



## Liberal İdeolojinin Eleştirisi<sup>1</sup>

Hüseyin BAL<sup>2</sup> 

Atıf/Cite as: Benoist, A. (2023). Liberal İdeolojinin Eleştirisi, (ev. Bal, H.) *Karadeniz Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 86-102.

Tek bir kişinin eseri olmayan liberalizm, hiçbir zaman birleşik bir doktrin şeklinde sunulmamıştır. Her ne kadar çeşitli liberal yazarlar onu zaman zaman çelişkili olmamakla birlikte farklı şekillerde yorumlamışlarsa da tümünü “liberal” olarak sınıflandırmaya yetecek kadar ortak noktayı paylaşmışlardır. Bu ortak noktalar, liberalizmi belirli bir dūřünce okulu olarak tanımlamayı da mümkün kılmaktadır. Bir yandan liberalizm, kendi kendini dūzenleyen piyasa modelini tüm sosyal gerçekliğin paradigması hâline getirme eğiliminde olan ekonomik bir doktrindir: Siyasî liberalizm olarak adlandırılan řey, bu ekonomik doktrinlerden çıkarılan ilkeleri siyasî hayata uygulamanın basit bir yoludur. Bu da siyasetin rolünü mümkün olduğunca sınırlama eğilimindedir. (Bu anlamda “liberal siyaset”in bir çelişki olduğu söylenebilir). Öte yandan, liberalizm bireyci antropolojiye dayanan bir doktrindir; yani temelde toplumsal olmayan bir varlık olarak insan anlayışına dayanır.

Her biri deskriptif ve normatif yönlere sahip olan bu iki karakteristik özellik (birey ve piyasa hem olgu olarak tanımlanır hem de model olarak gösterilir), kolektif kimliklere doğrudan karşıttır. Kolektif kimlik, sanki verili bir topluluğun bireylerinin sahip olduğu özelliklerin basit bir toplamıymış gibi indirgemeci bir tarzda analiz edilemez. Böyle bir kimlik, topluluğun üyelerinin, üyeliklerinin bireysel varlıklarını kapsadığının veya aştığının, yani ortak kimliklerinin bu bileşimin bir ürünü olduğunun açıkça bilincinde olmalarını gerektirir. Ancak liberalizm bireyciliğe dayandığı ölçüde, bireyin ötesine geçen tüm toplumsal bağları koparma eğilimindedir. Piyasanın optimal işleyişine gelince, insanların ve malların serbest dolaşımını hiçbir şeyin engellememesini, yani sınırların yok sayılmasını gerektirir ki, bu da ortak yapı ve değerleri çözmeye mütemayıldır. Elbette bu liberallerin kolektif kimlikleri asla savunamayacakları anlamına gelmez. Mamafih, bunu sadece kendi ilkeleriyle çelişerek yapabilirler.

\* \* \*

Louis Dumont, Avrupa'nın geleneksel bütüncü bir toplumdaki modern bireyci bir topluma geçişinde Hıristiyanlığın rolünü göstermiştir. Hıristiyanlık en başından itibaren insanı, diğer tüm ilişkilerden önce Tanrı ile içsel/derunî bir ilişkisi olan ve bu nedenle de kişisel aşkınlık

<sup>1</sup> Bu eviri Alain de Benoist'in Critique of Liberal Ideology adlı makalesinden yapılmıştır. Erişim linki: [https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebnoist/pdf/critique\\_of\\_liberal\\_ideology.pdf](https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebnoist/pdf/critique_of_liberal_ideology.pdf)

<sup>2</sup> eviren: Doç. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi - İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi - Kamu Yönetimi Bölümü, huseyin\_b@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6946-9219

yoluyla kurtuluş arayan bir birey olarak sunmuştur. Tanrı ile olan bu ilişkide, insanın bir birey olarak değeri onaylanmış ve buna kıyasla dünya zorunlu olarak aşağılanmış ya da değersizleştirilmiştir. Dahası, birey, aynı zamanda bireysel ruhlara sahip olan diğer tüm insanlarla eşit kılınmıştır. Böylece, eşitlikçilik ve evrensellik daha yüksek bir düzlemde ortaya koyulmuştur: Bireysel ruhun Tanrı ile olan evlâtlık ilişkisinden aldığı mutlak değer, tüm insanlık tarafından paylaşılmıştır.

Marcel Gauchet, kişisel bir Tanrı'nın ortaya çıkışı ile öte dünyadaki kaderi yalnızca bireysel eylemlerine bağlı olan ve bağımsızlığı Tanrı ile yakın bir ilişki, yani yalnızca Tanrı'yı içeren bir ilişki olasılığında zaten mevcut olan bir iç insanın doğuşu arasındaki nedensel bağlantı temasını ele alır. Gauchet, "Tanrı sonsuzluğunda ne kadar uzak olursa," diye yazar, "onunla olan ilişki, her türlü kurumsal aracılığı dışlama noktasına kadar tamamen kişisel olma eğilimindedir. Mutlak olana yükseltile ilâhî öznenin, mahrem mevcudiyetten başka meşru bir dünyevî karşılığı yoktur. Böylece orijinal içsellik doğrudan dinî bireyselliğe yol açar."<sup>3</sup>

Pavlus öğretisi, Hıristiyan'ı Tanrı ile ilişkisinde "öteki dünyalı bir birey" hâline getiren düalist bir gerilimi ortaya koyar. Buna göre Hıristiyan olmak bir şekilde dünyadan vazgeçmek anlamına gelir. Ancak tarihin akışı içinde "öteki dünyalı" birey giderek dünyevî yaşama bulaşmıştır. Dünyayı kendi değerlerine uygun hâle getirme gücüne kavuştuğu ölçüde, öteki dünyalı birey aşamalı olarak dünyaya geri dönmüş, kendini ona kaptırmış ve onu derinden dönüştürmüştür.

Bu süreç üç ana aşamada gerçekleştirilmiştir. Başlangıçta, seküler yaşam artık reddedilmiyor ama göreceleştiriliyordu; bu, iki devletin Augustinusçu sentezidir. İkinci aşamada, Papalık siyasî gücü ele geçirerek kendini sekülerleştirdi. Son olarak, Reformasyonla birlikte insan kendini tamamen dünyaya adadı ve seçilmişliğinin kanıtı olarak yorumladığı maddî başarı peşinde koşarak Tanrı'yı yüceltmeye çalıştı.

Bu şekilde, başlangıçta yalnızca Tanrı ile ilişkide işlev gören ve böylece toplumsal bütünü yapılandıran organik ve hiyerarşik bir ilkeyle bir arada var olabilen eşitlik ve bireysellik ilkesi yavaş yavaş yeryüzüne indirilmiş ve bunun seküler izdüşümünü temsil eden modern bireycilik ortaya çıkmıştır. Louis Dumont'un tezlerini açıklayan Alain Renaut, "Modern bireyciliğin doğması için", Hıristiyanlığın bireyci ve evrenselci bileşeninin "kırılması" gerektiğini belirtmektedir. Ona göre modern hayat öyle bir boyuta ulaştı ki, yavaş yavaş temsilleri birleşti, başlangıçtaki düalizm silindi ve "dünya hayatı, yüce değere tam anlamıyla uyum sağlayacak

---

<sup>3</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), 77. İngilizce olarak: *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, çev. Oscar Burge (Princeton: Princeton University Press, 1997).

şekilde yeniden kurgulandı". Bu sürecin sonunda, "öbür dünyalı birey, modern dünyevî birey hâline geldi."<sup>4</sup>

Böylece bütüncül (holist) tipteki organik toplum ortadan kalkmıştır. Çağdaş terimlerle ifade etmek gerekirse, cemaatten cemiyete yani basit bir sözleşmeye dayalı birliktelik olarak düşünülen ortak yaşama geçildi. Artık toplumsal bütün değil, kendi çıkarlarını gözeten rasyonel sözleşmelerle birbirine bağlanmış bireysel hak sahipleri ön plândaydı.

