

Bireyler ve Birey Olamayan Bireyler: Liberalizm ve 19. Yüzyılın Çelişkileri

İsmet Parlak, Pamukkale Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, e-posta: ismetparlak74@gmail.com

Enis Öztürk, Pamukkale Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, e-posta: ozturkenis@hotmail.com

Özet

Bu çalışmada 19. yüzyıl Sanayi Devrimi döneminde yaşanan toplumsal bunalım, liberalizmin ve kapitalizmin kendi içsel dinamikleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışma, meseleyi bireyin ortaya çıkış sürecinden itibaren ele almakta, liberalizm, Aydınlanma ve devrimler çağını izleyerek konuyu 19. yüzyıla kadar getirmektedir. Bu çerçevede çalışma, konuyu iki başlık altında incelemektedir. İlk olarak bireyin ya da bireyselliğin gelişimi konusu liberal söyleme yakın tonlar içerirken, ikinci olarak da bireysellik/haklar kümesinin genişliği bu söylemin ne derece, hangi toplumsal kesimler için geçerli olabildiğini sorgulamaktadır. Öte yandan bu çalışma, bugün ortaya çıkan eşitsizliklerin ve günümüzün tüketerek var olabilen bireyinin sadece ve basitçe 1980'ler sonrası dönüşümle açıklanmasının aksine, meseleyi daha erken zamanlardan itibaren temellendirmeyi denemektedir. Başka bir ifadeyle tek başına neo-liberalizmin günah keçisi ilan edilmesi yerine sorunu liberalizmin birey anlayışında aramayı önermektedir.

Anahtar Sözcükler: Birey, bireycilik, kapitalizm, liberalizm, Sanayi Devrimi.

Individuals and Non-Individuals: Liberalism and Contradictions of 19th Century

Abstract

In this study, the social depression experienced during the 19th century Industrial Revolution was tried to be explained by its internal dynamics of liberalism and capitalism. The study begins with the emergence of the individual followed by the eras of liberalism, Enlightenment and revolutions through the 19th century. Within this framework, the study examines the subject under two headings. The first, the development of individual or individuality, includes theories close to the liberal discourse, as for the second, *the broadness of the set of individuality/rights*, questions to what extent and in which social classes this discourse can be implemented. This study, on the other hand, is trying to base

today's inequalities and individuals that can survive through consuming by grounding the issue upon the earlier times than the transformation of the individual in the 1980s. In other words, it is an suggestion for rooting the issue in liberal understanding of individual, instead of denouncing neo-liberalism alone as the scapegoat.

Keywords: Individual, individualism, capitalism, liberalism, Industrial Revolution.

Giriş

Liberalizm bireyi temel alan, akla, özgürlüğe dayanan ve bireyin özgürce gelişebileceği bir ortamda 'iyi bir dünyaya' ulaşılabilirliğini savunan bir düşünce akımı olarak şekillenmiştir. Her düşüncenin ortaya çıkışını hazırlayan koşullar vardır ve bu çalışmanın ilk kısmı da bu döneme eğilmekte, liberalizmin en temel unsuru olan bireyin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede makalenin kapsamı, siyasi ve iktisadi düşünceler tarihi ile felsefe akımlarından müteşekkildir. Zamansal olarak 19. yüzyıla kadarki süreci ele almakta, mekânsal olarak ilk başta Rönesans Avrupası'nın bütünleşik yapısı dolayısıyla genel bir perspektif sunmakta ve sonrasında da özellikle İngiltere ve Fransa'ya odaklanmaktadır.

Bir düşünce akımının ortaya çıkışı aynı zamanda o çağa hâkim olan bir diğer düşünce akımının gerilemesi ile paralel ilerler. Liberalizmin ortaya çıkış sürecinde gerileyen, her şeye hâkim olan Kilise ve Aristokrasidir. Genel olarak her ikisi de aklın gelişimine ve özgürlüğe engel olmakla dönemin düşünürleri tarafından yoğun biçimde eleştirilecektir. Çalışmanın sınırlı kapsamından dolayı bahsedilmeyecek olsa da genel olarak bakıldığında, Rönesans'ın başında Machiavelli siyasetin tanrısal kaynaklı değil insan temelli olduğunu söyleyecek, Kopernik bilinenin aksine dünyanın güneş etrafında döndüğünü iddia edecek, yeni coğrafi keşifler dünyanın aslında zannedildiğinden ibaret olmadığını gösterecektir. Reformasyon ise insanın öte dünya için değil bu dünya için çalışmasının gerekli olduğunu öğütleyecektir. Tüm bunların ortak noktası, insanın o ana hâkim olan dünya görüşünü kırabileceği, yeni bir düşünme biçimi geliştirebileceği, devamında kendisine çizilmiş olan dünya görüşünün hayat kalıbını kırıp, kendini inşa edebileceğidir. Oysa önceleri insan sadece kendisine biçilmiş roller çerçevesinde, ait olduğu toplumsal sınıf içerisinde başı ve sonu belli olan bir hayat yaşamaktaydı. Bu hayat içerisinde kendini gerçekleştirme, kendini aşma gibi imkânları yoktu.

Bireyi en temel değer olarak gören liberalizmde ise, bireyselliğin gelişimine ve insan haklarına büyük değer atfedilir. Liberalizmin birey kavrayışı, ekonomik bireycilik ve siyasal bireycilik olarak iki başlık altında değerlendirilirse, ekonomik bireycilik ağırlıklı olarak bireyin ekonomik alanda kısıtlanmaması gereken özgürlüklerine vurgu yaparken; siyasal bireycilik ise bireyin temel nitelikte

dokunulmaz haklara sahip olduğunu söyler. Çalışmanın iki farklı başlık altında konuyu ele alması yönündeki yöntemsel tercih bu hususla ilgilidir. Çünkü liberalizm, insanın ‘belirli koşullar altında’ sergilediği ekonomik davranışları evrensel olarak her zaman ve her yerde olmuş gibi değerlendirmektedir. Fakat bunun yanı sıra yalnızca belirli bir kesimin sahip olabildiği hakları ise soyut olarak ‘herkesin’ sahip olduğu haklar olarak sunmaktadır. Bu maksatla çalışma bu iki temel başlık altında toptan bir yâdsıma veya toptan bir kabul yerine, söz konusu söylemlerin gerçekçiliğini irdelemekte ve liberalizme dair içsel bir eleştiri yapmayı denemektedir. Bu doğrultuda hem teorik zeminde farklı düşünürlerin fikirleriyle, hem de somut toplumsal olaylarla ilgilenmektedir. Çalışmanın kapsamı farklı düşünce akımlarının ortaya çıktığı Avrupa ile sınırlı olup amacı ise; insan hakları, bireyselliğin yükselişi gibi konular söz konusu olduğunda bahsi geçen bireyin hangi birey olduğunu eleştirel bir şekilde incelemektir.

‘İnsanın kendini inşa ettiği’ argümanı, liberal düşüncenin bireye dair çıkış noktasını oluşturur. Çalışmanın ikinci bölümünün 19. yüzyıla odaklanmasının nedeni de budur.¹ Çünkü “19. yüzyıl Avrupa’nın 16. yüzyılda Rönesans, Reform ve coğrafi keşiflerle başladığı değişim serüveninin tamamlanması ve bir insan tipinin, toplum yapısının, iktisat sisteminin yerleşmesinin çağıdır” (Sunar, 2006: 76). Çalışma bu yüzden hem bireyle birlikte nasıl bir düşünüm ortaya çıktığını, bu düşünme biçiminin kimleri nasıl etkilediğini, hem de bunun 19. yüzyılda nasıl bir sonuca ulaştığını açıklamaya çalışmaktadır. Böylelikle ortaya çıkan *yeni* dünyayı hazırlayan koşulların liberalizmin kendi içsel mantığından kaynaklandığı iddiası açıklanırken; bir taraftan akla, özgürlüğe, haklara vurgu yapan fakat diğer taraftan da belirli kesimlerin sürekli olarak bu kümeden dışlandığı ve nihayetinde nasıl bir yıkım noktasına ulaşıldığı izah edilmektedir.

