bakılırsa, Hobbes ve Locke’un yurttaşına da birey demek pek mümkün olmaz, ikisinin de bireyi ‘sahiplenici birey’ olmakla sınırlıdır. Fakat Rousseau bu düşünürlerin eleştirisini yapmasına rağmen yeni bir birey anlayışı geliştiremez. Liberal söylem açısından yapılan eleştiride, Rousseau’nun devlete karşı bireyi sınırlandırdığı kısmen doğrudur, fakat doğrusu devlete karşı değil, yurttaş kimliğine karşı bireyi sınırlamaktır. Öte yandan bu karşılaştırmanın Locke üzerinden yapılmaması gerekir. Zira Locke’un devlet karşısında öne çıkardığı bireyi, yalnızca burjuva bireydir; devleti birey karşısında sınırlandırması da burjuva bireyin çıkarlarını savunmakla ilgilidir.

Çalışmanın ikinci argümanı kapsamında bakılırsa, Rousseau’da birey-yurttaş kümesinin genişlediği görülür. Fakat Rousseau’nun belki de en büyük çelişkisi bu kadar eşitlik ve özgürlük savunusu yapmasına rağmen kadınları bu kümenin dışında bırakmasıdır. Rousseau’ya göre ilk toplumsallaşma süreciyle birlikte kadınlar daha çok evde oturup, kulübeyi ve çocukları beklemeye alışmışlardır. Erkekler ise ortak geçim araç ve gereçleri peşinde koşar olmuşlardır (Rousseau, 2002: 128). Böylece aralarındaki farklılıklar kendiliğinden şekillenmiştir. Toplum Sözleşmesi’yle, süregelen eşitsizlikleri en aza indirmeye çalışan Rousseau, mesele kadınlara gelince sorunun kaynağını doğal

eşitsizliklere bağlar, toplumsallaşma süreciyle bu eşitsizliklerin arttığını da söyler, fakat bunları düzeltmeye yönelik öneriler geliştirmez. Her türlü bağımlılık ilişkisine, efendi-köle hiyerarşisine karşı çıkan Rousseau'ya göre kadınlar erkeklerine itaat etmekle yükümlüdürler. “Boyun eğmek için yaratılmış olan kadın erkenden adaletsizliğe dayanmayı ve yakınmadan kocasının haksızlıklarına katlanmayı öğrenmelidir” (Rousseau, 2009: 533). Bu düşünceleriyle, her konuda çağındakilerden farklı görüşler ortaya koyan Rousseau, içinde bulunduğu dönemin kadınlar hakkındaki genel düşüncelerini aşamaz ve onları yurttaş olarak değerlendirmez. Yine de tüm çelişkilerine rağmen Rousseau'nun bireyi kavrayış biçimi, çalışmaya şu katkıyı sunabilir: Locke gibi, soyut bir bireyden hareket edildiğinde, diğerinin zararına kendi yararını gözetken, sonunda kendi insanlığını da yok eden bir insanla karşılaşılır. Oysa birey toplumsal bir insandır ve diğerleriyle daha eşit bir biçimde, onların zararına olmayacak şekilde, Fransız Devrimi'ni de etkileyecek sloganla, 'eşitlik, özgürlük ve kardeşlik'le yaşayabilmelidir.

1.9 Fransız Devrimi ve Bireysel Haklar

18. yy. Fransası için en önemli olay, şüphesiz Fransız Devrimi'dir. Aydınlanma'nın ve Rousseau'nun da mimarlarından olduğu Fransız Devrimi, bireysel hakların kayda geçmesi¹⁷ bakımından bu çalışmanın en önemli aşamalarından biridir. Rönesans'la birlikte ortaya çıkan, Hobbes ve Locke ile bir sözleşme temeline oturan birey, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ile haklarına kavuşmuş oluyordu. 26 Ağustos 1789'da ilan edilen bildirinin ilk maddeleri Locke'tan ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nden¹⁸ esintiler taşıırken, sonraki maddeler doğrudan Rousseau'nun fikirlerinin

¹⁷ Burada bir ayrımı yapmak yerinde olur. Fransız Devrimi'ni hazırlayan düşünceler ne bir günde ortaya çıkmıştır, ne de devrim bir anda başlamıştır. Tocqueville'in (1995: 263) dediği gibi hiç bir toplum hazır olmadığı devrimi zaten yapamazdı. Fransız toplumu bu devrimi özgür olmadığı için değil tam aksine özgür olduğu için yapabiliyordu. Dolayısıyla önemli olan nokta, Devrim ya da Bildiri bu hakları, özgürlükleri ortaya çıkarmıyor; kayda geçiriyordu.

¹⁸ Çalışma kapsamında Amerika'nın çok fazla bahsi geçmese de, Virginia İnsan Hakları Bildirisi ve ardından gelen Amerika Birleşik Devletleri Bağımsızlık Bildirisi, bireysel hakların kayda geçmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Birey düşüncesi Batı Avrupa'da gelişirken, nasıl olup da birden Amerika'nın, üstelik Fransız Devrimi'nden de önce bu iki bildiriye yayınlatabildiği şüphesiz haklı bir sorudur. Bu soruya şöyle yanıt verilebilir: İlk neden şüphesiz bu bildiride, Aydınlanma düşünürleri ile Locke ve Rousseau gibi düşünürlerin etkisidir. Fakat asıl önemli neden şudur: Batı Avrupa'da birey ortaya çıkarken, kralın keyfi iktidarından, yerleşik kalıplardan ve sınıflardan, Kilise'nin baskısından koparak ortaya çıkar. Oysa Amerika daha genç bir kıta olması sebebiyle bu kurumlara ve sınıflara sahip değildir. Ne kralın keyfi iktidarı vardır, ne yaşamın her anını kontrol etmeye çalışan Kilise'nin baskısı, ne de imtiyazlı sınıfın yarattığı sefalet. Biraz daha geriye gidilirse, 1492'deki keşfinden itibaren, Amerika bir

yansımasıdır. Genel olarak bakıldığında Amerikan ve Fransız Bildirileri, modern demokrasilere ve insan haklarına örnek teşkil etmek gibi benzerliklerin yanında, farklılıklar da barındırır. Amerikan bildirileri daha ‘bireyci’ bir niteliğe sahipken Fransız bildirisi daha toplumsal bir görünüm sergiler. Fransa’da müdahale etme yetkisi sınırlanan bir devletin insan onuruna uygun bir yaşam sürmesini sağlayacak hakları korumada yetersiz kalacağı, Amerika’da ise biçimsel hakların güvence altına alınmasının başka bir desteğe ihtiyaç kalmadan toplumsal uyumu kendiliğinden geliştireceği düşünülmüştür (Üskül, 2003: 71). Bu açıdan Locke ve Rousseau etkisi olarak, Amerikan bildirileri bireyin dokunulmazlığını öne çıkarırken Fransız Bildirisi müdahaleci bir anlayışı benimser. Çünkü Fransa’da olduğu gibi devasa sınıf ayrılıklarının kökleşmiş ve yıkıcı etkisini deneyimlemeyen “Amerikalı’nın kendi kaderini yaratma”sı söz konusudur (Üskül, 2003: 69). Fransız Bildirinin ilk maddeleri şöyledir:

“1- İnsanlar, haklar yönünden özgür ve eşit doğarlar ve yaşarlar. Sosyal farklılıklar ancak ortak yarara dayanabilir.

2- Her siyasal toplumun amacı, insanın doğal ve zamanaşımı ile kaybedilmeyen haklarını korumaktır. Bu haklar; özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir”

3-Egemenliğin özü esas olarak ulustadır. Hiçbir kuruluş, hiçbir kimse açıkça ulustan kaynaklanmayan bir iktidarı kullanamaz.” (akt. Göze, 2005: 222).

“İlk üç madde ulusal özgürlüğün olduğu kadar bireysel özgürlüğün de temelidir. Yönetiminin, varlığını bu haklardan almadığı ve bunları saf olarak korumadığı hiçbir ülkeye özgür denemez” (Paine, 1985: 144). Birinci ve ikinci maddeler ise doğrudan bireysel haklara yöneliktir. Herkesin doğuştan eşit olduğunu bildirerek soylu sınıfın ayrıcalıklarının son bulduğunu ilan eder. Bu haklar insanın sadece insan olmasından kaynaklanmaktadır, herhangi bir toplumsal sınıfa üye olmasından değil. “Bireyin bu haklara öz varlığının nitelikleri olarak sahip olması, onun her türlü toplumsal ya da siyasal yapılanmanın dışında bir değer ifade ettiğinin en belirgin göstergesidir” (Ağaoğulları, 2010: 220). Burada birey insan, yurttaş insanın da önündedir. Bu haklara yurttaş olduğu için sahip değildir, sadece insan olduğu için sahiptir. Daha sonraki maddelerde ise, eksenin topluma doğru kaydığı görülebilir. Bu maddeler bireyin sınırlanması olarak

göçmenler topluluğu olarak şekillenmiştir. Özellikle Kuzey Amerika için konuşulursa, “buraya göç edenler dinsel baskıdan, işsizlik ve yoksulluktan kurtulmak, kendilerine özgürce yaşayacakları yepyeni bir ortam yaratmak umuduyla göç etmişlerdir” (Sander, 2009: 153). Yeni kıtada, Avrupa’nın yerleşik feodal bağlarından ve ilişki biçimlerinden arınan bu insanlar başta soyluluk üzere, her türlü hiyerarşi ve ayrıcalığa karşı bir tutum benimsemişlerdir (Sencer, 1987: 87). Bu yüzden ABD, mensubiyetlere dayalı değil de, sadece kendi yapıp etmeleriyle kendini ortaya koyan, farklılıklara dayalı ya da bireye dayalı bir toplum olmuştur. Tabi bu dönemde köle(leştirilen)lerin ve kadınların bu hakların dışında olduğunu unutmamak kaydıyla.

görülse de, Locke'un soyut bireyciliğinin ötesine geçip bireyin toplumsal bir insan olarak ele alınması olarak da yorumlanabilir. Artık klasikleşmiş bir özgürlük tanımı olan dördüncü maddeye göre: "Özgürlük, başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmektir. Böylece her insanın doğal haklarının kullanımı, toplumun diğer üyelerinin aynı haklardan yararlanmalarını sağlayan sınırlarla belirlidir. Bu sınırlar ise ancak yasa ile belirlenebilir" (akt. Göze, 2005: 222). İlk iki maddede, bireyin sadece kendinden kaynaklanan özgürlüğü, Rousseau'nun doğal insanının toplumsal insana dönüşmesi gibi yasalara bağlı bir özgürlüğe dönüşür. Ama diğer yandan devlet, yasalarla "her bireyin özgürlüğünü başkalarının haklarına saygıyla tutarlı kılacak sınırları tanımlamakla, dolaylı olarak bireysel özgürlükleri savunma gibi bir görev üstlenmiştir" (Touraine, 2002: 71). Diğer maddeler; *genel irade*, basın, ifade ve vicdan özgürlüğü gibi haklardan bahseder. On yedinci ve son madde mülkiyetle ilgilidir "Mülkiyet dokunulmaz ve kutsal bir hak olması nedeniyle, yasa ile belirlenen kamu ihtiyacı açıkça gerekmedikçe ve adil ve peşin bir tazminat ödenmedikçe, kimse bu haktan yoksun bırakılamaz" (akt. Göze, 2005: 224). Böylelikle bildiri "mülkiyeti insan hakları arasında kutsal bir hak olarak saymıştır ve onu kaleme alanlar özel mülkiyeti kendi dönemlerinde var olduğu haliyle doğal ve dokunulamaz olarak kabul etmişlerdir" (Lefebvre, 1992: 162)

Bildiri, 'özel mülkiyetin dokunulmazlığı' gibi liberal tonlar içermesine rağmen toplumcu bir yöne de sahiptir. Özgür olan bireyin çıkarı, toplumla uyumlu bir hale sokulmaya çalışır. George Simmel'in (2009: 215) de belirttiği üzere, 'özgürlük, eşitlik ve kardeşlik' anlayışı tam olarak burada devreye girer. Simmel'e göre "bireyler sınırsız bir özgürlüğe kavuştukları anda ortaya şaşmaz biçimde çıkacak olan eşitsizlik yeni bir baskı yaratacaktır, zekilerin durgun zekâlılar üzerindeki, güçlülerin zayıflar üzerindeki, saldırganların çekingenler üzerindeki baskısı" (Simmel, 2009: 215). Bu da ancak bireyin sınırsız bir özgürlük içinde olmadığı, bir toplumda yaşadığı ve bu toplumdakilerle kardeş olduğu düşüncesiyle aşılabilirdi. Bu açıdan yine Rousseau'yu hatırlatır şekilde toplumun özgür olmadığı yerde bireysel özgürlüklerin hiç bir önemi olmadığı düşüncesinin hâkim olduğu görülür. Fransız Devrimi'nin sonraki yılları, bu kâğıt üzerinde olan eşitlik ve özgürlüğün toplumsal hayatta ne ölçüde karşılık bulacağı, haklar kümesinin ne kadar genişleyeceğinin mücadelesi olarak gelişecektir.

Fransız Devrimi'nin ilk dönemlerinde ayrıcalıklı sınıflara karşı, burjuva sınıfının halk ile bir ittifak içinde olduğu görülür. Devrimin en radikal anlarından biri olan ve

devrimin simgesi olarak kabul edilen Bastille Hapishanesi baskını 14 Temmuz 1789'da halk ayaklanmasıyla gerçekleşmiştir. Fakat bu ittifak yeni burjuva sınıfı için pragmatist bir temelde kurulur. “Radikal devrim bu grupların çıkarlarını aynı noktada birleştirdiği gibi, özel mülkiyet ve insan hakları adına yapılan devrimin suyunu ısıtacak bir tehdit de oluşturmaktaydı” (Moore Jr., 1989: 70). Aydınlanma düşünürlerinin daha önceden dile getirdiği gibi değişimin fazlası zararlıydı. Bu yüzden burjuva sınıfının “amacı bir toplumsal devrim gerçekleştirmek değil, ancak, krallığın kurumlarında reform yapmak olabilirdi” (Hobsbawm, 2009: 11). Kontrolde çıkan halk kitlelerinin daha fazla eşitlik ve özgürlük talebi ile burjuva sınıfının kazanımları da çöpe gidebilirdi. Yine de başlangıçta devrime yön veren burjuva sınıfıydı. Burada düşünceleriyle ve *Üçüncü Sınıf Nedir?* adlı kitabıyla devrimin ateşleyicilerinden Joseph-Emmanuel Sieyes'i (1748-1836) hatırlamak yerinde olur. Fransa, devrim öncesinde üç sınıftan oluşuyordu. Ruhban sınıfı, soylular ve Tiers État denen üçüncü sınıf. Bu üçüncü sınıfın içerisinde büyük burjuvaziden küçük burjuvaziye, kentli emekçilerden, köylülere, yoksullara kadar, diğer iki sınıf içerisine dâhil olmayanlar yer alıyordu. İşte Sieyes'in *Üçüncü Sınıf Nedir?* eseri bu sınıfın halini anlatıyordu. Büyük bir soylu düşmanı olan Sieyes'e göre bu sınıf aslında toplumda çalışan ve üreten kesim olmasına rağmen hiç bir hakka sahip değildir. “Tiers État Nedir?” diye sorar Sieyes, “her şey, fakat engeller ve baskılar altında bir her şey. Ayrıcalıklılar sınıfı olmasaydı ne olurdu? Yine her şey ama bu kez fakat özgür ve gürbüz bir her şey” (Sieyes, 2005: 12). Sieyes'in eseri 1789'un başında yayınlanır ve çok büyük bir yankı uyandırır. Diğer gelişmelerle birlikte Fransa devrime doğru ilerlerken, aslında çıkarları ve devrimden beklentileri çok farklı olan kesimler ayrıcalıklı tabakaya karşı birleşmişlerdir.

Burjuvazinin devrimi, Tiers État'ın temsilcilerinin bulunduğu États Généraux'un ulusal meclis olarak kabul edildiği ve yeni anayasa çalışmalarının başladığı gün başarılı olmuş oluyordu. États Généraux ise aslında tamamen burjuvalardan oluşuyordu ve burada sıradan halkın içinden kimse yoktu. Devrimle birlikte bireysel haklara kavuştuğunu, mecliste temsil edileceğini düşünen halk için hayal kırıklığı olacaktı. Çünkü yeni yasa, bildirinin beşinci maddesinde yer alan “tüm yurttaşların bizzat ya da temsilcileri aracılığıyla yasanın yapılmasına katılma hakları vardır” (akt. Göze, 2005: 223) ilkesine aykırı olarak oy vermeyi ve temsili, vergi ödemeye bağlıyordu. Bu da doğal olarak yoksul kesimleri iktidardan dışlıyordu. Daha önce özgürlük çağrılarını yapan Sieyes'in sunduğu yeni yasa önerisiyle “tam da doğuştan gelen hakların elden alınmaz

ve iptal edilemez olduğu ilan edildiği anda, genel anlamdaki insan hakları aktif haklar ve pasif haklar olmak üzere ikiye ayrılıyordu” (Agamben, 2013: 157). İlk defa haklar kümesine tüm halk girerken, şimdi kadınlar, mülk sahibi olmayan emekçiler ve köylüler, pasif yurttaşlık kategorisiyle yine bu kümenin dışına itiliyorlardı. 21 Eylül 1792’de ilan edilen Cumhuriyetle birlikte aktif yurttaş pasif yurttaş ayrımı ortadan kalkıyordu ama kadınlara seçme ve seçilme hakkı yine tanınmayacaktı. “Kadınlar; burjuva erkek devrimcilerin gözünde giyotine yollanacak kadar yurttaşlar” (Ağaoğulları, 2010: 247).

Diğer yandan halk kesimini memnun etmeyen düzenlemeler sadece aktif-pasif yurttaş ayrımıyla da sınırlı değildir. Devrime farklı beklentilerle katılan köylü ve emekçiler daha adil bir düzen isteğindeydiler. Büyük burjuvazi için gerçekleşmiş olan devrim onlar için daha başlangıç aşamasındaydı. “Belli başlı istemlerine doyurucu bir yanıt verilememişti henüz; öyle olduğu için de devrim yolunda daha ileriye gidilmesini istiyorlardı doğallıkla” (Tanilli, 1999: 78). Oysa en başında bildiri, mülkiyetin kutsal bir hak olduğunu söyleyerek oyunun kurallarını yeniden koymuyor yeni haklar yaratmıyordu; sadece var olan hakları güvence altına alıyordu. Bu yüzden köylü kesimin beklentisi boşunaydı. Voltaire’in de bir zamanlar dediği gibi çoktan “kuralar çekilmiş, paylar dağıtılmış, talihlilerle talihsizler yerlerini almıştı” (akt. Hançerlioğlu, 1963: 229). Devrimin bundan sonraki aşamaları, çıkarları sadece geçici bir süre uzlaşmış olan bu kesimler arasında geçecek ve halkçı görüşlere sahip olan *Jakobenler* ile büyük burjuvazi yanlısı *Jirondenler* arasında çatışmaya dönüşecekti.

Jakobenler’in önderi Maximilien Robespierre (1758-1794) gençliğinde Rousseau’dan oldukça etkilenmiş biriydi. Robespierre’e göre devrim soylu efendileri kovmuş yerine yeni efendiler olarak burjuvaları getirmişti. Devrim, zorbalığın biçimlerini ve aristokrasinin renk farklarını çeşitlendirmekten başka bir şey yapmamıştı. Halkın egemenliğini tımturaklı sözlerle ilan etmiş fakat aslında halkı zincire vurmuştu (Robespierre, 1975: 47). Halkın en büyük ve en sağlam bölümü eşitsizliğe sürükleniyorsa; yasa, hakların eşitliğinden dem vurmuş, vurmamış bir önemi yoktu (Robespierre, 1975: 61). Bu düşüncelerle hareket eden ve kendilerini halkla özdeşleştiren Jakobenler’le birlikte devrim giderek radikalleşecekti. Özgürlük söylemleriyle başlayan devrim, Jakobenler’in iktidarında giderek bir despotluğa dönüşecekti. Diğer yandan bir paradoks olarak Jakobenler de aslında bireysel özgürlükleri savunuyorlardı. Robespierre’e göre “her anayasanın amacı, kuramsal ve bireysel özgürlüğü hükümete

karşı korumak” olmalıydı (Robespierre, 1975: 46). Ama özgürlüğü tüm halk için genişletmeye giden yol, ‘halk düşmanları’ nı yok etmekten, terör rejiminden geçiyordu. Başka bir deyişle özgürlükleri sağlamaya giden yol, özgürlüklerin garantisi olan yasaları ihlal etmekten geçiyordu. Jakobenlerin düşünceleri halk tabanında çok geniş yankı bulsa da iktidarları kısa sürdü ve büyük burjuvazi tekrar iktidara hâkim oldu. Burjuvazi iktidara hâkim olmuştu fakat topluma hâkim olamamıştı. Halk kitlelerinin bitmeyen taleplerini bastırmak için birkaç yıl sonra daha büyük bir despot, Napolyon ortaya çıkacaktı.

Bu çalışma Rönesans dönemi ve sonrasını ele aldığı için soylu sınıf hep kraldan aldığı ayrıcalıklarla yaşayan, üretime katılmayan, başkalarının sırtından yaşayan sınıf olarak zikredildi. Bunda kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte feodalizmin krize girip, soylu sınıfının sadece kraldan aldığı ayrıcalıklarla yaşayabilir duruma gelmesinin önemi büyüktür. Oysa Kılıçbay’ın da belirttiği gibi aslında “soyluluk, Ortaçağ kavrayışı içinde, gücünü devletten almayan, kaynağı bizzat kendinde olan bir statüdür ve bu niteliğinden ötürü özgürlük küresinin tümünü oluşturur” (Kılıçbay, 1995: 11). Bireysel haklarda bir milat olarak kabul edilen Magna Charta Antlaşması kral ve soylular arasında imzalanmıştır. Başka bir deyişle, bireyin hakları ve dokunulmazlığı ilkesi ilk olarak soylular için geçerli olmuştur. İşte soyluluğun açtığı bu özgürlük kümesine, 17. yüzyıl İngiliz Bildirileri ile -yurttaş olarak kabul edilen- *burjuva* sınıfı, 18. yüzyıl Fransız İnsan Hakları Bildirisi ile de *halk* girmiş oluyordu. Bireyin ortaya çıkışı, bu belirli bir kesim için olan ayrıcalığın, herkes için bir hakka dönüşmesinin de sürecidir aynı zamanda. Ya da başka türlü söylenirse Fernand Braudel’in (2001: 371) “özgürlüklerden özgürlüğe” diye tanımladığı, sınıflara ait olan özgürlüğün genele yayılmasıdır. Fakat yine de bireysel haklar için bir zirve değildir. Zira bildiride ilan edilmesine rağmen halk, pasif yurttaş aktif yurttaş ayrımıyla bu kümenin dışına itilmiş, Cumhuriyetle birlikte bu ayrım ortadan kalkmış olmasına rağmen, kadınların bu hakları elde etmeleri için sonraki yüzyılları beklemek gerekmiştir.

Fransız Devrimi bireysel haklar ve bu haklar kümesinin genişliği bakımından zirve değilse de tarihte bireyin oynadığı rol bakımından bir zirveye tekabül edebilir. Hatırlanacağı üzere, Rönesans’la birlikte ortaya çıkan birey, kalıplardan, kendisi için biçilmiş hayatı yaşamaktan sıyrılarak, kendi yolunu kendisi çizmeye çalışmasıyla bir birey oluyordu. İşte bu bireyin, kendi yolunu değil, tarihin de yolunu çizmeye çalışması bir zirveydi. Bir özne olarak, tarihin gidişatına maruz kalan değil, ona yön veren oluyordu.

İnsanların binlerce yıllık alışkanlıklarını kader veya tanrısal bir model olarak görmekten çıkmaya başlamalarının bizatihi kendisi bir devrimdi (Kılıçbay, 1992: 109). “Fransız devrimi Fransa’nın ıslah edilmesinden daha çok, insan neslinin canlandırılmasına yönelmişe benzediğinden o zamana kadar en şiddetli siyasal devrimlerin bile hiçbir zaman ortaya çıkarmayı başaramadıkları bir tutku ateşini yakmıştı” (Tocqueville, 1992: 141). Bu açıdan özne olmak artık Descartes’i de aşıyordu. Birey olmak, özne olmak, kendinin farkına varmak değil, bir eyleyen olarak harekete geçmekti. Birey, şimdi meydanlara çıkıyordu ve tarihin gidişatında söz sahibi oluyordu. Machiavelli ile başlayan siyasetin yeryüzüne inişi, siyasetin tanrısal değil insanların yaptığı bir şey olduğu anlayışı Fransız Devrimi ile doruk noktasına çıkıyordu. Devrim burjuvazi lehine sona erse de, insanlık adına büyük olma önemini koruyordu. Fransız Devrimi’nin fikirleri dünyaya yayılacak, İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirisi sonraki dönemler için bir örnek teşkil edecekti.

Fakat bu coşku fazla uzun sürmeyecekti. Zira Fransız Devrimi’nin sloganları 19. yy. Sanayi Devrimi dönemi ile birlikte ancak söylem düzeyinde kalacak, liberalizmin her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla iyi düzene ulaşılacağı ütopyası gerçekleşmeyecekti. Böylece, çalışmanın ilk bölümünde bireyin ortaya çıkış süreci incelendikten sonra, şimdi bu iyi düzenin neden gerçekleşmediği, nasıl bir düzen ortaya çıktığı ve bu düzende bireyin ne durumda olduğu incelenecek.

İKİNCİ BÖLÜM

GERÇEKLEŞMEYEN ÜTOPYALAR VE REFORM ÇABALARI

19. yy. Sanayi Devrimi döneminin bireye yansımalarını daha iyi anlayabilmek için, çalışma boyunca özgürlük kümesi içine dâhil olamaması açısından ele alınan ‘birey olamayan bireylerin’ hikâyesini kısaca hatırlamak, sonra da bunu konuya bağlamak gerekir. Hatırlanacağı gibi Rönesans bireyselliği, aslında üst sınıflara hitap eden bir bireysellikti. Daha alt sınıflara gelince, toplumsal yükümlülüklerinden sıyrılmış, toplumu bir araç olarak gören ‘yeni birey’ bir tehlike oluşturuyordu. Reform ise hem üst sınıfın bireyinin hem de alt sınıfların heves ve isteklerini kendi bünyesinde topluyordu. Burjuvazi için Kilise’nin etkisinin kırılması, daha fazla özgürlük ve ticaret anlamına geliyordu. Köylü kesim ise hak ve eşitlik taleplerini bu dinsel düşünceler altında harekete geçiriyordu. Tabii bu kesimin mücadelesi bir sonuç vermemişti. Aslında tam da bu dönemde yazılan ve çalışmanın başında eşitliği aynılığa indirgemiş olması yönünden eleştirilen Thomas More’un *Ütopya*’sı, bu yeni bireyin toplum için oluşturduğu tehdidi haber veriyordu.