Bu evrimin önemli bir unsuru, on dördüncü yüzyılda Ockhamlı William'ın, tikel varlıklardan başka hiçbir şeyin var olmadığını savunan nominalizmiydi. Bir diğer önemli unsur ise, daha sonra insan hakları hukuk doktrini ve Aydınlanma'nın entelektüel perspektifi tarafından varsayılan birey anlayışını felsefî olarak tesis eden Kartezyenciliktir. Bireyin on sekizinci yüzyıldan itibaren doğal bağlarından kurtulması, evrensel ilerleme perspektifinden insanlığın rutin olarak "yetişkinliğe" erişmesi olarak yorumlanmıştır. Bu bireyci dürtü tarafından sürdürülen modernite, her şeyden önce yerel ve akrabalık gruplarının ve daha geniş toplulukların "bireyi özgürleştirmek" için kademeli olarak parçalandığı ve tüm organik dayanışma ilişkilerinin çözüldüğü bir süreç olarak nitelendirilmiştir.

\* \* \*

Çok eski zamanlardan beri, insan olmak hem bir kişi hem de sosyal bir varlık olarak onaylanmak anlamına gelmiştir: Bireysel boyut ve kolektif boyut özdeş değildir; ancak bunlar birbirlerinden ayrılamazlar da. Holist görüşe göre, insan kendini miras aldığı şey temelinde ve toplumsal-tarihsel bağlamına referansla geliştirir. Batı tarihinin bir özelliği olarak görülmesi gereken bireycilik, tarihteki en yaygın model olan bu modele doğrudan karşı çıkmaktadır.

Modern anlamda bireycilik, bireyi tek gerçeklik olarak gören ve onu her türlü değerlendirmenin ölçütü olarak kabul eden felsefedir. Modern birey, sosyal ya da kültürel bağlamından soyutlanarak kendi içinde değerlendirilir. Bütüncülük, mevcut toplumu miras alınan, aktarılan ve paylaşılan değerlere referansla, yani son tahlilde toplumun kendisine referansla ifade eder ya da meşrulaştırırken, bireycilik kendi değerlerini toplumdan bağımsız olarak kurar. Bu nedenle toplulukların, halkların, kültürlerin ya da ulusların özerk statülerini tanımaz. Çünkü bu varlıkları, tek başına değeri olan atomik bireylerin toplamından başka bir şey olarak görmez.

Bireyin topluluk üzerindeki bu önceliği aynı anda tanımlayıcı, normatif, metodolojik ve aksiyolojiktir. İster mitik bir "tarih öncesi" temsilde (doğa durumunun önceliği) toplumsal olandan önce gelsin, ister basitçe normatif önceliğe sahip olsun (birey daha değerli olandır), bireyin önce geldiği varsayılır. Georges Bataille, "her varlığın temelinde bir yetersizlik ilkesi bulunduğunu" ileri sürer. Liberal bireycilik ise tam tersine, bireyin tek başına tam yeterliliğe

<sup>4</sup> Alain Renaut, L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité (Paris: Gallimard, 1989), 76-77. İngilizce olarak: The Era of the Individual: Contribution to a History of Subjectivity, çev. M. B. DeBevoise ve Franklin Philip (Princeton: Princeton University Press, 1999).

sahip olduğunu iddia eder. Liberalizmde insan, birincil ya da ikincil bir toplumsallık içinde diğer insanlarla olan ilişkisine atıfta bulunmaksızın kendisini bir birey olarak kavrayabilir. Burada “kişi”nin karşıtı olarak “birey”, yalnızca kendi özel çıkarları tarafından yönlendirilen, kendi kendisinin sahibi özerk özne; yani “ahlakî, bağımsız, özerk ve dolayısıyla öncelikle toplumsal olmayan bir varlık”<sup>5</sup> olarak tanımlanır.

Liberal ideolojide birey, toplumsal ya da siyasî örgütlenmeden tamamen bağımsız olarak, kendi “doğasında” var olan haklara sahiptir. Yönetimler bu hakları güvence altına almakla yükümlüdürler ancak bunları tesis etmezler. Sosyal yaşamdan önce gelen bu haklar görevlerle ilişkilendirilemezler; çünkü görevler tam da toplumsal yaşamın zaten var olduğunu ima eder. Yani başkaları yoksa başkalarına karşı görevler de yoktur. Dolayısıyla birey, özel çıkarlarına göre özgürce hareket etme hakkından başlayarak, kendi haklarının kaynağıdır. Bu nedenle diğer tüm bireylerle “savaş hâlinindedir”, çünkü rekabetçi bir piyasa olarak tasarlanan bir toplumda onların da aynı şekilde davranması beklenir.

Bireyler birbirleriyle ilişki kurmayı pekâlâ seçebilirler ancak oluşturdukları birlikler karşılıklı rızaya bağlı kaldıkları ve her bir tarafın bireysel çıkarlarını daha iyi tatmin etmekten başka amaçları olmadığı için şarta bağlı, tesadüfi ve geçicidir. Başka bir deyişle, toplumsal yaşam bireysel karar ve seçimlerden başka bir şey değildir. İnsan, doğasında olduğu için değil, kendi yararına olduğu için sosyal bir varlık gibi davranır. (En azından teoride) birey sosyalliği yararlı bulmadığı takdirde, her zaman anlaşmayı bozabilir. Aslında bu kopuş onun özgürlüğünü en iyi şekilde ifade eder. Antik özgürlüğün, yani kamusal yaşama katılma imkânının aksine, modern özgürlük her şeyden önce kamusal yaşamdan çekilme hakkıdır. Bu nedenle liberaller özgürlüğü her zaman bağımsızlıkla eşanlamli olarak tanımlama eğilimindedir.<sup>6</sup> Bu nedenle Benjamin Constant “özel bireysel bağımsızlığın huzurlu hazzını” över ve ekler: “İnsanların mutlu olabilmeleri için meslekleriyle, faaliyet alanlarıyla, dostlarıyla ve hayalleriyle ilgili her konuda tam bir bağımsızlık içinde bırakılmaları yeterlidir.”<sup>7</sup> Bu “huzurlu haz” ayrılma hakkı olarak anlaşılmalıdır; yani ne üyelik göreviyle ne de belirli durumlarda gerçekten de “özel bağımsızlıkla” bağdaşmaz görünen bağlılıklardan herhangi biriyle kısıtlanmama hakkı olarak.

Liberaler özellikle bireysel çıkarların kolektif çıkarlara, kamu yararına ya da kamu güvenliğine asla feda edilmemesi gerektiği fikrinde ısrarcıdır. Bu fikirden hareketle, yalnızca bireylerin haklara sahip olduğu, toplulukların ise yalnızca bireylerin bir araya gelmesinden ibaret olduğu

---

<sup>5</sup> Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (Paris: Gallimard, 1977), 17.

<sup>6</sup> Ancak bazı liberal yazarlar bağımsızlık ve özerkliği birbirinden ayırmaya çalışırken, diğerleri (ya da aynı yazarlar) özne ve birey, hatta bireycilik ve narsisizm arasında ayırım yapmaya çalışmışlardır. Bağımsızlıktan farklı olarak özerklik, kendi kendini temellendiren bir normatiflikten kaynaklansa bile birey-üstü kurallara boyun eğmeyle uyumludur. Örneğin Alain Renaut'nun savunduğu bakış açısı budur (*L'ère de l'individu*, 81-86) ancak pek ikna edici değildir. Özerklik gerçekten de bağımsızlıktan oldukça farklıdır (hatta bazı açılardan bunun tam tersini temsil eder) ancak esas soru bu değildir. Asıl soru, liberal bir bakış açısıyla, bir bireyi özgürlüğünün herhangi bir sınırlamasına, bu sınırlama kendi çıkarıyla çatıştığında, uymaya neyin zorlayabileceğini bilmektir.

<sup>7</sup> Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819).

ve kendilerine ait hiçbir haklarının bulunmadığı sonucuna varırlar. Bu nedenle Ayn Rand şöyle yazmaktadır: “Yalnızca tek bir insan haklara sahip olabileceğinden, “bireysel haklar” ifadesi bir fazlalıktır.”<sup>8</sup> Benjamin Constant da bunu teyit etmiştir: “Bireysel bağımsızlık modern ihtiyaçların başında gelir. Dolayısıyla, siyasi özgürlüğü tesis etmek için bu özgürlüğün feda edilmesi asla istenmemelidir.”<sup>9</sup> Zaten kendisinden önce John Locke da “Bir çocuk, hiçbir ülkeye veya yönetime tabi olarak doğmaz; çünkü yetişkin olduktan sonra, yönetimi altında yaşayacağı yönetimi ve mensubu olacağı milleti seçmekte özgürdür”<sup>10</sup> demişti.