Bireyin Ortaya Çıkışı

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 insan, sadece ait olduğu toplumsal sınıf, din, cinsiyet gibi çerçeveler içinde kendini ifade edebiliyordu. Jacob Burckhardt’ın (Burckhardt, 1974: 207-208) ifadesiyle “Rönesans ile birlikte bu örtü kalktı ve insan, düşünen ve anlayan (zihnî) bir birey haline geldi ve kendini bu sıfatla tanımladı”.

Rönesans’la ortaya çıkan birey, varlığını herhangi bir mensubiyete veya yükümlülüğe bağlı olarak değil, değeri sadece kendi varoluşundan kaynaklandığı için bir birey idi. İnsan olmanın kendisi bir değerdi, bu değer de yalnız insanın yüce bir varlık olmasına dayanıyordu. İnsan kendisini belirli kalıplar veya mensubiyetlerle ifade etmediğinde ise farklılık ve bireysellik ilişkisi

beliriveriyordu. Daha da önemlisi artık 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.² 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". Sanatçılar, resimlerinin altına kendi imzalarını atmaya başlıyor ve bireyselliklerini sergilemek istiyorlardı. Fakat Rönesans'la birlikte birey ortaya çıkarken, bu süreç bir bakıma toplumdan da koparak gerçekleşiyordu ve topluma karşı yükümlülükleri olan insan tipinden bir kopuş başlıyordu. Fakat böylesi bir bireysellik, toplumsal yapıda üst sınıflara hitap etmekteydi.

Bu dönemde birey düşüncesinin gelişimini etkileyen bir başka unsur da Reform hareketidir. Daha öncesinde 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" bırakmıştı (Fromm, 2011: 110). Bu anlayış her insanın Tanrı ile arasında aracsız 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.

Diğer yandan Protestanlığın öğretisinde kurtuluşun öte tarafta değil, bu dünyada olduğu öğütlenmektedir. Calvin'in kader öğretisinin bir tarafında 'seçilmişler', diğer tarafında ise 'lanetlenmişler' bulunmaktadır. Bu da maddi kazanç sağlayarak, durmadan çalışıp biriktirerek, bireye 'seçilmişler' arasında yer edinme fırsatını verir. Dolayısıyla Reform Hareketi'nin Weber'in (Weber, 1999: 148) de belirttiği üzere 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".

Bu dönem aynı zamanda, bireyden hareketle kurgulanan toplumsal sözleşmeler dönemidir. Sözleşmecî kavrayış söz konusu olduğunda ise ilk olarak Hobbes'un sözleşme anlayışı akla gelir. Hobbes'a (Hobbes, 2011: 100) göre, insanlar doğa durumunda birbirleriyle savaş halindedirler, çünkü insanlar özü gereği "esas olarak varlığını korumak ve bazen de zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar". Dolayısıyla ortaya herkesin herkesle savaş halinde olduğu bir durum çıkar. Bu savaş halinden kurtulmak tüm insanların bir araya gelip güçlerini bir egemene devretmeleriyle

mümkün olur. Hobbes'un sözleşme kavrayışında tüm yetkiler bir egemende toplanır ve ancak onun izin verdiği alanlarda özgürlüğe rastlanır. İnsanın yaşam hakkı egemene dayandırılırken ve diğer tüm haklar buradan türetilirken, bireyselliklere de yer verilmemektedir. Her şeye rağmen Hobbes'un bireyden hareketle bir teori oluşturması dikkate değerdir. Zira insan iradesine dayalı bir sözleşme kurarak, Ortaçağ'ın Tanrı iradesine dayanan yönetim anlayışından kopar. Artık "egemenliğin kaynağı Tanrı değil, toplumdur" (Akal, 2014: 97).

Hobbes'un devlet anlayışı, insan anlayışının zorunlu bir sonucudur. 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 besler. Macpherson ise topluma hiçbir şey borçlu olmayan, onu sadece araç olarak gören bu anlayışı 'sahiplenici bireycilik' olarak adlandırır. Bu haliyle toplum 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 nedenledir ki, onun teorisinden bir bireysellik hatta toplumsallık bile çıkmaz. Hepsi birbiriyle güç mücadelesi içinde olan, diğerlerini hâkimiyet altına almaya çalışan birbirinin aynısı insanlar çıkar. Aslında en başından Hobbes'un, insana bir öz belirlemesinden, insanı bencil ve çıkarıcı olarak görmesinden dolayı böyle bir piyasa modelinin (ve elbette mutlak bir devletin) ortaya çıkması kaçınılmazdır.³ Belirtilmelidir ki Hobbes'un bu aşamada yaptığı bir bakıma, bireyin içinden çıkacağı ulusun vücudunu oluşturmaktır. Bu birey şimdilik sadece ulusa sözleşmeyle bağlıdır ve onu oluşturan parçalardan biri olmakla sınırlıdır. Dolayısıyla Hobbes'la birlikte insanlar temelinde kurulan sözleşme aracılığıyla yurttaş-bireyin ortaya çıkmaya başladığı görülür. Fakat bu sözleşme daha çok yükümlülüklerle/ödevlere dayalıdır. Bireyin hak temelinde kurgulandığı ilk sözleşmeye asıl olarak Locke'ta rastlanır.

Locke'a göre her insan doğuştan bazı haklara sahiptir. Bunlar, her insanın tanrı tarafından bahşedilen, bu nedenle temel ve doğal niteliği haiz haklarıdır: yaşama hakkı, özgürlük hakkı ve mülkiyet (Locke, 2013). Locke için bu haklar birbiriyle, hatta mülkiyetle iç içe geçmiş vaziyettedir. Locke, "mülkiyet anlamına gelen *property* ve *estate* sözcüklerini kullanır. *Property* sözcüğü, mülkiyetin yanı sıra yaşam ve özgürlüğü de içererek, bir insanın sahip olduğu 'geniş anlamda mülkiyeti' dile getirir. *Estate*'i ise dar anlamda mülkiyet" olarak kullanır (Şenel, 1995: 347). Dahası, yaşama hakkı ve mülkiyet hakkı birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü bir insanın yaşamaya devam edebilmesi için mutlaka bazı şeylere sahip olması gerekir.

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. Burada Locke'un temel olarak karşı çıktığı şey, soylu sınıfının emek harcamadan elde ettiği zenginliğidir. Bu açıdan Locke'un savunusunu yaptığı birey, burjuva sınıfının bireyidir. Mülk sahibi olmayan sınıflar toplumun içinde olsalar da bu haklara sahip değildirler. Bu bağlamda Locke'a göre, insanlar arasında yetenek bakımından farklılaşmalar doğaldır: "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. Fakat '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 artık o kişiye ait olur, üzerinde çalışanlar ise o araziye dair veya orada yetiştirdikleri bir ürüne dair hak iddia edemezler. Örneğin bir işçi, kendi emeğine/emek gücüne sahiptir, fakat o emeğin ortaya çıkardığı ürüne değil.

Locke'a yönelik en önemli eleştiriler onun mülkiyet anlayışını hedef alır. "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). Tam da bu noktada, 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. Hatırlanacağı üzere Locke, insan anlayışını bir şeye sahip olmak -emeğine sahip olmak, kendi kişiliğine, kapasitesine sahip olmak, bir mülke sahip olmak- üzerinden geliştiriyordu. 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 de 'sahiplenicî birey' olarak değerlendirmiştir: "Birey, kendi kişiliğinin ve yeteneklerinin sahibidir ve bundan dolayı topluma herhangi bir şey borçlu değildir" (Macpherson, 1962: 269).

Yine de Locke, bireyi haklara dayalı bir sözleşme temelinde kurgulaması bakımından önemli bir öncüdür. Bu çerçevede, 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. “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” (İspir, 2011: 70). Macpherson’a (Macpherson, 1962: 255) göre, Locke’un çelişkisi tam da buradadır. Böyle bir bireycilik anlayışı, “sadece mülk elde etmek yoluyla bireyciliğin gerçekleştirilebileceğini iddia eder. Oysa mülk, yalnızca belli kişiler tarafından elde edilebilir. Bu da başkalarının bireyselliği pahasına gerçekleşir”.