More *Ütopya*’da (2012) insanları yiyen koyunlardan bahsederken İngiltere’deki çitleme hareketine gönderme yapıyor, yün endüstrisinin gelişmeye başlamasıyla giderek artan toprak çevirmelerinin köylü kesim üzerindeki ‘özgürleştirici’, başka bir deyişle mülksüzleştirici yönünü vurguluyordu. Marx’a (1979: 577) göre köylü kitleler “iki anlamda özgürdü: hem eski himaye ya da tâbiyet ve hizmet ilişkilerinden, hem de

her türlü mal ve mülkten, her türlü nesnel, maddi varoluş biçiminden, her türlü mülkiyetten kurtulmuş ve özgür”. Şimdi bu feodal ilişkilerden özgürleşen kitleyi ya da efendisizleri yönetmek gerekiyordu. Süreci farklı bir açıdan okuyan Mark Neocleous’a (2013: 34) göre “düzenin temelini oluşturan zümreler yok oldukça, düzenin yeniden inşası için yeni araçlara ihtiyaç” duyuluyordu ve Hobbes’un mutlak devleti burada devreye giriyordu. Hobbes’un mutlak devleti bu bireyleri kendi bünyesinde toplarken, bir yandan da bireyin içinden çıkacağı vücudu oluşturuyordu. Locke ile birlikte artık kendisi bir vücuda gelen birey, bazı haklara kavuşuyordu. Locke’un bireyinin emekleri mülkiyet ile kutsallaşırken, efendisizlerin emekleri de Locke gibi efendilerinin bahçesinde hiçleşiyordu. Hobbes ve Locke döneminin eşitlikçi hareketleri olan *Düzleyiciler* ve *Kazıcılar* hareketleri de başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Aydınlanmacı düşünce bir yandan bu kitlelerin sefaletini gündeme getirirken, diğer yandan da akıldan yoksun bu sefillerin hiçleşmesini ‘doğal’laştırıyor, kapitalizmin muhtaç olduğu ucuz emeğin zeminini hazırlıyordu. Smith her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla herkes için güzel günlerin geleceğini söylüyordu. Rousseau halkın sesi oluyor, fakat Fransız Devrimi’nin eşitlik özgürlük ve kardeşliği herkesi kapsamıyordu. Ellen Meiksins Wood madalyonun diğer yüzü denebilecek bu süreci şöyle özetler:

“Geleneksel bağlarından ayrılmış bireyin oluşumunun, olumlu yanları da vardı. Bunun özgürleştirici sonuçları liberal öğretinin kurucu ögesi egemen birey kavramıyla vurgulanır. Fakat bunun bir de öbür yanı vardı. Bir anlamda, egemen bireyin yaratılması, ‘emekçi kitlelerce’ ödenen siyasal hayata girişin bedeliydi. Daha keskin hatlarıyla ortaya koymak gerekirse, kapitalizme ve en sonunda yurttaş kitlesine katılacak modern, ‘özgür ve eşit’ ücretli emekçiliğe yol açan tarihsel süreç, köylüleri geleneksel ve ortak haklarıyla birlikte, hem mülklerinden, hem toplumlarından koparan süreçle aynıydı” (Wood, 2003a: 248).

19. yüzyılın önemi bu farklı kesimler arasındaki farkın iyice belirginleşmesiydi. 18. yy. ortalarında İngiltere’de başlayan ve Sanayi Devrimi olarak adlandırılan dönem, aslında Rönesans’ın, Aydınlanma’nın, bilim ve teknolojinin birikimli ilerlemesinin bir sonucuydu. Bu dönem birkaç icadın yapılmasına indirgenemeyecek olsa da buharlı makinanın kullanılmaya başlamasıyla endüstriyel üretime geçiş, önemli bir aşamayı teşkil ediyordu. Kitlesele üretime geçiş dönemi, işte bu iki ayrı özgür sınıfın; bir yanda Kilise’nin, soyluların ve kralın baskısından özgürleşmiş sermaye sahibi sınıfların, diğer yanda “her türlü mülkiyetten kurtulmuş” olarak özgür “tek geçim kaynağı olarak çalışma yeteneklerini, emek güçlerini” (Marx, 1979: 577) satmak zorunda kalan sınıflar arasındaki toplumsal uçurumun en çok açıldığı dönemdi. Sonuç hiç de Smith’in umduğu

gibi değildi. Her bireyin kendi çıkarını savunması sonuç olarak herkesin lehine olan iyi bir toplum düzeni getirmiyor, toplumun bir kesiminin yıkımına yol açıyordu ki, 19. yy. bunun en iyi örneğiydi. 19. yüzyılın yarattığı toplumsal yıkımın nedenlerini ise Karl Polanyi'nin çözümlenmeleri doğrultusunda incelemek yerinde olur.

2.1 Polanyi'nin *Büyük Dönüşümü* ve Bireye Yansımaları

Karl Polanyi'ye göre en başta, her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla, kendi kendine işleyen piyasa fikri bir ütopya idi. “Böyle bir kurum, toplumun insani ve doğal özünü yok etmeden uzun süre yaşayamazdı; insanı fiziksel olarak yok eder, çevresini de çöle çevirirdi” (Polanyi, 2010: 36). Piyasa, insanın doğal özünü bozmadan, her şeyi piyasanın içine çekmeden varlığını sürdüremezdi. Polanyi'ye (2010: 118) göre “ekonomik düzen, sosyal düzenin yalnızca bir fonksiyonudur ve onun içine yerleşmiş” durumdadır. Oysa piyasa toplumu tüm sosyal düzeni içine alarak her şeyi bir metaya dönüştürür¹⁹. “Kendi kurallarına göre işleyiş, üretimin tümünün piyasada satıldığı ve bütün gelirlerin bu satışlardan kaynaklandığı anlamını taşır. Böylece, üretimin bütün unsurları için piyasalar ortaya çıkar, yalnızca mallar ve hizmetler için değil, emek toprak ve para için de” (Polanyi, 2010: 115). Polanyi burada, Smith'in de kullandığı emekçinin aldığı ücret, toprak sahibinin aldığı rânt ve sermaye sahibinin aldığı faiz (kâr) kavramlarını kullanır. Fakat Smith'den farklı olarak bunlar arasında zamanla bir denge oluşmayacağını, bunların toplumu hem iktisadi yönden hem de sosyal yönden yıkıma götüreceğini söyler, çünkü:

“Sözde meta emek, bu özel metanın sahibi olan insanı etkilemeksizin sağa sola taşınmaz, istenildiği gibi kullanılamaz, hatta kullanılmadan bırakılamaz. İnsanın emek gücünü kullanırken, sistem, aynı zamanda, bu etikete yapışık fiziksel, psikolojik ve ahlâkî bir birim olarak ‘insanı’ da kullanmak durumundaydı. Kültürel kurumların koruyuculuğunu yitiren insanlar, maruz kaldıkları sosyal etkiler altında yok olabilirlerdi” (Polanyi, 2010: 120).

Burada Polanyi'nin anlatısına devam etmeden bir parantez açıp, (alt sınıflar için) hem sosyal düzenin, hem de iktisadi düzenin aynı anda nasıl bozulduğunu görmek adına kapitalizm ve daha önceki üretim tarzları arasında bir karşılaştırma yapmak gerekir.

¹⁹ Polanyi'nin eleştirileri daha çok Smith'e yönelik olsa da, bu çalışmanın başlarında anlatılan Macpherson'un Hobbes ve Locke için söylediği, sadece piyasa içinde varolabilen ‘sahiplenici birey’lerini de akla getirir.

Immanuel Wallerstein'a (2012: 17) göre "kapitalizm kendine dönük bir süreç"tir. Daha açık söylemek gerekirse, Kılıçbay'ın (2003: 98) da işaret ettiği üzere bir "dikine büyüme, yani birim başına üretkenliği artırma" sürecidir. Oysa feodalizm yatay bir büyüme süreciydi, birim başına düşen maliyet unsuru ya da serf'in eline geçecek olan miktar belliydi. Bir lord ne kadar çok toprağa sahipse o kadar güçlü ve zengindi. En nihayetinde bir sömürü ilişkisi olsa da, iki tarafın da karşılıklı yükümlülükleri vardı ve serf için asgari bir geçim düzeyinin altına düşmemeyi garanti altına alıyordu. Fakat kapitalizmin dikine büyümesi, "kendine dönük bir süreç olması bakımından hiçbir toplumsal sürecin olası metalaştırılmadan özü itibariyle bağımsız kalmaması olmuştur. Bu nedenle kapitalizmin tarihsel gelişmesinin her şeyi metalaştırma yönünde" bir sonuca neden olduğu söylenebilir (Wallerstein, 2012: 17). Böylelikle kapitalizm, emeği de üretim maliyetinin içine sokmuş, daha çok kâr elde etmek için bu emeğin maliyetini sürekli daha aşağıya çekmeye çalışmış, kısacası insanı sadece bir maliyet unsuruna indirgemıştır. "İşvereniyle tek ilişkisi parasal ilişki olan proleter, 'efendisi' ile çok daha karmaşık bir beşeri ve toplumsal ilişkisi olan, bu ilişkinin, çok eşitsiz olmakla birlikte her iki tarafa da yükümlülükler getirdiği, 'uşak' ya da sanayileşme öncesinin bağımlı insanından farklıdır" (Hobsbawm, 2003: 79). Toplumsal bağların ortadan kalktığı, soyut bir 'bireycilik'le herkesin kendi yapıp etmelerine dayalı, kimsenin kimseye karşı bir sorumluluğunun olmadığı bir toplumda, işçi emekçi kesiminin ayakta kalma şansı yoktur.

Polanyi'nin anlatısına dönülürse, Polanyi bu yıkımın neden daha önce değil de, 19. yy.da ortaya çıktığının nedenlerine yoğunlaşır. Ona göre emeğin ve toprağın bir meta haline dönüşmeye başlamasıyla bu tehlike her zaman vardı, fakat bazı toplumsal denge mekanizmaları bu yıkımın gerçekleşmesini engelliyordu. Fransa ve İngiltere'de burjuvazinin tüm kazanımlarına rağmen, 'özgür' bir emek piyasasının kurulması, 18. yy'ın sonlarına kadar tartışılmamıştı (Polanyi, 2010: 117). "Fransa'da devrime kadar feodal gelirler hâlâ önemliydi ve emek çoğu zaman yarı bağımlı durumdaydı. Yani ne rantlar ne de ücretler piyasada belirleniyordu" (Polanyi, 2010: 173). Feodal ilişkilerin 1789'a kadar ayak sürümesi bir yandan da, toprakların İngiltere'deki Çitleme hareketinde olduğu gibi büyük toprak sahiplerinin eline geçmesini engellemişti. Bu bir yandan sermaye birikimini engellerken diğer yandan da emeğin tamamen ticarileşmesinin önüne geçmişti. 1789'la iş başına gelen burjuva sınıfı halk hareketlerini alaşağı ettikten sonra bunun zeminini hazırlamıştı. "Burjuva toprak mülkiyet sistemini sağlamlaştırmak için yasal adımların büyük bölümü 1789-1812 arasında atıldı" (Hobsbawm, 2003a: 177).

Devrim, loncaları 1791’de Chapelier Yasası’yla ilga ederek işçiyi işverenin insafına terk etmişti (Braudel 2001, 371). “Napolyon yasaları da, toprağı ticari bir mal durumuna getirerek orta sınıf mülkiyet biçimlerinin yerleşmesine yol açtı” (Polanyi, 2010: 252). Emile Zola’nın *Germinal*’de dediğı gibi “devrim, yoksulluğı artırmaktan başka işe yaramamıştı; 1789’dan beri burjuvalar öyle oburca yiyip şişiyorlardı ki, işçiyeye, yalayacak çanak dibi bile bırakmıyorlardı” (Zola, 2016: 143-144).

İngiltere’de ise burjuva devrimi 1688’de gerçekleşmesine rağmen Zanaâtkarlar Yasası, Yoksullar Yasası ve Speenhamland Yasası gibi düzenlemeler emeğin tam olarak ticarileşmesine izin vermiyordu. İngiltere’deki en büyük kırılma anı, 1834 Yeni Yoksullar Yasası idi. Bu zamana kadar yürürlükte olan Speenhamland Yasası, “yoksullara kazancından bağımsız olarak belirli bir asgari gelir sağlanması için, ekmek fiyatlarına göre düzenlenen bir ölçüte göre ücretlerin desteklenmesini” (Polanyi, 2010: 126) garanti ediyordu. Bu asgari yardım aslında en temel hak olan ‘yaşam hakkı’na yönelikti. Kapitalist sınıfa göre ise, ‘aç kalma korkusu’ olmadan yaşayan bu insanlar üretimde verimliliğı düşürüyordu. 1832’de iktidarı tamamen ele geçiren burjuva bu alanda reformlar yapmaya yönelmişti. “Aslında ücret sisteminin Speenhamland’ın getirdiğı ‘yaşam hakkı’ni ortadan kaldırılmasını talep etmesinden daha doğal bir şey olamazdı. Yeni ekonomik birey düzeninde bir şey yapmadan para kazanabilen bir kimsenin ücret karşılığında çalışması düşünülemezdi” (Polanyi, 2010: 127). 1834’te yasanın yürürlüğe girmesiyle yıkım çok ani oldu. “Bu, emeğin bir meta olarak tam kurumsallaşmasıydı; çünkü işçiler hayatta kalmak için artık sadece kendilerini satmak zorundaydılar” (Block ve Somers, 2014: 63). Üstelik işçilerin buna karşı bir direnme olanağı da yoktu çünkü Speenhamland’ın getirdiğı rehabet ve Speenhamland’a eşlik eden örgütlenme yasakları onları bir örgütlenmeden alıkoymuştu. Speenhamland’ın bir önemi de şuydu: yoksulluğun, toplumsal bir sorun olduğunu kabul ediyordu. 1834 Yeni Yoksullar Yasası ise “çalışan yoksul olgusunu reddediyordu. Smith dâhil çoğı 19. yy. öncesi düşünürün kabul ettiği, hayatını çalışarak kazanmak durumunda olan bir insanın çalışarak elde ettiği gelirin, işlerin düzensizliğı veya ücretin düşüklüğü yüzünden, geçimini sağlayamayabileceğı gerçeğı, 19. yüzyıl liberalleri tarafından reddedildi” (Buğra, 2008: 27). Bu görüş tabi ki ‘birey’e dayalı liberalizme son derece uygundu. Çünkü artık hiyerarşiler, toplumsal sınıflar yoktu. Kendi yapıp etmeleriyle kendini inşa eden birey için yoksulluk bir kader değil, yalnızca kendi beceriksizliğıydi. Toplumsal eşitsizlikler ortadan kalkmıştı, bireysel eşitsizliklerse ‘doğal’dı.

Polanyi'nin, "kendi kendine işleyen piyasa fikri bir ütopya idi" derken dikkat çektiği bir başka nokta ise, her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla, müdahaleden azade bir piyasanın oluşmayacağı olgusudur. Sanayi Devrimi olarak adlandırılan dönem aslında Avrupa'da liberalizmin iktidara gelişi ve kapitalizmin önündeki engellerin hızla kalkmaya başladığı dönemdir. Diğer bir ifadeyle, devletin müdahale etmemesinin tam aksine, böyle bir piyasa ancak müdahale ile kurulabilmişti. Braudel'in de belirttiği üzere, "kapitalizm ancak devletle özdeşleştiğinde", devletle bir olduğunda başarıya ulaşabilirdi (Braudel, 2015: 62).

19. yy.'da kapitalizmin geçirdiği bu dönüşümü, birey meselesine bağlamak için Kılıçbay'ın yaptığı 'bireysellik' ve 'bireycilik' tanımları işlevsel bir nitelik taşıyabilir. Kılıçbay'a göre bireycilik "siyaset kabilesinin dağıttığı ihsanlara ulaşmanın adıdır", dolayısıyla imtiyazlara dayanır. Bireysellik ise, imtiyaz değil, hak talep etmektedir. Bu hakkın da kaynağı kendisinden başka birisi değildir (Kılıçbay, 2003: 69). Bu açıdan kapitalizmin ilk aşamaları feodal ilişkiler gibi imtiyaza değil de kendi ürettiğiyle var olabildiği için bireyselliğe denk düşer. Oysa özellikle 19. yy.'daki gelişmelerle "önce bireysellik küresi içinde yer alan kapitalist tavır, bu yapısını mensubiyetler kurarak kaybedince, bireycilik batağına düşmüş ve insanlık tarihinin renkli sahne değişikliklerinden birinin yaratıcısı olarak belirmişken, reddettiği her şey ile aynılaştırmak kaderinden kurtulamamıştır (Kılıçbay, 2003: 69-70)"²⁰.

Kılıçbay'ın ifade ettiği "reddettiği her şeyle aynılaştırma"nın açılımı, birey açısından şu şekilde yapılabilir: İlk olarak liberalizmin savunduğu birey, devletten bağımsız olmasıyla bir değer kazanıyordu. Devletin görevi sadece bu bireyin çıkarlarına müdahale etmemek, güvenliğini sağlamaktı. Başka bir deyişle devlet, kuralları belli olan bir oyunda yalnızca 'tarafsız' bir hakem rolündeydi. Oysa burjuvazi, iktidara gelişiyle şimdi oyunun kurallarını bizzat kendi lehine dönüştürüyor, kendisi için imtiyazlar yaratıyordu. "Dolayısıyla, devleti gereksiz görevlerden kurtarmayı en çok isteyenler, felsefelerinin tümü devlet faaliyetlerinin kısıtlanmasını öngörenler bile, devlete *laissez-*

²⁰ Werner Sombart da benzer şekilde kapitalizmi iki döneme ayırır: "Birinci dönemde kapitalizm henüz yeni doğarken kapitalist zihniyetin töreler ve ahlâk, öncelikle de Hıristiyan ahlâkının öğretileri ve talimatlarının egemenliği altında bulunduğu görülmektedir. 19. yüzyıl'ın sonundan itibaren her türlü engelleme ve kısıtlamadan kurtulmuş olduğu söylenebilir" (Sombart, 2008: 356)

faire'i yerleştirmek için gerekli yeni güçler, organlar ve araçlar yüklemekten başka çare bulamıyorlardı” (Polanyi, 2010: 203). Yani her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla, ortaya kendiliğinden bir düzen çıktığı söylemi geçersizdi, o düzen tam da müdahale ile kurulabiliyordu. Başka bir nokta, liberalizmin en azından söylem düzeyinde, herkes için geçerliymiş gibi sunduğu, Fransız Devrimi’nde tüm dünyaya ilan ettiği bireysel haklar, aslında sadece mülkiyete sahip olanları ilgilendiriyordu ve 19. yy.’da bu iyice açığa çıkıyordu. ‘İnsan Hakları’; ancak yaşamasına yetecek kadar bir ücretle en az on iki saat çalışan işçileri, fabrikaların dar konutlarında sefil halde yaşayan aileleri kapsamıyordu. “Pamuklu dokuma fabrikalarında, ipliği ve çıkırtığı yetişkinlerden daha ustaca kullanan yaşları dört ile on arasındaki çocuk işçileri, kömür madenlerinin dar tünellerinde çocuk arabalarıyla kömür çeken küçük kadınları” da kapsamıyordu (Dowd, 2008: 44).

19. yy.’da liberalizmin kendi ilkeleriyle çelişkiye düşmesinin içine Jeremy Bentham’ın (1748-1832) faydacılığı ve Herbert Spencer’in (1820-1903) ‘ayıklanma teorisi’ de dâhil edilebilir. Dönemin en önemli düşünürlerinden olan Bentham’ın faydacılık düşüncesi aslında ilk bakışta gayet ‘bireyci’dir. Bu düşünceye göre bireye faydalı olan şey ‘iyi’dir. Dolayısıyla iyinin ölçütü faydadır. Fayda ilkesi de daha geniş bir anlamda toplumun çoğunluğuna faydalı olanı iyi sayar. Toplumunu oluşturan bireyler bir yönüyle eşittir, hepsi bir sayılır. Ama diğer yönüyle de sadece bir sayıya indirgenir ve toplumun çoğunluğu uğruna, yani fayda uğruna ihmal edilebilir. Bentham bireysel haklar düşüncesine karşı çıkararak bunların “bir saçmalaktan ibaret olduğunu ve toplumsal ihtiyaçlar söz konusu olduğunda bireysel hakların çiğnenebileceğini söyler” (Doğan, 2013: 11). Bir diğer düşünür, ‘Sosyal Darwinist’ olarak adlandırılan Herbert Spencer ise “devletin yoksullara, hastalara ve güçsüzlere yardım etmemesi gerektiğine inanıyordu; çünkü aksi takdirde devlet en yeteneksizlerin elenmesini engellemiş ve en iyi bireylerin oluşturduğu bir topluma doğru yönelen doğal evrimi frenlemiş olurdu” (Vergara, 2014: 178).

Genel olarak bakıldığında, 19. yy. bu tez çalışması için bir kırılma noktasının yanında, aynı zamanda bir eksen kaymasına da tekabül eder. Buraya kadar anlatılan dönemde, birey yalnızca üretim süreci içerisinde bir meta haline gelmişti. Oysa Sanayi Devrimi ile birlikte kitlesel üretimin başlamasıyla birey, tüketim sürecinde de bir meta haline gelmeye başlayacaktır. Antony Giddens’a göre:

“En başından itibaren piyasalar -bireysel haklar ve sorumluluklar²¹ vurgulamaları anlamında- bireyciliği artırmıştır, ancak bireycilik başlarda esasen kapitalist istihdama özgü sözleşme özgürlüğü ve hareketlilikle ilgiliydi. Fakat bireycilik daha sonra tüketim alanını içerecek biçimde genişledi, bireysel ihtiyaçların karşılanması sistemin sürekliliğinin temeli haline geldi. Piyasa yönelimli bireysel seçim özgürlüğü bireysel kendini ifadenin en kapsamlı çerçevesi haline geldi” (Giddens, 2010: 247).

İşte bu kırılmanın başlangıç noktası, kitlesel üretime geçişi sağlayan Sanayi Devrimi dönemidir. Dolayısıyla şimdiye kadar hemen hemen paralel bir şekilde gelen yurttaşlık ve bireyselliğin gelişimi, buradan sonra daha çok yurttaşlığın gelişimi olarak anılacaktır. En azından yurttaşlık ve bireysel hakların gelişmesi/genişlemesi, bireyselliğin de gelişmesi anlamına gelmeyecektir. O zaman hakların gelişiminin izlenmesi konusunu şimdilik bir sonuca bağlayıp burada bırakmak gerekir. T.H Marshall’ın klasikleşmiş sınıflandırmasıyla düşünce ve ifade özgürlüğü, mülkiyet hakları gibi “medeni hakların oluşumu 18. yüzyıla²², siyasal hakların oluşumu 19. yüzyıla, sosyal hakların oluşumuysa 20. yüzyıla rastlar” (Marshall, 2000: 25). 19. yüzyıl aynı zamanda işçi sınıfının siyasal haklara kavuştuğu evredir. Fransa’da 1848 devrimi ile tüm yetişkin erkeklere oy hakkı tanınırken, İngiltere’de 1832 reformuyla küçük mülk sahipleri, 1867 düzenlemesiyle de tüm yetişkin erkekler oy hakkına sahip olacaktır. Kadınların da bu haklar kümesine dâhil olması içinse 20. yüzyılı beklemek gerekecekti.

Şimdi çalışma boyunca gerek liberalizm, gerekse burjuva sınıfı ile anılan bireyi, bir de kapitalizm ile birlikte düşünüp eksik kalan yerleri doldurmak gerekir. Kapitalizmin ve bireyin, eş zamanlı geliştiği söylenebilir. Burada, kapitalizm ile birlikte gelişen, özgürlük ve bireysel haklar gibi düşüncelerin dışında farklı bir açıdan bakılırsa; bireyin/bireyselliğin ortaya çıkabilmesi için, hem toplumsal hem de dinsel kalıplardan farklı, yeni bir kendini ifade biçimi geliştirmek gerekir. Bu kendini ifade edebilme biçimi en başta ekonomidir. Burada söylenmek istenen “kapitalizm mi bireyi yarattı, yoksa birey mi kapitalizmi yarattı” (Kılıçbay, 2003: 68-69) tartışmasından ziyade, ikisinin aynı anda geliştiğidir. Çünkü kendini ifade edebilmek için bu toplumsal, dinsel kalıplardan sıyrılmak (ifade, din ve vicdan özgürlüğü hakları), sıyrılabilmek içinse belirli bir ekonomiye, maddi bir birikime, refaha (mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesi ve ucuz emeğin de bu mülkiyete dâhil edilmesi) sahip olmak gerekir ki, insan bütün hayatını emeğini

²¹ Bu sorumlulukları, toplumsal sorumluluklar değil de, Aydınlanma’nın yaratmaya çalıştığı, akıl sahibi bir varlık olarak eylemlerinden sorumlu insan tipi olarak değerlendirmek daha doğru olur.

²² Tabii medeni hakların mülkiyete sahip olmayan veya kendini ifade etme kabiliyeti olmayan kesimler için pek bir önemi olmadığını unutmamak gerekir.

satarak geçinmek zorunda kalmasın ve düşüncelerini özgürce dile getirerek kişiselliğini inşa edebilsin. Bu yüzden kendini ifade edebilen ve bu kalıplardan sıyrılabilen burjuvazi olmuştur ve Ortaçağ'da Kilise'nin tekelinde olan, bilim, teknik, entelektüel düşünce bu yeni sınıfın eline geçmiştir. Fakat Polanyi'nin (2010: 118) “ekonomik düzen, sosyal düzenin yalnızca bir fonksiyonudur” sözü birey için söylenirse, bu üretim veya ekonomi bireyin hayatının sadece bir yönüdür. Zamanla, insanın sadece bir yönü olan ekonomi, onun her şeyini ele geçirmiştir, kendine doğru büyüme sürecinde zamanla her şeyi kapsar hale gelmiştir, hatta gelmek zorundadır ki daha çok büyüyebilsin. İşte bu yüzden kapitalizm, yapısı gereği mutlaka birilerini bireysellik kümesinin dışında bırakmayı gerektirir. Macpherson'un Locke için söylediği söz kapitalizme de rahatlıkla uyarlanabilir: “bireysellik daima başkalarının bireyselliği pahasına gerçekleşir” (Macpherson, 1962: 255) ve 19. yy. bunun en açık örneğidir. “Sanayi Devrimi'nin gerçekleştiği 19. yüzyılın başlarında, nüfusun yarısı sadece aşırı yoksul ve çaresiz değil, erkeğiyle, kadınıyla, çocuğuyla çökmüş durumda”dır (Dowd, 2008: 44). Diğer yandan, kapitalizmde birileri sürekli bu kümenin dışında kalırken, içinde olanlar da bireyselliğini sadece piyasa içinde oluşturabilir. Smith'in bireyselliğini piyasada inşa eden bireyi bunun örneğidir. 19. yy. insanının düştüğü durum 20. yy.'da sosyal haklarla birlikte aşılabacaktır ama aynı şeyi bireysellik için söylemek mümkün değildir. Adlai Stevenson'un dediği gibi 19. yy. insanı köle olma tehlikesiyle karşı karşıyayken, 20. yy. insanı robot olma tehlikesiyle karşı karşıyadır (akt. Fromm, 1996: 101). 19. yy.'da bu kümenin dışında kalan, köle olarak kullanılan insan, 20. yy.'da bu kümenin içine girse de sadece belli şeyler yapabilen bir robota dönüşecektir.

2.2 Marx'ın Özgür Toplumunda Birey

Marx'ın (1818-1883) düşüncelerini açıklamak için, önce onun eleştirdiği, kapitalizmin yaratmış olduğu insandan bahsetmek gerekir. Daha önce de yer yer temas edildiği üzere, Marx'ın temel eleştirisi yabancılaşma kavramı üzerinden gelişir. Ona göre özel mülkiyet, insanı her açıdan kuşatmış ve her şeye yabancılaştırmıştır. Marx yabancılaşmayı *1844 El Yazmaları*'nda (Marx, 2009) üreticinin emeğinin ürününden yabancılaşması, üretim sürecinden yabancılaşması, insanın türsel özelliklerinden yabancılaşması ve toplumun diğer üyelerine yabancılaşması olmak üzere dört farklı

açından ele alır. Marx'ın yabancılaşmaya dair saptamaları aynı zamanda bu çalışma boyunca anlatılan tüm süreçlere de temas eder.

İlk olarak insanın kendi ürettiği ürünle olan ilişkisine yabancılaşması, Locke'un 'mülkiyet hakkı'na dayandırılabilir. Hatırlanacağı üzere mülkiyet Locke'ta, insanın, üzerinde emek harcayarak kendi mülkü haline getirilirken, başkasının emeğinin o mülkiyet üzerinde bir değeri yoktu. Yaptığı işin karşılığında, emeğini satan işçi bir ücret alıyordu, fakat ürettiği ürün üzerinde herhangi bir hak sahibi değildi. Marx'a göre bu durum, insanın kendi emeğine yabancılaşmasının ilk aşamasıdır. Emeğin ürettiği nesne, emeğin karşısına yabancı bir şey olarak, üreticiden bağımsız bir güç olarak çıkar (Marx, 2009: 25). İnsanın kendi emeğinin ürünü olan nesne, şimdi ona dışsal bir şey olarak, adeta kendisinin üzerinde emek harcamadığı bir şey olarak görünür. Böylece insan kendi emeğine yabancılaşmış bir hale gelir. İnsan, nesnelerin yapımında bu kadar aktif bir rol alıyor olsa da onlara ulaşmada zorluk çeker. "Nesnenin mal edilmesi o kadar çok yabancılaşmış görünür ki, işçi ne kadar çok nesne üretirse o kadar az nesneye sahip olabilir" (Marx, 2009: 26). Kendisi bir yandan zenginlik üretirken, kendi yaşamı için en temel nesnelere mahrum kalacak kadar yoksullaşır. Bu yoksullaşma sadece maddi olarak bir yoksullaşma da değildir, işbölümü ve uzmanlaşma insanın yaratıcılığını sadece basit ve tek bir faaliyete indirgeyerek ondaki zenginliği de yok eder.