Dolayısıyla liberal özgürlük, bireylerin kökenlerinden, çevrelerinden, içinde yaşadıkları ve seçimlerini yaptıkları bağlamdan, yani onları başka biri değil de kendileri yapan her şeyden soyutlanabileceklerini varsayar. Başka bir deyişle o, John Rawls’un dediği gibi, bireyin her zaman amaçlarından önce geldiğini varsayar. Ancak hiçbir şey bireyin kendisini herhangi bir bağlılıktan, herhangi bir determinizmden azade bir özne olarak kavrayabileceğini kanıtlamaz. Dahası, hiçbir şey onun her koşulda özgürlüğü diğer iyilere tercih edeceğini de kanıtlamaz. Böyle bir anlayış, tanımı gereği, rasyonel hesaplamaya hiçbir şey borçlu olmayan taahhüt ve bağlılıkları göz ardı eder. Bu, gerçek bir kişinin ne olduğunu anlamayı imkânsız kılan, tamamen biçimsel bir kavramdır.

Genel fikir, özgürlüğünü kullanması başkalarının özgürlüğünü kısıtlamadığı sürece, bireyin istediği her şeyi yapma hakkına sahip olduğudur. Dolayısıyla özgürlük, başkalarının özdeş arzusundan başka hiçbir teorik sınırı olmayan bir arzunun saf ifadesi olarak tanımlanır ve bu arzuların tamamına ekonomik mübadele aracılık eder. Bu, doğal hak teorisyeni Grotius’un on yedinci yüzyılda ileri sürdüğü şeydir: “Kişinin kendi çıkarı için çalışması, bunu başkalarının haklarına zarar vermeden yapması şartıyla, toplumun doğasına aykırı değildir.”<sup>11</sup> Ancak bu açıkça ironik bir tanımdır. Neredeyse tüm insan eylemleri şu ya da bu şekilde başkalarının özgürlüğü pahasına gerçekleştirilir ve dahası, bir bireyin özgürlüğünün başkalarının özgürlüğünü engellediği düşünülebilir anı belirlemek neredeyse imkânsızdır.

Aslında liberal özgürlük, her şeyden önce “sahip olma” özgürlüğüdür. O, var olmakla değil, sahip olmakla bir anlam ifade eder. Buna göre insan, sahip olduğu ölçüde özgürdür; tabi her şeyden önce kendinin sahibi olarak. Öz-sahipliğin (self-ownership) özgürlüğü temelden belirlediği fikri, daha sonra Marx tarafından da benimsenecektir.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Ayn Rand, “Collectivized ‘Rights’,” in her *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism* (New York: New American Library, 1964), 101.

<sup>9</sup> Constant, *De la liberté des Anciens*.

<sup>10</sup> John Locke, *Second Treatise of Civil Government* (1690), ch. VIII, in *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 347.

<sup>11</sup> Hugo Grotius, *Du droit de la guerre et de la paix* (1625).

<sup>12</sup> Marx, liberal ideolojinin temel bir epistemolojik değer atfedilen “mekanizma” özelliğini desteklemenin yanı sıra, Michel Henry’nin onu “Batı’nın önde gelen Hıristiyan düşünürlerinden biri” olarak görmesine yol açan bir birey metafiziğine bağlıdır (Michel Henry, *Marx* [Paris: Gallimard, 1991], cilt 2, 445). Marksist bireyciliğin gerçekliği, kolektivist cephesinin ötesinde, Louis Dumont’tan başlayarak birçok yazar tarafından ortaya konmuştur. “Pierre Rosanvallon, “Marx’ın tüm felsefesi ... modern bireyciliği geliştirme çabası olarak anlaşılabilir” diye

Alain Laurent kendini gerçekleştirmeyi “birincil hedefi kişinin kendi mutluluğunu araması olan ontolojik bir yalıtılmışlık” olarak tanımlar.<sup>13</sup> Liberal yazarlara göre “mutluluk arayışı”, kişinin her zaman çıkarını maksimize etmeye çalışma özgürlüğü olarak tanımlanır. Ancak burada hemen “çıkarları” anlama sorunuyla karşılaşırız; özellikle de çıkarları aksiyomatik kabul edenler, tüm sosyal aktörlerin temelde aynı çıkarlar tarafından yönlendirilip yönlendirilmediğini ya da çıkarlarının orantılı ve uyumlu olup olmadığını merak etmekten ziyade, bunların oluşumundan bahsetmeyi ya da bileşenlerini tanımlamayı nadiren önemsedikleri için. Köşeye sıkıştıklarında, terime önemsiz bir tanım verme eğilimindedirler. Onlar için “çıkar” bir arzu, bir proje, hedefe yönelik bir eylem vb. ile eşanlamlı hâle gelir. Her şey bir “çıkar” hâline gelebilir. Bu durumda en alakasız ya da fedakâr eylem bile egoist ve çıkarıcı olarak tanımlanabilir; zira eylem sahibinin gönüllü niyetine (arzusuna) karşılık gelir. Gerçekte ise, liberaller için menfaatin öncelikle maddî bir avantaj olarak tanımlandığı ve bu şekilde değerlendirilebilmesi için hesaplanabilir ve ölçülebilir olması, yani evrensel eşdeğeri olan para cinsinden ifade edilebilir olması gerektiği açıktır.

Bu nedenle, liberal bireyciliğin yükselişinin başlangıçta bütüncül topluma özgü organik varoluş yapılarının giderek yerinden oynamasına, ardından toplumsal bağların genel bir çözülmesine ve nihayet bireylerin giderek birbirlerinden uzaklaştığı ve hatta birbirlerine düşman olduğu görece bir toplumsal anomi durumuna yol açması şaşırtıcı olmamalıdır. Zaten bu da genelleşmiş rekabet olan “herkesin herkese karşı savaşı”nın modern versiyonunun bir parçasıdır. Tocqueville’in tarif ettiği toplumda her üye “köşesine çekilmiş ve başkalarına yabancı gibidir”. Liberal bireycilik her yerde, modern bireyin ve onunla ilişkili kolektif kimliklerin ortaya çıkışını uzun süre engelleyen doğrudan sosyalliği yok etme eğilimindedir. “Liberalizm,” diye yazıyor Pierre Rosanvallon, “dünyanın kişiliksizleştirilmesini bir ölçüde ilerleme ve özgürlüğün koşulu hâline getirir.”<sup>14</sup>

\* \* \*

Mamafih, liberalizm toplumsallığın varlığını kabul etmek zorundadır. Ancak liberaller, toplumsallığın neden var olduğunu merak etmek yerine, onun nasıl kurulup sürdürüldüğü ve nasıl işlediğiyle ilgilenirler. Ne de olsa onlar için toplum, üyelerinin basit toplamından (bütün, parçalarının toplamından başka bir şey değildir), bireysel iradelerin tesadüfi ürününden, hepsi

---

yazmaktadır... Sınıf mücadelesi kavramının kendisinin, toplumun bireyci bir temsili çerçevesi dışında hiçbir anlamı yoktur. Buna karşılık geleneksel bir toplumda hiçbir önemi yoktur” (Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché, [Paris: Seuil, 1989], 188-89). Marx, on sekizinci yüzyıldan itibaren gelişen *Homo economicus* kurgusuna kesinlikle karşı çıkmıştı. Ancak bunun tek nedeni, burjuvazinin gerçek bireyi yabancılaştırmak ve onu yalnızca kişisel çıkar alanına indirgenmiş bir varoluşa bağlamak için bunu kullanmasıydı. Ancak Marx için kişisel çıkar, birey ile yaşamı arasındaki ayrımın bir ifadesidir. (Çalışmasının en iyi bölümünün, yani “şeyleşmiş” toplumsal ilişkilere yönelik eleştirisinin temelini oluşturur). Ancak hiçbir şekilde ortak iyiyi özel çıkarların yerine ikame etme niyetinde değildir. Sınıf çıkarlarına bile yer yoktur.

<sup>13</sup> Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu* (Paris: Presses universitaires de France, 1985), 16.

<sup>14</sup> Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, vii.

de kendi özel çıkarlarını savunmaya ve tatmin etmeye çalışan bireylerin basit bir araya gelişinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla toplumun temel amacı mübadele ilişkilerini düzenlemektir. Böyle bir toplum ya başlangıçtaki rasyonel gönüllü eylemin (“toplumsal sözleşme” kurgusunun) bir sonucu olarak ya da bireysel failer tarafından üretilen projelerin toplamının sistemik oyununun (insan davranışının kasıtsız sonucu olarak toplumsal olanı “üreten” piyasanın “görünmez eli” tarafından düzenlenen bir oyunun) sonucu olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, toplumsallığın liberal analizi ya sözleşmeciliğe (Locke) ya “görünmez el”e (Smith) ya da herhangi bir niyetten bağımsız, kendiliğinden bir düzen fikrine (Hayek) dayanır.