Diğer yandan, düşünce alanında olup bitenlerin yanında somut olaylara bakmak gerekirse, bahsi geçen 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, tüm yurttaşlara (yurttaştan sayılanlara) devlete karşı belirli korumalar ve hak talepleri sağlayan, yurttaşların bazı yasal hak ve özgürlüklere sahip olduğunu belirten ilk açık ve güçlü ortak hukuk kuralının dile getirilişidir (Wood ve Wood, 2008: 105). 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.

Bireyin ortaya çıkışındaki bir sonraki aşama ‘akıl çağı’ olarak da değerlendirilen Aydınlanma düşüncesidir. “Rönesans’la başlayan yeni insan anlayışı, yani özgür, bağımsız ve akıllı/deneyi bilgi için referans alan insan oluşturma projesi, meyvelerini Aydınlanma Çağında verir” (Çüçen, 2005: 116). Aydınlanma, Kant’ın tanımıyla “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır” (Kant, 2000: 17). 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). Başka bir deyişle Rönesans’la doğan birey, şimdi daha da büyüyerek ‘erginleşmekte’, büyümesini engelleyen, kendisini 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). Aklın bağımsız kullanılmamasında en büyük sorumlu ise Kilise ve dindir. Aydınlanma düşünürlerine göre “dinler, her zaman her yerde entelektüel gelişmeyi frenlemiş, insanların kafalarını dogmalarla ve boş inançlarla doldurup halkları sersemetmiş ve gerek rahiplerin gerekse bunlarla el ele vermiş kralların baskıcı iktidarlarını pekiştirmiştir” (Ağaoğulları, 2009: 295). İnsanlar anlayamadıkları olayları bu tür gizemlerle açıklarken kendi düşünme yetilerini kullanma gereğini duymuyorlar, Kant’ın sözünü ettiği gibi başka akılların kılavuzluğunda yaşıyorlardı.

Aydınlanma düşüncesi aristokrat sınıfın doğuştan sahip olduğu ayrıcalıklara karşıdır. Aydınlanma düşünürlerine göre tüm yurttaşlar doğuştan eşittirler. Bu, insanların doğal yapısından kaynaklanan ve onun gereği olan bir eşitlik olup aynı zamanda özgürlüğün de temelidir (De Jaucourt, 1996: 174). Turgot’a (1727-1781) göre “yurttaşların toplumun bütün bir gövdesi için kutsal sayılan hakları vardır” (Turgot, 1772: 75 aktaran Lukes, 2006: 91). Bu hakları onlara sağlayan sadece yurttaş olmalarıdır, başka hiçbir unvan değil. Bu açıdan tüm yurttaşlar, yurttaş olma sıfatıyla eşit olarak soyludurlar. Fakat kimin yurttaş olarak değerlendirileceği mülkiyete bağlıdır. “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). Şu durumda bazı kesimler yurttaş olarak tanımlanmamıştır ve bu kesimlerin eğitilmesine de gerek yoktur. Zira düşünürler ‘halk’a karşı pek de 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” (Bauman, 2003: 96).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere halk, aklını kullanamayacak kadar cahil ise o zaman onları eğitmeye gerek yoktur. Nitekim düşünürlerin çoğu, yazdıklarıyla sınırlı bir kesime hitap ettiklerini belirtirler, halkın bunları anlayabilecek kapasitesi yoktur, zaten kendilerinin de herkesi aydınlatmak gibi bir amaçları bulunmamaktadır. “Halk aydınlanmalı mıdır?” sorusunu, Aydınlanma’nın tüm sözcüleri vurgulu bir “hayır” ile yanıtlamışlardır. “Halk eğitilmeli midir?” sorusuna ise çekingene bir “evet” yanıtı vermişlerdir (Bauman,

2003: 98). Yalnızca akla sahip olan kesim eğitilip aydınlatılabildi, 'geri zekâlı', 'vahşi', 'insanla hayvan arası bir varlık' olan halkın eğitimi ise sadece rasyonel davranış kalıpları aşılacak ve düzene sokmak için gerekiyordu.

Locke için birey, nasıl ki mülkiyet ile birlikte başlıyorsa, Aydınlanma düşüncesinde de bireyi birey yapan 'akla' sahip olmasıdır. 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. Sanayi Devrimi'ne doğru yol alırken toplumsal eşitsizliklerin yanına bir de zihinsel eksiklikler halkası eklenmiştir. Böylece Locke'un toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştırması daha da kuvvetlenmiş ve doğallaştırılmıştır.

Birey temelinde bir sözleşme kurgulayan Hobbes ve Locke'un düşünceleri liberalizmin siyasal öğreti alanını inşa ederken, Adam 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. Kendi çıkarını gerçekleştirmek için en iyisini yapmaya yönelik insan, giderek alanında uzman bir kimseye dönüşecektir, bu da zamanla uzmanlaşmaya yol açacaktır. 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 kaçınılmazı 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 çıkar. Kendi ifadesiyle: "Yemeğimizi, kasabın, biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların insan severliğine değil, bencilliğine sesleniriz" (Smith, 2006: 32).⁴

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 sözleşmenin⁵ 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 'tarafsız gözlemci' kavramına yönelir. 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.⁶ Aslında "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. Seligman'a göre Smith için "bizatihi iktisadi faaliyetin kökeni... sempati ve takdir gibi iktisadi olmayan ihtiyaçlarda yatıyordu" (Seligman, 2002: 17 aktaran Erdoğan, 2006: 24). Dolayısıyla, her eylemi bencillik olarak nitelermese bile en azından 'Ben'e, ben sevgisine yöneliktir, ama bu 'ben' ister istemez başkalarıyla girdiği yarış içinde kendi bireyselliğini ortaya çıkarır. Dolayısıyla Hobbes'un insanı şan şeref için savaşırken, Smith'in insanı saygınlık için yarışır. Bu haliyle de Smith'in düşündüğü insan, Hobbes'un insanına nazaran daha masum gözükmektedir.

Bu arada Smith'in ekonomi alanındaki düşünceleri döneminin Fransız Fizyokratlarından yoğun biçimde etkilendiği belirtilmelidir. Meşhur "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler!" (laissez-faire, laissez-passer!) anlayışını da ilk dillendiren 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)⁷ 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 değişmeler 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 masun kalıyordu. Fakat Smith sadece burjuva bireyinin savunusunu yapmış değildi; onun iyi düzeninde her kesimin 'refahı' gözetiliyordu.

Smith zenginleşmeyi tek başına sermaye birikimi olarak görmez, yani savunduğu düzen bugünkü gibi, kârı en yüksek düzeye çıkarabilmek için işçi ücretlerinin olabildiğince düşük tutulduğu bir piyasa sistemi değildir. Bu nedenle Smith halkın alt tabakasının durumunun ‘iyi’ olması gerektiğinin farkındadır. “Her büyük siyasal topluluğun en büyük kısmını, hizmetçiler, ırgatlar, işçiler oluşturur. Büyük kısmın alın yazısını düzelden şey ise, bütün için, hiç de sakınca sayılmaz. 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 söylenebilir.

Bu ‘kendiliğinden iyi düzen’ Smith’e göre yeterince adaletli olacaktır. Smith için toplum bencil çıkarlar doğrultusunda işliyor olsa da adalet olmadan uzun soluklu işleyemez. Tüm kesimleri 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 bu 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 (Büyükbüğa, 2010: 120). Böylesi bir durumda devlet “ekonomik serbestliğe müdahale etmemeli, hele serveti yeniden paylaşımaya kesinlikle kalkışmamalıdır” (Robertson, 2005: 68). Smith, 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.