Emek nesnesinin yabancılaşması, öncesinde bizzat emeğin etkinliğinde de yabancılaşmayı içerir (Marx, 2009: 28). Oysa emek veya üretim, insanın doğayla olan en temel ilişkisidir ve onu hayvanlardan ayıran en temel özelliğidir. İşçinin emeğinin ürününün kendine dışsal bir nesne haline gelmesi, onu üretim sürecinden de yabancılaştırır. Emek, doğa ile ilişki içerisine girdiği bir süreç olarak değil, zorlama, zorunluluk haline gelir. Etkinlik eğer, "kendi etkinliği kendisi özgür olmayan bir etkinlik ise, o zaman bu etkinliğe başka birinin hizmetinde hâkimiyetinde, zorlaması ve boyunduruğu altında yerine getirilen bir etkinlik muamelesi yapar" (Marx, 2009: 34). İnsanın üretim süreci sadece nesne yaratmak olarak da düşünülemez, üretim her alanda insanın yaratıcılığını ortaya koyduğu, kendini ifade ettiği bir süreçtir. Oysa kapitalizmde işçinin üretimi sadece nesnelerin üretimine indirgenmiştir, başka hiçbir faaliyete zaman veya enerji bulamaz. "Bu nedenle, insan, hayvansal işlevleri -yeme, içme, üreme ya da en iyi durumda barınma ve giyinme vb.- dışında kendisini özgürce etkin hissetmez; insani işlevlerinde, kendini hayvandan başka bir şey hissetmez" (Marx, 2009: 29). İnsan

“yaşamının büyük bölümünü çalışarak geçirir ama bu aktivite kendisini ifade edip yaratıcılığını ortaya çıkaran bir şey değil, sadece yaşamını sürdürebilmek için katlanmak zorunda olduğu bir çiledir “ (Silier, 2013: 139).

Bu durum insanın türsel özelliklerinden yabancılaşmasını da beraberinde getirir. Marx'ta türsel bir varlık olarak insan ile toplumsal insan özdeştir (Kılınç, 2009: 10). Başka bir deyişle insan, toplumsal bir varlıktır. Marx'a göre “insanın özünü belirleyen şey, onun aynı anda hem birey hem de toplumsal bir varlık olma özelliklerinin birliğidir” (Özel, 2000: 71). İnsan toplum içinde oluşur, diğer insanlarla etkileşime girdikçe kendi karakterini kazanır. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de şöyle der: “insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür” (Marx, 2013: 16). Yani insanın, Hobbes'ta olduğu gibi birbirinin kurdu ya da Smith'te olduğu gibi her durumda kendi çıkarını düşünen bir varlık olması onun özü değil, tarih içinde özellikle kapitalizm ve özel mülkiyetle birlikte oluşan bir insan tipinin sonucudur. Oysa bu düşünürlere göre “birey tarihin bir sonucu değil, başlangıç noktasıdır. Kendi insan doğası fikirlerine uygun doğal bireydir, tarih içinde ortaya çıkmış değildir, doğa vergisidir” (Buğra, 1995: 104-105). İnsanın bu şekilde kendi türsel özelliklerine yabancılaşması insanın tüm manevi zenginliklerini de alır götürür. Bu hem zengin için hem yoksul için geçerlidir. Yoksul insanın gözü en güzel eğlenceyi görmezken, mineral tüccarı mineralin güzel ve eşsiz doğasını değil sadece ticari değerini görür (Marx, 2009: 49). Para, insanın hem kendini ifade etmesinin hem de toplumsal ilişkilerinin temel belirleyeni haline gelir. Sonuç olarak “insanın sahip olduğu türsel bilinci, bu şekilde, yabancılaşmayla, türsel yaşam kendisi için bir araç olacak şekilde dönüşür” (Marx, 2009: 32). Marx bunu da dördüncü yabancılaşmaya, yani insanın herkese yabancılaşmasına bağlar. “İnsanın kendi emeğinin ürününden, kendi yaşam etkinliğinden kendi türsel varlığından yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu insanın insana yabancılaşmasıdır” (Marx, 2009: 32).

Görüldüğü üzere Marx için birey, toplumdaki ayrı, soyut bir biçimde ya da toplum-birey karşıtlığı çerçevesinde düşünülemez. Böyle bir bakış açısı aynı zamanda bireyselliği ve toplumsallığı birbirine zıt olarak görür, çünkü birey için tüm ilişkileri çıkara indirgenmiş, insanların da meta haline geldiği bir toplumda diğer insanlar ancak kendi menfaati için kullanabileceği bir araç konumundadır. Böyle bir toplumda “kişiler birbirleri için yalnızca metaların temsilcileri ve dolayısıyla sahipleri olarak vardır.

Ekonomi sahnesinde görülen kimselerin, genellikle aralarında bulunan ekonomik ilişkilerin bir kişiliğe bürünmesinden başka bir şey” değildir (Marx, 2011: 95). Bu durum insanı, toplumdaki diğer insanları zorunlu olarak kullanabileceği bir nesne olarak görmeye iter. Kapitalist için başka bir insanın emeği, sadece satmak için, ondan kar elde etmek için vardır (Ollman, 2008: 246). Aynı sınıftan olan işçiler de birbirine yabancılaşır, aynı çıkarlara sahip dayanışmacı bir tutum yerine, hepsi farklı çıkarlara sahip insanlar olarak, birbirlerini rakip olarak görürler. Sonuç, Hobbes’un “herkesin herkesle savaşı” dediği gibi, herkesin herkese karşı yabancılaşması olur. İnsanın içinde özgürce yaşayabileceği bir toplum yerine, diğer insanların karşısına dikilmiş bir engel olarak görüldüğü bir toplum oluşur. Marx bu açıdan Fransız İnsan Hakları ve Yurttaşlık Bildirisi’nin dördüncü maddesindeki “özgürlük, başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmektir” biçiminde tanımlanan özgürlük anlayışını da eleştirir. Çünkü bu tarz bir özgürlük anlayışı “her insanın öteki insanlarda, özgürlüğünün gerçekleştirimini değil, sınırını bulmasına yol açar” (Marx, 1997: 34).

Marx’ın özgürlük anlayışına giriş yapmak için tüm bu ilişkileri beraber düşünmek gerekir. Marx dört çeşit yabancılaşma türü saymışsa da bunlar birbirinden ayrı düşünülemez hatta iç içe geçmiş durumdadırlar. “Marx’ın istediği ise tam da bireyselliği bu kapitalist yabancılaşmadan kurtarmaktır” (Corcuff, 2009: 23). Bu yüzden eşitlik temelinde bir özgürlük anlayışı geliştirir. Çünkü “özgürlük, bireyselleşme ve kendini gerçekleştirme, kapitalizmde yaygın olarak hissedilen, ama kapitalist sistemin içinde kaldıkça herkesin elde edemeyeceği radikal ihtiyaçlardır” (Silier, 2013: 138). Dolayısıyla kapitalizm gibi eşitsiz bir sistemde mutlaka birileri tahakküm altında olacak, Bauman’ın da dediği gibi özgürlük, “gerçekte ayrıcalıklı insan kategorisiyle sınırlı bir deneyimin felsefi genellemesinden” ibaret kalacaktır (Bauman, 2015: 65). Oysa Marx’ın özgürlük anlayışı özgürlüğünü başkasının sınırında değil, onunla birlikte gerçekleştireceği bir şey olarak gördüğü için kimse bu kümenin dışında kalmayacaktır. Marx ve Engels’in (1976: 53) *Komünist Manifesto*’da dediği gibi komünizmde “her bireyin özgür gelişmesi, bütün herkesin özgür gelişmesinin koşulu olacaktır” .

Marx’ın özgürlük anlayışı aslında bir bakıma özgürleşme mücadelesi olarak da değerlendirilebilir. Çünkü insan, liberallerin iddia ettiği gibi doğuştan özgür değildir, bu bir soyutlamadan ibarettir; gerçekte insan, ancak özgür olmadığının farkına vararak, kendini engelleyen tahakküm ilişkilerini aşarak özgürleşebilir. Marx özgürlüğü, “insani

özgürleşmenin, yani çok çeşitli insani güçlerin gelişmesinin ve insan doğasına yakışır bir birlik tarzının oluşturulmasının önündeki engellerin²³ ortadan kaldırılması olarak görür” (Bottomore, 1993: 431).

Marx’ın yabancılaşma ve özgürleşme kavramlarını ele alış biçimine değindikten sonra, bireyin nasıl özgürce yaşayacağı meselesine bakılabilir. Marx özgürlük anlayışını, kapitalizm içinde değil, özel mülkiyetin olmadığı, eşitlik temelli bir sistemde geliştirir. Marx’a göre, böylesi bir özgürlük sisteminin nihai aşaması ‘komünizm’dir. Sınıfların ve dolayısıyla çıkar çatışmalarının olmadığı ve içinde her bireyin özgürce serpilip gelişebileceği bir dünya tasavvur eder. Bu dünyada işbölümü ve ücretli emek ortadan kalkmıştır. Yukarıda değinildiği üzere, Marx için insanı kendine yabancılaştıran şeylerden biri de insanın sadece tek yönlü gelişimine izin veren işbölümüdür. İşbölümünün olduğu bir düzende insan, ya avcı ya çoban ya da eleştirmenden biri olmak zorundadır. Oysa Marx’ın ütopyasında insan avcı, çoban, balıkçı ya da eleştirmen olmadan sabahleyin ava çıkabilir, öğleden sonra balık tutar, akşam çobanlık yapar, akşam yemeğinden sonra da kafasındaki eleştiriye yazabilir (Marx ve Engels, 2009: 126). “Emek süresinden yapılan tasarruf serbest sürenin, yani bireyin her yönüyle gelişmesine ayrılacak sürenin artması demektir” (Marx, 1979: 662). İnsanı kendine yabancılaştıran ücretli emek de yoktur Marx’ın dünyasında. “Soyut ve insanlıktan çıkarıcı bir ölçüt olan çalışma yeteneği artık uygulanabilir ölçü olmaktan çıkmış, onun yerini kişinin potansiyellerini zengin biçimde gerçekleştirip eksiksiz bir insan olarak kendi benliğini yeniden üretebilmesi yeteneği almıştır” (Lichtman, 2013: 403). Marx’ın (1989: 31) *Gotha Programı*’nda dile getirdiği gibi herkes üretime yeteneği ölçüsünde katılacak ve üretilen toplumsal zenginliklerden kendi ihtiyacı ölçüsünde pay alacaktır²⁴. Bu ilkenin Marksizm’e yöneltile ‘bireyi eşitliğe kurban ettiği’ eleştirilerine karşılık, farklılıkları

²³ Burada, negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramlarını anmak yerinde olacaktır. Bu iki özgürlük kavramını ilk olarak T.H. Green dile getirmiş, daha sonra Isaah Berlin geliştirmiştir. Negatif özgürlük, bireyin dışardan gelebilecek etkilerden korunması olarak adlandırılırken; bireyin eylemde bulunabilmesi, yapabilme kudreti, kendi yaşamını kontrol edebilme gücü pozitif özgürlük olarak adlandırılır. Liberalizm bu engelleri bireye giden yollar olarak görür, bu yolların tıkalı olmaması onun dokunulmazlığıdır. Onun bu engelleri aşıp aşamadığı tartışma dışıdır, pozitif özgürlük bireye müdahale olarak görülür. Ama kapitalizm bu söylemin aksine, hem pozitif özgürlüğü hem negatif özgürlüğü kısıtlar. “Pozitif özgürlüğü kısıtlar, zira kendi isteklerini gerçekleştirmek için gerekli olan iktidar olanaklarını elinden alır, negatif özgürlüğü kısıtlar çünkü mülk sahibi olmayan ve emeğini satmak zorunda olanların baskıdan özgürleşmesine olanak tanımaz” (Balta, 2001: 83).

²⁴ Komünizm’in ilk evresi olan sosyalizm kapitalizmden geçişte bir aşamadır. Komünizmdeki tam bolluğa henüz erişilmemiştir. Bu yüzden sosyalizm’de bu ilke “herkesten yeteneğine göre herkese yaptığı iş kadar”dır (Turner, 2013: 61).

gözetildiği söylenebilir. Diğer yandan Marx bu tarz bir herkesin eşitliği düşüncesini “kaba komünizm” olarak eleştirir. “Kaba komünizm ona göre eşitliği sadece maddi özel mülkiyetin yaygınlaştırılmasında gören, insanın kişiliğini inkâr eden ve yeteneği soyut bir güç gibi görmek isteyen, zenginlik hevesi ve özlemini herkese yaymak isteyen bir akımdır” (Quiniou, 2009: 85).

Marx’ın ütopyasında bireyin yok olmadığı kabul edilebilir, ama ne ölçüde var olabildiği de ayrı bir tartışma konusudur. Marx’ın, bireyin ‘kendi gelişimini özgürce sağlayacak’ dediği özgür zaman işten arta kalan zamandır. İş zamanında çalışma zorunludur. Dolayısıyla yine bir zorunluluk dünyası olmaya devam eder. Gerçek özgürlük dünyası, kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişmesi, bunun ötesinde başlar; ama bu da ancak temelindeki zorunluluklar dünyası ile serpilip gelişebilir. İşgününün kısaltılması onun temel önkoşuludur (Marx, 1997a: 720). Marksist yorumcular açısından buradaki zorunluluk birey açısından dışsal bir zorlama değildir. İnsanın hayatını sürdürebilmek için doğayla girişmek zorunda olduğu mücadelenin zorunluluğudur. Lukacs’a göre Marx yalnızca, “sosyalist gelişmenin çalışmaya, insan onuruna yaraşır ve insanın gelişmesine uygun biçimler kazandırmak anlamına geldiğini” söyler (Lukacs, 1978: 171). Marx’ın ütopyasında birey açısından bir tehlikeli taraf daha vardır ki, o da kolektivizm tehlikesidir. Marx’a göre birey sadece topluluk içinde kendi becerilerini farklı yönlerde geliştirme araçlarına sahip olabilir; bu yüzden sadece topluluk içinde kişisel özgürlük mümkün olabilir (Marx ve Engels, 2009: 172). Buradaki topluluğu, bireyin topluluktan ayrı bir hayatı olmayacağı şeklinde yorumlamamak gerekir. Marx’ın kastettiği, toplumdan yalıtık, kendi kabuğuna çekilmiş bir bireysellik anlayışı değil, özgürlüğün toplumsal olarak gerçekleştirilebilir olduğunu söylemektir. Sartori’nin de vurguladığı gibi, “kolektivizmin kuralı her bireyin kendini bütüne teslim etmesidir ve bu kural veya bu ölçüt Marx’ta yoktur” (Sartori, 1996: 491). Marx’a göre “bir topluluk içindeki insanlar kendilerini farklı biçimlerde ifade edebilirler ve farklı çıkarları olabilir. Marx’ın belirttiği, çıkarların uyumlu biçimde ilişkili ve birleşik olacağıdır” (Brenkert, 1998: 164). Çünkü Marx için özgürlük başkasının sınırında bitmez, tam da onu içine alabilecek şekilde gelişir. Ayrıca burada, Marx’ın Rousseau gibi farklı çıkarları direkt olarak özel çıkar diyerek mahkûm etmediği de söylenebilir. Göze’nin (2005: 300) tabiriyle bu toplumda ‘uyumlu bir anarşi’ söz konusudur.

Marx'a yapılan eleştirilerde özellikle birey anlayışına yönelik ciddi bir eleştiriye rastlanmaz, eleştiriler daha çok kuramının bütünüdür, böyle bir idealin ne derece olabirliği, ne derece sağlam temellere dayandığı yönündedir. Metin Becermen'in de belirttiği gibi "Marx, iddia ettiği 'Dünya Cenneti'nin gerçekleşeceği noktada bireyin özgürleşeceğini iddia etmekte, ama bu iddiasına yeterli zemini oluşturamamaktadır. Bu toplumsal yapı içinde bireyin özgürlüğünü nasıl ortaya koyacağı ve bunu gerçekleştireceği muğlak kalmaktadır" (Becermer, 2010: 57). Bu muğlaklık içinde eleştirisi yapılabilecek, çelişkileri ortaya konacak pek bir ipucu yoktur. Karl Popper da *Açık Toplum ve Düşmanları* eserinde Marx'ı mahkûm ederken, eleştirisi Marx'ın kuramının bütünüdür, özel olarak birey anlayışına değil²⁵. Sartori de benzer şekilde "Marx bu büyük ekonomik ameliyat bir kez gerçekleşince, insanlığın daha önceki hastalıklarının hepsinin otomatik olarak ortada kalkacağına inanmıştır" diye yazar (Sartori, 1996: 490). Adorno'ya göre ise "Marx insanların esasen özünde aynı olduğunu ve öyle kalacaklarını farz eder. İnsanın kötücül doğası bir kez bertaraf edilince her şey iyi olacaktır" (Adorno, 2014: 63). Bu yüzden Marx'ın birey anlayışının içsel bir eleştirisini yapmak zordur; ancak dolaylı yoldan bir eleştiri yapılabilir. Burada Adorno'nun *Negatif Diyalektik* kavramı kullanılabilir.

Marx'ın Hegel'den (1770-1831) alıp geliştirdiği diyalektik kavramına göre; felsefede her şey kendi karşıtını içinde barındırır, bu karşıtların çatışmasından da yeni bir noktaya ulaşılır. Adorno'ya göre ise Marx'ın diyalektiği komünist topluma ulaşıldığında son bulur. Oysa Adorno için, diyalektiğin herhangi bir anda tamamlanacağını düşünmek, diyalektik düşüncesinin kendisiyle çelişir (Dellaloğlu, 2003: 19). Bu düşünce birey meselesine uyarlanırsa şöyle denebilir: Rönesans'la birlikte ortaya çıkan birey düşüncesinin temeli, 'insan kendine çizilmiş yolu yürüyen bir varlık değil, onu kendisi çizen bir varlık' kavrayışına dayanmaktaydı. Bu düşünce daha da evrenselleştirilirse, tarihin bir kader olmadığı, onu insanların yaptığı söylenebilir²⁶. Fakat tarihin komünist toplumda son bulacağını söylemek, insanın bu değiştirici-dönüştürücü yanını yok sayar. Ne kadar iyi tasarlanmış olursa olsun, değişimin olmadığı bir toplum bireyi edilgenliğe hapseder. Ve aynı şekilde ne kadar özgürlük olursa olsun bu belirlenmiş bir özgürlüktür,

²⁵ Hatta Popper, Marx'ın bireyci bir anlayışı olduğunu da söyler: "Temelde, Marx bir bireyciydi, ana kaygısı acı çeken insanlara yardım etmektir. Bundan dolayı kendi başına kolektivizm, yazılarında önemli bir yer tutmaz" (Popper, 1989: 289).

²⁶ Hatta bu düşünceyi Marx da dile getirir fakat 'tarihin insanlara belirlediği koşullar altında' diye bir serh düşerek.

insanlar nasıl özgür olmaları gerekiyorsa öyle özgür olurlar. Diğer yandan Marx'ın komünizmdeki bireyi nitelediği 'tam gelişmiş insan' tasavvuru da tehlikeli olabilir. Steven Lukes'un (1998: 185) belirttiği üzere, bu düşünce bir 'mükemmeliyetçilik' fikri barındırır. 'Tam gelişmiş insan' tasavvuru en azından zihindeki bir mükemmel ölçütüne göre işler. Bu ise ne kadar zenginliklerle donatılmış olursa olsun bireyi belirli bir ölçüte göre değerlendirmeye kayabilir. Çok yönlü gelişmenin 'tam gelişme' olarak nitelendirildiği bir toplumda 'tam gelişmek istemeyen, sadece bir alanda uzmanlaşmak isteyen insan ne olacaktır?' sorusu sorulabilir. Buradaki sorun insanın tek yanlı gelişiminin savunulması değil, neyin 'tam insan' olduğunun Marx'ın ölçütlerine göre belirleniyor olmasıdır. Ayrıca bu anlayış bir tehlike daha barındırabilir. Marx faydacıları eleştirdiği bir metinde şöyle diyordu:

“Köpeğe neyin yararlı olduğunu bilmek için, köpeğin niteliğinin incelenmesi gerekir. Bu niteliğin kendisi, yararlılık ilkesinden çıkartılamaz. Bunu insana uygularsak, insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini vb. yararlılık ilkesi açısından incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içerisinde, sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekliyle ele almak zorundadır” (Marx, 2011: 582).

Ama Marx bunları söylerken, diğer yandan da 'tam gelişmiş insan' diyerek, “insanın bu her çağda değişen doğasının komünist toplumda tam doğasına kavuşacağını, kendi doğasını bulacağını mı söylemek istiyor? Eğer öyle demek istiyorsa insanın değişebilirliğini kapatmış olmuyor mu?” soruları da sorulabilir.

2.3 John Stuart Mill'de Bireyselliğin Değeri

John Stuart Mill (1806-1873), liberalizmin önemli temsilcileri arasında gösterilir. Mill hayatı boyunca çok farklı ve çelişkili görüşler öne süren bir düşünür olmuştur. Bunun nedenleri arasında ilk dönemlerinde babası James Mill ve onun yakın arkadaşı Jeremy Bentham'ın görüşleriyle büyümesi, sonrasında ise Fransa'nın ünlü sosyalistlerinden Saint-Simon'un etkisinde kalmış olması gösterilebilir. Mill, bir liberal düşünür olmasından dolayı hemen her alanda bireysel özgürlükler hakkında görüş bildirmiştir. Bu çalışma kapsamında ağırlıklı olarak onun iktisadi özgürlük ve eşitlik-özgürlük bahsi üzerindeki görüşleri üzerinde durulacaktır. Genel olarak bakıldığında, Mill bir liberal olsa da bazı noktalarda klasik liberallerin müdahalesizlik anlayışından kopar. Devletin bireyin kendini gerçekleştirme yönünde müdahale etmesi gerektiğini savunur. Bu niteliği onu

19. ve 20. yy. liberalleri arasında bir köprü konumuna getirir (Berktaş, 2012: 78). Ayrıca Mill'in görüşlerini, 19. yy.'da liberalizmin uğradığı başarısızlık karşısında, bazı temel söylemlerdeki yumuşama olarak da görmek mümkündür.

Karl Popper'a göre Marx gibi Mill de '*bırakınız yapsınlar!*' liberalizmini beğenmiyordu ve her ikisi de özgürlüğü, uygulamada gerçekleştirmek için daha iyi temeller ortaya koymaya çalıştılar (Popper, 1989: 85). Mill Aydınlanma düşünürlerinin ilerlemeci anlayışını sürdürür. Bu ilerlemenin toplumda bireyselliklerin ve özgürlüklerin gelişmesiyle birlikte mümkün olacağını söyler. "Gelişmenin tek şaşmaz ve sürekli kaynağı özgürlüktür, çünkü özgürlük sayesinde, ne kadar birey varsa o oranda alabildiğine çok sayıda gelişme merkezleri oluşur" (Mill, 2000: 159). Fakat Mill diğer liberal düşünürlerden farklı olarak bireysel özgürlüklerin bugüne kadar sınırlı bir kitle için gerçekleştiğini kabul eder. Kendi ifadesiyle "özgürlüğün çıkarları -şimdiye kadarki yararlanmış biçimi göz önünde tutulursa- ayrıcalıklarından toplumun ancak bir bölümünü yararlandırarak elde edilmiştir; yan tutmadan, herkesi bunlardan yararlandıran bir hükümet ise henüz giderilememiş bir eksiklik" diyerek liberalizmin yetersizliklerini dile getirir (Mill, 2000: 159). Bu yüzden iyi bir toplum hem özgürlüğe müsaade eden hem de özgür ve doyurucu yaşam biçimlerine olanak sağlayan bir toplum olmalıdır (Sabine, 1991: 107). Çünkü özgürlük, sınırlamanın olmamasından ibaret değildir, belirli davranışların bilinçli bir şekilde gelişmesiyle ilgilidir. Bu nedenle Mill'in pozitif bir özgürlük anlayışına sahip olduğu söylenebilir (Barry, 2003: 239).

Genel olarak bakıldığında Mill, 19. yy.'ın endüstriyel üretim koşullarında "bireyin özgürlüğü ile sanayi toplumunun gereklerini bağdaştırmaya çalışmıştır" (Şaylan, 2008: 137). Mill bir liberal olarak özel mülkiyet²⁷ ve serbest piyasa gibi ilkelerden vazgeçmiş değildir, fakat sistemin ürettiği adaletsizlikleri de kabul eder. Mill'in düşüncesine göre bunlar devam edecektir, devlet sadece dağıtım aşamasında devreye girmelidir, bu da vergilendirme yoluyla olabilir. Özel mülkiyet bugüne kadar hep bir kesimin aleyhine olacak şekilde uygulanmıştır. "Bir taraf engellenirken diğer tarafa avantaj sağlanmıştır.

²⁷ Mill mülkiyeti Locke'cu anlamda, yani insanın emeğini kattığı şeyin kendine ait olması anlamında anlar. "Özel mülkiyetin, bireylerin kendi emek ve birikimlerini güvenceye alan bir araç olarak görülmesi gerekir. Başkalarının emek ve birikimlerinin meyvelerinin herhangi bir liyakat sahibi olmaksızın ya da çaba göstermeksizin birilerine aktarılması özel mülkiyet kurumunun özü değildir" (akt. Capaldi, 2011: 218). Mill'in burada kastettiği işçinin emeğinin ürününü hiçbir çaba sarf etmeden sahiplenen mülk sahibi değil, servetin miras gibi yollarla hak etmeyen birilerine aktarımıdır. Burada devlet söz konusu aktarıma bir vergilendirme uygulayıp eşitsizliklerin önüne geçebilir.

Bilerek eşitsizlik yaratılmış ve insanların yarışa eşit koşullarda başlaması engellenmiştir” (akt. Capaldi, 2011: 218). Mill’e göre yapılması gereken herkesin ‘yarışa’ hemen hemen eşit şartlarda başlayabilmesini sağlamaktır. Denilebilir ki, Mill’in temel kaygısı fırsat eşitliğinin yaratılmasıdır. “Mill’in amacı özgürlüğün miktarını en yukarı çekmek ve dolayısıyla, bazıları için maksimum, bazıları içinse minimum özgürlüğe varmak değil, herkesin belirli bir düzeyde özgürlüğünü sağlamaktır” (Baum, 2007: 122-123). İktisadi özgürlükle ilgili bir diğer düşüncesi de her insanın bağımsızca yaşayabilmesine izin veren, küçük kooperatifler sayesinde mülkiyet sahibi olabileceği bir düzendir²⁸. Bu küçük kooperatiflerle işçiler hem gelirler üzerinde pay sahibi olacaklar hem de yönetim üzerinde söz hakları olacaktır. Mill’e göre, herkesin aynı anda hem işçi hem patron olduğu bu kooperatiflerde işçi ve işveren arasındaki sınıf ayrımı ortadan kalkacak, bunun yerini bütünüyle girişimciliğe, bireysel liyâkata, yeteneğe dayanan bir ekonomi alacaktı (Capaldi, 2011: 221). Bu sayede daha fazla insan bağımsız şekilde kendi hayatını sürdürme imkânına kavuşabilecekti.