Liberaller, mübadeleleri uyumlu hâle getirmek için en etkili, en rasyonel ve dolayısıyla en adil araç olduğu varsayılan piyasa tarafından düzenlemenin üstünlüğü fikrini geliştirdiler. İlk bakışta, piyasa her şeyden önce sadece bir “organizasyon tekniğı” (Henri Lepage) olarak sunulur. Ekonomik açıdan bakıldığında, piyasa aynı zamanda malların mübadele edildiğı gerçek bir yer ve mübadele koşullarının, yani arz ve talebin ayarlandığı ve fiyat seviyesinin optimal bir şekilde oluşturulduğu potansiyel bir varlıktır.

Ancak liberaller de piyasanın kökenini merak etmezler. Onlar için ticarî mübadele gerçekten de tüm sosyal ilişkiler için “doğal” bir modeldir. Buradan, piyasanın kendisinin de “doğal” bir varlık olduğu, her türlü müzakere ve karardan önce bir düzen kurduğu sonucunu çıkardılar. İnsan doğasıyla en uyumlu mübadele biçimi olan piyasa, insanlığın şafağında, tüm toplumlarda mevcut olacaktır. Burada her ideolojinin kendi ön kabullerini “doğallaştırma”, yani kendisini olduğu gibi, insan ruhunun bir inşası olarak değil, basit bir betimleme, doğal düzenin basit bir transkripsiyonu olarak sunma eğilimini buluyoruz. Devletin yapay olduğundan ötürü reddedilmesiyle bağlantılı olarak, toplumsal olanın piyasa aracılığıyla “doğal” olarak düzenlenmesi fikri dayatılabilir.

Adam Smith ulusu bir pazar olarak anlarken, mekân kavramı ile toprak kavramı arasında temel bir ayrıma gider. Smith siyasî alan ile ekonomik alanı özdeşleştiren merkantilist gelenekten ayrılarak, piyasanın doğası gereğı belirli coğrafi sınırlar içinde yer alamayacağını göstermiştir. Piyasa aslında bir yer olmaktan çok bir ağıdır. Ve bu ağ dünyanın öbür ucuna kadar uzanmaya mahkûmdur; çünkü son tahlilde tek sınırı mübadele yeteneğidir. Smith ünlü bir pasajında, “Bir tüccar,” diye yazar “...herhangi bir ülkenin vatandaşı olmak zorunda değildir. Ticaretini hangi ülkede sürdürdüğü onun için çok önemli değildir ve küçük bir tiksinti, sermayesini ve onunla birlikte desteklediğı tüm sanayiye bir ülkeden diğerine taşımasına neden olur.”<sup>15</sup>

Bu kehanet dolu satırlar, Adam Smith’i “ilk tutarlı enternasyonalist” olarak gören Pierre Rosanvallon’un yargısını haklı çıkarmaktadır. Rosanvallon’a göre “akışkan bir piyasa olarak

<sup>15</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1976), vol. 1, book III, ch. iv, 426.

düşünülen sivil toplum, tüm insanları kapsar ve onların ulusal ve ırksal bölünmeleri aşmalarını sağlar.”

Piyasa kavramının temel avantajı, liberallerin yükümlülüğün toplumsal anlaşmanın bir parçası hâline nasıl getirileceği gibi zor bir sorunu çözmelerine olanak tanınmasıdır. Piyasa gerçekten de yasa koyucu olmaksızın bir yasa -toplumsal düzeni düzenleyen bir ilke- olarak kabul edilebilir. Somut bireylerde cisimleşmediği için doğası gereği tarafsız olan “görünmez bir elin” eylemiyle düzenlenen piyasa, hiçbir itaat ya da emir biçiminin mevcut olmadığı bireysel ilişkileri düzenlemeyi mümkün kılan sözde nesnel “yasalara” dayalı soyut bir toplumsal düzenleme biçimi oluşturur. Dolayısıyla ekonomik düzenin sosyal düzeni kurması gerekecektir; her iki düzen de kurulmadan ortaya çıkmış olarak düşünülür. Milton Friedman’a göre ekonomik düzen, “yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden çok sayıda insanın projelerinin kasıtlı olmayan ve arzu edilmeyen bir sonucudur.” Hayek tarafından velûd bir şekilde geliştirilen bu fikir, “insan eyleminin sonucu olan ancak herhangi bir insan tasarımının icrası olmayan”<sup>16</sup> sosyal gerçeklere atıfta bulunan Adam Ferguson’un (1767) formülünden mülhemdir.

Smith’in “görünmez el” metaforunu herkes bilir: Ticarete birey “yalnızca kendi kazancını amaçlar ve diğer birçok durumda olduğu gibi bu durumda da görünmez bir el tarafından niyetinin bir parçası olmayan bir sonuca yönlendirilir.”<sup>17</sup> Bu metafor, bir kişinin eylemlerinin sonuçlarının genellikle beklenenden hayli farklı olduğu şeklindeki tamamen sıradan gözlemin (Max Weber’in “sonuçların paradoksu” dediği şey) çok ötesine geçer. Smith aslında bu gözlemi kararlı bir iyimserlikle çerçeveler. “Her birey,” diye ekler, “elindeki tüm sermaye için en avantajlı istihdamı bulmak için her zaman her türlü çabayı gösterir; toplumun değil, kendinin çıkarını düşündüğü doğrudur; ancak kişisel çıkarını sağlamaya gösterdiği özen, onu doğal olarak, daha doğrusu zorunlu olarak, toplum için en avantajlı istihdam türünü tercih etmeye yöneltir.” Ve ilaveten: “Yalnızca kendi kişisel çıkarını gözetirken, çoğu zaman toplumun çıkarı için, amacı gerçekten toplum için çalışmak olana göre çok daha etkili bir şekilde çalışır.”

Bu metaforun teolojik çağrışımları açıktır: “Görünmez el”, takdir-i ilahi’nin seküler bir avatarıdır. Şunu da vurgulamak gerekir ki, çoğu zaman sanıldığığının aksine, Adam Smith piyasa mekanizmasını “görünmez el” oyununa benzetmez; çünkü bu mekanizmayı sadece ticarî mübadelelerin bir araya gelmesinin nihaî sonucunu tanımlamak için kullanır. Ayrıca Smith, bireysel projelerin tek başına ortak faydayı gerçekleştirmede başarısız olduğu durumlarda kamu müdahalesinin meşruiyetini hâlâ kabul etmektedir.

Ancak bu bakış açısı kısa süre içinde ortadan kalkacaktı. Çünkü neo-liberaller artık kamu yararı kavramını tartışmaya açmışlardır. Hayek, topluma yönelik her türlü kapsamlı yaklaşımı ilke

---

<sup>16</sup> Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), third part, section II, p. 119.

<sup>17</sup> Smith, *The Wealth of Nations*, vol. 1, book IV, ch. ii, p. 456.



olarak yasaklamıştır: Hiçbir kurum, hiçbir siyasî otorite “kendiliğinden oluşan düzenin” etkinliğini sorgulayabilecek hedefler belirlememelidir. Bu görüş göz önüne alındığında, çoğu liberalin devlete tanımayı kabul ettiği tek rol, piyasada ekonomik rasyonalitenin serbestçe işlemesi için gerekli koşulları garanti etmektir. Devletin kendine ait hiçbir amacı olamaz. Devlet sadece bireysel hakları, mübadele özgürlüğünü ve hukuka saygıyı garanti altına almak için vardır. İmtiyazlardan ziyâde ruhsatlarla donatılmış olan devlet, diğer tüm alanlarda tarafsız kalmalı ve bir “iyi yaşam” modeli önermekten vazgeçmelidir.<sup>18</sup>

“Görünmez el” teorisinin sonuçları, özellikle ahlâkî düzeyde belirleyicidir. Bazı pasajlarda Adam Smith gerçekten de önceki yüzyılların her zaman kınadığı davranışları rehabilite etmektedir. Smith, toplumsal çıkarları bireysel ekonomik çıkarlara tâbî kılarak, bencilliği başkalarına hizmet etmenin en iyi yolu hâline getirmektedir. Bireysel çıkarımızı maksimize etmeye çalışırken, bilmeden hatta istemeden herkesin çıkarı için çalışırız. Egoist çıkarların piyasada serbestçe karşı karşıya gelmesi “doğal olarak ya da daha doğrusu zorunlu olarak” “görünmez el” oyunu ile uyumlaştırılmalarını sağlar ve böylece toplumsal optimuma katkıda bulunurlar. Dolayısıyla, öncelikle kendi çıkarı peşinde koşmanın ahlâka aykırı hiçbir yanı yoktur; çünkü son tahlilde her bireyin egoist eylemi, sanki tesâdüfen herkesin çıkarına olur. Frederic Bastiat’ın bir formülle özetlediği şey budur: “Herkes kendisi için çalışırken, herkes için çalışır.”<sup>19</sup> Bu nedenle egoizm, aslında özgecilikten başka bir şey değildir. Buna karşılık, dayanışma adına bireylerin kendi çıkarlarına göre hareket etme haklarıyla çeliştiğinde, “ahlâksız” olmakla suçlanmayı hak eden, kamu yetkililerinin planlarıdır.