Fransız Devrimi’ne doğru yol alırken, karşılaşılan bir diğer düşünür Rousseau’dur⁸. Rousseau Fransız Aydınlanma düşünürleriyle aynı dönemde yaşamış olsa da, birçok yönden bu düşünürlerden ayrılır ve bir karşı-aydınlanmacı olarak nitelenir. Rousseau’ya göre, insanlığın ilk aşamasından itibaren uygarlığın

ilerlemesi bir gelişme değil, tam tersine bir yozlaşmadır. “Toplumsallaşma süreciyle birlikte tüm insanlar doğallıklarını yitirip yozlaşırlar, bunun anlamı ise herkes için özgürlüğün ortadan kalkmasıdır. Kısacası ‘doğal özgür insan’ın yerini ‘toplumsal köle insan’ alır” (Ağaoğulları, 2010: 59). Buradaki kölelik geleneksel kölelik değildir, tersine toplumsal sözleşme yapıldıktan sonra da var olan insanı imler. Üstelik köle olan yalnızca 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).⁹

Toplumsal gelişim süreciyle birlikte insanlar hem yetenek hem de zenginlikler bakımından birbirinden farklılaşmış, devlet de bu durumun üzerine bina edilmiştir. Toplumsal sözleşmenin temelinde eşitsiz mülkiyetin kurumsallaşması vardır. Bu sözleşme zenginlerin yoksulları kandırdığı, Ağaoğulları'nın tabiriyle (Ağaoğulları, 2010: 57), ‘yalancı bir sözleşme’dir. Tek çıkar yol ise, insanı bu yozlaşmış halinden kurtaracak, yalancı değil gerçekçi bir sözleşme yapmaktır. Rousseau’ya (Rousseau, 2011: 14) göre “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”. Bunun çözümü ise insanların bir araya gelerek tüm haklarını egemene devrederek devleti oluşturmalarıdır. 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). Dolayısıyla Rousseau’nun sözleşmesinde, egemen olan yine insanların kendisidir, diğer bir deyişle -kadınlar hariç- yurttaşlar olarak halktır. 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’ adını alır. “Her bir insan bütün varlığını ve bütün gücünü bir arada

genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul eder” (Rousseau, 2011: 15). Bu açıdan Rousseau’da bireyin ne derece var olabildiği konusu tartışmalıdır.¹⁰

Rousseau (Rousseau, 2011: 55) için “egemen varlık, ancak kolektif bakımdan bir bütün olarak düşünülebilir. Ama her bir insan, yurttaş olarak bir birey sayılır”. Başka bir deyişle birey toplum içinde ancak bir yurttaş olarak vardır. Dolayısıyla 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, kendi özel çıkarına yönelmenin nasıl sonuçlara yol açtığı ve nasıl insanı insan olmaktan kopardığı vurgusu hâkimdir. 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).

Çalışmanın ikinci başlığı kapsamında değerlendirildiğinde, Rousseau’da birey-yurttaş kümesinin genişlediği söylenebilir ki, ‘halk’ da bu kümenin içine dâhildir. 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 ve erkekler arasındaki farklar 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 söylese de bunları düzeltmeye yönelik öneriler geliştirmez. Bu düşünceleriyle, hemen her konuda çağdaşlarından 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.

18. yüzyıl Fransa’sı için en önemli olay, şüphesiz Fransız Devrimi’dir. Aydınlanma’nın ve Rousseau’nun da mimarlarından olduğu Fransız Devrimi, bireysel hakların kayda geçmesi 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 bildiri aslında bireyin ortaya çıkışının da bir kilometre taşıdır. Bildirinin tek tek maddelerini incelemek yerine toplumsal etkilerine bakmak daha yerinde olur, zira bildirinin kâğıda döktüğü maddeler aslında büyük bir zihinsel dönüşümün ifadesidir.

Çalışma boyunca düşünürlerin soylu sınıfa yönelik eleştirileri ele alınsa da, Kılıçbay'ın (Kılıçbay, 1995: 11) belirttiği gibi “soyluluk, Ortaçağ kavrayışı içinde, gücünü devletten almayan, kaynağı bizzat kendinde olan bir statüdür ve bu niteliğinden ötürü özgürlük küresinin tümünü” oluşturur. Bireysel haklarda bir milat olarak kabul edilen Magna Carta Antlaşması kral ve soylular arasında imzalanmıştı. Başka bir deyişle, bireyin hakları ve dokunulmazlığı ilkesi ilk olarak soylular için geçerli olmuştu. 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 (Braudel, 2001: 371) “özgürlüklerden özgürlüğe” diye tanımladığı, sınıflara ait olan özgürlüğün genele yayılmasıdır. Fakat yine de bireysel haklar için bir zirve değildir. Zira bildiri de ilan edilmesine rağmen halk, pasif ve 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, tarihsel süreçte 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, Tocqueville'in (Tocqueville, 1992: 141) deyişiyle “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”. Birey olmak, özne olmak ya da kendinin farkına varmak değil, bir eyleyen olarak harekete geçmektir. Birey, şimdi meydanlara çıkıyordu ve tarihin gidişatında söz sahibi oluyordu. 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. Zira Devrim'in fikirleri hızla dünyaya yayılacak, İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirisi de sonraki dönemler için bir örnek teşkil edecekti.

Fakat bu coşku fazla uzun sürmeyecektir. Zira Fransız Devrimi'nin sloganları 19. yüzyıl Sanayi Devrimi dönemi ile birlikte ancak söylem düzeyinde kalmış, liberalizmin her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla iyi düzene ulaşılacağı ütopyası gerçekleşmemiştir. O halde bu iyi düzenin neden gerçekleşmediği ya da nasıl bir düzenin ortaya çıktığı ve bu düzende bireyin ne durumda olduğuna bakmak anlamlı olacaktır.

19. Yüzyıl ve Sanayi Devrimi

19. yüzyıl Sanayi Devrimi döneminin bireye yansımalarını daha iyi anlayabilmek için, çalışma boyunca özgürlük kümesi içine dâhil olamaması itibariyle 'birey olamayan bireylerin' hikâyesini kısaca hatırlamak, sonra da bunu asıl meseleye bağlamak gerekir. Hatırlanacağı gibi Rönesans bireyselliği, özü itibariyle 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 sınıfa ait bireyin hem de alt sınıfların heves ve isteklerini kendi bünyesinde topluyordu. Aslında tam da bu dönemde yazılan Thomas More'un 'Ütopya'sı, bu yeni bireyin toplum için oluşturduğu tehdidi haber veriyordu.

More, Ütopya'da (More, 2012) insanları yiyen koyunlardan bahsederken İngiltere'deki çitleme hareketine¹¹ gönderme yapıyor, yün endüstrisinin gelişmeye başlamasıyla giderek artan toprak çevirmelerinin köylü kesim üzerindeki 'özgürleştirici', başka bir deyişle mülksüzleştirici yönünü vurguluyordu. Marx'a (Marx, 1979: 577) göre köylü kitleler "iki anlamda özgürdü: hem eski himaye ya da tabiiyet 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 Neocleous'a (Neocleous, 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 bireyin emekleri mülkiyet ile kutsallaşırken, efendisizlerin emekleri de efendilerinin toprağında hiçleşiyordu. Aydınlanmacı düşünce bir yandan bu kitlelerin hiçleşmesini gündeme getirirken, diğer yandan da akıldan yoksun bu sefillerin hiçleşmesini doğallaştırıyor, 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.

Diğer yandan kapitalizm tam bir zihniyet dönüşüm süreciydi. Çünkü kapitalizme özgü olan nitelik, “onun en yüce değeri, zenginliklerin üretimini ve dolaşımını, yani insanın bütün ihtiyaçlarına cevap veren her şeyi rasyonelleştirmesinde”ydi (Lefebvre, 1972: 27). Bu rasyonelleştirme, zihinsel, toplumsal, ekonomik değişim kendini en çok bu dönemde buluyordu ve beraberinde hesapçı bir zihni de beraberinde getiriyordu.¹² Yine de kapitalizm, basitçe bir biriktirme hırısı, açgözlülükten daha fazlası olarak Weber'in de (Weber, 2002: 16) vurguladığı gibi “olsa olsa bu usdışı güdünün dizginlenmesi, en azından ussal olarak dengelenmesi ile özdeş” olması, bir rasyonelliğe oturmasıydı. Yine Weber'den (Weber, 2002) hareketle söylenecek olursa insanın, geleneklerden ve onu sınırlayan diğer güçlerden sıyrılması kapitalizmin gelişiminde önemli bir rol oynamıştı. 19. yüzyıl kapitalizm için olgunluğa ulaşma dönemi idi. Zira bu zamana kadar iki kutup -sermaye ve proletarya- oluşmuşsa da Sanayi Devrimi'ne kadar birbirlerine karşı “tam bir cepheleşme içine girmemişlerdi” (Amin, 1997: 94). Bu da aslında madalyonun iki yüzünde cereyan eden olayların ya da hikâyenin her iki tarafındaki ‘bireyler’in karşılaşmasıydı.