Diğer yandan Mill temelde bir faydacıdır, ama bazı yönlerden Bentham’ın faydacılığından ayrılır. Mill’e göre “bir şeyin değerini ölçerken niceliği kadar niteliğini de dikkate alırken, mutluluğu ölçerken yalnızca niceliği dikkate almak saçma”dır (Mill, 2008: 6). “Bentham, hazlar arasında hiçbir ayırım yapmayan monist ve bencil bir faydacılığı savunurken” (Başdemir, 2001: 129), Mill’in faydacılığı bireysel farklılıkları dikkate alır. Başka bir deyişle Bentham’ın bireyi sadece rakam olarak gören, toplumsal mutluluğu bireylerin toplamının mutluluğuyla ölçen anlayışının karşısında Mill, her bireyin farklı şeylerden mutluluk duyabileceğini söyler. “Buna göre, birey mutluluğa ancak kendi doğasını geliştirerek, bireyselliğini kazanarak ulaşabilir. Bu da alternatifler arasından tercihler yaparak, kendisi için en uygun yaşamı belirleyerek yani özerkliğini tecrübe ederek mümkün olmaktadır” (Şahin, 2013: 12). Bir başka nokta ise, Mill’e göre insan Bentham’ın dediği gibi sadece çıkarlarının peşinde koşan bir varlık değildir. “Mill, bireyi belli bir topluluğun mensubu olmaktan dolayı evrensel psikolojik dürtülerle hareket eden bir varlık olarak kabul etmez (...) Bunun tersine bireyler belli bir toplum ve tarih parçası içinde oluşan motivasyon kaynaklarını ve kültürel değerlere bağımlı olarak”

²⁸ Marx ve Engels bu düşünceyi Komünist Manifesto’da şöyle eleştirir: “...her türlü marifetçilikle sermayeye ve kâra hiçbir zarar vermeden her türlü sosyal bozukluğu onaracağını ilan eden sosyal şarlatanlar, işçi sınıfı hareketi dışında olan ve ‘eğitilmiş’ sınıflardan medet uman kimseler...” (Marx ve Engels, 1976: 14-15)

hareket ederler (Çaha, 2003: 14-15). Toplum eğitim yoluyla bencilliği aşır başlangıçta sadece bir araç olan başkalarını sayıp kollamayı, sonunda bir amaç haline dönüştürebilir. Bentham için eylemlerin amacı insanın kendi çıkarırken, Mill çıkar gözetmeyen duyguların da bulunduğu kanısındadır (Gökberk, 2002: 423). Hatta iyi bir eğitimle bu duyguların geliştiği ve özel mülkiyet sisteminin adaletli olarak uygulandığı toplumda sosyalizmin cazibesini yitireceğini düşünür.

Mill yukarıda da bahsedildiği gibi sosyalist düşünürlerden de etkilenmiştir fakat sosyalizme bir yakınlık duyduğunu söylemek zordur. Mill'in en temel kaygısı bireyselliktir ve sosyalizmde kolektivizmin hâkim olacağını, bu yüzden bireyin sınırlanacağını düşünür. Bir liberal olarak, her alanda var olan bir devletin mutlaka özgürlüklere müdahale edeceği fikrindedir. Mill için “söz etmeye değer tek kamusal iş, bireylerin kendi yaşamlarını gitgide daha fazla kontrol edebilecekleri bir çerçeve oluşturma girişimidir. Kamu kurumlarına daha fazla kontrol olanağı vermenin bireysel özgürlüğü artırdığını düşünmek bir çelişkidir” (Capaldi, 2011: 301). Mill'e göre bireysel özgürlüğü tehdit eden tek şey devlet değildir, çoğunluğun diktatörlüğü de aynı ölçüde bir tehdittir. Mill'in Bentham'dan ayrıldığı bir diğer nokta da budur, “insanlar için çoğunluğun mutlak otoritesine tabi olmak her zaman ve her yerde iyi midir?” diye sorar (Mill, 2000: 189). Mill'e göre “toplumsal kurumlar, tek yanlı görüşlerin tashihi, karakterin bireyselliğinin korunması için çoğunluk iradesi karşısında önlemler almak zorundadırlar” (Mill, 2000: 190). Bu konuda alınacak önlemlerden biri de, eşit oy ilkesinin yerine niteliğe göre oy ilkesini koymaktır. Bu görüş, herkesin temsil edilme hakkına sahip olmasına rağmen bütün siyasi görüşlerin eşit değere sahip olmadığı varsayımına dayanıyordu. Belli bir eğitime ve diplomaya sahip olanlar dört-beş oy, sıradan işçilerin ise bir oy hakkı vardı (Heywood, 2011: 293). Mill'in kaygısı, niteliksiz çoğunluğun nitelikli olan azınlığın üzerinde baskı kurmasıdır. Çünkü her toplumu ileri götürenler daima bu nitelikli azınlıklar olmuştur. Mill'in bu görüşünün bir tarafına katılmamak elde değildir, ancak demokrasinin tam da birbirinden farklı nitelikte olanların eşit haklarla donatıldığı bir sistem olduğu düşünüldüğünde Mill'in tavrının açıkça elitist bir kavrayışa denk düştüğü söylenebilir. Bu açıdan, kendinden önceki liberal düşünürleri aşamaz.

Fakat Mill'i bu çalışma için asıl önemli yapan husus, ilk defa kadınların insan hakları kümesine dâhil edilmesini savunan düşünürlerden biri olmasıdır. Çünkü buraya

kadar anlatılan süreçte, insan hakları Berktaý'ın vurguladığı gibi aslında erkek haklarıyla özdeşleşmiş vaziyettedir. “İnsan hakları söyleminin temel aldığı insan soyutlamasının ardında, aslında, iktidar ilişkileri içinde egemen olanı temsil eden somut bir insan vardır. Bu ‘insan’, herhangi bir insan varlığı değil, beyaz, burjuva ve aynı zamanda da erkek olan bir insandır” (Berktaý, 2004: 2). Mill kadınların erkeklerden çok daha ağır yükler altındayken, haklar konusunda kölelerden bile daha kötü durumda olduklarını söyler. İktisadi hayatta kadınlar erkeklere oranla çok daha düşük ücretlerle çalışırlar ve tüm alanlar kendilerine açık değildir. Ayrıca mülkiyet haklarından da yoksundurlar. Kadın ancak ‘aile içi birey’dir, diğer bir ifadeyle insanın sadece insan olmasından dolayı sahip olduğu haklar kadınlar için geçerli değildir. Fakat aile içi hayat da, kadın ve erkeğin birbiriyle eşit olarak yaşadıkları bir toplumsal bağa işaret etmekten ziyade, kadınların varlığını kanunen sona erdiren bir unsur haline gelir (Boyd, 2007: 178). Mill ise kadınların her alanda eşit haklara sahip olmalarını savunur ve “tarafardan hiçbirinin bir diğeri üzerinde herhangi bir güç ya da ayrıcalığa sahip olmayacağı, ötekinin de herhangi bir yoksunluk duymayacağı mutlak eşitlik ilkesini” benimser (Mill, 2000: 162). Mill meselenin insan doğası ile açıklanıp kadınların ikincil konumda olmalarının, kadının doğası gereği erkeklerden zayıf özellikleri olduğu görüşüne de karşı çıkar. Çünkü iki cins eşit fırsatlara sahip değildir, “eğer yalnız erkeklerden ya da yalnız kadınlardan oluşan yahut da iki cinsli ama kadınların erkeklerin denetiminde olmadığı bir toplum var olmuş olsaydı her birinin doğasında bulunan ayrı zihinsel ve ahlaki özellikleri bilmek mümkün olabilirdi” (Mill, 2000: 169). Bu yüzden meseleyi doğallaştırıp kabul etmek yerine kadınların da kendilerini ifade edebilecekleri, aynı hak ve özgürlüklere sahip olabileceği bir zemini oluşturmak gerekir.

2.4 Frankfurt Okulu ve Bireyin Silinişi

20. yüzyıla gelindiğinde, bireyin içinde bulunduğu durumu anlayabilmek için Frankfurt Okulu'nun görüşlerine göz atmak elzemdir ²⁹. Daha önce bahsedilen

²⁹ Frankfurt Okulu düşünürlerinin fikirlerine geçmeden önce birkaç noktayı belirtmek gerekir. Frankfurt Okulu düşünürlerinin kullandığı, *kültür endüstrisi*, *tüketim toplumu* gibi kavramlar, bu çalışmanın eşitlik-özgürlük bağlamında geliştirilen ilk bölümlerinin kapsamını aşmaktadır. Bu yüzden meseleyi çalışmanın sonunda daha geniş bir bağlamda ele almak sağlıklı olacaktır. Diğer yandan, okulun tespitleri 1960'ları da aşarak bugün için de gayet geçerli gözlemlerdir. Yani hem bu bağlamı koparmamak, hem de bir tekrara düşmemek açısından, burada sadece genel düşünceler verilecek, çalışmanın sonunda, post-

düşünürlerde, bireyin nasıl ele alındığı, hangi kesimlerin birey olarak değerlendirildiği ya da ne derece birey olabildikleri üzerinde duruldu. Oysa okulun düşünürleri için bunlardan ayrı olarak, tüm toplumsal kesimler için tanık olunan durum, aslında bireyin yok oluşudur.

Frankfurt Okulu temel eleştirisini Aydınlanma'nın getirdiği akıl anlayışının eleştirisi üzerine kurar. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre Aydınlanma'nın akli '*araçsal akıl*'a dönüşmüştür. Bu akıl insanı özgürleştirmek yerine, giderek doğayı ve insanın kendisini tahakküm altına alacak olan bir araçsallığa doğru ilerlemiştir. Martin Jay'e göre bunun iki sebebi vardır: her şeyin evrensel piyasanın hizmetinde oluşu ve her şeyin bir başka şeyin soyut eşdeğerine indirildiği mübadele ilkesiyle, doğanın tahakküm altına alınma düşüncesidir (Jay, 2001: 40-41). Bu iki süreç de aynı anda ve iç içe gelişmiştir. En baştan, Aydınlanma düşüncesi -Descartes'ten başlayarak- bir 'bilen özne' ve 'bilinen nesne' ayrımı yapmıştır. Bu yüzden doğa, bilinecek, kontrol edilecek ve hükmedilecek, insan hizmetine koşulacak bir nesne olarak düşünülmüştür. İnsan doğayı her gün daha fazla egemenliği altına almaya çalışırken, aynı zamanda o doğanın içinde yaşadığını düşünmemiştir. Anlamlandırılan özne ile anlamsız nesne arasındaki tek boyutlu ilişki, insana bunlar arasındaki çok katmanlılığı unutturmuştur (Adorno ve Horkheimer, 2014: 28). "Toplum insanın teknik açıdan kullanılması olgusunu da kapsayan, giderek teknikleşen bir nesnelere ve ilişkiler bütünü içinde kendini yeniden yaratmıştır; başka bir deyimle, var olma savaşı, insanın ve doğanın sömürülmesi giderek" daha fazla bilimselleşmiş ve akılsallaşmıştır (Marcuse, 1975: 176). İnsan doğaya hükmettikçe kendini daha fazla özgürleşmiş zannetmiştir. Oysa insanın bu her şeyi egemenliği altına alma çabası gün gelecek kendine de dönecek, insan kendisini de bu tahakkümün içinde bulacaktır. Akıl artık dünyayı daha güzel bir yer kılmak için başvurulacak bir kaynak değil, daha fazla iktidar için, sömürü için başvurulacak araçsal bir vaziyet almıştır. Bu süreçte insan özgürleşemediği gibi, kendini insan kılan tüm vasıfları da kaybetmiştir. İnsanı aktif, akıl sahibi bir özne olarak tasarlayan Aydınlanma düşüncesi aslında onu edilgenliğe mahkûm etmiştir. Zira her şeyi sınıflandıran tasnif eden, düzene sokan akıl gün gelecek insanı da bir nesne olarak görmeye başlayacaktır. Bacon'un *Yeni Atlantis*'inde (2008) bilimin rehberliğinde her nesnenin sınıflandırıldığı ütopyası, Aldous

modern dünya olarak nitelenen günümüzde bireyin durumu incelenirken, okulun düşünürlerine sık sık atıflar yapılacaktır.

Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sında (2013) tüm insanların sınıflandırıldığı distopyaya dönüşecektir.

Frankfurt Okulu düşünürlerinin eleştirilerinde bir diğer uğrak noktası ise kapitalizmdir. Horkheimer (1895-1973) ve Adorno'ya (1903-1969) göre “aydınlanma sayesinde ‘özgürleştirilen’ insanlar sonunda, doğadaki her şeyi yinelenebilir kılan soyutlamanın ve bu soyutlamanın hazırladığı endüstrinin düzleştirip eşitleyen egemenliği altında ‘düzenli birlikler’e dönüşmüşlerdir” (Adorno ve Horkheimer, 2014: 31). Frankfurt Okulu kapitalizm ve insanın yabancılaşması konusunda Marx'ın eleştirilerini tekrarlarken onun üstüne birkaç noktayı daha vurgular. Marx'ın ekonomi politiğinin eleştirisini tümünden göz ardı etmeden bugünün kapitalizminin çözümlenmesinde sadece ekonomi politiğin yeterli olmadığı düşüncesindedirler (Dellaloğlu, 2014: 45). Bugün artık iletişim araçlarının gelişmesiyle bir *kültür endüstrisi* oluşmuştur. Kültür endüstrisi insanları tek-tipleştirirken aynı zamanda ideoloji de zerk-eden bir araçtır. Diğer bir ifadeyle, insanın yabancılaşması sadece üretim alanındaki özel mülkiyet, yabancılaşma gibi kavramlarla açıklanamaz. İnsan günümüz koşullarında her alandan kuşatma altındadır. “Eğlence geç kapitalizm koşullarında çalışmanın uzatılmasıdır. Mekanikleştirilmiş emek süreciyle yeniden baş edebilmek için ondan kaçmak isteyenlere (...) boş zamanlarında işlerinin seyrinin kopyasından başka bir şey yaşatmaz” (Adorno ve Horkheimer, 2014: 183). Böylece eğlence, insanı biraz olsun işten uzaklaştırırken, onu tekrar iş hayatına hazırlar.

Frankfurt Okulu'nun Marx'tan ayrıldığı önemli bir konu da, geç kapitalizm döneminde sınıfların artık daha az belirgin hale gelmesidir. Burada kültür endüstrisi ve tüketim toplumunun birleştirici etkisinin rolü büyüktür. Guy Debord'un da dediği gibi kültür endüstrisi ya da onun kullandığı tâbirle ‘gösteri’, “ayrı olanları birleştirir, ama ayrı olarak birleştirir” (Debord, 1996: 22). Kültür endüstrisi insanlara öykünme modelleri yaratırken kendini de, insanlar arasındaki eşitsizliği de meşrulaştırmış olur, herkes bir gün bu öykündüğü karakterlere ulaşabilecek gibidir. Bu da insanın kendi kendini inşa ettiği kapitalizme son derece uygun bir görüştür. Başarılı insan; şan şöhrete, paraya, daha fazla tüketen insana indirgenir. Oysa bu, bireyselliği çoktan yok olmuş Marcuse'nin *tek boyutlu insan* olarak adlandırdığı, Adorno'nun ise *sahte-birey* dediği insana dönüşmüştür. Bireye, ancak bireyin genel olanla kayıtsız şartsız özdeşleştiğine ilişkin bir kuşku kalmazsa göz yumulur (Adorno ve Horkheimer, 2014: 205). Bireysellik denilen, her insanın biricikliği

olarak değil, tek derdi kendi çıkarını savunmak olan insanların birbirlerinden kalın duvarlarla ayrılmasından ibarettir, tam da bu nedenle “gittikçe daha çok benzeyeceklerdir birbirlerine” (Horkheimer, 1998: 152-153). Hatırlanacağı üzere Sanayi Devrimi döneminde çalışmanın eksenini kaymakta idi, çünkü sadece üretim sürecinde bir meta haline gelen birey, kitlesel üretim süreciyle birlikte artık tüketim sürecinde de meta haline dönüşecekti. Denilebilir ki 20. yy.’a gelindiğinde, Marx’ın zamanında hepsi bir diğerinin yerine geçebilen ‘yedek sanayi ordusu’ Frankfurt Okulu’nda hepsi birbiriyle aynı düşünen, aynı şekilde yaşayan, tüm farklılıkları yok olmuş yedek insan ordusuna dönüşmüştür. “Herkes birey olarak yeri doldurulabilir salt bir hiçliktir artık” (Adorno ve Horkheimer, 2014: 194).

2.5 John Rawls’ın Adalet Anlayışında Birey

John Rawls (1921-2002), J.S. Mill’in ardından, liberalizmin 20. yy’daki reformcularından birisi olarak görülür. Rawls, *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)* (1971) adlı kitabıyla mevcut eşitsizliklere bir çözüm yolu bulmaya çalışmış, birey temelli, daha adaletli bir sistem oluşturmaya girişmiştir. Hemen belirtmek gerekir ki, Rawls’ın bu kuramı, tutarsızlıkları ve belirsizlikleri nedeniyle hemen her kanattan yoğun eleştiriler almıştır. Burada bu çelişkiler ve eleştiriler üzerinde durulmayacaktır³⁰. Burada sadece, çalışmanın sonuna doğru gelirken Rawls’ın 20 yy. refah devleti anlayışının bir temsilcisi, teorisinin de eşitsizliklere daha köklü bir çözüm önerisi getirmeye çalışması bakımından üzerinde durulacaktır.

Rawls kuramına, diğer toplumsal sözleşmeciler gibi, sözleşme öncesinde bir varsayımsal ilk durum oluşturarak başlar. Rawls’ın bu ilk durumunda (*original position*) herkes bir ‘bilgisizlik peçesi’nin (*veil of ignorance*) ardındadır. Bu peçenin ardındaki bireyler kör vaziyettedirler. Kim olduklarını, hangi durumda olduklarını veya başkalarının ne durumda olduğunu bilemezler. Kendilerinin zengin mi fakir mi, kadın mı erkek mi olduklarını dahi bilmezler. “Taraflar birbirlerine göre simetrik olarak konumlandırılmıştır ve bu anlamda eşittirler. ‘Bilgisizlik peçesi’ tarafların temsil ettikleri kişilerin toplumsal konumlarını veya iyi anlayışlarını (belli amaç ve bağlılıklarını) veya

³⁰ Yine de atıflar çoğunlukla, Rawls’ın bu eleştirilere cevap verdiği ve kuramında bazı düzenlemelere gittiği metinler üzerinden olacaktır.

tecrübe edilen yetenek ve psikolojik eğilimlerini ve birçok başka şeyi, bilmemesi anlamına gelir (Rawls, 2007: 333). Birbirlerine ve kendilerine karşı kör vaziyette olan bireyler, bir yandan da temel çıkarlarının ne olduğunun bilincindedirler, hepsinin kendine göre bir iyi anlayışı vardır. Rawls'ın düşüncesi ise, çıkarlarının farkında olan ama hangi durumda olduklarının bilincinde olmayan bireylerin, herkes için adaletli ve herkesin özgürce yaşayabileceği bir zemin oluşturacak uzlaşmaya varabilecekleri yönündedir.

Rawls'a göre '*bilgisizlik peçesi*'nin ardında olmaları onları bu seçimi yapmaya yönlendirir, çünkü kendilerinin azınlıkta mı çoğunlukta mı kalacaklarını bilmediklerinden "kimse çoğunlukta olanların daha fazla özgürlüğe sahip olması riskini göze alamaz" (Rawls, 2007: 339). Aynı şekilde bu özgürlüğün üzerinde yeşereceği zemin de adaletli olacaktır. Başlangıç durumundaki müzakerede her katılımcının kendisi için en iyi olanı seçmek istemesi, herkes için en iyi olanı tarafsızca seçmesi sonucunu yaratacaktır (Borovalı, 2006: 12). Rawls (1999: 74) bunu ünlü pasta örneğiyle anlatır. Buna göre bir pastayı bölüşecek bir grup insandan bahseder. Bir kişi pastayı dilimleyecek ve kendine ait olan dilimi en son alacaktır. Bu kişi kendisi için en büyük dilimi garanti altına almak için pastayı eşit olarak bölüştürmek zorundadır. Çünkü diğerlerinin hangi dilimi alacaklarını bilemez. Dolayısıyla herkes için en adil bölüşüm, pastanın eşit olarak bölüşülmesidir. Rawls'ın buradaki eşit bölüşümünü 'haklar ve özgürlükler' olarak düşünmek gerekir, yoksa refah veya gelir dağılımı anlamında bir eşitlik değildir bu. Rawls adaletli bir toplumun ise iki ilkeye göre işleyeceğini söyler:

- “1. Her kişi, herkes için eşit temel özgürlüklerin eksiksiz sağlandığı bir sistemde, yine herkes için özgürlüğün sağlandığı bir sistemle uyum içinde olacak şekilde eşit bir hakka sahiptir.
2. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu yerine getirmek zorundadır; a) öncelikle bunlar, adil fırsat eşitliği koşulları içinde, herkese açık işlev ve konumlara bağlı olmalıdırlar; b) toplumun en elverişsiz koşullarda yaşayan üyelerine en çok faydayı sağlamalıdırlar” (Rawls, 2006: 145).

İlk ilke genel olarak bireysel haklara vurgu yapan bir maddedir fakat bu ilkelerin açılımını yaparken Rawls ilk maddede faydacılık eleştirisine de girer. Hatırlanacağı üzere Bentham'ın faydacılığı toplumun çoğunluğu için yararlı olanı iyi olarak kabul ediyordu. J.S. Mill ise bireysel farklılıklarını dikkate almak koşuluyla fayda ölçütünü kullanıyordu. Rawls'a göre faydacılık "bireyin değil de çoğunluğun mutluluğunu öngördüğü için adaletsiz ve haksız"dır (Pieper, 1999: 241). Çünkü Rawls için "her insan, adalet üzerine kurulu, toplumun refahının bile çiğneyemeceği dokunulmaz haklara sahiptir. Bu nedenle

adalet, bazılarının özgürlüğünün eksilmesini diğerlerince paylaşılan daha büyük bir iyi ile haklı kılınmasını kabul etmez” (Rawls, 1999: 3). Rawls’a göre bir sınıf, diğerlerinden daha geniş bir özgürlüğe sahip olduğunda bu özgürlük adalete aykırı olmaktadır. Bu nedenle tüm özgürlüklerin her birey için eşit olması sağlanmalı, aynı zamanda özgürlüklerin adil değeri her birey için garanti edilmelidir” (Kocaoğlu, 2015: 75). Rawls’ın bu düşüncesi aynı zamanda Kantçılığının da göstergesidir. Birey, söz konusu her ne olursa olsun toplum için bir araç olarak görülemez. O, bir akıl sahibi varlık olarak özerk, kendi başına bir amaç olarak görülmelidir. Bu nedenle “Rawls her bireyi tek tek önemli bir varlık olarak görmekte, onun kendi yaşam planına uygun bir şekilde yaşamasını sağlayacak düzenlemelerin olmasını arzu etmektedir” (Üskül, 2003: 145).

Rawls’ın ikinci ilkesi Mill’in de bahsettiği ‘fırsat eşitliği’ ilkesi ile başlar, fark ilkesi ile devam eder. Her birey eşit haklara ve özgürlüklere sahip olsa da, zekâ, yetenek vs. bakımından aralarında farklılıklar vardır ve eşit bir yaşam kalitesine sahip değildirler. “Bazı insanlar daha fazla güce ve zenginliğe sahiptir, bu nedenle kendi amaçlarını gerçekleştirmeye yakındırlar. Toplumun en dezavantajlı olan bireylerinin kendi amaçlarını gerçekleştirme kapasitesi daha sınırlı olacağından özgürlüğün değerinin daha az olması kesindir ve bu tazmin edilmelidir” (Kocaoğlu, 2015: 79). Bu tazmin yüksek vergilendirme, teşvik, iyi bir eğitim gibi yollardan elde edilebilir ve sonucu her kesimin lehine olmalıdır. Çünkü eşitsizliklere ancak en az avantajlı gruplar lehine olduğu sürece izin verilebilir. Rawls’ın eşitlik anlayışı, en az avantajlı olan yararına işleyecek şekilde sınırlıdır. Bunun dışındaki toplumsal ve ekonomik değerlerin dağıtımında tam bir eşitlik sağlanması taraftarı değildir (Sağlam, 2008: 38). Başka bir deyişle Rawls, bir yandan eşitsizliklere karşı çıkar, diğer yandan ise bunun devam edeceğini söyleyerek meşrulaştırmış olur. Nihayetinde onun amacı eşitlikçi bir toplum değil adil, ‘hakkaniyetli’ bir toplum oluşturmaktır.

Birey anlayışına bakılacak olursa, Rawls liberalizmin rasyonel, her durumda çıkarını bilen ve savunan birey anlayışından da vazgeçmiş değildir. Fakat kendi ideal toplumundaki amacı, sadece kendi çıkarını düşünen ‘rasyonel’ bireyi, toplumdaki diğer insanları da göz önüne alan ‘makul’ bireye dönüştürmektir (Rawls, 2007: 92-94). Rawls bunlara aynı zamanda ‘rasyonel özerklik’ ve ‘tam özerklik’ adını verir. “Rasyonel özerklik sadece rasyonellik kapasitesinden ve herhangi bir zamanda sahip olunan belirli iyi anlayışından hareket etmektir. Tam özerklik, rasyonellik kapasitesi yanında iyi

anlayışını toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına, yani adalet ilkelerine göre ortaya koyma kapasitesini de içerir” (Rawls, 2007: 334). Rawls’ın düşüncesi, ‘bilgisizlik peçesi’ nin bireyleri, pasta örneğinde olduğu gibi, sadece kendisi için iyi olanı seçmekten ziyade, herkes için makul olanı seçmeye yönlendireceğidir. Sözleşme öncesindeki ‘rasyonel özerk’ birey, sözleşmeden sonra makul ve ‘tam özerk’ bireye dönüşecektir. Rawls’ın bu düşüncesinin bir yanı da ‘kamusal akıl’ ve ‘özel akıl’ ayırımına çıkar ve bu da Rousseau’nun etkisi olarak okunabilir. “Özel alanda sahip olunan iyiler kamusal alana ancak adalet ilkelerine uygun oldukları takdirde girebilirler” (Üskül, 2003: 150)

Genel olarak bakıldığında, Rawls’ın sosyal liberalizm yolunda Mill’den bir adım daha öteye gittiği söylenebilir. Rawls’ın adalet teorisi sonuç olarak bir ütopyadır, fakat liberal bir düşünür olan Rawls için ütopyada bile eşitliğe geçit yoktur. Rawls’a göre, ‘adil’ bir toplumda eşitsizliklerin derecesi için hiçbir sınır yoktur; “eşitsizlikler kötü durumda olanları mümkün olduğunca iyi hale getirmek için gerekli olduğu sürece, onların kapsamının önemi yoktur” (Ryan, 2013: 152). Yine de Rawls’ın liberal düşüncenin gelebildiği en ‘adaletli’ düşünür olduğunu da unutmamak gerekir. Bir diğer konu da Mill ile birlikte eleştiriye uğrayan faydacılık görüşünün Rawls ile birlikte tamamen reddedilmesidir. Rawls için temel hak ve özgürlükler toplumsal fayda hesabına konu edilemez.

Rawls’ın adalet teorisi 20. yy. sosyal refah devleti anlayışının, 1960 olaylarının da etkisinde gelişen geç kalmış bir yansımasıdır. Çünkü Rawls’ın *Bir Adalet Teorisi*’nden on yıl sonra, neo-liberalizm anlayışı gelişecek, piyasanın tamamen müdahaleden azade olmasını savunan düşünürlerin fikirleri benimsenecekti.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEO-LİBERAL DÜNYADA BİREYE BAKIŞ

3.1 Yeni Sağ Döneminde Birey

Bu bölümde neo-liberal dünya veya ‘yeni sağ’ olarak adlandırılan, 1970’ler sonrası dönüşümün birey üzerindeki etkileri üzerinde durulacaktır. Bu dönüşümü anlamak içinse, en son 19 yy.’da ‘siyasal haklar’ bahsinde bırakılan yurttaşlık haklarının bu tarihlere kadar olan seyrini hatırlamak gerekir.