Liberalizm, piyasanın serbest işleyişinin aynı zamanda bireysel özgürlüğün de garantörü olduğunu belirterek, bireycilik ve piyasa arasında bağlantı kurar. Piyasa, mübadelelerden en iyi getirinin elde edilmesini sağlamak suretiyle, her bir fâilin bağımsızlığını garanti altına alır. İdeal olarak, piyasanın performansı engellenmezse, bu ayarlama optimal bir şekilde gerçekleşir ve genel bir dengeyi sağlayan kısmî dengeler topluluğuna ulaşmayı mümkün kılar. Hayek tarafından “katalaksi”<sup>\*</sup> olarak tanımlanan piyasa, kendiliğinden ve soyut bir düzen, özel özgürlüğün uygulanması için resmî araçsal destek oluşturur. Dolayısıyla piyasa sadece ekonomik bir ideal olan optimalitenin tatminini değil, özgürlüğün genel öznelere olarak düşünülen bireylerin arzuladığı her şeyin tatminini temsil eder. Piyasa son tahlilde adaletin kendisiyle özdeşleştirilir. Bu da Hayek’in piyasayı “tüm oyuncuların şansını arttıran bir oyun” olarak tanımlamasına yol açar ve bu koşullar altında kaybedenlerin şikâyet etmelerinin akıllıca olmayacağını, çünkü sadece kendilerini suçlayacaklarını belirtir. Son olarak, piyasa özünde

<sup>18</sup> Devletin rolüyle ilgili olarak, bu en aktüel liberal konumdur. “Anarko-kapitalistler” olarak bilinen liberteryenler, Robert Nozick’in önerdiği “minimal devleti” bile reddettikleri için daha da ileri giderler. Onlara göre devlet emek tükettiği hâlde sermaye üreticisi olmadığı için zorunlu olarak bir “hırsız”dır.

<sup>19</sup> Frederic Bastiat, *Harmonies économiques* (1851). This is the well-known thesis that Mandeville defends in his *Fable of the Bees*: “Private vices, public virtue.”

\* *Katalaksi* (catallaxy), öz yeterliliğe sahip bireyler arasındaki bir anlaşma ve gönüllü mübadeleyi ifade eder (çev.)

“sakinleştiricidir” çünkü “nazik ticaret” temelinde, çatışma yerine müzâkere ilkesini ikame ederek hem rekabeti hem de kıskançlığı etkisiz hâle getirir.

Hayek’in “görünmez el” teorisini “evrimsel” terimlerle yeniden formüle ettiğine dikkat ediniz. Hayek, doğa durumu ile siyasî toplum arasındaki (Hobbes’tan beri bilinen) karşıtlığı ima eden toplumsal sözleşme kurgusu gibi her türlü Kartezyen akıl yürütmeden gerçekten kopar. Aksine, David Hume geleneğinde, “yapısalcılığa” karşı çıktığı gelenek ve alışkanlığı över. Ancak aynı zamanda geleneğin en etkili ve rasyonel davranış kurallarını, yani benimsenmesi “arkaik toplumun” “kabile düzenini” reddetmekle sonuçlanan ticârî değerlere dayalı davranış kurallarını seçtiğini onaylar. Bu nedenle Hayek, bir yandan “gelenek”e atıfta bulunurken, diğer yandan geleneksel değerleri eleştirmekte ve her türlü organizmacı toplum vizyonunu şiddetle kınamaktadır. Gerçekten de Hayek için geleneğin değeri her şeyden önce kendiliğinden, soyut, kişisel olmayan ve dolayısıyla uygunsuz olandan kaynaklanır. Piyasanın neden yavaş yavaş dayatıldığını açıklayan da geleneğin bu seçici karakteridir. Dolayısıyla Hayek, Darwin’in “yaşam mücadelesi”nden sağ çıkanların zorunlu olarak “en iyi” olduklarını iddia etmesi gibi, kendiliğinden oluşan her düzenin temelde “doğru” olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla piyasa düzeni, tanımı gereği onu reforme etmeye yönelik her türlü girişimi yasaklayan bir sosyal düzen oluşturmaktadır.

Böylece liberallere göre piyasa kavramının salt ekonomik alanın çok ötesine geçtiği görülmektedir. Piyasa, kıt kaynakların optimal tahsisi için bir mekanizma ya da üretim ve tüketim yollarını düzenleyen bir sistemden daha fazlasıdır. Piyasa aynı zamanda ve her şeyden önce sosyolojik ve “politik” bir kavramdır. Adam Smith, piyasayı toplumsal düzenin başlıca aracı hâline getirdiği ölçüde, insan ilişkilerini ekonomik modelde, yani mallar arasındaki ilişkiler temelinde algılamaya yönelmiştir. Dolayısıyla piyasa ekonomisi doğal olarak piyasa toplumuna yol açar. Pierre Rosanvallon’a göre “piyasa öncelikle toplumsal alanı temsil etmenin ve yapılandırmanın bir yoludur; o sadece ikincil olarak fiyatlandırma sistemi aracılığıyla ekonomik faaliyetleri düzenleyen merkezî olmayan bir mekanizmadır.”<sup>20</sup>

Adam Smith’e göre genelleştirilmiş mübadele, iş bölümünün doğrudan bir sonucudur: “Böylece her insan mübadele ile yaşar ya da bir ölçüde tüccar olur ve böylece toplum tam anlamıyla bir ticaret toplumu hâline gelir.”<sup>21</sup> Dolayısıyla liberal perspektiften bakıldığında piyasa, kendisini tam anlamıyla piyasa toplumu olarak tanımlayan bir toplumdaki baskın paradigmadır. Liberal toplum, yalnızca kendi çıkarlarını maksimize etme arzusu tarafından yönlendirilen bireyler ve gruplar tarafından sağlanan faydacı mübadeleler alanıdır. Her şeyin alınıp satılabildiği bu cemiyetin mensubu ya tüccardır ya mülk sahibi ya da üretici; ama her halükârda tüketicidir.

---

<sup>20</sup> Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, 124.

<sup>21</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations*, vol. 1, book I, ch. iv, p. 37.

Pierre Rosanvallon, “Rousseau için Genel irade ne ise Smith için tüketicilerin üstün hakları odur” demiştir.

Liberal ekonomik analiz modern çağda zamanla tüm sosyal olgulara yayılacaktır. Aile küçük bir işletmeye, sosyal ilişkiler rekabet hâlindeki çıkarıcı stratejiler ağına, siyasî yaşam seçmenlerin oylarını en yüksek teklifi verene sattığı bir pazara benzetilecektir. İnsan sermaye, çocuk ise tüketim malı olarak algılanacaktır. Böylece ekonomik mantık, bir zamanlar içine gömülü olduğu toplumsal bütüne, onu tamamen kuşatana dek yansıtılmaktadır. Gerald Berthoud’un yazdığı gibi, “toplum artık amaçlı eylemin resmî bir teorisinden yola çıkılarak tasarlanabilir. Böylece maliyet-fayda analizi dünyayı yöneten ilkedir.”<sup>22</sup> Her şey bir üretim ve tüketim faktörü hâline gelmekte; her şeyin arz ve talebin kendiliğinden ayarlanmasından kaynaklandığı varsayılmaktadır. Her şey fiyatıyla ölçülen değişim değerine sahiptir. Buna bağlı olarak, ölçülebilir ve hesaplanabilir terimlerle ifade edilemeyen şeylerin gerçek ya da ilgi çekici olmadıkları kabul edilmektedir. Dolayısıyla ekonomik söylem, fiyat terimleriyle ifade edilemeyen her türlü değere son derece yabancı, sosyal ve kültürel pratikleri son derece şeyleştirici\*\* olduğunu kanıtlamaktadır. Tüm toplumsal olguları ölçülebilir şeyler evrenine indirgeyerek, nihayetinde insanların kendilerini de şeylere -parasal bakış açısından ikame edilebilir ve değiştirilebilir şeylere- dönüştürmektedir.