19. yüzyılın önemi bu farklı kesimler arasındaki mesafenin iyiden iyiye belirginleşmesiydi. 18. yüzyıl 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.¹³ Kitlesel üretime geçiş dönemi, bu iki ayrı ‘özgür’ sınıfın; bir yanda Kilise’nin, soyluların ve devletin 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 evre idi. Haliyle sonuç hiç de Smith’in umduğu gibi değildi. Her bireyin kendi çıkarını savunması sonuç olarak herkesin lehine olan iyi bir toplum düzeni meydana getirmiyor, toplumun belli bir kesiminin yıkımına yol açıyordu. Lüfti Sunar’ın (Sunar, 2006) adlandırmasıyla 19. yüzyıl, Avrupa için “cennet düşünden bir kâbusun doğuşu”ydü.

Tam da bu noktada Karl Polanyi’nin her bireyin kendi çıkarını savunmasıyla, kendi kendine işleyen piyasa fikrinin bir ütopya olduğu itirazını hatırlamak

gerekir: “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. Bu noktayı biraz daha açmak, hem sosyal düzenin hem de iktisadi düzenin aynı anda nasıl bozulduğunu görmek adına kapitalizm ve daha önceki üretim tarzları arasında bir karşılaştırma yapmak gerekir. Wallerstein’a (Wallerstein, 2012: 17) göre “kapitalizm kendine dönük bir süreç”tir. Daha açık söylemek gerekirse, Kılıçbay’ın (Kılıçbay, 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 bağışık kalmaması olmuştur. Bu nedenle kapitalizmin tarihsel gelişmesinin her şeyi metalaştırma yönünde” bir sonuca neden olduğu söylenebilir (Wallerstein, 2012: 17). Dolayısıyla 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 bireycilikle herkesin kendi yapıp etmelerine dayalı, kimsenin kimseye karşı bir sorumluluğunun olmadığı bir toplumda, işçi/emekçi kesiminin ayakta kalma şansı yoktur.¹⁴

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 oluşamayacağı olgusudur. Sanayi Devrimi olarak adlandırılan evre 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 kurulabilmiştir. Braudel’in (Braudel, 2015: 62) de belirttiği üzere, “kapitalizm ancak devletle özdeşleştiğinde”, devletle bir olduğunda başarıya ulaşabiliyordu.

Liberalizmin bireyinin kendisiyle çeliştiği noktalardan en önemlisi budur. 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, iktidarı ele geçirmek suretiyle 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-faire'i yerleştirmek için gerekli yeni güçler, organlar ve araçlar yüklemekten başka çare bulamıyorlardı" (Polanyi, 2010: 203). 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. yüzyılda bu durum belirgin biçimde 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 çırkrığı 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).¹⁵

Polanyi bu yıkımın neden daha önce değil de, 19. yüzyılda 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 Burada Polanyi'nin atıf yaptığı yasaların detayına girilmeyecek olsa da nasıl bir dönüşümün yaşandığını görmek adına kısaca bahsetmek gerekir. Fransa ve İngiltere'de burjuvazinin tüm kazanımlarına rağmen, 'özgür' bir emek piyasasının kurulması, 18. yüzyılın sonlarına kadar tartışılmamıştı (Polanyi, 2010: 117). "Fransa'da devrime kadar feodal gelirler hâlâ önemliydi ve emek çoğu zaman yarı bağımlı durumdaydı. Başka bir deyişle 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 ise bunun zeminini hazırlamıştı.

İngiltere'de burjuva devrimi 1688'de gerçekleşmesine rağmen bazı yasalar emeğin tam olarak ticarileşmesine izin vermiyordu. Belirli bir gelirin altında olan veya çalışmayan insanların yaşamlarına devam edebilmeleri için yapılan bazı yardımlar vardı. 19. yüzyılda iktidarı tamamen ele geçiren burjuva bu alanda reformlar yapmaya yönelmişti. Yeni ekonomi düzeninde "bir şey yapmadan para kazanabilen bir kimsenin ücret karşılığında çalışması düşünülemezdi" (Polanyi, 2010: 127). 1834'te Yeni Yoksullar Yasası'nın 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). Daha da önemlisi bu döneme kadar varlığını sürdüren bu tarz yasalar yoksulluğun, toplumsal bir sorun olduğunu kabul ediyordu. 1834 Yeni Yoksullar Yasası ise “çalışan yoksul olgusunu reddediyordu. Smith dâhil çoğu 19. yüzyıl öncesi düşünürün kabul ettiği, hayatını çalışarak kazanmak durumunda olan bir insanın çalışarak elde ettiği gelirin, işlerin düzensizliği veya ücretin düşüklüğü yüzünden, geçimini sağlayamayabileceği gerçeği, 19. yüzyıl liberalleri tarafından reddedildi” (Buğra, 2008: 27).¹⁶ Bu görüş elbette ki ‘birey’e dayalı liberalizme son derece uygundu. Burada önemli olan nokta insanın özgür bir birey olarak kavranmasından dolayı, onun kendi kaderini belirleyebileceğinin, aklını ve becerisini kullanarak kendini gerçekleştirebileceğinin varsayılmasıdır. İnsanın içine doğduğu, içinde bulunduğu, onu saran toplumsal koşulları yok sayarak, insanın soyut bir varlık olarak kavranması ortaya çıkacak eşitsizliklerin de meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir. İnsanı sınırlayan hiçbir şey olmamasına rağmen yoksulluk varsa bu insanın kendi problemidir, zira iktisadi düzen herkese türlü fırsatlar sunmaktadır. Artık hiyerarşiler, toplumsal sınıflar yoktur. Kendi yapıp etmeleriyle kendini inşa eden birey için yoksulluk bir kader değil, yalnızca kendi beceriksizliğiydi. Toplumsal eşitsizlikler ortadan kalkmıştı, bireysel eşitsizliklerse doğaldı.¹⁷

Dolayısıyla 19. yüzyıl, liberalizm için hem kendi savlarının geçersizliğinin, hem de kendi savlarıyla çelişmesinin önemli bir göstergesidir. Her şeyden önce tarihsel olarak haklar kümesi bağlamında değerlendirildiğinde; bu haklar kümesi bazı kesimleri dışarda bırakmak üzerine gelişmiştir. İmtiyaza dayanan sınıflar yerine kendi kendini inşa eden ve haklara sahip bireyin ortaya çıktığı süreçte ise, bu hakların tabana doğru yayılma çabası söz konusu değildir ki, bu da sonunda büyük bir yıkıma yol açmıştır.¹⁸

Çalışmanın sonuna doğru gelirken iki hususun altının çizilmesi elzemdir. Bunlardan ilki, hakların gelişimi ve haklar kümesinin genişliği meselesidir. Bu konuda T.H. Marshall’ın sınıflandırması hatırdta tutulabilir. Marshall’ın (Marshall, 2000: 25) klasikleşmiş sınıflandırmasında düşünce ve ifade özgürlüğü, mülkiyet hakları gibi “medeni hakların oluşumu 18. yüzyıla, siyasal hakların oluşumu 19. yüzyıla, sosyal hakların oluşumuysa 20. yüzyıla rastlar”. 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 olabilmesi içinse 20. yüzyılı beklemek gerekecektir. İkinci ve son nokta ise bu döneme kadar hemen hemen paralel şekilde ilerlemiş olan yurttaşlık ve bireyselliğin, bundan sonrası için birlikte anılamayacağıdır. Zira 19. yüzyılın bir önemi de o zamana kadar yalnızca

Üretim süreci içerisinde bir metaya dönüşen bireyin, Sanayi Devrimi'nin getirdiği kitlesel üretim ile birlikte tüketim sürecinde de bir meta haline dönüşmeye başlamasıdır. Dolayısıyla bundan sonraki süreçte yurttaşlık ve bireysel hakların gelişmesi/genişlemesi, bireyselliğin de gelişmesi anlamına gelmeyecek, basitçe tüketim toplumunun elinde bir meta olarak var olabilecektir.