Hatırlanacağı üzere T.H. Marshall’ın sınıflandırmasıyla, 20 yy. yurttaşlığın gelişimi açısından ‘sosyal haklar’ın elde edildiği yüzyıldı. Özellikle 1929 krizinden sonra ortaya çıkan refah devleti anlayışı, sonrasında Soğuk Savaş dönemi ve sosyalizm tehdidi algısı/paranoyası, kapitalizmin hüküm sürdüğü ülkelerde daha eşitlikçi politikalar izlenmesine neden olmuştu. İşte bu dönemin en önemli kazanımı sosyal haklardır. Sosyal haklar; eğitim, sağlık, işsizlik güvencesi, yaşlılık aylığı gibi bazı hizmetlerin devlet tarafından ve ücretsiz olarak yürütülmesini öngörüyordu. Gerçekten de 1950’ler sonrası Avrupa, sosyal devlet anlayışı açısından bir ‘altın çağ’ yaşamıştı. Oysa 1970’lerden sonra kapitalizmin yeni bir krize girmesi, devletin bu hizmetlerinin sorgulanmasına yol açacaktı. Devletin her alanda var olmasının büyük bir yük getirdiği, hantallığa neden olduğu yönünde eleştiriler getirilecekti. Ayrıca işsizlik sigortası, ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetlerinin insanları ‘tembelliğe’ alıştırdığı ve işgücü potansiyelinin düştüğü gibi fikirler de güçlü biçimde dillendirilir olmuştu. Bu dönemde öne çıkan fikirler, devletin küçültülmesini savunan Friedrich von Hayek (1899-1992), Milton Friedman (1912-2006), Ludvig von Mises (1881-1973) gibi düşünörlere aitti. Bunlar arasında düşöncelerini en kapsamlı şekilde sunan ise Hayek’di.

Hayek, Adam Smith gibi, piyasayı ‘kendiliğinden doğan düzen’ olarak adlandırır. Bu, “çok sayıdaki bireylerin eylemlerini içeren, eyleyen bireylerin farkında bile olmayabileceği ve kesinlikle onların eylemlerinin amacı olmamış olan” bir düzendir (Hayek, 2012: 144). Toplumun kendiliğinden doğan düzeninin insanlara sağladığı şey

ise, herkes için ve dolayısıyla genel refah için, devletin sağlayabileceği belirli hizmetlerden çok daha yüksektir (Hayek, 2012: 172). Çünkü her bireyin eylemlerinin sonucunu kestiremeden hareket ettiği bir piyasada başka bir aktörün devreye girmesinin ne sonuç vereceği tam olarak bilinemez, hatta bu durum daha kötü sonuçlara da yol açabilir. Bu yüzden planlı bir ekonomi ya da devletin bazı hizmetleri üstlenerek müdahale ettiği bir ekonomi yerine tamamen kendi haline bırakılan bir piyasa herkesin lehine/iyiliğine olacaktır. Devletin yapacağı şey bu piyasanın işlerliğini sağlayacak yönde hukuk kurallarını oluşturmaktır. “Hukuk, özgürlük ve mülkiyet ayrılmaz bir üçlüdür. Her bireyi nerede hareket etmeye serbest olduğunu öğrenmeye muktedir kılan kurallar koyarak özgürlük alanlarının sınırlarını” belirlemek devletin tek görevidir (Hayek, 2012: 140). Hayek için özgürlük, “kişinin, başkasının keyfi iradesinin zorlamasına maruz kalmamasıdır. Hayek’in amaçladığı liberal veya serbest toplum, içinde, bireyleri diğerlerinin iradesine tâbi kılma ve zor kullanmanın en aza indirildiği bir toplumdur” (Butler, 2001: 34). Bu piyasa sisteminin getirdiği eşitsizliklere müdahale etmek ise devletin görevi değildir. Çok sınırlı koşullarda, “şiddetli yoksulluk dönemlerine karşı güvenlik önlemleri almak politikanın temel hedeflerinden biridir. Ancak, bu gayretlerin başarılı olabilmesi ve kişisel özgürlüğü tahrip etmemesi için, güvenlik, piyasa düzeni dışında ve rekabet düzeni bozulmadan gerçekleştirilmelidir” (Hayek, 2004: 177-178)

Hayek ile benzer görüşleri paylaşan, dönemin bir diğer önemli ismi Friedman’dır. Friedman’a göre devlet, piyasaya asgari ücret, işsizlik ve emeklilik sigortası gibi düzenlemelerle müdahalede bulunmamalıdır. Bu tarz müdahaleler aynı zamanda özgürlüklerin ihlalidir. Örneğin piyasaya belirli bir asgari ücret dayatmak, işçinin bu meblağı karşılayamayacak olan işvereni tarafından işten çıkarılmasına neden olabilir. Friedman’a göre eşitsizlikler kapitalizmin kendisinden değil, “piyasanın kusurlarından kaynaklanır. Bunların çoğu ya doğrudan devlet faaliyetiyle ortaya çıkmıştır ya da devlet faaliyetiyle giderilebilir. Her türlü gerekçe bu eşitsizlik kaynaklarını ortadan kaldırmak için oyunun kurallarının düzeltilmesinden yanadır” (Friedman, 1988: 284). Buna yapılabilecek tek müdahale tekel oluşumlarının önüne geçmek ve yasal olarak imtiyazları yok etmektir. Devletin yoksullara yardım etmek için yapacağı vergilendirme, diğer bir deyişle diğerlerine vermek için bazılarını alırken zor kullanması açıkça bireysel özgürlüklerle çelişkiye düşmektir (Friedman, 1988: 281). Mill ve Rawls gibi düşünürlerin miras yoluyla zenginlik ve kazanılmış zenginlik arasında yaptığı ayırım ve miras yoluyla elde edilen zenginliklere vergilendirme uygulamak bütünüyle haksızdır. Friedman’a göre

bireyin ailesinden aldığı bu zenginliğin, onun ailesinden kalıtım yoluyla aldığı ‘olağanüstü bir ses güzelliği’ne sahip olmasından daha haksız bir tarafı yoktur³¹ (Friedman, 1988: 265). Friedman’ın yoksul durumda olanlara yönelik çözüm önerisi ise herkesin rızası olmak koşuluyla negatif bir gelir vergisidir. Belirli bir gelirin altında yaşayan insanlara hayatını sürdürebilmesi için nakit olarak yardım edilebilir. Ama bu da gönüllülük esasına dayalıdır. Bu şartlar altında bir liberal, “daha az talihli olanlara yardım etmeye yönelik özel hayırseverliği, özgürlüğün uygun biçimde kullanımına bir örnek olarak kabul edecektir” (Friedman, 1988: 315).

Mises’in görüşleri de bu doğrultudadır. Mises için her yetişkin insan kendi hayatını kendi planlarına göre şekillendirmede özgürdür. Dışarıdan gelen herhangi bir planlamaya otorite tarafından zorlanmamalıdır. Mises’e göre artık eski kast sistemi olmadığı için kapitalizm de herkese refaha kavuşma fırsatı sunar. “Kanun önünde eşitlik ilkesi insana, milyonerlere meydan okuma gücü bahşetmiştir”. Eğer birey, hükümet tarafından sabote edilmemiş bir piyasada başarılı olamazsa bu kişinin kendi hatasıdır (Mises, 2004: 10). Başarısız olanlarsa hiçbir zaman suçu kendinde aramaz, kapitalizmi suçlar. Oysa “zenginlerin servetleri, herhangi bir kimsenin yoksulluğunun sebebi değildir. Bazı insanları zengin yapan süreç, sanılanın aksine, pek çok insanın ihtiyacının tatminini”, onlara en iyi şekilde mal ve hizmeti sağlayabilmesidir (Mises, 2004: 38). Bu açıdan piyasa demokratiktir, tüketiciler kendi ihtiyaçlarını en çok karşılayanları daha fazla takdir ederler ve onların daha zengin olması doğaldır. Piyasa, yoksulluk içinde doğmuş bir insanı şöhretli mevkilere ve yüksek gelirlere ulaştırabilirken, büyük servetleri de küçültebilir veya ortadan tamamen kaybolmasına neden olabilir (Mises, 2004: 86).

Daha önceki bölümlerde ele alınan düşünürlerin söyledikleri anımsanınca neo-liberal düşünürlerin varsayımlarının tekrar bir eleştirisini yapmanın gereği yoktur. Zira Smith’in iyimserlikle ifade ettiği görüşlerinin sonuçları 19. yy.’da çok açık bir şekilde görülmüştü. Keza Rousseau ve Marx’ın da dile getirdiği gibi böylesi bir toplumsal düzen herkesin refaha ulaşabilmesine değil, olsa olsa bir kesimin diğerinin tahakkümü altına girmesine yol açıyordu. Fakat öncekilerden farklı olarak neden piyasanın en fakiri bile en zengin yapamayacağını anlamak için Pierre Bourdieu’nun sermaye kavramından

³¹ “Anne babasından kalıtım yoluyla çok beğenilen, olağanüstü bir ses alan bir bireyin elde ettiği yüksek gelirin, kendisine varlık miras kalan bireyin elde edeceği yüksek gelirlere daha ahlâki gösterilebileceği herhangi bir ahlâki dayanak var mıdır?” (Friedman, 1988: 265).

bahsedilebilir. Bourdieu, sermaye kavramını dörde ayırır: *maddi sermaye*, *sosyal sermaye*, *kültürel sermaye*, *simgesel sermaye*. Anında ve doğrudan paraya çevrilebilir olan ekonomik sermaye; ekonomik sermayeye çevrilebilir olan ve eğitimle ilgili olan kültürel sermaye ile toplumsal bağlantılardan oluşan, yine ekonomik sermayeye çevrilebilir olan sosyal sermaye (Bourdieu, 1986: 2-3). Bunların hepsinin bağlandığı kabaca ‘itibar’ olarak nitelenebilecek olan bir de simgesel sermaye vardır. Bireyin sahip olduğu bu sermaye biçimleri birbiriyle çok sıkı bir şekilde ilişki içerisindedir ve birbirini dönüştürme kapasitesine sahiptir. En başından itibaren çocuğun içine doğduğu ailenin kültürel sermayesi, çocuğa aktarılan eğitim, onun ileride sahip olacağı ekonomik ve sosyal sermaye üzerinde etkilidir. Kültürel sermayenin kendisi de ekonomik ve sosyal sermaye ile ilgilidir çünkü buna ulaşabilmek için belli bir refah seviyesi ve boş zamana ihtiyaç vardır. Ayrıca kültürel sermaye bireyin ulaşabileceği, kapısını aralayabileceği bağlantıların yani sosyal sermayenin zeminini oluşturur. Dolayısıyla piyasanın en fakiri bile zengin yapabilme olasılığı söz konusuysa da, gerçekte ve çoğunlukla olan bireyin kendi kaderini ne derece belirleyebileceğinin içine doğduğu ailenin ait olduğu toplumsal sınıfla ilgili olması ve böylelikle sınıfların her kuşak yeniden üretiliyor olmasıdır.

Yeni sağ döneminin bir başka ayağı daha vardır o da yeni muhafazakârlık düşüncesidir. “Yeni muhafazakâr eleştiri, sosyal devlet tarafından başlatılmış olan, şekli düzeyle sınırlı bir fırsat eşitliğinin genelleştirilmesi sürecini frenlemeye ve tersine çevirmeye çalışır” (Dubiel, 1998: 93). Liberalizm bunu iktisadi söylemle yaparken, yeni muhafazakâr düşünce bunu hiyerarşiye bağlayarak meşrulaştırmaya çalışır. Oysa muhafazakâr düşüncenin geçmişine bakıldığı zaman liberalizmle tam bir karşıtlık görülür. Liberalizmin rasyonel bir insan olarak kendi yolunu kendi çizebilen birey anlayışının karşısında muhafazakâr düşünce, bireyin rasyonelliğine güvenmeyip güçlü bir devlet anlayışını öne çıkarmış, özgürlük ve eşitlik gibi değerlere karşı sosyal hiyerarşiyi savunmuştur. Yeni muhafazakârlık ise liberalizmle muhafazakârlığın bu değerlerini “sıkı bir şekilde birbirine lehimler. Yeni muhafazakârlığı yeni kılan öncelikle bu eski değerlerin büyük ölçüde liberal toplumu güvencelemek için savunulmasıdır” (Bora, 1998: 69). “Çünkü kısıtlayıcılığı büyük ölçüde deşifre olan başlangıçtaki şekli fırsat eşitliğini, şekli eşitliğin madden gerçekleştirilmesi taleplerinden kesin çizgilerle ayıracak olan ölçüt” bazılarının doğası gereği daha zeki ve yetenekli olduğunu, aralarında bir çeşit hiyerarşinin olduğunu ortaya koymaktır (Dubiel, 1998: 94).

Bu meşrulaştırmanın bir sonraki ayağı ise bireyin bu mevcut hiyerarşi içerisinde pasifleştirilmesidir. Bu da ekonomi alanının siyaset alanından giderek daha fazla ayrıştırılmasıyla olur. Yeni sağ politikalarında “hedef kamusal kararları giderek politik kontrolden uzaklaştırmak ve bunları uzmanların özel sorumluluğu haline getirmektir. Böylece sonuç hem toplumsal hem de politik düzeylerde hem de ekonomik düzeyde temel kararların politik olmaktan uzaklaştırılması olacaktır” (Laclau ve Mouffe, 1992: 213). Küreselleşme politikaları ile birlikte ekonomi giderek siyaset üstü hale gelir. Piyasaya müdahale bir özgürlük ihlali olduğu için devletin ekonomi alanında olması da problemdir. Ekonomi ve siyasetin ayrılması, bireyi bir yandan üretim ilişkileri alanında kendi/tek başına bırakırken, diğer yandan da bunun önüne geçmek üzere elindeki tüm demokratik yolların tıkanması anlamına gelecektir. Çünkü Kılıçbay’ın (2003: 18) da belirttiği üzere siyaset, “hakların muhassalasını ve karşılıklı etkileşimlerini belirleme” mücadelesidir veya daha geniş bir anlamda bir bölüşüm meselesidir. Bireyin bir topluma ürettikleriyle katılımı ekonominin konusuyken, toplumun refahından ürettikleri oranında pay almaya çalışması siyasetin konusudur. Bu ikisi arasındaki bağın kopması veya ekonominin giderek siyasetin dışına çekilmesi, soyut olarak özgürlüklerin ve demokrasinin güvencesi olarak görülen piyasanın alanını genişletirken, gerçek anlamda özgürlük eşitlik ve demokrasi mücadelesi verilen siyasetin alanı da daraltmaktadır (Çitçi, 2008: 6). Bu durum, artık siyasi alandan dışlanan bireyin giderek siyasete ilgisizleşmesini, sadece iktisadi hayattaki çıkarlarıyla ilgilenen bir homo-economicusa dönüşmesini hızlandırır. Bu da çalışmanın sonunda incelenecek olan post-modern çağdaki bireyin tartışma zeminlerinden birini hazırlar.

Bu ilgisizlik aşlında 19. yy.’ın ünlü düşünürü Alexis de Tocqueville’in (1805-1859) *Amerika’da Demokrasi* adlı eserinde çok önceden işaret ettiği bir tehlikedir. Tocqueville’e göre insanı kendisini tüm ötekilerden ayırmaya, bir kenara çekilmeye iten ve sonunda dünyaya karşı ilgisizleştiren ve yalnızlaştıran bu kötülüğün adı ‘bireycilik’ tir (Tocqueville, 2016: 132). Tocqueville dönemin Amerika’sı için bu tespitleri yaparken, Amerikalıların bu bireyciliği nasıl aştıklarını da anlatır. Amerikalılar “yurttaşların birlikte hareket etme imkânlarını alabildiğine artırmak ve her an birbirlerine bağlı olduklarını hissettirmek için, ülkenin her bir kesimine siyasi bir kimlik kazandırmak gerektiğini düşündüler” (Tocqueville, 2016: 139). Bu da örgütlü topluluklar vasıtasıyla kamusal işlere katılmakla mümkün oldu. Tocqueville’e göre “bir insanı kendi işlerinden uzaklaştırıp bütün devlet işleriyle ilgilenmeye sevk etmek çok zordur, çünkü devletin

kaderinin kendi kaderi üzerinde nasıl bir etki yarattığını pek anlayamaz” (Tocqueville, 2016: 139). Tocqueville burada kamusal işlere katılım ile yerel meselelerden bahsetse de, aslında söylediği daha geniş ölçüde tüm siyasal meseleler için de geçerlidir. Siyasetle ya da kamusal işlerle ilgilenmek bireyin çıkarına dışsal bir şey değildir, tam da onun çıkarıyla ilgilidir. Çünkü yukarıda söylendiği üzere siyaset bir bölüşüm meselesidir. Oysa bireyin siyaset alanından uzaklaştırılmasıyla birlikte tam da Tocqueville’in işaret ettiği üzere birey “devletin kaderinin kendi kaderi üzerinde nasıl bir etki yarattığını” (Tocqueville, 2016: 139) ya da bireysel çıkar ile kamusal çıkarın aslında çatışmasının gerekmediğini unutarak sadece kendi çıkarına yönelir. Başka türlü söylenirse, siyaset ve ekonominin birbirinden ayrılmasıyla, ekonomi giderek kendi çıkarını ilgilendiren siyaset de giderek kendisini ilgilendirmeyen bir hal alır ve toplum bu bölüşümde, siyaset vasıtasıyla pastadaki payını arttırmaya çalışmaktansa mevcut olan payın bölüşümünde birbiriyle yarışır hale gelir. Bu da yine aşağıda incelenecek olan, ancak bir diğerinin üstüne çıkarak var olabilen, karşısındakini bir rakip olarak görüp alt etmeye çalışan bireyin değerlendirilme zeminini oluşturur.

Bu konuyu kapatmadan Tocqueville’in gözlemleriyle ilgili bir noktayı daha vurgulamak gerekir. Tocqueville’in, bireyciliğin topluma karşı bir ilgisizliğe neden olduğu/olacağı gözlemi görece daha eşit, sınıflar arasında uçurum olmayan 19. yy. Amerika’sı için geçerlidir. Refah seviyesinin insanları kamusal işlerden uzaklaştırabileceğini söyler. Oysa 80’ler sonrası dönüşümün ardından Amerika dâhil tüm ülkeler için toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizlikler iyice artmıştır. Dolayısıyla vurgulanmalıdır ki bu sadece bir ilgisizleşme değil, aynı zamanda ‘ilgisizleştirme’dir. Bu ilgisizleştirmeyi 80’ler öncesinde Frankfurt Okulu kültür endüstrisi, tüketim toplumu gibi kavramlarla farklı bir açıdan tespit etmişti. Aslında Frankfurt Okulu’nun İkinci Dünya savaşı sonrası dönemde tespit edebildiği bu durumda, refah devleti uygulamaları dolaylı yoldan etkili olmuştur. Bu dönemde “yurttalışlık kurumunun gelişmesiyle Marx’ın ‘sivil toplumun içinde bulunan, ancak sivil topluma ait olmayan ve insanlığını yitirmiş bir sınıf’ olarak nitelediği işçi sınıfı insanlığını yeniden kazanmış ve sivil toplumun bir parçası haline gelmişti” (Bottomore, 2000: 114). Bottomore’a göre “sağlık ve eğitim gibi sürekli artan kamu hizmetleri, insanlar tarafından yeterli görünmeye başlanmış, tam istihdam, ekonomik büyüme ve refah sistemi, nüfusun çoğunluğuna yüksek hayat standartları ve yeni tüketim alışkanlıkları getirmiştir” (Bottomore, 2000: 115-117). Böylece önemli bir kesim bunun getirdiği rehavetle, diğer yandan 1968 olaylarının da başarısızlıkla

sonuçlanmasıyla ‘bireyci’ tüketim toplumuna entegre olmaya başlamıştır. 1980’lerden sonra yurttaşlık haklarının bu tüm kazanımları geri tepecek, en temel haklar bile piyasanın insafına terk edilecektir fakat ilgisizleşme/ilgisizleştirme nedeniyle buna karşı çıkacak ciddi kolektif bir siyasal hareket de belirmeyecektir. Oysa Balibar’ın (2016: 29) dediği gibi hakların taşıyıcısı bireysel özneler olmasına rağmen bu hakları elde etmek ya da genişletmek için yapılan tüm mücadeleler kolektiftir. Bu kolektifliğin altının oyulması, haklar mücadelesinin de altını oyar³².

1980 sonrası dönem liberalizmin kendi ilkeleriyle çeliştiği 19. yy.’a da benzetebilir. Fakat arada belirgin bir fark vardır. 19. yy. liberalizmin iktidara gelişi ve şimdi asıl mesele oradan düşmemektir. Dolayısıyla Mill gibi reformcu düşünürler bu bağlam içerisinde değerlendirilebilir. Fakat 1980’ler sonrası küreselleşme politikaları ile sermaye tamamen kurumsallaşmış vaziyettedir. Dolayısıyla şimdi, ne Rawls gibi düşünürlerin fikirlerine ne de sosyal/refah devleti uygulamalarına ihtiyaç vardır. Kapitalizmin artık tamamen egemen olduğu bir kültürel ve ideolojik ortamda liberalizm için reformcu olmak, evrimci ya da devrimci olmak, mantıksal olarak bunu gerektiren değer ve kavramları içinde barındırmak, bundan sonra kaldırılamayacak bir lükstür (Baltacı, 2004: 365). Daima ilerici olan, bireyin değerini vurgulayan, akıl sahibi bir varlık olarak insanın, sorgulayan, değiştiren dönüştüren yanını vurgulayan liberalizm şimdi tüm bunların karşısında yer alan muhafazakârlığın değerlerine sarılarak, bireyi tamamen pasif bir konuma iterken ‘*Tarihin Sonu*’nu da ilan etmektedir.

Bu dönemde Aydınlanma düşüncesinin sorgulandığı bir diğer alan ‘post-modernizm’ olarak adlandırılan akımdır. Denilebilir ki yeni sağ döneminin dayanak noktaları uygulama alanında neo-liberalizm ve neo-muhafazakâr politikalarsa, düşünce alanında da -bir yanı sıra- post-modern akımdır. Post-modernizm kabaca, Aydınlanma’nın getirdiği evrensel akıl anlayışını sorgular. Büyük ideolojiler, -hatta her ideoloji- aklın evrenselliği totaliter olarak görülür, görecelik ön plana çıkar. Nesnellik sorgulanır, öznellik yükseltilir. Tabi bu görecelik ortamında bireyin payına da bir şeyler düşecektir. Çağ aynı zamanda bireyin, bireyselliğin göklere çıkarıldığı çağdır. Ama elde kalanın, sadece çıkar arayışında, tüm kamusal meselelerden uzak, kendini kurtarma derdinde olan,

³² Bu dönem ayrıca toplumsal hareketlerinde şekil değiştirmeye başladığı dönemdir. Bu konuda bkz: Yavuz Yıldırım, *Sosyal Forum’dan Öfkeli’lere Yeni Toplumsal Hareketlerin Kurucu Gücü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

tüketimle bir kimlik oluşturabilen, kolu kanadı kırılmış birey olduğunu da unutmamak gerekir. İşte buraya kadar hangi yollardan geçtiği incelenen bireyin, şimdi günümüzdeki durumu incelenecek.

3.2 'Post-modern Çağ'ın Bireye Yansımaları

Bu bölümde post-modernizm kavramı üzerinde durulmayacak olsa da, günümüzde bireyin nasıl bir dünyada yaşadığını ortaya koymak adına genel bir çerçeve çizmek gerekir. Lyotard (1994) günümüzde 'büyük anlatıların' inanırlılığını yitirdiğini, evrensel bir bilgi anlayışı yerine yerelliğin ve farklılıkların, çoğulculuğun öne çıktığını söyler. Bu hususta Aydınlanma'nın 'vaat ettiği dünya'nın gerçekleştirilememiş olmasının da etkisi büyüktür. Şimdi "bu çoğulculuk ve çeşitliliğe şekil ve anlam kazandıracak herhangi bir denetleyici ve yönlendirici güç yoktur ya da hiç değilse bundan böyle yoktur" (Kumar, 2013:127). Dolayısıyla post-modernizmin kendisini de bir anlatı veya ideoloji değil, bir akım olarak değerlendirmek gerekir. Bu akım hemen her mecrada kendine yer etmiştir ama bizi ilgilendiren birey üzerindeki etkisi açısından daha çok kültür alanıyla ilgili olmalıdır. Bu açıdan Fredric Jameson (1994) post-modernizmi bir yanıyla 'geç kapitalizmin kültürel mantığı' olarak görür. Jameson'a göre kapitalizmin bu aşaması artık üretimin fabrika bandından televizyon ve bilgisayara doğru genişlemesiyle kültürel aşamaya kaymasıdır. Kapitalizmin bu geç döneminde dışsal şekilde üretilen ürünlerden ziyade, içsel şekilde üretilen kültürel ürünler öne çıkar. Tabii kapitalizmin seri üretim mantığına uygun olarak kültürel ürünler de birbirinin kopyası haline gelmiştir. Jameson'a benzer şekilde Baudrillard, iletişim teknolojilerinin gelişimiyle bir enformasyon bombardımanının yaşandığı günümüzü, "gerçeğin sonsuz sayıda yeniden üretimiyle" yapay olarak üretilmiş, gerçekliğini yitirmiş bir hiper-gerçeklik çağı olarak ele alır (Baudrillard, 2011: 15). Bauman da (2017) her şeyin belirsizliğinden, hızla değişebilirliğinden söz ederek, günümüz post-modern dünyasını 'akışkan modernite' olarak adlandırır.

Yani bir yanıyla büyük anlatıların son bulduğu, insanın kendisinden başka otoritenin olmadığı, farklılığın öne çıktığı, yeni enformasyon teknolojilerinin bireye kendini ifade etmekte çok daha geniş olanaklar sağladığı, ama diğer yanıyla da her şeyin belirsizleştiği, birbirinin aynısı hale geldiği; dolayısıyla hem bireyin bu kadar öne çıktığı

hem de her an yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu post-modern dünya bir anlamda “insana ya hep ya hiç demektedir” (Best ve Kellner, 2011: 21). İşte çalışmanın sonuna doğru yaklaşırken, bu var olmak ve yok olmak arasında gidip gelen bireyin nasıl var olabildiği ele alınacak ve konuya üç açıdan yaklaşılacak.

3.2.1 Özerklik

Çalışmanın başında da vurgulandığı üzere Rönesans ve Reform farklı açılardan insanın özerkliğini vurgularken, Aydınlanmacı düşünce ise insanın aklını kullanan özerk bir varlık olduğunu söylüyordu. Keza Mill ve Rawls gibi düşünürlerin fikirlerinde de özerklik konusu önemli bir yer tutuyordu. Bu özerkliğin kapitalizm içinde ne derece mümkün olduğu da yeterince tartışılmıştı. O nedenle bu kısımda özerklik konusu maddi temelde tartışmaya açılmayacak, ‘kendi olmak, özgün olmak sahiçilik’ gibi anlamlar ekseninde değerlendirilecektir. Bu hususta David Riesman’ın görüşleri, başlangıç için yerinde bir bakış açısı sunabilir. Çünkü Riesman’a göre günümüzde özerklik arayan kişi için zorluk, geçmişte insanları kısıtlayan otorite, aile ya da sınıf gibi belirli bariyerler değildir; şimdiki zorluk insanların “yaşam boyu dışardan gelen sinyallerle yönetilen bir karakter yapısının daha öz-güdümlü ürünlerine dönüşmüş” olmalarıdır (Riesman vd., 2016: 289). Riesman’ın görüşlerini daha iyi anlayabilmek için öncelikle Riesman’ın *Yalnız Kalabalık* kitabında tanımladığı karakter tiplerine bakmak gerekir.