\* \* \*

Toplumun bu katı ekonomik temsilinin önemli sonuçları vardır. Moderniteye özgü sekülerleşme ve dünyanın “büyüsünün bozulması” sürecini tamamlayarak, halkların çözülmesine ve farklı özelliklerinin sistematik olarak erozyona uğramasına yol açar. Sosyolojik düzlemde, ekonomik mübadeleye ayrıcalık tanınması, Karl Marx’ın övdüğü son derece devrimci bir süreçle toplumu üreticilere, mülk sahiplerine ve steril sınıflara (eski aristokrasi gibi) böler. Kolektif hayal gücü düzleminde, değerlerin tamamen tersine çevrilmesine yol açarken, çok eski zamanlardan beri salt zorunluluk meseleleri oldukları için aşağılığın ta kendisi olarak görülen ticarî değerleri zirveye yükseltir. Ahlâkî düzlemde, geleneksel toplumun her zaman kınadığı çıkarıcı hesaplama ve egoist davranış ruhunu yeniden canlandırır.

Siyaset, “irrasyonel” olarak kabul edilen gücün kullanılmasıyla ilgili olduğu ölçüde, özünde tehlikeli olarak kabul edilir. Böylece liberalizm siyaseti hakların güvence altına alınmasına ve toplumun yalnızca teknik uzmanlıkla yönetilmesine indirger. Bu, herhangi bir sembolik referans ya da somut aracılığın dışında, doğrudan kendisiyle örtüşen “şeffaf bir toplum” fantezisiidir. Uzun vadede, tamamen piyasa tarafından yönetilen ve “sivil toplumun” kendi kendine yeterliliği varsayımına dayanan bir toplumda, devletin ve ilgili kurumların Marx’ın hayal ettiği sınıfsız toplumda olduğu kadar kesin bir şekilde çürümesi beklenir. Buna ek olarak, Alain Caillé’nin gösterdiği gibi, piyasa mantığı, modern para kullanımında zaten gözlemlenen bir

<sup>22</sup> Gerald Berthoud, *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité* (Genève: Droz, 1992), 57.

dinamik aracılığıyla, insanların eşitlenmesine, hatta birbirinin yerine geçebilirliğine yönelik daha büyük bir sürecin parçasıdır. Caillé'ye göre, "liberal ideolojinin hokkabazlığı", "... hukuk devletinin ticari devletle özdeşleştirilmesinde, piyasanın yayılımına indirgenmesinde yatmaktadır. Sonuç olarak, bireylerin kendi amaçlarını seçme özgürlüğü savunusu gerçekte yalnızca ticarî amaçlara sahip olma zorunluluğuna dönüşür."<sup>23</sup>

Paradoks, liberallerin, piyasanın her bireyin kendi amaçlarını gerçekleştirme şansını en üst düzeye çıkardığını ve bu amaçların önceden tanımlanamayacağını ve dahası, bunları bireyin kendisinden daha iyi tanımlayamayacağını kabul etmekten asla vazgeçmemeleridir. Ama bu optimumun ne olduğunu bilmiyorsak, piyasanın optimumu getirdiğini nasıl söyleyebilirler? Aslında, piyasanın bireysel arzuları, onlara ulaşmak için araçlar sağlamaktan çok daha fazla çoğalttığı, onların tatminini değil, terimin Tocquevilleci anlamıyla tatminsizliklerini arttırdığı da aynı şekilde kolayca ileri sürülebilir.

Dahası, eğer birey tanımı gereği her zaman kendi çıkarlarının en iyi yargıcı ise, o zaman onu en önemli norm olan mütekabiliyet prensibine saygıya ne zorlayabilir? Liberal doktrin artık ahlakî davranışı bir görev duygusuna veya ahlakî yasaya değil, doğru anlaşılan kişisel çikara dayandıracaktır. Ben başkalarının özgürlüğünü ihlâl etmeyecek, başkalarını da benimkini ihlâl etmekten caydıracağım. Gerisini polis korkusunun halletmesi beklenir. Ancak, kuralları çiğnemekle çok küçük bir ceza riskine maruz kaldığımdan ve mütekabiliyetin benim için önemli olmadığından eminsem, beni kuralları veya yasayı ihlâl etmekten ne alıkoyabilir ki? Açıkçası hiçbir şey. Aksine, kendi çıkarlarımdan başka hiçbir şeyi hesaba katmamak, beni bunu olabildiğince sık yapmaya teşvik edecektir.

Adam Smith, Ahlakî Duygular Teorisi (1759) adlı eserinde açık yüreklilikle şöyle yazar:

. . . toplumun farklı üyeleri arasında karşılıklı sevgi ve şefkat olmasa bile, toplum daha az mutlu ve uyumlu olsa da, mutlaka dağılmayacaktır. Toplum, farklı insanlar arasında, farklı tüccarlar arasında olduğu gibi, herhangi bir karşılıklı sevgi ya da şefkat olmaksızın, yararlılık duygusuyla varlığını sürdürebilir ve toplumdaki hiç kimse diğerine herhangi bir yükümlülük ya da minnetarlık borcu duymasa da, üzerinde anlaşmaya varılmış bir değere göre iyi hizmetlerin paralı bir şekilde değiş tokuş edilmesiyle ayakta tutulabilir.<sup>24</sup>

Bu pasajın anlamı açıktır. Bir toplum, toplum olmaktan çıkmaksızın, herhangi bir organik toplumsallık biçiminden pekâlâ tasarruf edebilir (bu kelime önemlidir). Onun bir tüccar toplumu hâline gelmesi yeterlidir; yani sosyal bağ, "yararlılık" ve "çıkarcı iyi niyet alışverişi" duygusuyla birleşecektir. Dolayısıyla insan olmak için, ticarî mübadelelerde yer almak ve çıkarlarını maksimize etme hakkını özgürce kullanmak yeterlidir. Smith, böyle bir toplumun

---

\*\* Marksist felsefede "şeyleştirme" (*reification*), toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkilerde yer alan insanların ticarî bir metâ gibi algılandığı süreçtir (Çev.).

<sup>23</sup> Alain Caillé, *Splendeur s et mis èr e s des scienc e s social e s . Esquiss e d'une mythologi e* (Genève: Droz 1986), 347.

<sup>24</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 86.

kesinlikle “daha az mutlu ve uyumlu” olacağını söylüyor ama bu nüans çok çabuk unutulmuş gözüküyor. Hatta bazı liberaller için insan-ı kâmil olmanın tek yolunun tüccarlar -yani daha önce aşağı bir statüye sahip olanlar- gibi davranmak olup olmadığını da merak ediyor insan (yararlı ve hatta gerekli görülmediklerinden değil; tam da yararlı olmaktan başka bir şey olmadıkları için ve dünyaya ilişkin görüşleri yalnızca fayda değeriyle sınırlı olduğu için). Ve açıkçası bu ya arzuları ya da imkânları olmadığı için böyle davranmayanların statüsü sorusunu gündeme getiriyor: Onların hâlâ insan olup olmadıkları sorusunu.