Sonuç

Çalışma boyunca, Rönesans ile birlikte ortaya çıkan bireyin gelişimi iki açıdan incelendi. İlk olarak birey düşüncesinin gelişimi, bireyin ne gibi haklara sahip olduğu, bu hakların nasıl geliştiği; ikinci olarak da bu haklarla kastedilenin hangi toplumsal kesimler olduğu ve bu hakların toplumun tüm kesimlere doğru nasıl genişlediği/genişlemediği. Bu süreçte ister istemez iki konu ön plana çıktı: *zgrlk* ve *eşitlik*. zgrlk düşüncesi çalışmanın ilk başlığıyla ya da bireyselliğin gelişimiyle yakından ilgiliyken; eşitlik düşüncesi ikinci başlığa, bireysellik kümesinin genişliği meselesine daha yakın durdu. Bunu şu şekilde ifade etmek de olanaklıdır: İlk başlık meseleyi daha soyut düzeyde ele alırken ikinci başlık daha somut düzeye inerek, bu soyut fikirlerin ne derece geçerli olabildiğini sorguladı. Kapitalizm, alışma boyunca önemli bir uğrak noktası oldu. Zira bir yandan yeni haklar ve özgürlükler yaratırken; diğer yandan yeni tahakküm zincirleri yaratmıştı. Bu yüzden çalışmanın iki başlığı birbiriyle çatışma halinde kaldı. Başka bir açıdan söylenirse özgürlük ve eşitlik zorunlu olarak birbiriyle çatışma halindeydi.

Genel olarak bakıldığında kapitalizm, liberalizm ve bireyin, eř zamanlı geliştiği söylenebilir. Burada, kapitalizm ile birlikte gelişen, özgürlük ve bireysel hak gibi kavrayışların 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/üretimdir. 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 söz konusu 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 satarak geçinmek zorunda kalmasın ve düşüncelerini özgürce dile getirerek kişiselliğini inşa edebilsin. Bu yüzden kendini ifade edebilen ve bahsi geçen kalıplardan sıyrılabilen en başta burjuvazi olmuştur.

Fakat Polanyi'nin (Polanyi, 2010: 118) "ekonomik düzen, sosyal düzenin yalnızca bir fonksiyonudur" ifadesi birey için söylenecek olursa, üretim veya ekonomi

bireyin hayatının sadece bir yönünü teşkil eder. İnsanın sadece bir yönünü oluşturan ekonomi zaman içinde, onun her şeyini ele geçirmiş ve her şeyi kapsar hale gelmiştir. İşte bu yüzden kapitalizm, yapısı gereği mutlaka birilerini bireysellik kümesinin dışında bırakmayı gerektirir. Bu bağlamda Macpherson'un Locke için söylediği, kapitalizme de rahatlıkla uyarlanabilir: “bireysellik daima başkalarının bireyselliği pahasına gerçekleşir” (Macpherson, 1962: 255) ve 19. yüzyıl 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, kapitalizmle birlikte birileri sürekli bu kümenin dışında kalırken, içinde olanlar da bireyselliğini sadece piyasa içinde oluşturabilir. İnsanın içine düştüğü bu durum sonraki yüzyılda sosyal haklarla birlikte aşılabilecektir, fakat aynı şeyi bireysellik için söylemek mümkün değildir. Adlai Stevenson'un dediği gibi 19. yüzyıl insanı köle olma tehlikesiyle karşı karşıyayken, 20. yüzyıl insanı robot olma tehlikesiyle karşı karşıyadır (Stevenson, 1954 aktaran Fromm, 1996: 101). Daha öncesinde bu kümenin dışında kalan, köle olarak kullanılan insan, sonrasında bu kümenin içine girse de sadece belli şeyler yapabilen bir robota dönüşecektir. Kitlesele üretimden başlamasından sonra insanın tüketim sürecinde de bir meta haline dönüşmesi onu ancak sahip olarak ve tüketerek var olabilen, dolayısıyla özerklikten yoksun, kendini başka şekilde geliştirmesine izin verilmeyen, sadece piyasanın ihtiyaçlarına yönelik şekillenen bir birey tipi ortaya çıkarmıştır. Bu varlığı ise birey olarak adlandırmak zordur, hepsi birbirine benzeyen robotlaşmış bir insan tipidir ortaya çıkan.

Sonnotlar

¹ Bu açıdan çalışmanın Liberalizm'den kastı *klasik* liberalizm ve 19. yüzyıla kadar olan dönemdir. 19. yüzyıl sonrası gelişen modern-liberalizm veya 20. yüzyılın son çeyreğinde şekillenen neo-liberalizm çalışmanın kapsamı dışındadır.

² Örneğin Burckhardt'a göre (Burckhardt, 1974: 210) “bu dönemde Floransa'da erkek kıyafetlerine hakim olan bir moda anlayışı yoktu çünkü herkes farklı tarzda giyinmeye çalışıyordu”.

³ Macpherson'a (Macpherson, 1962: 13) göre, “Hobbes'un doğa durumu tarihsel olmayıp bir kurgu olduğu gibi, her insanı bencil ve çıkarıcı olarak tanımlaması da sadece bir varsayımdır”. Fakat Hobbes, bunu tarihsel bir gerçeklik olarak kabul etmiş ve politika teorisini bunun üzerine inşa etmiştir.

⁴ Smith'e burada insan doğasını bencil olarak tasvir ettiği ve bencillik övgüsü yaptığı yönünde eleştiriler yöneltilmiş olsa da Smith, “insanların bencil yaratıklar olduklarını

değil, insanların bencilliklerine rağmen herkesin çıkarı doğrultusunda işleyebilecek bir sistemin olabilirliğini 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). 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.

⁵ Smith’in toplumsal sözleşmeden kastı Hobbes ve Locke’unki gibi kurucu akıl ile ortaya çıkmış bir sözleşme değildir. Smith’in içerisinde çıktığı, David Hume’un başını çektiği İskoç Aydınlanması düşünürleri toplumun ve kurumların tek bir merkez ya da tek bir kişi, ya da tek bir olay tarafından oluşturulabileceği fikrine karşıdır (Kalkan, 2016: 45). İskoç Aydınlanması düşünürleri -Smith’in iktisadi düşüncelerine de uygun bir şekilde- toplumun ve kurumların zaman içinde ‘kendiliğinden doğan düzen’ olduğunu söylerler.

⁶ Smith’in bu iki kitabı arasındaki farklı yaklaşımlar, *Adam Smith Problemi* (*Das Adam Smith Problem*) adı altında çokça tartışmalara sebep olmuştur. Bkz: Göçmen D (2007). *The Adam Smith Problem*, London: Tauris Academic Studies.

⁷ Bu noktaların belki de en önemlisi, Smith’in “fizyokratlardan farklı olarak doğal düzenin tanrısal güce dayalı olarak değil, bireylerin kişisel teşebbüs gücüne dayalı olarak işleyeceği fikrini savunmasıdır. Smith’e göre doğal düzeni sağlayacak, bireyin kişisel çıkarıdır” (Aktan, 1995: 10)

⁸ Rousseau’nun kronolojik olarak Adam Smith’ten önce ele alınması gerekse de, bu çalışmada onun eleştirilerinin daha iyi anlaşılması adına Smith’ten sonra işlenmesi tercih edilmiştir.

⁹ Burada, Smith’in sözünü ettiği ‘kendisine başkalarının gözünden bakan, onların takdirini kazanmaya çalışan insan’ ile bir karşılaştırma yapılabilir. Smith’in insanının kendilik sevgisi (*self-love*), Rousseau’nun kavramlarına göre benlik sevgisine yakındır. Rousseau açısından bakılırsa bu, kendini ancak bir diğeri üzerinden tanımlayabilen, başkalarına bağımlı, bölünmüş bir insandır. “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).