Riesman üç karakter tipi ayırt eder. Geleneksel toplumdaki *gelenek yönelimli* karakter, gelişme aşamasındaki toplumlarda ortaya çıkan *içe yönelimli* karakter ve gelişmiş toplumlarda oluşan *dışa yönelimli* karakter. Bu tiplerden içe yönelimli ve dışa yönelimli karakter tez çalışmamız için önemlidir. Çünkü günümüz birey tipini ilk iki bölümle bir kıyaslama yaparak anlamlandırmada ve ortaya koymamıza yardımcı olabilir. Riesman’a göre içe yönelimli toplumda “bireyi yönlendiren kaynak içseldir”. Diğerleri tarafından hayatının erken döneminde ona aşılacaktır ve belli hedeflere yöneltilmiştir (Riesman vd., 2016: 35). Örnek alınacak karakter tipleri belli ve sınırlıdır. Birey adeta bir tür jiroskopa³³ sahiptir ve hedefi bulmak için bunu kullanır. Dışa yönelimli toplumda ise birey yine diğerlerinden etkilenirken, sahip olduğu hedefler belirsizdir ve sürekli olarak

³³ Ulaşım araçlarında yön bulmak için kullanılan bir cihaz.

değişir. İçe yönelimli dönemde bu yönlendirme çok erken dönemlerde belirlenirken dışa yönelimli dönemde bu yönlendirme bireyin hayatı boyunca devam eder. İçe yönelimli birey belli bir karaktere sahipken, dışa yönelimli karakter çok değişken bir özellik gösterir. “Bütün değerleri ve prensipleri akran grubuna aittir” (Riesman vd., 2016: 99). Karakterler genelde birçok insanın “kendine uydurabileceği bol kesim üniformalar gibidir” (Riesman vd., 2016: 133). Bu yüzden dışa yönelimli insanın içe yönelimli insana göre özerk olma şansı çok daha azdır.

Riesman’ın görüşleri kişinin tüketimle var olabildiği fikrinden bir ölçüde farklılık gösterir. Riesman’a göre bu durum daha çok içe yönelimli toplum aşamasında geçerlidir. Çok para kazanmak, gösterişli bir yaşam sürmek gibi şeyler içe yönelimli bireyi tanımlar. Dışa yönelimli birey için önemli olan öncelikle ‘uyum’dur. Öykünme modelleri geçmiştekinin aksine sınırlı değil çok daha fazladır ve tek etken tüketim değildir. Riesman tüketimin önemli olmadığını söylemez, tersine insanlar ve arkadaşlıkların tüm tüketim mallarının en önemlisi olarak kabul edildiğini söyler. Başka bir ifadeyle, gruba “üyeliğin kendisi de tüketme eylemine dâhil edilir” (Riesman vd., 2016: 108). Diğerlerinden farklı olmak, grup üyeleri arasında çok fazla sivrilmek gruptan ayrı düşme tehlikesini taşır. En nihayetinde herkes grup içerisinde bir yarış halindedir ama “kişinin yarışa katılmasının onay alması için öncelikle rekabetçi değilmiş gibi görünmesi gerekir” (Riesman vd., 2016: 109). Çünkü bireyin gruptan ayrıldığında sığınabileceği bir benliği de yoktur, tüm benliği ayna benliğe dönüşmüş vaziyettedir. Gösteriş veya tüketim öncelikle akranlar arasında popüler olduğu için değerlidir. Yani diğerlerinin gözlerini kamaştırmak için veya onlar arasından sivrilmek için değil onların rehberliğini talep etmek için vardır (Riesman vd., 2016: 151). Georg Simmel’in de belirttiği gibi belki birileri biraz daha öndedir ama sonuçta herkes aynı yoldadır (Simmel, 2015: 123). Riesman’ın gözlemleri 1960’lı yılların Amerika’sını resmetse de aslında günümüz için de geçerlidir. Bugün fazlasıyla yüceltilen ve her alanda vurgu yapılan bireyin aslında kitlenin güdümünde konformist bir birey olduğunu ortaya koymada önemli bir işlev görebilir.

Özerklik konusunda görüşlerine göz atabileceğimiz bir diğer düşünür ise Georg Simmel’dir. Bunun için Simmel’in moda eleştirisine bakılabilir. Hatırlanacağı üzere çalışmanın girişinde, Rönesans dönemi bireyinin ortaya çıkış sürecinde Burckhardt’a referansla, döneme hakim olan bir moda anlayışının olmadığı, çünkü herkesin farklı tarzda giyinmeye çalıştığı belirtilmişti. Simmel’in buna yorumu bireyin göze çarpma,

farkedilme isteğiydi. Simmel moda felsefesi konusunda buradan hareket eder: “Moda içsel olarak özerklikten yoksun ve başka bir yere dayanmaya muhtaç olan, ama kendi benliğinin farkına varmak için göze çarpmaya, ilgi çekmeye, biricikliğe gereksinim duyan bireylerin faaliyet alanıdır” (Simmel, 2015: 122). Moda “kendi çabasıyla varoluşunu bireyselleştirme yeteneği olmayan kişiye” bu noktada yardımcı olur (Simmel, 2015: 128). Bu biricikliğin insanın kendi içinde olmayışı onu sürekli olarak kendi dışındaki şeylerin ekseninde kurmasını gerektirir ve bu da onu özerklikten alıkoyar. Başka bir deyişle bu bireyselleşme, bir bakıma aynılaşmanın yansımasıdır. Rönesans dönemindeki hepsi birbirinden farklı olmaya çalışan bireylerin yerini, aslında ne kadar farklı olduğunu, ne kadar ‘tarz’ olduğunu göstermeye çalışan fakat giderek birbirine benzemek suretiyle varolabilen bireyler alır. Dolayısıyla kapitalist evre ile birlikte aslında hep farklılığı vurgulanan bireyin nasıl aynılaştırıldığını gözden kaçırmamak gerekir. Basit bir mantıkla, bir şeyin moda haline gelebilmesi için aynı örnekten binlercesinin bulunması gerekir. Bu da ancak kapitalizmin seri üretim koşullarında mümkün olabilmektedir. Ama Simmel’in de dikkat çektiği gibi piyasada halihazırda bulunan mallar bir süre sonra moda haline gelmez, en başından modaya uygun olarak üretilir (akt. Frisby, 2015: 40). Bu durum kişiye özel üretim yapılan daha önceki tarzlardan farklıdır, bireye özel üretim yapılmaz, piyasaya göre yapılır. İşte modanın üretimi aslında bireyselliğin de seri üretimidir. Çünkü Kılıçbay’ın (2012) da ifade ettiği gibi, kapitalizm birbirinden farklı olan bireylere bir şey satamaz. Onların farklılıklarını yok ederek, bireyleri ‘bir’leştirerek satabilir. Tabi ki aynılaşan sadece giyim kuşam değildir ve tam da bu noktada Frankfurt Okulu düşünürlerinin görüşleri meseleyi daha da genişletme imkanı verebilir.

İlk bölümde de kısaca üzerinde durulduğu üzere Frankfurt Okulu’nun temel görüşleri modernleşme sürecinin insanı özgürleştirmedeği, bireyselleştirmedeği tersine bireyi yok ettiği yönündedir. Aklın insanı özgürleştirmek yerine giderek kendisini de tahakküm altına alması yolunda araçsallığa indirgendiğini söyleyen okul düşünürleri, bu süreci kapitalizm ve liberalizmle birlikte ele alır. Toplumun kendisini öteden beri insanın zihinsel ve fiziksel bünyesinde kabul ettiren ekonomik yönelimi, bireyin varoluşunu özerk bir biçimde kurabilmesini engeller (Adorno ve Horkheimer, 2014: 268). Hayatının her alanında bir yarışta olduğu zihnine tamamen işlenmiş olan insan, kendine bakmak yerine önündekine ve arkasındakine bakarak kendini kurar. Bu noktada kültür endüstrisinin önemi üzerinde duran düşünürler, bunun yarattığı öykünme tiplerinin hem insanın özerkliğini sildiğini, hem de bir yandan bu öykünülen tiplerin kapitalizmin ihtiyaç

duyduğu başarı modellerine indirgenmiş olması nedeniyle sistemin kendini meşrulaştırdığını söylerler. Benliğin kendine özgü niteliği toplumsal olarak koşullandırılmış bir tekel malıdır, ancak adeta doğalmış gibi sunulur (Adorno ve Horkheimer, 2014: 206). Kültür endüstrisinin başarısı bu sahte özgünlüğü gerçek özgünlük diye pazarlamasındadır. Adorno'ya göre sahicilik ideali de bir metaya dönüşmüştür, biriciklik kaplaması onun daha iyi satılmasına yol açar. “Çoğaltılmaz olanın gerçekten sahici olduğu düşüncesi, ancak milyonlarca standartlaşmış metanın kâr amacıyla benzersizlik yanılması yaydıkları bir ortamda doğabilir” (Adorno, 2005: 160). Moda kavramında da üzerinde durulduğu gibi aynı olanı pazarlamanın yolu ne kadar farklı olduğunu vurgulamaktan geçer. Bu yüzden de insanlara her an ne kadar özel olduklarını, ne kadar farklı olduklarını hissettirmek gerekir. “İnsanlara benlikleri tümüyle özgün ve herkesinkinden farklı bir benlik olarak armağan edilir ki, herkesinkiyle aynı olmaları iyice sağlama alınabilsin” (Adorno ve Horkheimer, 2014: 30-31).

Buradan hareketle denilebilir ki, günümüz bireyi giderek dışarıya uyum sağlamak için kendini içerden yeniden kurma yoluyla değişimi kabullenmeye teşebbüs etmektedir (Elliott ve Lemert, 2011: 99). Daha açık ifade etmek gerekirse, Adorno'nun dediği gibi “özne ancak, itaat ve boyun eğmeden haz alarak, kendi toplumsal uyumuna ulaşır” (Adorno, 2011: 292). Fakat öznenin uyum sağlayarak var olabilmesi, aslında onu en başından hükümsüz kılar. Tam da Bauman'ın dediği gibi özerklik “teslim olmayla kazanılır” (Bauman, 2017: 132). Adorno'nun *Otoritaryen Kişilik Üzerine* kitabında bahsettiği bu tip faşizm koşulları için geçerli bir tipe işaret ederken günümüzü de kapsayabilir³⁴. Fark, şimdi belirli bir karakter yerine sürekli değişen, Riesman'ın tabiriyle jiroskopun sürekli döndüğü ya da Bauman'ın tabiriyle ‘akışkan’ zamanlarda karakterin her gün yeni baştan kuruluyor olmasıdır. Bu nedenle bireyin doğuştan mensup olduğu cemaat içinde tanımlanmadığı, her gün kendini yeniden var etmek zorunda olduğu bu akışkan zamanlarda “kimlik yaratımı neredeyse zorunluluk” haline gelmiştir (Niedzviecki, 2011: 34). Bugün giderek belirginleşen şey “kimliklerin yeniden keşfedilme ve anında dönüşme hızıdır” (Elliott ve Lemert, 2011: 76). Diğer yandan asıl endişe, Elliot ve Lemert'in harika bir şekilde ifade ettikleri gibi tek olduğumuza, biricik olduğumuza inanmazsak bu post-modern çağda görecelik cehennemine

³⁴ Bu açıdan birkaç satır üstteki Elliot ve Lemert'in ifadesi Althusser'in sözlerini hatırlatır: Rousseau'nun “Hobbes'un kuramının ürkütücü yanlarına karşı savunması, dıştan toptan teslim olmayı, içten teslim olmaya dönüştürmesinde yatar” (Althusser, 2006: 111).

gömüleceğimizdir (Elliott ve Lemert, 2011: 156). İşte bu görecelik cehenneminde, tamamen tek başına olan bireyin tutunabileceği tek dal da yine kendisidir. Bu yüzden kültür endüstrisinin bireyi ele geçirmeye çalışırken verdiği mesaj nettir: ince bir ayarla sen de kabalıklardan ayrılabilir ve ‘kendin’ olabilirsin (Niedzviecki, 2011: 39).

Yanılsama; bireyin, modanın, eğlencenin, tüketimin kendi etrafında döndüğünü düşünürken ya da kendini dünyanın merkezi zannederken, aslında kendisinin bunların etrafında döndüğünün farkına varamamasıdır. Ulrich Beck’in dediği gibi günümüzde bireyselleşme, “bireyin özerkleşmesini giderek zorlaştıran genel bir toplumsallaşma süreci” içinde gerçekleşir (Beck, 2014: 198). Geleneksel bağların ve toplumsal biçimlerin, sınıfların, mensubiyetlerin gölgesinde bireyselleşemeyen eski insanın yerini, şimdi ancak kendine aldığı rol modellerle bireyselleşen, aslında bireyselleşemeyen; özerk olamayan insan alır.

Meselenin buraya kadar ortaya konan kısmı, toplumdan bağımsız olarak kendi kimliğini oluşturmanın, sanki toplumdan tamamen kopuk, tecrit edilmiş bir şekilde farklı, özerk bir insan olunabileceği gibi bir tını yaratmış olabilir. Oysa Charles Taylor’un vurguladığı gibi insanın kendi kimliğini oluşturması, onun kendi başına yalıtılmış olarak değil, kısmen açıktan açığa kısmen içsel olarak başkalarıyla diyalog içinde geliştirdiği anlamına gelir (Taylor, 2011: 45). Yani özerk bir insan olmak toplumdan tamamen kopuk olmak ya da kendini toplumun karşısında konumlamak değildir. Tam tersine insan toplum içinde kendini geliştirir. Ama burada fark, insanın kendi bireyselliğini oluştururken, kendinde gördüğü değerın giderek kendisi dışındakiler ekseninde gelişiyor olmasıdır³⁵. Ya da başka deyişle, insanın kendi inşa süreci giderek kendinden uzaklaşmaktadır. Yeteneği, zekâsı, kişiliği ile topluma katılan ve kendinde bir değer bulabilen insanın yerini, kendi dışındaki nesnelere kendine değer katabilen, giderek ürettikleri ile değil de tükettikleri ile var olabilen insanın aldığı toplumda özerklik zor görünmektedir.

3.2.2 Mahremiyet

³⁵ Burada Rousseau’nun kendisine kendi gözünden bakan insanın karşısında Smith’in kendisine sürekli başkalarının gözünden bakan insanı hatırlanabilir.

Çalışmanın ilk iki bölümü genel bir bakış açısı sunmakla birlikte bu kısımda mahremiyet konusunun izini sürmek, özerklik ve kendini geliştirme konularına nazaran daha zordur. Bundan dolayı bu başlık için önce bir giriş yapmak gerekir. İlk olarak, mahremiyet konusu bireysellelikle yakından ilgilidir. Zira mahrem olandan bahsedebilmek için bireyselliğin olması gerekir. İnsanın toplumdan ayrı bir hayatının olabileceği düşüncesinin gelişmediği dönemlerde mahremiyet düşüncesine de rastlanmaz. Bu yüzden birey olmak bir yandan da mahrem bir alana sahip olmaktır. Sürekli olarak başkaları arasında yaşayan, hayatının her anını diğerleriyle paylaşan insan kendi bireyselliğinden yoksun kalmış olur (Yüksel, 2009: 279). O halde mahremiyetin olabilmesi için bireyselliğe, bireyselliğin olabilmesi için de mahremiyete ihtiyaç vardır. Fakat insanın giderek bireyselleşirken mahremiyetin de buna mukabil ağırlıkla bireye ait olabildiğini söylemek zordur. Bu bağlamda günümüzde bireye/bireyselliğe böylesine önem verilirken mahremiyetin ne durumda olduğuna bakmak, çalışma açısından anlamlı olacaktır. Bununla birlikte mahremiyete odaklanırken Foucault'ta olduğu gibi (Foucault, 2000); 'panoptik sistemler', 'iktidarın gözü', 'büyük gözaltı' ya da David Lyon'da olduğu gibi (Lyon, 2006); 'elektronik göz' ile 'gözetlenen toplum'da bireyin mahremiyetinin ihlal edildiği, her anının denetlendiği, bu yüzden mahremiyetin mümkün olmadığı gibi konulara girilmeyecektir. Çünkü böylesi bir bakış açısı ilk olarak, bireyi merkezi eleştiri noktası olarak değerlendirmez, söz konusu olan birey eleştirisi değil iktidar eleştirisidir. Ya da başka bir deyişle, böylesi bir yol iktidardan hareketle bireyi incelemek olur, oysa bu çalışmanın başından beri birey merkeze alındı ve bireyden hareket edildi. Diğer yandan bu 'post-modern' olarak adlandırılan zamanlarda asıl kaygı, artık gözetlenmek değil, göz önünde bulunamamaktır (Toprak vd., 2014: 152). Dolayısıyla konunun odaklanacağı nokta mahremiyetin kim tarafından, nasıl ihlal edildiği değil, bizzat birey tarafından neden açığa çıkarıldığıdır.

Bu bölümde aynı zamanda Habermas'ta (2003) olduğu gibi kamusalın giderek özel alanı daraltması, mahremiyetin işgal edilmesi vb. üzerinde de çok fazla durulmayacaktır. Çünkü çalışmanın ilk iki bölümünün kabaca da olsa, kapitalizmin gelişim sürecinde giderek her şeyin metalaşmasının özel alanı ya da mahremi de işgal etmesi bağlamında Habermas'ın anlatısına temas ettiği söylenebilir. Fakat üzerinde durulmasa da aralarındaki diyalektik ilişki ihmal edilemez ve bu ilişkiye aşağıda dönülecektir. Ulrich Beck'in dediği gibi özel alan ve kamusal alan birbirinden soyutlanmış olarak düşünülemez. "Özel alan başka yerde yaratılmış koşulların ve alınmış

kararların oluşturduğu dışın içe çevrilip özel hale getirilmesidir” (Beck, 2014: 202). Günümüzde ise, Habermas’tan çok Bauman’a yakın durarak söylersek, kamusalın özeli işgal etmesi değil, kamunun “önceleri kişisel ve kamusal alanda dile getirilemez olarak kategorize edilen meseleler tarafından ele geçirilmesi” anlamında özelin kamusalı işgal etmesi söz konusudur (Bauman, 2017: 113). Bu yüzden bireyden hareketle kurulacak olan bu bölümde, birçok mahremiyet tanımı olmasına rağmen, Irwin Altman’ın yaptığı mahremiyet tanımlaması kavramsal çerçeveyi belirginleştirmeye önemli ölçüde katkı sunacaktır. Altman’a göre mahremiyet, kişinin kendisinin başka “bir kimsenin kendisine veya grubuna ulaşma çabası üzerindeki seçici kontrolüdür” (akt. Yüksel, 2009: 278). Buradaki ‘seçici kontrol’ ifadesi bu bölümün bakış açısını yansıtır. Diğer yanı sıra da mahremiyetten kastın yalnızlık ya da yalnızca kişiyi ilgilendiren değil, toplum içinde yaşayan insanın çevresiyle etkileşimi üzerindeki kontrolü olduğunu işaret eder.

Hal Niedzviecki *Dikizleme Günlüğü* (2010) adlı kitabında, özellikle 2008 yılı sonrasında gelişen sosyal medyanın ve akıllı telefonların ardından bir ‘dikizleme çağı’na girdiğimizi söyler. Bu dikizleme daha önceki televizyon karşısında izlenenden ya da internetin ilk zamanlarındaki sadece belirli içeriklere ulaşılan izlemeden farklıdır. Çünkü daha öncesinde bu araçlar vasıtasıyla hayatları ‘dikizlenenler’ belli başlı kişilerken, internette herkes için profil oluşturulmaya başlandığı, yani her insanın birey olarak kendini gösterebildiği zamanlardan sonra durum değişmiştir. Artık herkes merak eden olarak dikizleyen, aynı zamanda merak edilen olarak da hayatı dikizlenen bir çağın içindedir. Tabii ki herkesin on beş dakikalığına ünlü olabildiği televizyonun aksine her dakika ünlü olabildiği internet, bunun için son derece uygun bir ortamdır. Bu birbirini besleyen hem merak eden hem de merak edilen, hatta merak edilmek isteyen insan için mahremiyetin de pek bir önemi kalmamıştır. Üstelik de insan bunu kendi ‘kontrolüyle’ yapar.

Bunun nedeni ilk olarak insanın diğerleri tarafından önemsenme, ilgi çekme çabası olarak görülebilir. Bu yüzden günümüzde en mahrem olan şeyler bile kişinin kendisini pazarlamasına dönüşmüş vaziyettedir. Önceleri başkaları tarafından görülmesinden tedirgin olunan şeyler, artık ‘adımız duyulsun’ anlayışıyla sergilenmeye başlanmıştır. Para kazanmak yetmez, onun nasıl harcandığını da göstermek gerekir; sevgiye sahip olmak yetmez (Çelikoğlu, 2007: 14-15), ne kadar sevdiğimizi ve sevildiğimizi de göstermemiz gerekir. Günümüzde “görünürlüklerini, erişilebilirliklerini

artıran teknolojik araçlara büyük bir istek ve arzu ile yönelen, her an, her yerde görünür olmak kaygısı taşıyan bireylerin toplamı anlamında bir teşhir toplumundan söz etmek” mümkündür (Toprak vd., 2014: 152). Niedzviecki’nin dediği gibi ironik bir şekilde ancak kendimizi izlenir kıldığımızda, “birey olduğumuzun bilincine varıyoruz. Dikizlenerek ne kadar farklı olduğumuzu başkalarına göstermek istiyoruz” (Niedzviecki, 2010: 38).

Başka bir açıdan bakıldığında, neden ‘en mahrem olanın gün yüzüne çıkarılmaya bu kadar hevesli’ olduğu sorusuna, önceki bölümde de üzerinde durulan düşüncelerden hareketle yaklaşmak mümkündür. Georg Simmel (2015) modanın, insanın kendini fark ettirmesine yardımcı olduğunu söylerken metropol hayatının temposundan da bahseder. Günlük hayatın temposu içinde, örneğin bir cadde üzerinde yürüyen insan kalabalığının arasında yanından geçilip gidilecek kadar kısa bir sürede fark edilmek isteyen için görünüş önemlidir. Mahremiyetin açığa çıkarılması da aynı şekilde değerlendirilebilir. Bu şehir hayatının temposu içinde, Bauman’ın tabiriyle bu ‘akışkan’ zamanlarda, tüm insani ilişkilerin meta haline dönüştüğü, kısa süreli kullan-at ilişkilerin yaşandığı bu zamanlarda, insanların kendilerine ayrılan bu kısıtlı sürede kendilerini ispat edebilmek için en mahremini açığa çıkardığını söylemek mümkündür. Baudrillard’ın (2002) terimleriyle söylenirse, artık tüm ilişkilerde mesafenin kaybolduğu, samimiyetin bir tür ‘şeffaflığın müstehcenliği’ne dönüşmesidir bu. Ama diğer yandan belki de insanın kendini gösterebilmek adına elinde kalan, “insanlara vaat edebileceği tek şey, hayatına ilişkin bu sırlar”dır (Niedzviecki, 2010: 51). Bu nokta ayrıca, kamusalın özeli işgali konusunun üzerinde durulmamış olsa da, aralarındaki diyalektik ilişkinin çok net olarak görülebildiği noktadır. Kapitalizmin yarattığı sosyal kültürel değişimle özel alanı işgal edilmiş olan birey, şimdi kamusal alanda var olabilmek için, kendini kabul ettirebilmek için özel alanda kalan tek şeyini, mahremini kamusala çıkarmaktadır. Bireyselleşirken özerkliğini de yitirmiş insan için gayet anlaşılabilir bu durum. Çünkü “diğerleri seni bilmezken kim olduğunu bilmek zordur” (Elliott ve Lemert, 2011: 56). Dolayısıyla bir yanıyla farklı olmak kadar aynılığı da vurgulamak, toplumdaki ayrı düşmemek, yalnız kalmamak, dikizlenen dikizleyen oyununda yerini almak adına da işler mahremine ifşası. Mahrum kalmamak için mahremden vazgeçilir.

Kamusalın özeli işgali aslında çok daha öncesinde gerçekleşmiş, kamusal özeli işgal etmekle kalmamış, ardındaki izleri de temizleyip ortadan kaybolmuştur. Çünkü

sonrasında özelin kamusal taşması, aslında kamusal alanda özelden başka konuşulacak bir şeyin kalmadığını gösterir. “Günümüzün sorunu, kamusal alanın yokluğuna bağlı olarak özel alanın, mahremiyetin dışarı sızması”dır (Kete, 2011: 69). Ya da sorun, kamusal alanın kişisel dramaların, en mahrem sergilendiği ve izlendiği bir sahne olarak yeniden tanımlanmasıdır (Bauman, 2017: 113). Kamusal alan yapısal sorunlara herkes tarafından çözüm aranan bir alan olarak değil, gündelik sorunlara bireysel çözümlerin arandığı bir yer haline gelmiştir. İnternet ortamındaki daha gündelik detayların (şu anda ne yapıyorsun, aklından neler geçiyor, şu anda neredesin/kiminlesin) yerine on beş dakikalık süre sunan televizyon ekranlarında daha çok dikkat çekebilmek için el yükseltmek gerekir, en mahrem sırlar bu maksatla kamusal sunulur. Herkesle ilgili olarak herkesi ilgilendiren meseleler yerine, insanların yalnızca kendilerini ilgilendiren meselelerin herkesi ‘ilgilendirmesi’ söz konusudur şimdi. Böylelikle mahrem kamusal işgali, kamusalın kendini aklamasına katkıda bulunur. “Ne de olsa bireylerin bireysel sorunlarını bireysel olarak tanımlama ve bu sorunlarla bireysel beceri ve kaynaklarını seferber ederek başa çıkma yolları, geriye kalan tek kamusal meseledir ve kamu yararının tek hedefidir.” (Bauman, 2017: 116).

Bu tartışmayı son bir değini ile bitirmek gerekir. Birey, özel alanında kendini ifade gücünü geliştirirken bu ifade edişi kamusalda kullanır. Tabi ki bu, bölünmüş olarak değil sürekli bir etkileşim içerisinde gerçekleşir. Çünkü birey zaten kamusal alanda görünerek var olur. Dolayısıyla “mahremiyetin aleniyete” (Öztekin ve Öztekin, 2010) dönüşme sürecini, ‘görünerek var olmak’ diye nitelenecek yerine, ‘yalnızca özelini görünür kılarak var olabilmek’ diye nitelenecek daha yerinde olabilir. Özerklik meselesinde atıfla söylenirse, insanın diğerleriyle karşılıklı etkileşim sürecinde kendini ifade etmesinin giderek kendisinden uzaklaşması misali, mahremiyet meselesinde de her şeye sirayet eden kapitalizmle birlikte daha öncesinde topluma duyurulma gereği duyulmayan şeyler duyurulur hale gelmiştir. Yenilen bir yemek bile kendi işlevinden çıkarak, yenilmeden önce fotoğrafının çekilip herkese duyurulması gereken bir nesne haline alır. Yalnızca kişiye özel olmasıyla değer kazanan hatıraların yerini, aldığı ‘beğeni’ sayısına göre değer kazanan hatıralar alır. Tabi bu süreçte ‘beğeni’ye sunulan sadece yenen yemek veya hatıralar değildir. Kendini diğerlerinin beğenisine sunan insan kendini de metalaştırır. Andrew Wernick’in *Promosyon Kültürü*’nde dediği gibi “kendini sürekli olarak rekabetçi dolaşım alanı için üreten” ve kendini de bu promosyon kültüründe pazarlanacak bir ürün olarak sunan, “promosyonun hem yazarı hem ürünü olan” bireydir bu (Wernick, 1996:

291). Kendini bir ürün olarak sunarken daha fazla fark edilmek, ilgi çekmek adına giderek mahremiyetini de daha fazla açığa çıkarmaktadır.

3.2.3 Kendini Geliştirme

Çalışmanın ilk iki bölümüyle en fazla ilgilendirilebilecek başlık olması sebebiyle bu bölümün tartışma konularının çoğunun üzerinde zaten duruldu. Bunlardan en öne çıkanı, insanın kendini tek boyutlu olarak geliştirmesiyle ancak tüketerek var olabilen bir varlık haline geldiğiydi. Ayrıca bu başlığın en sona bırakılmasıyla görüldü ki, özerklik ve mahremiyet de bu tüketime dâhil edilmiştir. Dolayısıyla tekrar en başa dönüp bir tüketim toplumu eleştirisi yapmak gereksizdir. Bu yüzden sadece tüketimle kendini geliştiren, kimliğini tüketerek oluşturan insanın eleştirisi yerine bu bölümde kendini geliştirmenin de bu tüketime nasıl dâhil edildiği üzerinde durulacak ve diğer başlıklara nazaran daha kısa bir tartışma yapıp sonuca bağlanacaktır. Bu amaçla öncelikle günümüzdeki adıyla ‘kişisel gelişim’ kavramı üzerinde durmak gerekir.