Piyasa mantığı aslında Orta Çađ'ın sonlarından itibaren, uzun mesafeli ve yerel ticaretin, ticarî olmayan topluluk içi değiş-tokuşun eskiden vergilendirilemeyen biçimlerini paraya çevirmeye ve dolayısıyla vergilendirmeye hevesli yeni ulus-devletlerin itici gücüyle ulusal piyasalar içinde birleştirilmeye başlamasıyla kendini yavaş yavaş dayatmıştır. Dolayısıyla, evrensel bir olgu olmaktan çok uzak olan piyasa, zaman ve mekân içinde kesinlikle yerelleşmiş bir olgudur. Ve “kendiliğinden” olmaktan çok uzak olan bu olgu aslında kurumsallaştırılmıştır. Özellikle Fransa'da, ama aynı zamanda İspanya'da, piyasa hiçbir şekilde ulus-devlete rağmen değil, aksine onun sayesinde inşa edilmiştir. Devlet ve piyasa birlikte doğar ve aynı hızda ilerler; birincisi kendisini kurarken aynı zamanda ikincisini de oluşturur. “En azından,” diye yazıyor Alain Caillé, “piyasa ve devleti kökten farklı ve karşıt iki varlık olarak değil, aynı sürecin iki yüzü olarak düşünmek gerekir. Tarihsel olarak, ulusal pazarlar ve ulus-devletler aynı hızda inşa edilmiştir; dolayısıyla biri olmadan diğeri de olamaz.”<sup>25</sup>

Aslında her ikisi de aynı yönde gelişmektedir. Piyasa, otoritesini tesis etmek için feodal dünyada nispeten özerk organik yapılar olan (aile klanları, köy toplulukları, cemiyetler, zanaatlar vb.) tüm ara toplumsallaşma biçimlerini metodik olarak yok etmekten vazgeçemeyen ulusal devletin hareketini güçlendirir. Burjuva sınıfı ve onunla birlikte ortaya çıkan liberalizm, arzuladığı bireyin özgürleşmesi, piyasanın genişlemesinin önündeki birçok engeli temsil eden tüm gönülsüz dayanışma veya bağımlılık biçimlerinin yok edilmesini gerektirdiği ölçüde, toplumun bu atomizasyonunu sürdürdü ve şiddetlendirdi. Pierre Rosanvallon şu gözlemde bulunmaktadır:

Bu perspektiften bakıldığında, ulus-devlet ve piyasa, bireylerin mekânda aynı türden sosyalleşmesini yansıtmaktadır. Bunlar ancak bireyin özerk olduğunun anlaşıldığı atomize bir toplum çerçevesinde düşünülebilir. Dolayısıyla hem ulus-devlet hem de piyasa, bu terimlerin hem sosyolojik hem de ekonomik anlamında, toplumun kuşatıcı bir toplumsal bütün olarak var olduğu yerde mümkün değildir.<sup>26</sup>

Böylece Orta Çağ'ın krizinden doğan yeni toplum biçimi, bireyden, onun etik ve siyasî standartlarından ve çıkarlarından başlayarak, eski toplumun sürdürme eğiliminde olduğu siyasî,

<sup>25</sup> Caillé, Splend eurs et misèr es , 333- 34.

<sup>26</sup> Rosanvallon, Le libéralism e écon o miqu e , 124.

ekonomik, hukukî ve hatta dilsel alanların tutarlılığını yavaş yavaş çözerek kademeli olarak inşa edildi. Ancak on yedinci yüzyıla kadar devlet ve sivil toplum bir ve aynı şey olmaya devam etti: “Sivil toplum” ifadesi hâlâ siyasî olarak örgütlenmiş toplumla eş anlamlıydı. Bu ayrım on sekizinci yüzyılda, özellikle de “sivil toplumu” mülkiyet ve mübadele alanı olarak yeniden tanımlayan Locke ile ortaya çıkmaya başlar; devlet ya da “siyasî toplum” bundan böyle yalnızca ekonomik çıkarları korumaya adanmıştır.

Özerk bir üretim ve mübadele alanının yaratılmasına dayanan ve modern devletin karakteristik rol ve işlevlerinin uzmanlaşmasını yansıtan bu ayrım, ya Locke’ta olduğu gibi bir toplumsal sözleşmenin sonucu olarak siyasal toplumun değer kazanmasına ya da Mandeville ve Smith’te olduğu gibi çıkarların kendiliğinden ayarlanmasına dayanan sivil toplumun yüceltilmesine yol açmıştır.<sup>27</sup> Özerk bir alan olarak sivil toplum, çıkarların ekonomik mantığının sınırsız bir şekilde uygulanması için bir alan yaratır. Piyasanın ortaya çıkmasının bir sonucu olarak, Karl Polanyi’nin yazdığı gibi “toplum”, “piyasanın bir yardımcısı olarak yönetilir. Ekonomi toplumsal ilişkilerin içine gömülmek yerine, toplumsal ilişkiler ekonomik ilişkilerin içine gömülür.”<sup>28</sup> Burjuva devriminin anlamı tam da budur.

Aynı zamanda toplum, doğal ya da kozmik düzenden farklı olarak, bireyin doğrudan erişebileceği varsayılan evrensel akılla örtüşen nesnel bir düzen biçimini alır. Tarihsel nesnelleşmesi ilk olarak Jean Bodin’den Aydınlanma’ya kadar gelişimini takip edebileceğimiz siyasî haklar doktrinlerinde kristalize olur. Buna paralel olarak ekonomi politik, “ilerleme” ile eş anlamlı dinamik bir gelişim süreci olarak tasarlanan genel bir toplum bilimi olarak ortaya çıkar. Toplum bundan böyle belirli bir bilimsel bilginin konusu hâline gelir. Sözde rasyonel bir varoluş tarzına ulaştığı ve uygulamaları nihaî düzenleme ilkesi olarak araçsal bir rasyonaliteye tâbi olduğu ölçüde, toplumsal dünya belirli sayıda “yasa” altına girer. Ancak tam da bu nesnelleştirme nedeniyle, toplumun birliği, tıpkı simgeleştirilmesi gibi, son derece sorunlu hâle gelir; üyeliğin ve bağlılığın özelleştirilmesi hızla toplumsal bedenin parçalanmasına, çatışan özel çıkarların çoğalmasına ve kurumsuzlaşmanın başlamasına yol açar. Sadece burjuvazi tarafından kurulan toplum ile Eski Rejim kalıntıları arasında değil, burjuva toplumu içinde bile sınıf mücadelesi gibi yeni çelişkiler ortaya çıkar.

Kamusal ve özel, devlet ve sivil toplum arasındaki ayrım, on dokuzuncu yüzyılda hâlâ akuttu ve toplumsal alanın dikotomik ve çelişkili bir görünümünü genelleştiriyordu. Gücünü artıran liberalizm, bundan böyle yalnızca özel alanla özdeşleştirilen bir “sivil toplumu” teşvik etti ve kamu sektörünün “hegemonik” etkisini eleştirerek, devletin kolektif ihtiyaçların karşılanması

---

<sup>27</sup> Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (1714).

<sup>28</sup> Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (Paris: Gallimard, 1983), 88. İngilizce olarak: *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (New York: Farrar and Rinehart, 1944). (Bu eser *Büyük Dönüşümler: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri* adı altında Ayşe Buğra tarafından Türkçe’ye çevrilmiş ve İletişim Yayınları tarafından basılmıştır-Çev.)

üzerindeki tekelinin sona ermesini ve toplum içi düzenlemenin ticarî biçimlerinin genişletilmesini savunmasına yol açtı. “Sivil toplum” daha sonra büyük ölçüde mitik bir boyut kazandı. O, devlete karşı olmaktan ziyade kendi terimleriyle giderek daha az tanımlandığından (sınırları teorik olarak devletten çıkarılanlarla belirsiz bir şekilde tanımlanmıştı), iyi tanımlanmış bir gerçeklikten ziyade ideolojik bir güç gibi görünüyordu.

Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda, toplumun düzenlenmesi ve yeniden üretilmesinin tamamen ekonomik mantığında ayarlamalar yapılması gerekti. Bu ayarlamalar muhafazakâr direnişten ziyade yeni toplumsal yapının iç çelişkilerinin bir sonucuydu. Sosyoloji, gerçek toplumun siyasî ve kurumsal değişikliklere karşı direnişinin yanı sıra, yeni toplumsal düzenleme biçiminin resmî ve yapay karakterini eleştirmek için “doğal düzene” başvurularından doğmuştur. İlk sosyologlar için bireyciliğin yükselişi çifte korkuya yol açtı: Toplumsal bağların çözümlenmesinden kaynaklanan “anomi” (Émile Durkheim) ve atomize bireylerin aniden kontrol edilemez bir “kitle” hâlinde bir araya gelmesiyle oluşan “kalabalık” (Gustave Le Bon veya Gabriel Tarde, her ikisi de toplumsal olguların analizini “psikoloji”ye indirger). Birincisi özellikle karşı devrimci düşünürler arasında yankı bulmaktadır. İkincisi ise, her şeyden önce kendisini “tehlikeli sınıflardan” korumakla ilgilenen burjuvazi arasında hissedilir.

Ulus-devlet piyasayı destekleyip kurumsallaştırırken, liberalizm ile “kamu sektörü” arasındaki karşıtlık da buna paralel olarak büyüdü. Liberaller, giderek artan devlet müdahalesini gerekli kılanın tam da piyasanın genişlemesi olduğunu fark etmeden refah devletine karşı öfkelenmekten asla vazgeçmiyorlar. Emeęi yalnızca piyasanın oyununa tâbi olan insan gerçekten de savunmasızdır; çünkü emeği alıcı bulamayabilir veya bu emeğin değeri olmayabilir. Dahası, modern bireycilik, her şeyden önce karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ilişkileri olan organik yakınlık ilişkilerini yok etmiş, böylece eski sosyal koruma biçimlerini de ortadan kaldırmıştır. Piyasa, arz ve talebi düzenlerken, toplumsal ilişkileri düzenlemekte, aksine, karşılığı ödenemeyecek talepleri dikkate almadığı için onları düzensizleştirmektedir. O zaman refah devletinin yükselişi bir zorunluluk hâline gelir; çünkü o, en göze batan dengesizlikleri düzeltebilecek ve en bariz sıkıntıları hafifletebilecek tek güçtür. Karl Polanyi’nin gösterdiği gibi, liberalizmin zafer kazandığı her seferinde, piyasa mantığının sosyal dokuya verdiği zararın gerektirdiği resmî müdahalelerin eklenmesiyle paradoksal bir şekilde desteklenmesinin nedeni budur. “Alain Caillé, “Refah devletinin görelî sosyal huzuru olmasaydı, piyasa düzeni tamamen ortadan kalkardı” gözleminde bulunmaktadır.<sup>29</sup> Piyasa ve devletin bu sinerjisi Fordist sistemi uzun zamandır karakterize etmektedir (ve bazı açılardan karakterize etmeye de devam etmektedir). Polanyi, “Sosyal koruma, kendi kendini düzenleyen piyasanın zorunlu refakatçisidir” sonucuna varmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Caillé, Splend eurs et misèr es , 332.

<sup>30</sup> Polanyi, La grande transform ation , 265.

Müdahaleleri piyasanın yıkıcı etkilerini telâfi etmeyi amaçladığı ölçüde, refah devleti bir bakıma toplumsal yaşamın “piyasadan arındırılmasında” rol oynamaktadır. Ancak, refah devleti endüstriyel gelişme, bireyciliğin yükselişi ve piyasanın genişlemesiyle yok olan toplumsal koruma biçimlerinin yerini tamamen alamaz. Bu eski sosyal koruma biçimleriyle karşılaştırıldığında, gerçekten de faydaları kadar kusurları da vardır. Eski dayanışma, herkes için sorumluluk anlamına gelen karşılıklı hizmet alışverişine dayanırken, refah devleti sorumsuzluğu teşvik etmekte ve vatandaşları bağımlı hâle getirmektedir. Eski dayanışma somut ilişkiler ağına dayanırken, refah devleti soyut, anonim ve uzak bir mekanizma şeklini almakta, kişi her şeyi ondan beklemekte ve ona hiçbir şey borçlu olmadığını düşünmektedir.

Eski, dolaysız bir dayanışmanın yerine kişisel olmayan, dışsal ve şeffaf olmayan bir dayanışmanın ikame edilmesi bu nedenle tatmin edici olmaktan uzaktır. Aslında, doğası gereği, sosyolojik olarak uyumsuz olduğu için ekonomik olarak etkisiz bir dayanışmayı uygulamaya mahkûm görünen refah devletinin mevcut krizinin kaynağı da budur. Bernard Enjolras'ın yazdığı gibi, “refah devletinin iç krizinin ötesine geçmek, ... bir yakınlık dayanışması üreten koşulları yeniden keşfetmeyi gerektirir”; bu koşullar aynı zamanda “servet üretimi ile toplumsalın üretimi arasındaki senkronizasyonu yeniden tesis etmek için ekonomik bağı yeniden güçlendirmenin koşullarıdır.”<sup>31</sup>

\* \* \*

Péguy, “Modern dünyanın tüm alçalması yani standartların tümünden düşmesi, değerlerin tümünden aşağılanması, modern dünyanın antik ve Hıristiyan dünyaların pazarlık edilemez olarak gördüğü değerleri pazarlık edilebilir olarak görmesinden kaynaklanmaktadır”<sup>32</sup> diye yazmıştır. Liberal ideoloji, liberalizmin bir dizi hatalı sonuca varan gerçekçi olmayan bir antropolojiye dayanması nedeniyle, bu “bozulma”dan büyük ölçüde sorumludur.

İnsanın piyasada özgürce ve rasyonel bir şekilde hareket ettiği fikri sadece ütöpik bir varsayımdır; çünkü ekonomik olgular asla özerk değil, aksine verili bir sosyal ve kültürel bağlamın sonuçlarıdır. Doğuştan gelen bir ekonomik rasyonalite yoktur; o sadece iyi tanımlanmış bir toplumsal-tarihsel gelişimin ürünüdür. Ticarî mübadele toplumsal ilişkilerin hatta ekonomik ilişkilerin doğal biçimi değildir. Piyasa evrensel değil, yerel bir olgudur. Yalnızca ödeme gücü olanların taleplerini dikkate aldığı için, arz ve talebin optimal uyumunu asla gerçekleştiremez. Toplum her zaman tek tek bileşenlerinden daha fazlasıdır; tıpkı bir sınıfın her zaman kendisini oluşturan unsurlardan daha fazlası olması gibi. Çünkü parça onu oluşturan şeydir ve Russell'ın mantıksal tipler teorisinde gösterildiği gibi mantıksal ve hiyerarşik olarak

---

<sup>31</sup> Bernard Enjolras, “Crise de l'Etat- Providence, lien social et associations : éléments pour une socio-économie critique,” Revue du MAUSS, 1 er semestre 1998, 223.

<sup>32</sup> Charles Péguy, Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne in Note conjointe (Paris: Gallimard, 1935).



farklı bir şeydir (bir sınıf kendi kendisinin üyesi olamaz, üyelerinden biri tek başına sınıfı oluşturamaz). Son olarak, tamamen rasyonel beklentilerle hareket eden ve kimliğini özgürce yoktan var eden bağlantısız, “bağlamından koparılmış” soyut birey kavrayışı hiçbir şekilde desteklenemez bir görüştür. Aksine, cemaatçi ve yarı-cemaatçi teorisyenler (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel), bireylerin ufuklarını, epistemelerini -hatta bunun eleştirel bir temsilini- zorunlu olarak oluşturan bir topluluğun, kimliklerinin inşası ve hedeflerinin tatmini için hayatî önem taşıdığını göstermişlerdir. Ortak iyi, topluluğun yaşam biçimini ve dolayısıyla kolektif kimliğini tanımlayan temel doktrindir.

Mevcut krizin tamamı, soyut evrensel insan ideali (bunun sonucu olarak tüm sosyal ilişkilerin atomize edilmesi ve kişisizleştirilmesi) ile somut insan gerçeği (sosyal bağların duygusal bağlar ve yakınlık ilişkileri ile bunların sonucu olan uyum, fikir birliği ve karşılıklı yükümlülükler üzerine kurulmaya devam ettiği) arasında şiddetlenen çelişkiden kaynaklanmaktadır.

Liberal yazarlar, toplumun yalnızca bireycilik ve piyasa değerleri üzerine kurulabileceğine inanmaktadır. Bu bir yanılsamadır. Bireycilik hiçbir zaman toplumsal davranışın yegâne temeli olmamıştır ve olmayacaktır. Bireyciliğin ancak toplum bir dereceye kadar bütüncül kaldığı sürece ortaya çıkabileceğini düşünmek için de hayli iyi nedenler vardır. “Bireycilik,” diye yazar Louis Dumont, “bütüncülüğün yerini tamamen alamaz ve tüm topluma hükmedemez. . . Dahası, yaşamına çeşitli gizli yollarla katkıda bulunan ve fark edilmeyen holizm olmadan işleyemez.”<sup>33</sup> Liberal ideolojiye ütöpik boyutunu kazandıran şey bireyciliktir. Dolayısıyla bütüncülüğü sadece geçmişin lânetli bir mirası olarak görmek yanlıştır. Modern bireycilik çağında bile insan toplumsal bir varlık olmaya devam etmektedir. Liberal teori “çıkarların doğal uyumu”nu ortaya koyduğu anda bütüncülük yeniden ortaya çıkar ve aslında ortak iyinin özel çıkarlardan öncelikli olduğunu kabul eder.

<sup>33</sup> Dumont, Homo aequalis.