¹⁰ Burada, negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramlarını anmak yerinde olacaktır. Bu iki farklı özgürlük kavramını ilk olarak T.H. Green dile getirmiş, daha sonra İsaah Berlin geliştirmiştir. Negatif özgürlük, bireyin dışardan gelebilecek etkilerden korunması olarak; bireyin eylemde bulunabilmesi, yapabilme kudreti, kendi yaşamını kontrol edebilme gücü

ise pozitif özgürlük olarak adlandırılır. Green'e göre dışardan bir müdahale olmaması bireyin gerçekten özgür olduğu anlamına gelmez. "Bireylerin özgür addedilebilmesi için onların kişisel potansiyellerini gerçekleştirme doğrultusunda diledikleri şeyleri yapabilmeye muktedir olmaları da gerekir" (Şahin, 2008:13). Isaiah Berlin ise meselenin bireyin kendi üzerinde bir dayatma olup olmaması anlamında müdahalecilik ile ilgilenir. Berlin'e göre "'ne yapmaya veya olmaya özgürüm?' yerine 'kim tarafından yönetiliyorum?' veya 'benim ne yapacağımı veya yapmayacağımı yahut ne olacağımı veya olmayacağımı kim söylüyor?' sorusunu cevaplamaya çalışırsak, özgürlüğün 'pozitif' anlamı söz konusu olur" (Berlin, 1969: 5). Bu çerçevede değerlendirildiğinde Rousseau'nun pozitif özgürlük anlayışına sahip bir düşünür olduğu söylenebilir.

¹¹ İngiltere'de toprakların küçük toprak sahiplerinden büyük toprak sahiplerine geçtiği döneme verilen isim.

¹² 19. yüzyıl aynı zamanda, öncülüğünü Jeremy Bentham'ın yaptığı 'faydacılık' düşüncesinin yayılma çağıdır. Faydacılığa göre insan, doğası gereği tüm eylemlerinde acıdan kaçarak mutluluğa, dolayısıyla kendine yarar sağlayan eyleme yönelir. Her insan kendine fayda sağlayan davranışa yöneldiğinde maksimum insan için maksimum fayda sağlanmış olur, yani sonuçta toplum için de maksimum faydaya ulaşılır. Dolayısıyla insanın kendi çıkarını savunan bir varlık olduğu ve bunun da nihayetinde toplumun iyiliğine olacağı yönündeki görüş, 19. yüzyılda faydacılık ile birleşmiştir. Hatta insanın kendi çıkarını savunmasının bencil/ahlaksız gibi olumsuz çağrışımlarının karşısında faydacılık fikri "ekonominin zorlayıcı ahlak kurallarından bağımsız olarak işleyen özerk bir düzen oluşturabileceğini, insanların özünde ahlaksız olduklarını öne sürmeden gösterebiliyordu" (Buğra,1995: 137). Dowd ise faydacılık düşüncesinin 19. yüzyılda yayılmasının, dikkatleri "üretimle ilgili meselelerden kopararak iktisadi 'birimlerin' ve şeylerin alınıp satıldığı, alıcıların ve satıcıların haza ve acıya göre tepki verdikleri piyasaya" kaydırıldığını söyler (Dowd, 2008: 63). Yine 19. yüzyılda gelişen neo-klasik iktisat düşüncesinin emek-değer yerine fayda-değeri koyması, *değeri* üretim aşamasından piyasaya taşınması da bu düşünceyle paraleldir.

¹³ 19. yüzyılın sonuna doğru yazan iktisatçı Alfred Marshall'a göre ise "fakirlik ve cahilliğin ortadan kaldırılacağı umudu on dokuzuncu yüzyıl çalışan sınıfın düzenli gelişimi ile gerçekten büyük oranda destek görmüştür. Buharlı makine onları alçaltan ve aşırı yoran işlerden azat etmiş; ücretler artmış; eğitim ilerleme kaydetmiştir" (Marshall, 1961:3 aktaran Buchholz, 2005:222). Ayrıca Marshall, eğitimin alt tabakalara doğru yayıldıkça ve nitelikli işgücü arttıkça yoksulluğun zamanla ortadan kalkacağını düşünmektedir (Cook, 2009:254 aktaran Kabaş, 2018:188).

¹⁴ Oysa Schumpeter kapitalizmin gelişimine farklı bir cepheden bakmakta ve kapitalizmi *bir yaratıcı yıkım süreci* olarak değerlendirmektedir ki bu da, kapitalizmin esas temelidir. "Kapitalist mekanizmayı çalıştıran ve çalışmasını devam ettiren; yeni tüketim maddeleri, yeni üretim metotları, yeni ulaşım metotları, yeni pazarlar, yeni endüstriyel örgütlenme tipleri, çeşitleridir (...) el sanatları atölyelerinden, yoğun ve büyük işletmelere geçiş, kapitalist sistemi durmadan, yorulmadan içinden bir ihtilal, yenilenme havasında

tutmakta"dır (Schumpeter, 1974:140-141).

¹⁵ İngiliz iktisatçı Malthus "nüfus kontrolünün ücretleri ancak hayatı idame edecek seviyede tutmak suretiyle doğal yollardan denetim altında tutulacağını öngörmüştü. Eğer ücretler yükselirse, işçiler daha fazla çocuk sahibi olacak, bu da gıda kıtlığına neden olacaktı ve hayat standardında kaçınılmaz bir düşme yaşanacaktı" (Buchholz, 2005: 78). Benzer şekilde Smith'den sonra klasik iktisatın öncüsü olarak gösterilen Ricardo da Malthus'un görüşlerini benimsemiştir. Ricardo, Smith'den sonraki dönemde, Sanayi Devrimi'nin etkilerinin yoğun olarak görüldüğü bir dönemde yaşamış olsa da devletin ekonomiye müdahale etmemesi gerektiği fikrini sürdürmüştür. "Emeğin doğal fiyatı, işçilerin kitlesel olarak yaşayabilmelerini ve varlıklarını, çoğaltıp azalmaksızın devam ettirebilmeleri için gerekli olan fiyattır. Zira Ricardo için asıl problem "ahlaki temelde adil bir bölüşümün nasıl sağlanacağı değil, toplumsal ilerlemenin kaynağını oluşturan iktisadi büyümenin nasıl sağlanacağı"dır (Kaymak, 2010).

¹⁶ 19. yüzyıl neo-klasik iktisat düşüncesinin ve özellikle Marshall'ın bir çabası da politika ve ekonomiyi, politik-ekonomiyi birbirinden ayırmaktır. "Klasik iktisatçıların çoğu iktisat ile politikanın birbiriyle sıkı ilişki içinde olduğunu düşünüyor ve bu nedenle politik ekonomi adını daha uygun buluyorlardı. Marshall ise ilk defa iktisat kelimesini kitabının isminde kullanmış bir iktisatçı"ydı (Güngör, 2018: 10). Bu zihinsel alandaki çabanın topluma yansımaları ise yani, ekonomi ve politikanın 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 (Kılıçbay, 2003: 18) da belirttiği üzere politika, "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 politikanın konusudur.

¹⁷ 19. yüzyılın önemli düşünürlerinden Herbert Spencer burada anılabilir. Sosyal Darwinist olarak adlandırılan Spencer'e göre en iyi olanın hayatta kalması normaldir ve devlet bu doğal dengeyi bozacak müdahalelerden kaçınmalıdır. "Aksi takdirde devlet en yeteneksizlerin elenmesini engellemiş ve en iyi bireylerin oluşturduğu bir topluma doğru yönelen doğal evrimi frenlemiş olur" (Vergara, 2014: 178).

¹⁸ 19. yüzyılda liberalizmin uğradığı başarısızlık kendi içinde de yeni anlayışların gelişmesine vesile olmuştur. Bu anlayışlardan en önemlisi sosyal liberalizm anlayışıdır. En büyük temsilcisi John Stuart Mill olarak anılır. Ayrıca Mill'in görüşlerini, 19. yüzyılda liberalizmin uğradığı başarısızlık karşısında, bazı temel söylemlerdeki yumuşama olarak görmek de mümkündür. Genel olarak bakıldığında, Mill bir liberal olsa da bazı noktalarda klasik liberallerin müdahalesizlik anlayışından kopar. Devletin bireyin kendini gerçekleştirme yönünde müdahale etmesi gerektiğini savunur ve yer yer bir 'pozitif özgürlük'çü olarak değerlendirilir. Bkz: Capaldi N (2011). *John Stuart Mill*, Çev. İ H Yılmaz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kaynakça

Ağaoğulları M A (2009). Aydınlanma: Düşünceler Yumağı. İçinde: M A Ağaoğulları vd. (der), *Kral Devletten Ulus Devlete*, Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 233-353.

Ağaoğulları M A (2010). *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık.