Günümüzde son derece popüler olan ve devasa bir sektör haline gelen kişisel gelişimin bireye nasıl bir gelişim vaat ettiğine bakıldığında sistemle uyumlu, belirli başarı tiplerini meşrulaştıran, insanı araştırmaya, sorgulamaya yönlendirmeden ‘üç adımda’ içindeki ‘potansiyeli’ açığa çıkaran, ‘kendini keşfet’mesine yardımcı olan bir kendini geliştirme rehberliği sunduğu görülebilir. Tabi insanı bu kadar ‘kendi’ne yönlendirirken ve tüm problemin aslında kendinde olduğunu söylerken toplumsal düzeni de normalleştirmiş olur. Yıldız Silier’in Amerika’da bir dönem en çok satan listesine giren *The Secret* kitabından aktardığı ufak bir pasaj bu konuda güzel bir örnek sunabilir:

“Kazanılan bütün paranın yaklaşık % 96’sının dünya nüfusunun yalnızca % 1’i tarafından kazanılmasının sebebi nedir dersiniz? Sizce bu bir tesadüf mü? Bu, tasarlanmış bir şey. Bu insanlar bir şeyleri kavramış durumdadır. Onlar Sırrı biliyorlar ve artık siz de bilgiyle tanışıyorsunuz” (akt. Silier, 2011: 40).

İşin sırrı, dünyanın neredeyse tüm kazancının yüzde birlik kesim tarafından kazanılıyor olmasını sorgulamadan hiyerarşi basamaklarını tırmanarak şanslı yüzde arasında yer almaya çalışmaktır. ‘Sır’ı bilmeyenlerin ne durumda olduğuyorsa çok önemli değildir, bu insanın kendi iç yolculuğudur ve yukarılara çıkarken aşağıya bakmamak gerekir. Yukarıda ise bir piramit misali kontenjan sınırlıdır, herkes buraya dâhil olamaz.

Böylelikle ideoloji kendini olasılık hesabında gizlemiş olur. “Şans herkese gülmez, ancak piyango kime vurursa, kimi seçerse ona güler” (Adorno ve Horkheimer, 2014: 193-194). Piyango vurmayanların şikâyet edebilecekleri bir şey yoktur. Sorunu kendilerinde aramaları, daha çok kendilerini geliştirmeleri, kendilerini keşfetmeleri gerekir. Dolayısıyla günümüzde kendini geliştirme ya da Charles Taylor’un tabiriyle “kendini gerçekleştirme kültürü, çoğu insanın kendilerini aşan meseleleri unutmasına yol” açmıştır (Taylor, 2011: 20). Ya da başka türlü söylenirse kendini geliştirme, kendini kurtarmaya indirgenmiştir. Diğer yandan ise kendini nasıl geliştirmesi gerektiğini hazır reçetelerden öğrenen insanın kendini nasıl bir edilgenliğe hapsettiğini de gözden kaçırmamak gerekir. İnsanın artık kendi yaşadıklarını anlamlandırmasıyla, okuduğu bir romandan, izlediği bir filmde kendine kattıklarıyla, kısacası kendini, aklını kullanarak geliştirmesi yoktur artık. Bir köpeğe verilen komutlara benzer şekilde “otur, kalk, yemek ye, kişisel geliş!” der gibi ne yaparak kendini geliştirebileceği söylenmektedir ona. Aydınlanma’nın o kimsenin kılavuzluğunu kabul etmeyen bireyinin geldiği nokta burasıdır.

Meselenin ağırlıklı olarak çalışma hayatını ilgilendiren kısmından sonra bir de insanın işten arta kalan kısmında kendini nasıl geliştirdiğine bakıldığında, burası da kamusalın özeli işgal etmesi misali, “kapitalist değerlerin sınırında kalan entelektüel faaliyetlerin kapitalist sistemle bütünleştirilmesi ve zihinsel emeğin bu çerçeve içinde harekete geçirilmesi”nden kurtulamamıştır. (Özdemir, 2007: 73). Daha açık söylemek gerekirse, insanın özel hayatındaki kendini geliştirmesi de bu işgalden kaçamamıştır ve bu sınırlar da giderek belirsiz hale gelmiştir. Kişinin sadece kendi zihinsel/bedensel gelişimiyle ilgili olabilecek faaliyetler de artık kendinde şey olmaktan çıkıp, kişiye piyasada ne kadar yararlı olduğu kapsamında değerli hale gelir. Özel alana ait olan hobiler özgeçmişlere büyük bir hevesle yazılır. Ya da bedensel olarak kişinin kendi sağlığıyla ilgili olan her şey dışardan dayatılan ölçülere göre güzel görünmeye, fit olmaya dönüşür. Piyasada fayda sağlamayacak her türlü gelişimden ise özenle kaçılır. Böylece “bireyselleşme hayatın her boyutunda piyasaya bağımlılık” halini alır (Beck, 2014: 200). “Üretim sistemine gerektiği gibi hizmet edebilmesi için insan bedenini çoktan kendine uygun hale getirmiş olan toplumsal ekonomik ve bilimsel aygıt”, bedenin muktedir olduğu yaşamları hayatın her alanında fakirleştirir (Adorno ve Horkheimer, 2014: 59)

Sonuç olarak kendini geliştirme günümüz itibariyle dünyaya başka bir bakış açısıyla bakmak değil, var olan bakış açısının daha da haklılaştırılması anlamına

gelmektedir. Jean Twenge'nin dediği gibi 'ben nesli'nin kişisel gelişimi "sanki benliğe atılmış bir kat boya" halini alıyor (Twenge, 2013: 74). Hiçbir şekilde düşünmeye, araştırmaya, sorgulamaya yönelmeyen buna rağmen de kendinden gayet emin bir şekilde içindekini 'keşfetmeye' yönelen birey için zaten içselleşmiş roller, ya da Beck'in (2014: 205) tabiriyle "toplumsal bakımdan önceden tayin edilmiş biyografi" modelleri, insanın sanki kendini geliştirerek ulaşmış olduğu bir başarı halini alıyor. Böylece kapitalizmin yarattığı insan tipi normalleşirken, çok yönlü bir kendini geliştirmenin yerini tek yönlü ve kendisinden çok piyasanın hizmetine koşulabilecek bir gelişim alıyor. Tüketim ise kendini geliştirmenin, özgüvenin temeli haline geliyor. Böylece, temelsiz bir kendine güvene sahip olan birey gerçekte ne kadar çaresiz ve yabancılaşmış olduğunu fark edemiyor (Silier, 2011: 40).

SONUÇ

Çalışma boyunca, Rönesans'la ortaya çıkan bireyin gelişimi iki açıdan incelendi. İlk olarak birey düşüncesinin gelişimi, bireyin ne gibi haklara sahip olduğu, bu hakların nasıl geliştiği; ikinci olarak bu haklarla kastedilenin hangi toplumsal kesimler olduğu ve bu hakların tüm kesimlere doğru nasıl genişlediği/genişlemediği. Bu süreçte ister istemez iki konu ön plana çıktı: *eşitlik* ve *özgürlük*. Özgürlük düşüncesi çalışmanın ilk argümanıya ya da bireyselliğin gelişimiyle yakından ilgiliyken; eşitlik düşüncesi ikinci argümana, bireysellik kümesinin genişliği meselesine daha yakın durdu. Ya da şöyle söylemek de olasıdır: İlk argüman meseleyi daha soyut düzeyde ele alırken ikinci argüman daha somut düzeye inerek, bu soyut fikirlerin ne derece geçerli olabildiğini sorguladı.

Diğer yandan çeşitli düşünürlerin bireyi ele alışları, teorilerinde bireye verdikleri önem farklı açılardan ele alındı. Rönesans'ta kendiliğinden bir değer olarak ortaya çıkan birey, Descartes'le bir özneye dönüştü, Aydınlanma ile bu özne oluşu daha da güçlendi. Locke ile birlikte artık bazı haklara da sahip olan birey, Smith'le birlikte bir iktisadi eyleyen, Fransız Devrimi'yle ise siyasi bir eyleyen haline geldi. Tabii bireyin bu yükselişinin bir de düşüşü olacaktı. Daha doğrusu bu yükseliş herkes için genellenemeyecekti. Yükselenlerin yanında düşenler de vardı ve çalışmanın ikinci argümanı buna yöneldi. Rousseau bireyin toplum içinde yaşadığını ve başkalarının üzerine basarak yükseldiğini hatırlatırken, Marx daha da ileri giderek birinin yükselişinin diğerinin düşüşü olmayacağı yeni bir toplum düzeni ortaya koymaya çalıştı.

Kapitalizm, çalışma boyunca önemli bir uğrak noktası oldu. Bir yandan yeni haklar ve özgürlükler yaratırken; diğer yandan yeni tahakküm zincirleri yaratmıştı. Bu yüzden çalışmanın iki argümanı birbiriyle çatışma halinde kaldı. Başka bir açıdan söylenirse eşitlik ve özgürlük zorunlu olarak birbiriyle çatışma halindeydi. Çünkü "eşitliğin gerçekleşmesi devlet müdahalesine bağlıdır, zira eşitlik esas itibarıyla bir bölüşüm ya da yeniden bölüşüm düzeniyle ilgiliyken; özgürlüğün korunması bu müdahalelerin sınırlanmasına bağlıdır" (Balibar, 2016: 66). Dolayısıyla bir paradoks olarak özgürlük kümesini genişletmenin yolu özgürlüklere müdahale etmekten geçiyordu. Fakat ikinci bir paradoks olarak da bu özgürlüklerin kendisi de başkalarının

özgürlük kümesinin dışında kalmasına neden olmuştur. O zaman Marx'a yakın durarak özgürlüğün, zorunlu olarak başkalarını dışlamayacak yeni bir anlayışını geliştirmek gerekebilir. Daha da temeline inilirse, Polanyi'de olduğu gibi ekonominin ya da üretimin yeni bir tanımlamasını geliştirmek gerekebilir. “Biçimsel tanım, yalnızca eldekilerden tikel amaçlar için en verimli şekilde yararlanmak için kıt araçları ekonomileştirme sürecine işaret eder. Tözsel tanım, insan ile çevresi arasında kurulan bir etkileşim sürecidir ve bu süreçle maddi gereksinimler karşılanır” (akt. Block ve Somers, 2014: 72). Çünkü ilk tanımla hareket edildiğinde ekonomi, doğa üzerinde hâkimiyetini sağladıktan sonra insanı da fethederek tahakkümü altına almaya yönelir. Oysa insanın doğa içinde yaşadığını hatırlaması, aynı zamanda toplum içinde yaşadığını da hatırlamasına yardımcı olabilir ve daha iyi bir dünyayı mümkün kılabilir.

Tüm bu düşünceleri birleştirmek açısından, ‘bireysellik’ ve ‘bireycilik’ gibi çok farklı anlamlarda kullanılan ve bu yüzden zaman zaman tırnak içerisinde verilen kavramların, bu çalışma özelinde, her iki argümanı kapsayacak şekilde yeni bir tanımla kullanılması gerekebilir. Dolayısıyla şu yönde ifade etmek yanlış olmayacaktır: *Bireysellik* her bireyi içine alan bir küme ve bireyin çok yönlü oluşunu belirtir. *Bireycilik* ise belirli bir kesimin haklarını savunurken bireyi de sadece *homo-economicus* veya sahiplenici birey olarak görür. Böyle bir anlayış aslında bireyle bağdaştırılmaz. Çünkü insana bir öz belirlemek özneyi yok eder. Özne, etken bir varlık olarak kendi yolunu çizecekken, kendi bireyselliğini oluşturacakken, öz onun en baştan belirlenmiş, çerçevesi çizilmiş Hobbes'ta olduğu gibi daima şan şerefi için savaşacak ya da Locke'ta olduğu gibi sınırsız bir sahiplenme derdinde olacak bir varlık olduğunu söyler³⁶. O halde bireyi savunurken bir bakıma onu yok eder. Özneler farklı iken özler aynıdır ve ikisi birlikte var olamaz. Bu düşünce, devamında faydacılık anlayışına da karşı çıkar. Toplum bireylerden oluşur, ama bu; ‘toplum bireylerin toplamıdır’ demek değildir. Çünkü bireyler farklılıktır ve farklı olanlar toplanamaz. Dolayısıyla toplumun çoğunluğunun faydasına birilerinin hakları ihlal edilemez. Çünkü bireyler bir sayı değil, hak sahibi öznelerdir.

Genel olarak bakılırsa, Marx'ın bireyselliği savunurken Locke'un ise bireyciliği savunduğu iddia edilebilir. Marx'ın birey anlayışını eleştirdikten sonra bunu söylemek, çelişkiye düşmek anlamına gelmez. Çünkü bireyselliği savunmak başka bir şey,

³⁶ İnsanın bir özü olduğu düşüncesi Marx'ta da vardır. Ama insanın bu öze göre hareket eden bir varlık olduğunu söylemez, ona göre insanın bu gerçek özü komünist toplumda ortaya çıkacaktır.

bireysellik anlayışının başarılı olması başka bir şeydir. Bizce bireysellikten bahsedebilmek için en başta insanın tüm hayatını çalışarak geçirmek zorunda olmadığı, kendi bireyselliğini oluşturabileceği bir zeminin olması gerekir. Marx'ın özgür toplumu böyle bir zemin sunarak herkesin kendini ifade edebileceği bir yapı oluşturmaya çalışır. Fakat bahsedebilmek, onu tanımlamak demek değildir. Bizce bu zemini oluşturduktan sonrası için bireyselliğin başarısı, onun içinin ne derece iyi doldurulduğu değil, ne kadar boş bırakıldığıdır. Ya da başka türlü ifade etmek gerekirse bireyselliğin başarısı, tanımlanmasında değil tanımlanmamasındadır. Marx bunun için doldurmaya çalışmış, özgür bireyin nasıl olacağını düşünürken onu çerçevelemiş ve kapatmıştır.

Locke ve ekolünden gelen düşünürler ise açıkça bireycidir. Belli bir kesimin hakkını savunurken birey anlayışları da 'sahiplenici birey' olmakla sınırlıdır. Burada çokça kullanılan 'soyut bireycilik' kavramına farklı bir açıdan da bakılabilir. Çalışma boyunca ortaya konulmaya çalışıldı ki; bu ekolün düşünürlerinin savunduğu haklar hiç de soyut olarak tasarlanmış bir bireyin hakları değil, gayet somut olarak belli bir kesim bireyin haklarıdır. Ya da eşitsizliklerin hepten arttığı bir dönemde neo-liberal düşünürlerin savunduğu özgürlükler, direkt olarak belirli bir kesimin çıkarına yöneliktir, toplumun tümüne yönelik değil. Dolayısıyla –eşitlik özgürlük bağlamında- bireyin içinde bulunduğu açmazın, sürekli olarak neo-liberalizme atıfla izah edilmesi bu tez çalışmasının itiraz ettiği bir husustur. Çünkü ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, mesele liberalizmin birey anlayışına kadar uzanmaktadır. Bu çalışma -aslında liberalizme benzer şekilde- her ne kadar bireyi merkeze alan, onu etkin bir varlık olarak kendi kaderini kendisi belirleyen bir varlık olarak görüyorsa da Pierre Bourdieu'ya yakın durarak söylenirse bir tür 'sınıf kaderi' inkâr edilemez bir gerçektir ve zaten iki argümanın paralel olarak getirilmesi de bunu doğrular.

Eşitlik meselesine gelince, konuyu ikiye ayırarak ele almak gerekir. İlk olarak her insan bir yurttaş olarak diğerleriyle aynı değerde olması, aynı saygıyı hak etmesi ya da aynı haklara sahip olması bakımından eşittir. İkinci olarak ise herkes bir birey olarak diğerlerinden farklıdır. Fakat ikincisinin gerçekleşebilmesi için meselenin birinci tarafını ciddiye almak gerekir. Yani her insanın öncelikle yaşamını sürdürebileceği bir gelire, refah seviyesine sahip olması, sonrasında farklılaştığı kendini geliştirebileceği, bireyselleşebileceği bir alanı, boş zamanı sağlar. Böyle bir durum, insanı kendini gerçekleştirebilecek bir amaç olarak değil, araç olarak gören kapitalizmin ekseninde zor

görülmektedir. Hele ki piyasanın tamamen müdahaleden azade olmasını savunan anlayışla beraber hiç mümkün görünmemektedir. O zaman devletin müdahaleci bir rol üstlenip her insanın kendini özgürce geliştirebileceği bir ortamı sunması gerekir. Fakat kapitalizm gibi eşitsiz gelişime dayalı bir sistemde bunun ne kadar mümkün olabileceği soru işareti taşır. Zaten bu çalışmanın amacı da bir çözüm önerisi sunmak değil bahsi geçen durumu saptamaktır ve sonuç olarak şöyle söylenebilir: Kapitalizmde bireysellik hem başkalarının hem de insanın kendi bireyselliği pahasına gerçekleşir. Önce tarihsel olarak haklar kümesi bağlamında konuşulursa; bu haklar kümesi bazı kesimleri dışarda bırakmak üzerine gelişmiştir, imtiyaza dayanan sınıflar yerine kendi kendini inşa eden ve haklara sahip birey ortaya çıkarken, bu hakların tabana doğru yayılma çabası söz konusu değildir. Devrimler ve özellikle devrimlerin hemen ardından gelişen hareketler bu haklar kümesinin içine dâhil olma mücadelesi olarak okunabilir. Kapitalizmin insanı üretim alanının yanında tüketim alanında da metaya dönüştürmesiyle birlikte, haklar kümesine dâhil olmanın artık pek bir önem taşımadığı, herkesin ‘birey’ olduğu günümüzde³⁷ ise, bu kümenin içinde olanın bireyselliği de ‘tek boyutlu insan’a dönüşmüş vaziyettedir.

Çalışma böylece meseleyi bugüne kadar getirdikten sonra, günümüzde sürekli vurgu yapılan bireyin nasıl bir birey olduğunu sorgulamak için konuya üç farklı bakış açısıyla yaklaşmıştır. Fakat bu süreçte mesele sınıf temeli bir yaklaşımla ele almamıştır. Bu, bugün için sınıfların olmadığı yönünde bir söylemi benimsediği için değil, sınıf meselesi bir yana bırakılsa bile bugün kapitalizmde bireyselliğin ne derece mümkün olduğunu sorgulamak içindir. Ayrıca tüketerek kendini daha yüksek sınıflara ait hissedebilen -ve yeni sağ döneminden sonra politik mücadeleden uzaklaşmış olan- insan için en azından görünürde sınıf meselesinin bir önemi kalmadığı söylenebilir. Zira post-modern çağ yukarıda da değinildiği gibi ekonomiden ziyade kültürün öne çıktığı bir çağdır ve bu kültürel metalar seçkinci bir şekilde değil herkese hitap edecek şekilde işler. Aslında kapitalizmin yöneldiği birey de tam olarak bu üretim ve tüketim sürecine katılan ve bir şekilde yukarılara tırmanma çabasında olan orta sınıfın bireyidir.

Meseleye özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme açısından bakıldığında görüldü ki, bu üç bakış açısı birbiriyle yakından ilintilidir ve bireysellikten bahsedebilmek

³⁷ Çalışmada Avrupa ve Amerika’da bireyselliğin seyrinin incelendiğini hatırlatmak gerekir. Yani bugün herkes bireyse, bu; küreselleşme süreci ile birlikte artık kümenin dışında kalanların başka kıtalarda olmasıyla ilgilidir.

için üçüne de ihtiyaç vardır. Yine de çalışma açısından özerklik meselesi daha merkezde durdu ve asıl olarak şu yanıyla ön plana çıktı: Hem -Riesman'a yakın durarak söylenirse uyum tüketimin önüne geçmiş durumdadır; hem de -Wernick'in görüşlerinde olduğu gibi bu 'promosyon kültürü'nde bireyin kendini de bir ürün olarak pazarlamasıyla "sahiplenici birey" günümüzde yerini, "promosyoncu birey"e bırakmıştır (Argın 1998). O zaman ortaya çıkan bu tip için, önemli olan eskisi gibi sınırsız bir şekilde sahiplenme veya tüketme arzusu değil, kendini de bir ürün olarak sunduğu bu ortamda öncelikle alıcısı olan bir pazara hitap edebilmek adına toplumdan hiçbir konuda ayrı düşmemek veya geri kalmamak gerektiğidir. Tüketimin veya belli rol modellerinin değişkenliğine rağmen burada kesin olan durum özerkliğin yok oluşudur. Bu bağlamda özerklik meselesi diğer başlıkları birbirine bağlamasıyla da öne çıkmıştır. Ortaya konulmaya çalışıldığı üzere, özerk bir insan olamayanın mahremiyetini koruyabildiğinden veya kendini geliştirebildiğinden söz edebilme olanağı son derece sınırlıdır. Fark edilmeye, ilgi çekmeye çalışarak mahremiyetini açığa çıkaran, bu ilgi çekmenin ise ancak belirli kalıplar ve tüketim üzerinden kendini geliştirmeye işlediği; dolayısıyla bireyin değil, bireyin kendini ifade edişinin kendinden tamamen özerkleştiği bu post-modern zamanlarda bireyselliğin izine rastlamak zordur. Böylece günümüzde "olduğun gibi görün"me kaygısının, "göründüğün gibi ol"ma kaygısına (Argın, 1998) dönüştüğü söylenebilir. Bu ifade burada anlatmaya çalışılan hikâyeyi tüm yönleriyle ortaya koymaktadır. Olduğu gibi görünmek öncelikle kendinden yola çıkarak bir var olmayı işaret ederken, görüldüğü gibi olmak başka anlamlar, kalıplar üzerinden gelişir. Önemli olan görünmektir ve ne şekilde görüldüğün önemli değildir. Bazen 'tarz' yaratarak, bazen en mahremini açığa çıkararak, bazen de kariyer basamaklarını hızla çıkarken görünmek gerekebilir.

Tabi günümüzün post-modernlik çağında, insanın kendini değerli görmeye bir nevi mecbur olduğunu da unutmamak gerekir. Bu akışkan zamanlarda, her şeyin göreceli olduğu ve sürekli değiştiği günlerde, kendinden başka tutunacak hiçbir dalı olmayan bireyin değersizlik hissine kapılmamak için kendini değerli görmekten de başka çaresi yoktur. İnsanlar "ancak tüm nesnel dünyayı değersizleştirmek pahasına kendilerini koruyabilirler, sonunda bireyin kendi kişiliğinin de aynı değersizlik duygusu içinde yitip gitmesi kaçınılmazdır" (Simmel, 2015: 100). Ama bu değersizliğe rağmen, yani aslında "birey giderek önemsizleşirken diğer yandan dünyayı biçimlendiren tahtına" oturtulur (Beck, 2014: 208). Tabi burada her şeyin birey etrafında dönüyor olması onun kendine biçilen rolü görmesinin önüne geçer. Kendine yarattığını zannettiği tarzının aslında

çoktan moda olması için üretilmiş olduğunu, kişisel meseleleriyle/‘paylaşım’larıyla ilgi çekmesinin zaten kamusal alanda konuşulacak bir şey kalmamış olmasıyla ilgili olduğunu veya kendi kişisel gelişimiyle ulaştığı noktanın hikâyesinin çoktan yazılmış olduğunu fark edemez. Kişisel gelişim ile içindeki ‘cevheri’ keşfeden birey, daha felsefi temeldeki Ayn Rand romanlarında³⁸ dünyayı kurtarır, hatta dünyayı omuzlarında taşır.

Bu dünyayı sırtladığını zanneden, ama aslında dünyanın her gün onun üzerine çöktüğü, özerkliği bağımlılığa, farklılığı aynılığa, mahremiyeti aleniyete, kendini geliştirmesi kendini kurtarmaya dönüşmüş; kendine, herkese ve her şeye yabancılaşmış bireyin içine düştüğü illüzyonu sorgulamak için kendine soracağı soru şu olabilir: “bir milim yerinden oynatamadığım bir dünyayı nasıl omuzlarımda taşıyabilirim?”

KAYNAKLAR

- Adorno Theodor W. (2014), Bireycilik, Max Horkheimer ve Theodor Adorno- *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma* ss. 63, (çev. Orhan Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul.
- Adorno Theodor W. (2005), *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar* (çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan), Metis Yayınları, İstanbul.

³⁸Bkz. Ayn Rand, *Atlas Silkindi*, (çev. Belkıs Dişbudak), Plato Film Yayınları, İstanbul, 2010.

- Adorno Theodor W. (2011), *Otoritaryen Kişilik Üzerine* (çev. Doğan Şahiner), Say Yayınları, İstanbul.
- Adorno Theodor W. ve Horkheimer Max (2014), *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Agamben Giorgio (2013), *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Ağaoğulları Mehmet Ali (2009), Aydınlanma: Düşünceler Yumağı, Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, *Kral Devletten Ulus Devlete*, ss. 233-353, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Ağaoğulları Mehmet Ali (2010), *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Ağaoğulları Mehmet Ali, Türk Duygu, Yalçınkaya Ayhan ve Zabcı Filiz (2015), *Sokrates'ten Jakobenlere: Batıda Siyasal Düşünceler*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ağaoğulları Mehmet Ali ve Köker Levent (2009), *Kral Devlet Ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Ağaoğulları Mehmet Ali ve Köker Levent (2013), *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Akal Cemal Baki (2014), *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Althusser Louis (2006), *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser'in Yalnızlığı*, (çev. Turhan Ilgaz, Seda Çarmık ve Alâeddin Şenel), Epos Yayınları, Ankara.
- Amin Samir (1997), *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*. (çev. Semih Lim), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Amittay Jacob Ben (1983), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker), Savaş Yayınları, Ankara.
- Argın Şükrü (1998), Tüketicinin Üretimi ve Benlik Promosyonu, *Birikim*, no. 110, http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/3830/tuketicinin-uretimi-ve-benlik-promosyonu#.WUkg3ZZSD_w, (17. 06. 2017).
- Aydınlat Emrah N. (2010), Adam Smith'in "Görünmez El": Doğru Sanıyor Olabileceğiniz Yanlışlar, (der) N. Emrah Aydınlat ve Mine Kara, *Görünmez Adam Smith*, ss. 137-167. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bacon Francis (2008), *Yeni Atlantis*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Balibar Etienne (2016), *EşitlikÖzgürlük*, (çev. Oylum Bülbül), Metis Yayınları, İstanbul.

- Balta Ecehan (2001), *Marxizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi*. www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/001-Balta.pdf , (02. 11. 2016).
- Baltacı Cemal (2004), Yeni Sağ Üzerine Bir Eleştiri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* cilt:9, no. 2 ss. 359-373.
- Barry Norman P. (2003), *Modern Siyaset Teorisi*, (çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara.
- Başdemir Hasan Yücel (2001), Bireysel Hürriyet Düşüncesi ve John Stuart Mill, *Liberal Düşünce*, no. 24 ss. 123-137.
- Baudart Anne (2012), Rönesans, *Felsefe Tarihi Cilt 2: Modern Dünyanın Yaratılması* ss. 135-190, (çev. İsmail Yergun), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard Jean (2011), *Simülakrlar ve Simülasyon*, (çev. Oğuz Adanır), DoğuBatı Yayınları, Ankara.
- Baudrillard Jean (2002), *Tam Ekran*, (çev. Bahadır Gülmez), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Baum Bruce (2007), J.S. Mill'in İktisadi Özgürlük Anlayışı, *Fikir Mimarları-12: Mill*, ss. 105-159, (der. Cengiz Çağla, çev. Ece Cihan Ertem), Say Yayınları, İstanbul.
- Bauman Zygmunt (2017), *Akışkan Modernite*. (çev. Sinan Okan Çavuş), Can Yayınları, İstanbul.
- Bauman Zygmunt (2015), *Özgürlük*. (çev. Kübra Eren), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman Zygmunt (2003), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (çev. Kemal Atakay), Metis Yayınları, İstanbul.
- Becermen Metin (2010), Adorno'nun Hegel ve Marks'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme, *Kaygı*, no. 15, ss. 41-60.
- Beck Ulrich (2014), *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, (çev. Kazım Özdoğan, ve Bülent Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Belge Murat (1997), *Tarihten Güncelliğe*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berktaş Fatmagül (2004), Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye, stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/berktay_std_7.pdf , (23. 02. 2017).
- Berktaş Fatmagül (2012), Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* ss. 47-114, (der. H. Birsen Örs), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Berman Marshall (2016), *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumu Ortaya Çıkışı*, (çev. Nursel Yıldız), Sel Yayıncılık, İstanbul.