Akal C B (2014). *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Aktan C C (1995). Klasik liberalizm, Neo-liberalizm ve Liberterarianizm. *Amme İdaresi Dergisi*, 28 (1), 3-32.

Amin S (1997). *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme Çev*: S Lim, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Aydınonat E (2010). Adam Smith'in "Görünmez El"i: Doğru Sanıyor Olabileceğiniz Yanlışlar. İçinde: E Aydınonat ve M Kara (der), *Görünmez Adam Smith*, İstanbul: İletişim Yayınları, 137-167.

Bauman Z (2003). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. Çev. K Atakay), İstanbul:Metis Yayınları.

Block F ve Somers M (2014). Ekonomistik Yanılığın Ötesi: Karl Polanyi'nin Holistik Toplum Bilimi. İçinde:T Skocpol (der), *Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'a Görüşler ve Yöntemler*,Çev. A Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 52-93.

Berlin I (1969). Two Concepts of Liberty. http://www.ozgurtoplumundegerleri.com/res/Isaiah_Berlin_iki_Ozgurluk_Kavrami.pdf. (Erişim tarihi: 28.10.2018).

Braudel F (2015). *Kapitalizmin Kısa Tarihi*.Çev. İ Yerguz, İstanbul, Say Yayınları.

Braudel F (2001). *Uygurılıkların Grameri*.Çev. M A Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık.

Buğra A (1995). *İktisatçılar ve İnsanlar*.İstanbul: İletişim Yayınları.

Buğra A (2008). *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*.İstanbul: İletişim Yayınları.

Burckhardt J (1974). *İtalya'da Rönesans Kültürü*.Çev. B S Baykal, Ankara: Devlet Kitapları.

Büyükbüğa B (2010). Adam Smith'in Ticari Toplum Tasavvuru: Eşitsizlik ve Modern Devletin Oluşumu. İçinde: M Aydın vd. (der), *Politik İktisat ve Adam Smith*, İstanbul: Yön Yayınları, 115-125.

Çiğdem A (1997). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çüçen A (2005). Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi.İçinde:A Yağmur (der),*Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı*, Ankara: Gazi Kitabevi, 115-122.

D'Holbach B (1996). Rahipler.İçinde: DDiderot ve J D'Alembert (der), *Ansiklopedi ya da Açıklamalı Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Sözlüğü*, Çev. S Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 252.

Dowd D (2008).*Kapitalizm ve Kapitalizmin İktisadı: Eleştirel Bir Tarih*.Çev. C Gerçek, İstanbul: Yordam Kitap.

Erdoğan M (2006).*Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm*.Ankara: Orion Yayınevi.

Fromm E (2011).*Özgürlükten Kaçış*.Çev. Ş Yeğin, İstanbul: Payel Yayınları.

Fukuyama F (2014). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çev. Z Dicleli, İstanbul: Profil Yayıncılık.

Güngör K (2018). İktisadın Tarihine Kısa Bir Bakış ve Merkantilizmden Günümüze İktisadi Düşünceler,https://www.researchgate.net/publication/266607898_iktisadin_tarihine_kisa_bir_bakis_ve_merkantilizmden_gunumuze_iktisadi_dusunceler. Son erişim tarihi: 31.10.2018

Helvacıoğlu E (2008). Burjuva Aydınlanmasının Serüveni ve Emekçi Aydınlanması.İçinde: A Timuçin vd. (der), *Aydınlanma Nedir?*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayın Kolektifi, 67-80.

Hobbes T (2011). *Leviathan*.Çev. S Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobsbawm E (2003). *Sanayi ve İmparatorluk*.Çev. A Ersoy, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

İspir N (2011). *C. B. Macpherson'un Liberal Demokrasi Eleştirisi*.İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.

Kalkan B (2016). *Kendiliğinden Doğan Düzen*. Ankara: Liberte Yayınları.

Kaymak M (2010). Adam Smith'in Yeryüzü Cenneti: Ulusların Zenginliği'nin Ticari Topluma İlişkin İyimser Bakış Açısının Maddi ve Entelektüel Kaynakları. İçinde: H Kapucu (der), *Politik İktisat ve Adam Smith*, İstanbul: Yön Yayınları, 289-317.

Kaymak M (2010). *David Ricardo: Bilimsel Politik Ekonominin Burjuva Sınırları*, <https://ozgurlukdunyasi.org/arsiv/36-sayi-214/304-david-ricardo-bilimsel-politik-ekonominin-burjuva-sinirlari>. Son erişim tarihi:31.10.2018

Kant I (2000). Aydınlanma Nedir?.Çev.N Bozkurt,*ToplumBilim Dergisi Aydınlanma Özel Sayısı*,11, 17-21.

Kabaş T (2018). Alfred Marshall'ın Neoklasik İktisat Düşüncesinin Sosyal Özellikleri, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (64), 183-192.

Kazgan G (2006). Adam Smith ve 'Milletlerin Zenginliği' Üzerine, içinde: A Smith *Milletlerin Zenginliği*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 8-18.

Kılıçbay M A (1992). *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Ankara: Gece Yayınları.

Kılıçbay M A (1995). En Gerçekçi Senaryo. içinde: A Tocqueville *Eski Rejim ve Devrim*, İstanbul: Kesit Yayıncılık, 9-16.

Kılıçbay M A (2003). *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık.

Lefebvre G (1972). *Kapitalizm*, Çev. V Günyol, İstanbul: Çan Yayınları.

Locke J (2013). *Hükümet Üzerine İkinci Tez*. Çev. A Doğan, İzmir: İlya Yayınevi.

Lukes S (2006). *Bireycilik*, Çev. İ Serin, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

Macpherson C B (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. New York: Oxford University Press.

Marshall T H (2000). *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*. Çev. A Kaya, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Marx K (1979). *Grundrisse: Ekonomi Politigin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*. Çev. S Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.

More T (2012). *Utopia*. Çev. S Eyüboğlu vd., İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Müftüoğlu A (2010). Özgürlüğün Eşitlik ve Kardeşlikle Kavgası: Locke vs. Rousseau.

Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 210-221.

Neocleous M (2013). *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*. Çev. A Bekmen, İstanbul: H2O Kitap.

Polanyi K (2010). *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenler*. Çev. A Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları.

Robertson J (2005). Adam Smith: Aydınlanma ve Toplum Felsefesi. Çev. İ Sezal, *Piyasa Dergisi*, 15, 61-71.

Rousseau J J (2002). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. Çev. R N İleri, İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau J J (2009). *Emile ya da Eğitim Üzerine*, Çev. Y Avunç, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau J J (2011). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. V Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Parlak İ ve Öztürk E (2018). Bireyler ve Birey Olamayan Bireyler: Liberalizm ve 19. Yüzyılın Çelişikleri. *Mülkiye Dergisi*, 42 (4), 565-592.

Schumpeter J (1974). Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, Çev. T Akoğbu, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Silier Y (2013). *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*. İstanbul: Yordam Kitap.

Simmel G (2009). *Bireysellik ve Kültür*. Çev. T Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Smith A (2000). *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (1781-87) Vol. I: The Theory of Moral Sentiments*. New York: Prometheus Books.

Smith A (2006). *Milletlerin Zenginliği*. Çev. H Derin, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Strauss L (2000). Tabii Hak ve Tarih. İçinde: C B Akal (der), *Devlet Kuramı*, Çev. O Erözden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 269-322.

Sunar L (2006). 19. Yüzyılda Avrupa: Bir Cennet Düşünden Bir Kâbusun Doğuşu, *İlem Dergisi* 1 (1), 75-92.

Şahin B (2008). Liberal Demokrasinin Temelleri. İçinde: B Şahin (der), *Güncel Demokrasi Tartışmaları*, İstanbul: Orion Yayınları. 1-26.

Şenel A (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Tocqueville A (1992). Eski Rejim ve Devrim. İçinde: M A Kılıçbay *Doğunun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Ankara: Gece Yayınları, 135-153.

Wallerstein I (2012). *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*. Çev. N Alpay, İstanbul: Metis Yayınları.

Weber M (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. Çev. Z Gürata, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Vergara F (2014). *Liberalizmin Felsefi Temelleri*. Çev. B Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları.

Wood E M ve Wood N (2008). *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori 1509-1688*. Çev. F Bakırcı, Ankara: Epos Yayınları.