- Best Steven ve Kellner Douglas (2011), *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Birdal Murat (2010) Locke'un Mülkiyet Teorisi ve Marksist Eleştirisi, <https://ozgurlukdunyasi.org/arsiv/36-sayi-214/302-lockeun-mulkiyet-teorisi-ve-marksist-elistirisi>, (13. 08. 2016).
- Bloch Ernst (2008), *Rönesans Felsefesi*, (çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Block Fred ve Somers Margaret R. (2014), Ekonomistik Yanılığın Ötesi: Karl Polanyi'nin Holistik Toplum Bilimi, *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a Görüşler ve Yöntemler* ss. 52-93, (der. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi) Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Bora Tanıl (1998), *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Borovalı Murat (2006), John Rawls ve Siyaset Felsefesi, John Rawls-*Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* ss.9-14, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bottomore Tom (2000), Kırk Yıl Sonra Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* ss. 83-134, T.H. Marshall ve Tom Bottomore, (çev. Ayhan Kaya), Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Bottomore Tom (1993), *Marxist Düşünce Sözlüğü*, (çev. Mete Tunçay), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu Pierre (1986), *Sermaye Biçimleri*, (çev. Mehmet Murat Şahin), http://www.academia.edu/30720473/Pierre_Bourdieu_-_Sermaye_Biçimleri_1986, (18. 06. 2017).
- Boyd Richard (2007), John Stuart Mill: Liberal Çoğulculuğun İkillemi, *Fikir Mimarları 12: Mill* ss. 161-206, (der. Cengiz Çağla, çev. Burcu Erdoğan), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Braudel Fernand (2015), *Kapitalizmin Kısa Tarihi*, (çev. İsmail Yerguz), Say Yayınları, İstanbul.
- Braudel Fernand (2001), *Uygarlıkların Grameri*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Brenkert George G. (1998), *Marx'ın Özgürlük Etiği*, (çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Brotton Jerry (2012), *Rönesans*, (çev. Hakan Gür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Buğra Ayşe (1995), *İktisatçılar ve İnsanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Buğra Ayşe (2008) *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bumin Tülin (2010), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Burckhardt Jacob (1974), *İtalya'da Rönesans Kültürü*, (çev. Bekir Sıtkı Baykal), Devlet Kitapları, Ankara.
- Butler Eamonn (2001), *Hayek: Çağımız İktisat ve Siyaset Felsefesine Katkısı*, (çev. Yusuf Ziya Çelikkaya), Liberte Yayınları, Ankara.
- Büyükbuğa Belgin (2010), Adam Smith'in Ticari Toplum Tasavvuru: Eşitsizlik ve Modern Devletin Oluşumu, *Politik İktisat ve Adam Smith*, ss. 115-125. Yön Yayınları, İstanbul.
- Capaldi Nicholas (2011), *John Stuart Mill*, (çev. İsmail Hakkı Yılmaz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Cemal Ahmet (2011), Bir Karşılaşma: Montaigne ve Zweig, *Montaigne*, ss. 9-16, Stefan Zweig- Montaigne, Can Yayınları, İstanbul.
- Cevizci Ahmet (2011), *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul.
- Challaye Felicien (1969), *Mülkiyetin Tarihi*, (çev. Turgut Aytuğ), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Corcuff Philippe (2009), *Bireycilik Sorunu*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), Versus Kitap, İstanbul.
- Çaha Ömer (2003), John Stuart Mill Üzerine Bir Değerlendirme, John Stuart Mill- *Hürriyet Üstüne* ss. 11-29, Liberte Yayınları, Ankara.
- Çapar Selim ve Şükrü Yıldırım (2012), Hobbes ve Locke'un Devlet Düşüncesine Katkıları, *Türk İdare Dergisi*, no. 474, <http://www.arem.gov.tr/hobbes-ve-locke-un-devlet-d-s-ncesine-katkilari>, (13. 07. 2016).
- Çeğin Güney ve Levent Ünsaldı (2014), Bourdieu'nun Şerhleri Üzerinden "Temsiliyet Simyası", *Cogito*, no. 76 ss. 89-105.
- Çelikoğlu Nalan (2007), *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Çiğdem Ahmet (1997), *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çitçi Oya (2008), Yeni Siyaset: Neo-Liberalizm ve Post-modernizmin Siyasal Projesi, *Ydı Sosyal Bilimler Dergisi* 1, no. 2 ss. 2-32.
- Çotuksöken Betül (2005), Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne, *Doğu Batı Dergisi*, s.33, ss. 177-199.

- Çotuksöken Betül (2012), *Radyoda Felsefe*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Çüçen Abdulkadir (2005), Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi, *Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı* ss.115-122, Gazi Kitabevi, Ankara.
- D'Alambert Jean Le Rond (1996), Servet, Jean Le Rond D'Alambert, ve Denis Diderot- *Ansiklopedi ya da Bilimler Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü* ss. 268, (çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- De Jaucourt Louis (1996), Doğal Özgürlük, Jean Le Rond D'Alambert ve Denis Diderot *Ansiklopedi ya da Bilimler Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü* ss. 179, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Debord Guy (1996), *Gösteri Toplumu*, (çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Dellaloğlu Besim F. (2003), Bir Giriş-Adorno Yüz Yaşında, *Cogito- 36: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, ss. 13-36.
- Dellaloğlu Besim F. (2014), *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes Rene (1984), *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- D'Holbach Baron (1996), Rahipler, Dennis Diderot ve Jean Le Rond D'Alembert - *Ansiklopedi ya da Açıklamalı Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü*, ss. 252, (çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Diderot Denis (1996), Siyasal Otorite, Dennis Diderot ve Jean Le Rond D'Alembert - *Ansiklopedi ya da Açıklamalı Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü*, ss. 270, (çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Diderot Dennis ve Jean Le Rond D'Alembert (1996), *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, (çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Doğan Aysel (2013), Çevirenin Önsözü, John Locke- *Hükümet Üzerine İkinci Tez* , ss.7-21, İlya İzmir Yayınevi, İzmir.
- Doğan Aysel (2007), Özel Mülkiyetin Temeli Olarak Emek, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* c. 56, no. 3, ss. 83-97.
- Dowd Douglas (2008), *Kapitalizm ve Kapitalizmin İktisadı: Eleştirel Bir Tarih*, (çev. Cihan Gerçek), Yordam Kitap, İstanbul.
- Dubiel Helmut (1998), *Yeni Muhafazakârlık Nedir?*, (çev. Erol Özbek), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Dumont Louis (2000), Bireycilik Üzerine Denemeler, *Devlet Kuramı* ss. 141-176, (der. Cemal Baki Akal), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Elliott Anthony ve Charles Lemert (2011), *Yeni Bireycilik: Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*, (çev. Başak Kıcıır), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Erdoğan Mustafa (2006), *Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yayınevi, Ankara.
- Eren Ahmet Arif (2010), Adam Smith'in Ticarete ve Merkantilist Politikalara Yaklaşımı: Yeni Bir Adam Smith Sorunu mu?, *Politik İktisat ve Adam Smith* ss. 93-114, Yön Yayıncılık, İstanbul.
- Febvre Lucien (1995), *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Foucault Michel (2000), *Hapishanenin Doğuşu*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Friedman Milton (1988), *Kapitalizm ve Özgürlük*, (çev. Doğan Erberk ve Nilgün Himmetoğlu), Altın Kitaplar, İstanbul.
- Frisby David (2015), Sunuş: Georg Simmel- İlk Modernite Sosyoloğu, Georg Simmel- *Modern Kültürde Çatışma* ss. 7-51, (çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Fromm Erich (2011), *Özgürlükten Kaçış*, (çev. Şemsa Yeğin), Payel Yayınları, İstanbul.
- Fromm Erich (1996), *Sağlıklı Toplum*, (çev. Yurdanur Salman ve Zeynep Tanrıseven), Payel Yayıncılık, İstanbul.
- Fukuyama Francis (2014), *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (çev. Zülfü Dicleli), Profil Yayıncılık, İstanbul.
- Giddens Antony (2010), *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (çev. Ümit Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul.
- Gökberk Macit (2002), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Göze Ayferi (2005), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul.
- Guryeviç Aron (1995), *Ortaçağ Avrupasında Birey*. (çev. İlknur İgan ve Zeynep Ülgen Esenli), Afa Yayınları, İstanbul.
- Günay Mustafa (2010), *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Habermas Jürgen (2003), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hançerlioğlu Orhan (1963), *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- Hayek Friedrich von (2012), *Hukuk Yasama ve Özgürlük: Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni*, (çev. Atilla Yayla, Mustafa Erdoğan ve Mehmet Öz), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Hayek Friedrich von (2004), *Kölelik Yolu*, (çev. Turhan Feyzioglu, Yıldray Arsan, ve Atilla Yayla), Liberte Yayınları, Ankara.
- Helvacioğlu Ender (2008), *Burjuva Aydınlanmasının Serüveni ve Emekçi Aydınlanması, Aydınlanma Nedir?* ss. 67-80, (der. Afşar Timuçin, Ali Timuçin ve Ender Helvacioğlu), Bilim ve Gelecek Yayın Kolektifi, İstanbul.
- Heywood Andrew (2011), *Siyaset*, (çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Bahattin Seçilmişoğlu ve Atilla Yayla), Liberte Yayınları, Ankara.
- Hilav Selahattin (1996), *Ansiklopedi ve Aydınlanma Felsefesi, Denis Diderot ve Jean le Rond D'Alembert- Ansiklopedi ya da Açıklamalı Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü* ss. 11-21, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hill Christopher (2005), *1640 İngiliz Devrimi*, (çev. Neyyir Kalaycıoğlu), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Hobbes Thomas (2011), *Leviathan*, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hobsbawm Eric J. (2003a), *Devrim Çağı 1789-1848*, (çev. Sina Şener), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Hobsbawm Eric J. (2009), *Fransız Devrimine Bakış: İki Yüzyıl Sonra Marseillaise'in Yankıları*, (çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Hobsbawm Eric J. (2008), *Küreselleşme Demokrasi ve Terörizm*, (çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Hobsbawm Eric J. (2003), *Sanayi ve İmparatorluk*, (çev. Abdullah Ersoy), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Horkheimer Max (1998), *Akıl Tutulması*, (çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul.
- Huxley Aldous (2013), *Cesur Yeni Dünya*, (çev. Ümit Tosun), İthaki Yayınları, İstanbul.
- İleri Rasuh Nuri (2002), *Çevirenin Notu, Jean Jacques Rousseau- İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, ss. 139, Say Yayınları, İstanbul.
- İspir Naci (2011), *C. B. Macpherson'un Liberal Demokrasi Eleştirisi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul.
- İspir Naci (2003), *Thomas Hobbes ve Demokrasi, Felsefe Dünyası*, no. 38 ss. 141-148.
- Jameson Fredric (1994), *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı, Postmodernizm*, (der. Necmi Zeka, çev. Deniz Erksan), Kıyı Yayınları, İstanbul.

- Jay Martin (2001), *Adorno*, (çev. Ünsal Oskay), Der Yayınları, İstanbul.
- Kamboucher Denis (2012), *Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler*, (der) *Felsefe Tarihi Cilt 2: Modern Dünyanın Yaratılması*, ss. 191-282, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kant Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. Ionna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kant Immanuel (2000), *Aydınlanma Nedir?*, (çev:Nejat Bozkurt) *ToplumBilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı* , Bağlam Yayıncılık, no. 11: ss. 17-21.
- Kara Mine (2010), *Yerleşik İktisatta Bireycilik: Adam Smith ve Friedrich von Hayek Üzerine Bazı Gözlemler*, *Görünmez Adam Smith* , ss. 117-134, (der. Mine Kara ve M.Emrah Aydınonat), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kaymak Muammer (2010), *Adam Smith'in Yeryüzü Cenneti: Ulusların Zenginliği'nin Ticari Topluma İlişkin İyimser Bakış Açısının Maddi ve Entelektüel Kaynakları*, *Politik İktisat ve Adam Smith*, ss. 289-317, (der. Hakan Kapucu), Yön Yayınları, İstanbul.
- Kaymak Muammer (2009), *Adam Smith'i Anlamak*, *Özgürlük Dünyası*, no. 212, <https://ozgurlukdunyasi.org/arsiv/32-sayi-212/251-adam-smithi-anlamak-> , (23. 09. 2016).
- Kazgan Gülten (2006), *Adam Smith ve 'Milletlerin Zenginliği' Üzerine*, *Adam Smith-Milletlerin Zenginliği* , ss. 8-18, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kete Nazmiye (2011), *Yoksulluk, Mahremiyet ve Ölüm İlişisini Medya Üzerinden Okumak*, *Medya Mahrem* , ss. 61-83, (der. Hüseyin Köse), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kılıçbay Mehmet Ali (2003), *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Kılıçbay Mehmet Ali (1992), *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Gece Yayınları, Ankara.
- Kılıçbay Mehmet Ali (1995), *En Gerçekçi Senaryo, Alexis de Tocqueville- Eski Rejim ve Devrim* , ss. 9-16, Kesit Yayıncılık, İstanbul.
- Kılıçbay Mehmet Ali (2010), *Önsöz, Thomas Hobbes- Leviathan*, ss. 9-13, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kılıçbay Mehmet Ali (2012), *Ne Diyoruz Ne Anlıyoruz-Zaman*, <https://www.youtube.com/watch?v=OShr5ht5oik#t=25m11s> , (11. 05. 2017).

- Kılınç Nilgün Toker (2009), Önsöz, Karl Marx- *Felsefe Yazıları* , ss. 7-16, Hill Yayınları, İstanbul.
- Kocaoğlu Mehmet (2015), *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramlar*, İmaj Yayınevi, Ankara.
- Koçak Orhan (1998), Horkheimer ve Frankfurt Okulu, Max Horkheimer-*Akl Tutulması* , ss. 7-52, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kuhn Thomas S. (2007), *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Kumar Krishan (2013), *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, (çev. Mehmet Küçük), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Küçükalp Kasım ve Cevizci Ahmet (2010), *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul.
- Laclau Ernest ve Mouffe Chantal (1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, (çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner), Birikim Yayınları, İstanbul.
- Lefebvre Georges (1992), Bin Yedi Yüz Seksen Dokuz, Mehmet Ali Kılıçbay- *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, ss. 157-164, Gece Yayınları, Ankara.
- Lichtman Richard (2013), *Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi*, (çev. Şükrü Alpagut), Yordam Kitap, İstanbul.
- Locke John (2009), *Hoşgörü Üstüne Bir Mektu*, (çev. Melih Yürüşen), Liberte Yayınları, Ankara.
- Locke John (2013), *Hükümet Üzerine İkinci Tez*, (çev. Aysel Doğan), İlya İzmir Yayınevi, İzmir.
- Lukacs György (1978), *Birey ve Toplum*, (çev. Veysel Atayman), Günebakan Yayınları, İstanbul.
- Lukes Steven (2006), *Bireycilik*, (çev. İsmail Serin), Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Lukes Steven (1998), *Marksizm ve Ahlak*, (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Lyon David (2006), *Gözetlenen Toplum*, (çev. Gözde Soykan), Kalkedon Yayıncılık, İstanbul.
- Lyotard Jean- François (1994), Postmodern Nedir Sorusuna Cevap, *Postmodernizm*, (der. Necmi Zeka, çev. Dumrul Sabuncuoğlu), Kıyı Yayınları, İstanbul.
- Macpherson Crawford B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press, New York.

- Marcuse Herbert (1975), *Tek Boyutlu İnsan*, (çev. Afşar Timuçin ve Teoman Tunçdoğan), May Yayınları, İstanbul.
- Marshall T. H. (2000), *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, (çev. Ayhan Kaya), Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Marx Karl (2009), 1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları, *Felsefe Yazıları* , ss. 17-101, (çev. Ahmet Fethi), Hil Yayın, İstanbul.
- Marx Karl (2013), Feuerbach Üzerine Tezler, Karl Marx ve Friedrich Engels- *Alman İdeolojisi* , ss. 15-17, (çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez), Evrensel Basım Yayın, İstanbul.
- Marx Karl (1989), Gotha Programının Eleştirisi, Karl Marx ve Friedrich Engels- *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* , ss. 15-47, (çev. M. Kabagil). Sol Yayınları, Ankara.
- Marx Karl (1979), *Grundrisse: Ekonomi Politigin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, (çev. Sevan Nişanyan), Birikim Yayınları, İstanbul.
- Marx Karl (1997), *Kapital Ekonomi Politigin Eleştirisi Cilt III.*, (çev. Alaattin Bilgi), Sol Yayınları, Ankara.
- Marx Karl (2011), *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tarihi Cilt I.*, (çev. Alaattin Bilgi), Sol Yayınları, Ankara.
- Marx Karl (1997), *Yahudi Sorunu*, (çev. Komisyon), Sol Yayınları, Ankara.
- Marx Karl ve Engels Friedrich (2009), Alman İdeolojisi Bölüm 1, *Felsefe Yazıları* , ss. 107-176, (çev. Ahmet Fethi), Hil Yayınları, İstanbul.
- Marx Karl ve Engels Friedrich (1976), *Komünist Partisi Manifestosu*, (çev. Süleyman Arslan), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.
- Mill John Stuart (2000), *Özgürlük Üstüne*, (çev. Alime Ertan), Belge Yayınları, İstanbul.
- Mill John Stuart (2008), <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1863.pdf>, (23. 02. 2017).
- Mises Ludvig von (2004), *Antikapitalist Zihniyet: Kapitalizm Düşmanlığının Anatomisi*. (çev. Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara.
- Montaigne (2011), *Denemeler*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Moore Jr. Barrington (1989), *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, (çev. Şirin Tekeli ve Alâeddin Şenel), V Yayınları, Ankara.

- More Thomas (2012), *Utopia*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol ve Mina Urgan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Müftüoğlu Aydın (2010), *Özgürlüğün Eşitlik ve Kardeşlikle Kavgası: Locke vs. Rousseau* s. 210-221, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, Asa Kitabevi Yayınları, Bursa.
- Neocleous Mark (2013), *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, (çev. Ahmet Bekmen), H2O Kitap, İstanbul.
- Niedzwiecki Hal (2011), *Ben Özelim! Bireylik Nasıl Yeni Konformizm Haline Geldi*, (çev. Sibel Erduman), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Niedzwiecki Hal (2010), *Dikizleme Günlüğü: Kendimizi ve Komşularımızı Gözetlemeyi Niçin Bu Kadar Sevdik?*, (çev. Gökçe Gündüç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Ollman Bertell (2008), *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*. (çev. Ayşegül Kars), Yordam Kitap, İstanbul.
- Otteson James R. (2002), *Adam Smith: Bir Ahlak Filozofu*, *Piyasa*, Liberte Yayınları s.3 ss. 49-57.
- Ökten Kaan H. (2003), *Reformasyon Dönemi: Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Özcan Mehmet Tefik (1986), *John Locke'un Birey Anlayışının Felsefi Temelleri*, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* c. 52, no. 1-4 ss. 559-586.
- Özdemir İlker (2007), *İletişimin Stratejikleştirilmesi: Kılavuz Kitaplar, Kişisel Gelişim Kursları ve İletişim Eğitimi Seminerlerinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Özel Hüseyin (2010), *Görünmez El ve Adam Smith'in (Kötüye?) Kullanımı*, *Görünmez Adam Smith* , ss. 169-186, (der. Mine Kara ve Emrah N. Aydınonat), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özel Hüseyin (2000), *Ölümün Politik İktisadı: Polanyi ve Marx'ın İnsan Anlayışlarına Dayanan Bir Deneme*, *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* c.18, no. 2 ss. 61-81.
- Özlem Doğan (1998), *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir.
- Öztekin Hülya ve Öztekin Ahmet (2010), *Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyyete Dönüşmesi*, *e-Journal of New World Sciences Academy*, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/186768>, (25. 05. 2017).
- Paine Thomas (1985), *İnsan Hakları*, (çev. Hüseyin Sarıca), Belge Yayınları, İstanbul.

- Pieper Annemarie (1999), *Etiğe Giriş*, (çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Polanyi Karl (2010), *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenler*, (çev. Ayşe Buğra), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Popper Karl (1989), *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 2 Hegel, Marx ve Sonrası*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, Ankara.
- Quiniou Yvon (2009), *Yaygın Yanlış Fikirler Kıskaçında Karl Marx*, (çev. Savaş Kılıç), Versus Kitap, İstanbul.
- Rawls John (1999), *A Theory of Justice Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts.
- Rawls John (2007), *Siyasal Liberalizm*, (çev. Mehmet Fevzi Bilgin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rawls John (2006), Temel Özgürlükler ve Öncelikleri, *Liberaller ve Cemaatçiler*, ss. 145-172, (der. Andre Berten, Pablo da Silveira ve Herve Pourtois, çev. Sedef Koç), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Riesman David, Glazer Nathan ve Denney Reuel (2016), *Yalnız Kalabalık Amerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Yeşim Erdem). Heretik Yayınları, Ankara.
- Robertson John (2005), Adam Smith: Aydınlanma ve Toplum Felsefesi, *Piyasa*, no. 15-16, ss. 61-71.
- Robespierre Maximilien (1975), *Devrimin Bağrından*, (çev. Vedat Günyol), Çan Yayınları, İstanbul.
- Rousseau Jean Jacques (2009), *Emile ya da Eğitim Üzerine*, (çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Rousseau Jean Jacques (2002), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, (çev. Rasuh Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul.
- Rousseau Jean Jacques (2011), *Toplum Sözleşmesi*, (çev. Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Ryan Alan (2013), John Rawls, *Çağdaş Temel Kuramlar*, ss. 133-157, (der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sabine George (1991), *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. Özer Ozankaya). Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Sağlam Rabia (2008), *Liberalizm Adalet ve Ütopya*, Legal Yayıncılık, İstanbul.
- Sander Oral (2009), *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.

- Sarfati Metin (2008), Görünmeyen El Metaforu, *Ekonomik Yaklaşım Dergisi* c. 19, no. 66, ss. 29-71.
- Sartori Giovanni (1996), *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan), Yetkin Yayınları, Ankara.
- Saygın Alkım (2012), Locke ve Özgürlük, http://www.academia.edu/29724292/Locke_ve_Özgürlük_Alkım_Saygın_Kahve_Molası_18.05.2012, (08. 7. 2016).
- Sencer Muzaffer (1987), İnsan Hakları Açısından Amerikan Devrimi, *Todaie* 9: ss. 85-126.
- Sieyes Emmanuel-Joseph (2005), *Üçüncü Sınıf Nedir?*, (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Silier Yıldız (2011), *Oburluk Çağı*, Yordam Kitap, İstanbul.
- Silier Yıldız (2013), *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*, Yordam Kitap, İstanbul.
- Simmel Georg (2009), *Bireysellik ve Kültür*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Simmel Georg (2015), *Modern Kültürde Çatışma*, (çev. Tanıl Bora, Utku Özmakas, Nazile Kalaycı ve Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Smith Adam (2000), *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (1786-90) Vol. I: The Theory of Moral Sentiments*, Prometheus Books, New York.
- Smith Adam (2006), *Milletlerin Zenginliği*, (çev. Haldun Derin), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Sombart Werner (2008), *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlaki ve Entelektüel Tarihine Katkı*, çev. Oğuz Adanır, DoğuBatı Yayınları, Ankara.
- Strauss Leo (2000), Tabii Hak ve Tarih, *Devlet Kuramı* , ss. 269-322, (der. Cemal Baki Akal, çev. Ozan Erözden), Dost Kitavevi Yayınları, Ankara.
- Şahin Bican (2013), Faydacılık: John Stuart Mill, http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/2777/mod_resource/content/3/10.Hafta%20-%20Faydacılık%3B%20John%20Stuart%20Mill.pdf , (21.02. 2017).
- Şaylan Gencay (2008), *Temsili Liberal Demokrasinin Önlenemez Krizi*, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Şenel Alaeddin (1995), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Tanilli Server (1999), *Dünyayı Değiştiren On Yıl*. Adam Yayınları, İstanbul.
- Tanilli Server (2003), *Yüzyılların Geleceği ve Mirası III. Cilt: 16-17. Yüzyıllar Kapitalizm ve Dünya*, Adam Yayınları, İstanbul.

- Tanilli Server (2002), *Yüzyılların Gerçeği Ve Mirası: IV. Cilt: 18. Yüzyıl: Aydınlanma ve Devrim*, Adam Yayınları, İstanbul.
- Taylor Charles (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev. Uğur Canbilen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Timuçin Afşar (2000), Aydınlanma Düşüncesi, *ToplumBilim Aydınlanma Özel Sayısı*, Bağlam Yayınları, no. 11, ss. 51-56.
- Tocqueville Alexis de (2016), *Amerika'da Demokrasi II.*, (çev. Özcan Doğan), DoğuBatı Yayınları, Ankara.
- Tocqueville Alexis de (1995), *Eski Rejim ve Devrim*, (çev. Turhan Ilgaz), Kesit Yayıncılık, İstanbul.
- Tocqueville Alexis de (1992), Eski Rejim ve Devrim, Mehmet Ali Kılıçbay- *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti* , ss. 135-153, Gece Yayınları, Ankara.
- Todorov Tzvetan (2014), *Sanatta Bireyin Doğuşu*, (der. Tzvetan Todorov, Bernard Focroulle, ve Robert Legros, çev. Esra Özdoğan), Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul.
- Toku Neşet (2003), *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Toprak Ali, Yıldırım Ayşenur, Aygöl Eser, Binark Mutlu, Börekçi Senem ve Çomu Tuğrul (2014), *Toplumsal Paylaşım Ağı Facebook: "Görülüyorum Öyleyse Varım!"*, Kalkedon Yayıncılık, İstanbul.
- Touraine Alain (2002), *Modernliğin Eleştirisi*. (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul.
- Turner Bryan (2013), *Eşitlik*, (çev. Bahadır Sina Şener), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Twenge Jean (2013), *Ben Nesli*, (çev. Esra Öztürk), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Üskül Zeynep Özlem (2003), *Bireyselciliğe Tarihsel Bakış*, Büke Yayıncılık, İstanbul.
- Vergara Francisco (2014), *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, (çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Voltaire (1965), *Felsefe Sözlüğü Cilt:III.*,(çev. Lütfi Ay), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Wallerstein Immanuel (2012), *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, (çev. Necmiye Alpay), Metis Yayınları, İstanbul.
- Weber Max (1999), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev. Zeynep Gürata), Araç Yayınevi, Ankara.
- Wernick Andrew (1996), *Promosyon Kültürü Reklam İdeoloji ve Sembolik Anlatım*, (çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

- Wood Ellen Meiksins (2003a), *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, (çev. Şahin Artan), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Wood Ellen Meiksins (2003), *Kapitalizmin Kökeni: Geniş Bir Bakış*, (çev. A. Cevdet Aşkın), Epos Yayınları, Ankara.
- Wood Ellen Meiksins ve Wood Neal (2008), *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori 1509-1688*, (çev. Fahri Bakırcı), Epos Yayınları, Ankara.
- Yılmaz Feridun (2010), İskoç Aydınlanması ve Adam Smith, *Görünmez Adam Smith* , ss. 65-85, (der. Mine Kara ve N. Emrah Aydınolat), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yüksel Mehmet (2009), Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* c. 64, no. 1, ss. 275-298.
- Zabcı Filiz Çulha (2009), John Locke: Liberalizmin Düşüncedeki Öncüsü, *Kral Devletten Ulus Devlete* , ss. 101-232, (der. Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.
- Zelyut Solmaz (2012), *Dört Adalı: Hobbes - Locke - Berkeley - Hume*, DoğuBatı Yayınları, Ankara.
- Zola Emile (2016), *Germinal*, (çev. Hamdi Varoğlu), Yordam Kitap, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

A-) KİŞİSEL BİLGİLER:

A1. ADI : ENİS

A2. SOYADI : ÖZTÜRK

A3. ADRES : İZMİR

A4. DOĞUM TARİHİ VE DOĞUM YERİ : 1989 ISPARTA

A5. YABANCI DİL : İNGİLİZCE -iyi-

B-) AKADEMİK KARIYER:

B1. LİSANS EĞİTİMİ: 2010-2014 Pamukkale Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

B2. YÜKSEK LİSANS EĞİTİMİ: 2014- (devam ediyor) Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı