

Ekonomi Politigin İnsanı "Kim"dir?*

Metin SARFATİ

ABSTRACT

Political economy has a significant place in the problematic of perception of social reality entirely just like its important role in generation of human sciences. In this article, within the frame of these ideas, subject-individual process will be handled within the context of modernization; original approach of the philosophy of political economy which is the work of Scottish tradition to this issue will be presented, and it will be argued that its approach to human is not one-dimensional, and even though words do not coincide with the contents, its individual and society envisagement is different from Heideggerian proposal, which becomes concrete today, when considered the contents.

Giriş

Toplumsalın skolastik dönemde göksel kaynaklı inşasının sona erışı batıda önce ciddi bir krizi ardından bir arayışı ve nihayet yeni bir süreci başlatmıştır. Bu dönem bir anlamda *benin*¹ keşfi sürecidir. Ama bu arkeolojik bir çalışma ile önceden var olanı tekrar ortaya koymanın ötesinde, kendi koşullarının içinde bir *yeni*den yorumdur. Bu anlamda bir *eskiye*² bakışı kuşkusuz kapsarsa da onun ötesinde ve kimi zaman karşısındadır.

*Yeni*n gökten, insanın tanrıdan ayrılma bir anlamda bağımsızlaşma istemi *eski* yapıyı dipten doruğa dönüştürürken bunun çatırdamaları bütün bir moderniteyi belirlemiş, evrensel iktidara soyunan insan bu kez somutlaşan kozmik yalnızlığının algısında salt iktidar tutkusu ile toplumsalı oluşturma güdüsü arasında bocalamıştır. Diğer bir deyişle iktidara yürüyüşün coşkusu insanı *benin* gerçekleştirilmesinin değişik tezahür ve pratiklerine itmiştir. Heidegger'yen bir perspektif içinde söylemek gerekirse *ben*, *süje*³ ile *endividü*⁴ arasında bir süreç

* *Yrd.Doc.Dr Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi*

¹ Ben: Fransızca da "moi" karşılığındadır. Değişik nüanslara denk düşmesine rağmen genel olarak kendi bilincine sahip olan ve aynı zamanda kolektife, biz'e karşı anlamında ve Max Stirner'in, indirgenemez'i anlamında kullanılacaktır.

² Eski; antik, antike anlamında eski Yunan'a ait olan anlamında.

³ Süje: Fransızca'da "sujet" anlamında, bir yandan eyleminden sorumlu, bir yandan da siyasala tabi olan anlamında.

⁴ Endividü: Birey anlamında, çoğunlukla kolektivitenin dışında olarak kullanılacak.

yaşamıştır. Bu tek yönlü olmaktan çok günümüze kadar gelgitli olmuş ve gerçekleşemeyen sentez belirtilen bunalımı günümüze miras olarak taşımıştır.

Kutsalsızlaştırılma süreci *anthropocentrique*⁵ bir hegemonya ile tamamlanmaya çalışılmış, kartezyen yaklaşım gerçekliğin kavranabilirliğine olan inancı pekiştirdiğinde kozmik yalnızlığından ürken insan *rasyo*'da⁶ ve bilimde bu anlamda bir güvenilirlik aramıştır. *Scientisme*⁷ bu kez *bene* olan inancı ve bir anlamda öznenen bireye olan geçişi güçlendirmiştir. Ama çelişkili görünse de holizmin de veya toplumculuğun da aynı nedenle olabilirlik dayanaklarını güçlendirmiştir. *Benin otonomi*⁸-*bağımsızlık*⁹ doğrultulu yolu onun toplumsal olanla bağlantısını zayıflatırken bir anlamda karıştırmış toplumsal refleks de –belki kendini korumak için- bu kez *benin* tümü ile inkârına, reddine dönük olarak onun dışında var oluş biçimleri üretip türetmeye koyulmuştur. Modernitenin nirengi noktasındaki bu arayış ve aramışlar ister istemez çatışmaya dönüşmüştür. Süreç ister istemez beliriş şekli itibarı ile bir ikilem olarak somutlaşmıştır. Çözüm yolu da kaçınılmaz bir kavga olarak kurgulanırken, teorik düzeydeki bu analiz pratikteki gelişmelerle de beslenip doğrulanmış, geçtiğimiz yüzyıl söylenenlerin canlı ve kanlı bir laboratuvarı olmuştur.

Öte yandan skolastik dönemin sona erişi ile ve kısmi de olsa Descartes'ta ve onun düşüncesinde kendini var eden *rasyo*, bilimler alanına da belirtildiği gibi hem ivme hem gereklilik kazandırdı. Kutsalın boşalan veya boşaltılan tahtına aday olan hegemonik söylemini önce dış dünya egemenliğini sağlamaya dayandırdı. Sert bilimlerdeki başarı bu kez aslında daha zor olanı gündeme getirdi. *Ben* kendini tekrar var ederken özünü tanıma ve tanımlama gereğini duydu. Ama bu kez bu süreç *eskânin*, Yunan düşüncesinin içinden gelen ama ondan çok farklı; biçim olarak ve öz olarak farklı oldu. "*İnsana ait*" veya "*insan*"ı konu alacak yeni bilim doğaç olarak toplumsala ait olanı da gündeme getirdi.

İnsanın ve toplumun biliminin temel işlevi öncelikle kavramak, algılamaksa önce ideal olan anlaşılabilirliktir. Bu dönem insan ve toplum bilimlerinin, matematiksel düzeyde bu işe soyunmalarına denk düşer. Bütünün insan ve toplum olarak ayrıştırılması henüz gündemde değildir.

Benin süje olarak belirışı ile toplum bilimlerinin nispi olarak homojen bir bütünlüğe ve özerkliğe sahip olması modernleşmenin ilk dönemlerine denk düşmüştür. *Benin rasyonun* yol göstericiliğinde ve Kant'ın deyişi ile velayet-vesayet dönemini geride bırakarak, evrenin merkezindeki *yenini* sağlamlaştırıp hegemonik eyleme geçmesi ise sosyal bilimlerdeki parçalanma süreci ile yoğun bir etkileşim içinde olmuştur.

⁵ Anthropocentrique: İnsan merkezli anlamında.

⁶ Rasyo: Fransızcadada "ratio", anlamında hesap, akıl, gerçeğe ulaşmak için gerekli şart anlamında.

⁷ Scientisme: Pozitivist yaklaşımın abartılması anlamında.

⁸ Otonomi: Özerklik, kısmi bağımsızlık veya bu süreçte belli bir aşama.

⁹ Bağımsızlık: "İndépendance", serbestlik, özgürlük, bireyin tümünden bağımsızlığı anlamında.

Ekonomi politigin, ekonomi ve politik düzeylerinin birbirinden ayrışmasını bu süreçte değerlendirmek gerekir. Ekonominin içinden geldiği sosyalden ve onun realitesinden özerkleşmesini daha sonra bağımsızlığını açıkça ilan etmesinden ise özenle ayırmak gerekir.

Öznenin toplumdan özerkleşip, denetimsiz iktidar istemli eylemi bağımsızlığını sağlamış ve bu anlamda bireye dönüşme olasılığı doğmuştur. Fakat bu yönelim mutlak aklın egemenliğinde bulacağını umduğu sosyal ve kozmik realiteye ilişkin yanılmalara düşmesine neden olmuştur. Aynı süreç içinde ekonomi politigin vesayet döneminin bitip sosyal bilimlerden bağımsızlığını ortaya koyması aynı şekilde ve düzeylerde yanılmalara yol açmıştır. Ayrıca iktisat felsefesinin ana temalarından belirsizliğin görmezden gelinmesine ve realitenin mutlaklığının ileri sürülmesine neden olmuştur. Bu da iktisadın bilim olma niteliğini derinden etkilemiş ve örneğin iktisat politikalarının gerçekçi seçeneklere doğru gitmesini engellemiştir. (Alada,2000:14)

Benin modernitede belirşi ile bilimin **yeniden** ve **eskiden** farklı bir anlamda aynı süreçte güçlenmesi, **scientismee** dönüşmesi rastlantısal bir çakışma değildir. Kaybedilmiş olanın insan **rasyo**sunda bulunabileceğine dair ortak payda bu gelişmeye yol açmıştır. Ekonomi politigin de bu dönemin ürünü olması genel olarak aynı nedenlere bağlanabilirse de özel olarak **benin** mutluluğunun yeryüzünde sağlanma amacının varlığının önemi vurgulanabilir. Bu durumda bu disiplinin diğer bilimlerden farklı bir konumunun ve ağırlığının olması kaçınılmaz olmuştur. **Özgürleşme** ve **bağımsızlık** yolunda artık bireyin en iyi müttefidir.

Bu aşamada gelinen noktayı aydınlatmak kaçınılmaz bir biçimde ekonomi politigin klasik dönemine büyüteç tutmayı gerekli kılar; klasik iktisadi felsefe öncelikle bir İskoç düşüncesi ürünüdür. Bu anlamda temel problematiği **birey-toplumun** işaret edilen gerilimine özgün bir çözüm getirme denemesidir. **Birey-toplumun** kendi özgünlükleri ve **otonomileri** içinde birlikteliklerinin karşılıklı geçişliliklerinin arama denemesidir.

Ekonomi politik bu geleneğin yaklaşımının nitelenmesidir bir bakıma. (Dupuy,1992;32) Ürünü olduğu İskoç düşüncesi Fransız modernitesine etki yapıp ondan etkilenirken, **benden** hareket ederek **özne-birey** sürecine yaklaşımı, toplumsalın algılanma biçimi, insanın varoluş şeklinden toplumun varoluş biçimine geçişi ve toplumun kurumsallaşması tasavvuru **süje-birey** kurgularını özgün kılacaktır. Örneğin, dönemin Fransız düşüncesinden temel vurgulamalarda ayırt edici yapacaktır. Rousseau ile temelde aynı arayıştan hareket ettikten sonra yolları ayrılacaktır.

İskoç düşüncesinin ürünü olan ekonomi politik diğer yandan, insan bilimlerinin oluşmasında olduğu gibi sosyal realitenin tümü ile algılanma sorunsalında da son derece önemli bir yerde durur.

Bu düşünceler çerçevesinde makalede **özne-birey** süreci modernleşme konteksti içinde ele alınırken İskoç geleneği ürünü ekonomi politik felsefesinin bu

konudaki özgün yaklaşımı verilecektir. Ekonomi politik felsefesinin insan yaklaşımının tek boyutlu olmadığı, sözcükler denk düşmezse bile içerikleri dikkate alındığında bireyin ve toplum tasavvurunun bugün artık somutlaşan Heidegger'yen öneriden farklı olduğu ileri sürülecektir.

Eşanlı olarak ve söylenenle uyum içinde olarak klasik iktisat söyleminin, iktisat biliminin bugünkü dünya algısına en azından bilerek, bilinç içinde bir katkıda bulunmayı düşünmedikleri ileri sürülecektir. Hiperendivüalizmin bugün vardığı aşamadan sorumlu olmadığı savunulmaya çalışılacaktır.

I-Çözülen bir yapı

I-1-Tanrının saklanması veya kutsalsızlaştırılma dönemi

“Baba bize sırlarını aç çünkü hakikat bir tek sana aittir.”

Lessing

“Felsefede yapılan yanlışlıklar komik olur iken dinsel alandaki yanlışlıklar genel olarak tehlikelidirler.”

Hume

Dinsellik gerçeğin insan aklı tarafından algılanamayacağını, onun bir giz perdesi altında saklı tutulmasının, tanrının kendi bildiği nedenlere ulaşmasının mümkün olmamasının bir dogma olarak ileri sürülmesi ise, rasyonalizasyon süreci de temelde insan aklı ile tanrısal akıl arasındaki çelişkinin ilkinin lehine sonuçlanmasıdır. Gerçeğin yorumu, inşası veya yönetimi ancak onu algılayabilen için mümkün olduğuna göre tanrı eksenli dinsel düşünce için insan genel olarak tabi olan, itaat eden olmuştur. Batıda reformasyon dönemine değin fizik dünyanın yorumu ile birlikte insana ait dünyanın yorumu ve düzenlenmesi de tanrının veya onun izinin diğer bir deyişle dinselliğin olmuştur.

Dinsel dogmaya göre insan aklının fiziği onun *varlık* biçiminin belirlenmesine yol açmıştır. Diğer bir deyişle aklın sınırı ve bunun gerçeğin beri tarafında olması önce insanın kendi *benini* sonra da sosyal realiteyi algılayamamasına yol açmıştır. Fiziksel olduğu kadar toplumsal dünyaya ilişkin öneriler de bu durumda kaçınılmaz olarak kendi dışından, *yerötesinden* gelmiştir. Veya Leibniz'in deyişi ile “zihinlerin kutsal kentinin monarkından, en mükemmel monark” tan, “ebedi gerçeğin bölgesinden gelmiştir”. (Leibniz, 1880:82) “Her şeyin yapıcısı ve insanın gerçek efendisinden, onun amacından gelmiştir”. (Leibniz, 1880:192)

Bu durumda dönemin moral felsefesinin de tanrısal –kutsal bir içerikte olması kaçınılmaz olmuştur. Hıristiyanlık için dinsel devrimin eşğine kadar moral felsefe genel olarak bu çerçevede kalmıştır.

Modern moral felsefe ise 16.-17.-18. yüzyılda oluşurken bir yandan içinden

çıkıp geldiği antikiteden uzaklaşır diğer yandan skolastik dönemden kimi zaman sert çatlama larla, kimi zaman yumuşak dönüşümlerle ayrılır. Akıl-Tanrı-Gerçek ekseninde oluşan bu süreç moderniteyi ve yeni insanı belirlerken kuşkusuz **eskinin** izlerini de en azından içsel çelişki olarak içinde taşır.

Yunan moral felsefesinde dinsel olan, kutsal bir kategori olmaktan çok toplumsal ve siyasal bir düzen sağlayıcı, bir yurttaş görevi olarak, tanrı da moral açıdan insandan farksız bir düzeyde ele alınınca akıl bir yandan kendi başına mutlak olur iken diğer yandan din dışı olarak belirir. (Rawls,2002:14)

Aklın ve ona dayanan düşüncenin mutlaklığı insan davranışının a priori olarak belirlenip nitelenebileceği sonucuna götürür. Ortaçağın düşüncesini yine bir mutlaklık ama bu kez özgür akla değil tanrıya ait ebedi gerçeğin özerk bir kurumun tam egemenliğinde yeryüzü ve ötesi yaşamında tek ve zorunlu benimsetilmesi olarak alırsak bu iki mutlaklık arasındaki çelişkinin ve benzeşmelerin modern moral felsefe üzerindeki iz, yansıma ve etkilerini görmek kolaylaşır. Bununla birlikte ağırlıklı olarak modern çağın insana ve tabiata ilişkin temel problematiğinin önce skolastik dönemin tek boyutlu düşüncesinden oluştuğunu ileri sürebiliriz; Örneğin tabii hukuk eğer insana ait çıkarımları tereddütsüz yapabiliyorsa bu Pufendorfta'da Locke'da ve dönemin diğer hukuk filozoflarında da bu açıkça görüldüğü gibi gerçeğin tanrısal olduğu varsayımı ile örtüştüğü için mümkün olmuştur.

17. yüzyıl Protestan hareketin büyük etkisi ile katolisizmin mutlakiyetçiliğinin gerilemesi olarak alınırsa bu Hıristiyanlık konteksti içindeki çatlamanın ve sonrasındaki kaçınılmaz çatışmaların -Hume'yen ve Smith'yen bir kontekst içinde beklenmeyen bir sonuç olarak - toleransa yol açtığını görürüz. Tolerans bu anlamda çağın düşünsel tablosunun temel dinamiği **serbestleşme** felsefesinin tarihsel kökenini de oluşturacaktır. (Rawls,2002:17)

Katolisizmin gerilemesi gerçeğin mutlaklığı ile ilgili kuşkulara uygun bir zemin hazırladığında tanrısal düzenin muğlaklaşması ve yorumlanabilir olması bir sonuç olarak belirirken sürecin kaçınılmaz olarak sosyolojik ve siyasal düzeyde yansımaları görülecektir.

Devrim niteliğindeki en önemli değişim ise bunlardan belki de önce **bemin** bizzat kendisinden filiz verecektir. Gerçeğin tanrısal-dinsel olmayabileceği kuşkusunu ve varsayımı öncelikle **bemin** kendini aracı sız algılama süreci ile çıkarır.

Bemin din-bilim ilişkisinde **yeninin** bu dönemde ve hemen öncesinde tartışılmaya başlanmasının nedeni böylece tanrısalın kozmik-yerel gerçeğinin Hıristiyanlık kültürü içindeki anlamının artık tartışılabilir olması olarak belirir. **Yere** ait olanın gökten koptuğu bu dönemde sürecin temel aksı Descartes-Spinoza-Locke-Leibniz-Kant ekseninde somutlaşırken örneğin Shaftesburry-Hume-Smith ekseninde –ve diğerlerinde- de çelişki, açmaz ve yeni açılımlar boy gösterir.

Kesin olan tanrının artık göğe doğru çekilmekte olduğu, oraya doğru saklandığıdır. Tanrısal akıl yeni dönemde egemenliğini ve gerçeğe ulaşma tekeline yitirme aşamasındadır. Bununla birlikte bu süreç tek yönlü değildir. Teizmle deizm

arasında, tanrının tekrar yeryüzüne çağırılması ile tümünden inkarı arasında yaşanan bir dönemdir; Mersenne'e yazdığı bir mektupta "*Ben maddelerin değil akıl yürütmenin sırasını takip ediyorum*" diyen Descartes (Bréhier,2004:769) için bilginiz tanrısal kaynaklı olduğu için kesin ve güvenilirdir. Bununla birlikte entelektüel bilginizin göksel bir dayanakla ilişkisi yoktur. Gelgitli süreçte tanrısalardan hareket eden zihin kendi sentezlerini yaratacaktır. Bilim karanlıktan aydınlığa değil, aydınlıktan aydınlığa gider derken Descartes için bilim önce tanrısal kaynaklıdır fakat hemen ardından insan aklının bir kavrayışıdır.

Bilimle teoloji arasındaki bağı koparan Descartes'a göre bunda çelişki yoktur, çünkü aklın kesinliği tanrı tarafından garanti edilmiştir. (Bréhier,2004:785) Heidegger'e göre de Descartes'la birlikte doğanın **yerötesi** güçlerle ilişkisi kesilir. (Renaut,1999a,15)

Dönem **benin** özgürleşmeye gidişinin bir ontolojik kavrayış içinde belirmesidir. Leibniz Ortodoks Hıristiyanlığın moral kavramlarını yüceltirken bir yandan da modern bilimi bir teolojizm içinde ele alma çabası içinde olmaktadır. Tanrısal amaç ve kesinlik Descartes'ta etkisini henüz ve nispeten taşıırken Volney'de bilimin, dinselliğin artık tümü ile dışında olması gerekliliği tezine kadar uzanacaktır. Amaç tanrısal olmanın dışında insanın kendiliğinden sahip olduğudur Volney'e göre. (Bréhier,2004:1165)

Bu gelgitli gibi görünse de genelde belli bir doğrultuya sahip modernleşmenin temel faktörüne, kutsalsızlaştırılma sürecine, Heidegger "tanrıların aydınlığa çıkarılması" Gauchet'de "*büyünün bozulması*" veya "*düş kırıklığı*" dönemi diyecektir. (Gauchet,2007b,144) Aslında hiçbir zaman tam gerçekleşmeyecek olan tanrının ölümü ona ait olan iki temel niteliğin, iki temel mutlak gücün üzerinde soru işareti yaratacaktır; iktidarın bundan böyleki kaynağı ve niteliği yeni baştan tartışılacaktır, dinsel toplumsal kurumsallaştırması artık mümkün olmadığına göre, **yer** ait yaşam yeni baştan nasıl düzenlenecektir?

Söyleneni biraz daha açarsak; tanrının **yeni** boşalmaktadır ve bu kuşkuya yer bırakmayacak denli açıktır. Bu aşamadaki soru ve sorun gerçeğin yorumuna ve **yer** ilişkin yasaları bir kutsal olarak yüzyıllar boyu kabul etmiş insanın hangi kaynağa başvurarak gerçeği yeni baştan yorumlayabileceği ve **yer üstü** yaşamı neye göre düzenleyebileceğidir.

Söz konusu olan bu durumda kaçınılmaz olarak düzenin veya reelin tasavvuru olacaktır. Düzenin varlığı harmoni demek olduğuna göre ve bu uyum ezelden ebede giden bir niteliğe sahip olmaktan çıktığına göre reel nasıl inşa edilecektir. **Yer üstü**nde uyum nasıl var edilecektir?

Önceden tasarlanmış düzenle, inşa edilebilecek düzen arasındaki ilişki ve çelişki tanrının göğe çekildiği andan itibaren modernitenin gündemindedir. Getirilecek çözüm önerileri bu iki ucun arasında var olacaktır. Kesin olan tanrıya ait alanın doldurulmasının gerekliliğidir.

Muğlak ve belirsizleştirilmiş tanrı ve insan benzer bir akıla sahip değildir

İnsan modernitenin eşliğinde ve içinde bundan dolayı da bunalımlı arayışını sürdürecektir.

Tanrı göğe saklanmaktadır ama dönem henüz net bir ateizmin görüntülerini vermemektedir. Deizm bir anlamda 18. yüzyılda ateizmden çok temel dinsel yaklaşımı vermiştir. (Hazard,1963:132) 17. yüzyıl bunun hazırlığını yapmıştır. Bu anlamda deizm belki de tanrı dışı bir kente ve insana yumuşak bir geçişi de sağlamıştır. Ürkek bir adımı mümkün kılmıştır. Fakat artık önemli olan her şeyi bilen ve her şeye muktedir olanın yerine adayın belirmesidir. Dinin kendine ait alandan çekilmesi, boşaltması, öte yandan iktidarın da kutsallıktan arınması ile sonuçlanacaktır. (Gauchet,2007b,154) 16. yüzyılın dinsel devrimi ile 17. yüzyılın entelektüel devriminin bağları açıktır. Kartezyen yaklaşım – sonra Newton’cu yaklaşım tarafından geriletirse de – doğa yorumunu özgürleştirip insan **rasyo**suna havale etmiştir. Bilim –teknoloji bütünlüğü **rasyonun** olmazsa olmaz aracı olacaktır, insanın iktidara gidişindeki temel müteffifi olacaktır.

İktidarın kutsalsızlaşma süreci yine de önce tanrısal kökenini ileri sürmüştür. Tıpkı bilimin de büyüünün içinden çıkarken yaşadığı radikal kopuşa rağmen önce tabii olanı referans göstermesi gibi.

Tanrıdan boşalan **yer**e insan oturacaktır. Bilimi ve teknolojiyi kuşanmış oturacaktır. .

I-2-Egemenliğin el değiştirmesi

“İnsanın kendinden başka yasa yapıcısı yoktur.”

Sartre

“Hayat insanın kendine ait olmalıdır.”

Montaigne

“Bugün hiç bir şey yapmadım.

O ne demek

Yaşadınız ya”

Montaigne

Hıristiyanlığın tanrısının Hazard’ın deyişi ile yargılanma süreci (Hazard,1963:54) bir yandan da insanın geleceğinin, niteliğinin ve tanımının yeniden belirleneceği dönem olmuştur. Locke’dan Leibniz’e, oradan bir yandan Hume’a diğer yandan Diderot’ya, ansiklopedistlere genel olarak tanrı ve onun **yer**e ilişkin egemenliği, özel olarak da Hıristiyanlık sorgulanmaktadır. Bedenin olumsuzlanması, insanın bu anlamda parçalanmışlığının sorumlusu artık açıkça her zaman tanrı değilse de mutlaka dindir, Hıristiyanlıktır.

Politik düzeyde, insan da onun vesayeti altında yok olmuştur.

Modernite bu perspektifte öncelikle iktidarın el değiştirmesi ve egemenliğin el değiştirmesidir. Toplumun din aracılığı ile kurumsallaşmasının sonudur.(Gauchet,2007b,146)

Dönüşüm devrimseldir. Yok varsayılan veya yok edilen yeni baştan yaşam bulmaktadır.

Yerin iktidarı, tanrının geri çekilmesi ile mümkündür. Egemenliğin el değiştirmesi her devrimsel dönüşüm gibi çatışmalara sahne olacaktır Dinden çıkış süreci toplumsalın, politiğin, özerkleşmesinde somutlaşır. Bu, aynı zamanda toplumun dışsal bir irade olmaksızın kendi gerçekliğini aramasının, kendini tekrar ve yeni baştan nasıl inşa edebileceğinin özgürlüğüne sahip olduğunun da tescilidir. "*Kendi yasasını kendine verebilmek*" (Gauchet,2007a,49) öncelikle toplumun **otonomi**sinin ilk şartıdır. Evrenin yasalarının verilmesinin değil, keşfinin olabilirliği aynı zamanda **yer üstün**deki hayatın vesayetsiz mümkünliğünün de kanıtıdır Toplumsalın, vesayeti reddinin koşulları mümkün olduğunda veya hemen sonrasında bu kez zaten Montaigne den beri kendinin arayışındaki ve sorgulayışındaki **ben** ortaya çıkacaktır.

Dış dünyanın bilinebilirliği ile nerede ise paralel olarak bilinir olma çabası içindeki **ben**, antikitenin **ben**inden farklı olacaktır. O kökten beslenecektir ama sonra yolunu ayıracaktır. Dinsel kontekstin içinden de gelmektedir, oranın izlerini hep taşıyacaktır ama artık bağları çok gevşemiştir Ruhla beden birliktedir ve **yer üstünde** varlıklarının olasılığının arayışı, tanrıdan kopuşa, özgürleşme sürecine, maddinin, çıkarın gerçekleşme çabasına ilişkin bir içerik de kattığı için insan bu iki besleyicisinden, oluşturucusundan farklılaşacaktır.

Dinselin **yaratılmışı** olmayı reddeden **ben** Montaigne'de **tekligi** bütünlüğü bulur. Montaigne insanı **tek** olarak, parçalanmamış olarak almayı önerir.

Bedenli ve ruhlu olan varlık dinsel dogmanın insan tasavvurundan ve **öteki** taraf için var olmaktan artık uzaklaşacaktır

Tanrının saklanması aslında ve bir anlamda ölümün de saklanmasıdır.

"Ölüm yaşamın başlangıcı değildir, yaşamın amacı değildir en sonudur. Yaşamın başlıca amacı kendi tasarısı olmalıdır. Yaşamın başlıca görevleri arasında nasıl yaşamak vardır. Nasıl ölmek ikincil görevlidir." (Montaigne,2006:361)

"Ölümün de artık tacı elinden alınmıştır"; üst düzey tefekkür, ruhu insana ait olan somutun üzerine çıkarmaz artık. "Onu ölümlü günlerin oluşunun ta içine götürür, bırakır." (Finkielkraut,2000:103) Bu **benin** öte tarafa göre yaşamamasının temel koşuludur. Öyle bir temeldir ki dinsel eğitim onsuz kadükleşir.

Çok geçmeden Smith'de dinsel öğretiyi ve onun öğrenimini **öte tarafa** insan yetiştirdiği için şiddetle eleştirecek ve kaldırılmasını isteyecektir. Şöyle diyecektir:

"Dinsel eğitimde amaç bu dünyaya iyi yurttaşlar yetiştirmekten çok, gelecekteki daha iyi başka bir dünyaya insan yetiştirmektir."(Smith:2005:812)

Diğer taraftan modernitenin dinsel devrimi iktidarın kutsal yüzünü değiştirmektedir. (Gauchet:2007b,157) İktidar kutsal olmayan için, bu taraf için hazırdır. İnsanın artık iktidara yürümesinin zamanı gelmiştir Tanrının **yeni** politigin özerkleşme sürecine rağmen veya onunla birlikte henüz doldurulmamıştır veya öyle düşünülmektedir.

Kendine dönen **ben** artık oradan dışarıya çıkacak, başarabilirse egemenliğe yürüyecektir. Ama orada **otonomi** peşindeki politik düzey ile karşılaşacaktır.

Bu süreçte dışarıya yönelen **ben** aynı anda yeni insan olarak egemen olmaya dönük yürüyüşünde temel ilkesini belirginleştirir; modern çağ, insan kaynaklı ve insan amaçlıdır. *Anthropocentrisme* kurgunun anahtarıdır.

Merkezine yerleştiği evren artık insanın ondan yararlanması için çözümlenmeyi beklemektedir. Düşünmek bu anlamda amaçlı bir etkinliktir. Dönüştürmeye dönüktür, yarar elde etmeye dönüktür. Akıl artık hep bilinmeyenle noktalanın bir yönde ilerlemek durumunda değildir; düşünmek için düşünmek Descartes'ın uzağındadır. **Rasyo** yararlanmaya dönük durmalıdır. Dönüştürücü ve yararlandırıcı olan her türlü zihinsel etkinlik rasyoneldir. Felsefede ve bilimde soyut tartışmalar bir ölçüde bile olsa yerini artık belirginleşen rasyonel düşünceye bırakır. Doğanın sahibi ve egemeni olmaya aday insan için felsefenin amacı bu durumda sonsuzun çıkardan uzak düşlenmesi değil insanlığın durumunun iyileştirilmesidir Gerçek bunun için kavranabilir olmalıdır. Bilimsel kozmolojinin verileri ile bu mümkündür. Kendini onun verileri ile tanyacak olan **ben** dış dünyayı da bu sayede algılayacaktır.

Gerçeğin elde edilebilir ve kavranabilir olması aydınlanma düşüncesinde özellikle geleneksel metafiziği epistemolojiye kurban etmiştir. (Gusdorf,1993a,181) Bu Locke ile de tescil edilir. "Metafizik hipotezleri bir yana bırakalım" der Locke; "bunların bir işe yaradığını hiç gördünüz mü" diye ilave eder. (Hazard,1961:229) Gerçek, insan **rasyosunun** çok uzağında değildir. Galile fiziği Newton'a giden süreçte dış dünyanın gerçekliğinin elde edilebileceğini göstermiştir ampirik bilim de insanın tüm gerçekliği matematiksel bir formülasyona indirgeyebileceğini iler sürer.

Üreticisi gibi bilimi de antikitenin manevi dünyanın mükemmelleştirilmesine ilişkin amacından da, dinsel kutsalın kutsanmasına ilişkin niteliğinden de uzaklaşmıştır. Bu anlamda bedeni dışlayıcı değildir artık. Maddesel, dünyevi, bedeninin de gerçekleşmesini içeren bir bilmedir. Özellikle bedensel amaçlı bilgi yeni baştan keşfedilen insanı ve etkinliğini diğer dönemlerden temelli ayırt etmektedir.

Modernleşmenin bilimi **eskinin** biliminden kopmuştur; önce amacında kopmuştur, sonra eylem biçiminde kopmuştur. Bilim bir eylem biçimi olarak, tefekkür biçiminde, düşleme biçimindeki bilimin üzerinde, kültür de bir metot olarak çile anlamında kültürün üzerinde zaferini ilan etmiştir. (Finkelkraut, 2000:109)

Yer üzerindeki temel vazifemiz açıktır artık; maddi hayatımızın gereklerini temin etmek öncelikli işimizdir. (Hazard,1961:230) Bilim ebedi olanla ilişkisini

kesmiştir. Bilim göğün yere inmesi veya yerle göğün birleşmesi olmuştur. **Yer**, yönetimi tümü ile eline geçirdiğinde **benin** tutsaklığı bitecektir. Gökten kurtulabilme, **yerden** de özerkleşebilme umudu uyandıracaktır insanda.

Yere olan tutukluluk da bitecektir.

Bir anlamda Finkielkraut'un deyişii ile antropoloji teolojinin yerine geçmektedir. Egemenliğin devri sorumluluğun da devridir. Galile –Newton süreci yasa yapma hakkını elinden aldığı tanrıyı bir yandan da **bu tarafa** ait sorumluluktan da kurtarmıştır. Yeni bir moral arayışı ile düşüncesinin özüne bağımsızlık kavramını yerleştiren Hobbes'tan (Pelluchon,2005:180) bu yana toplum yeni bir yapılanmanın, vesayetsiz bir yapılanmanın peşindedir.

Öte yandan, daha önce örneğin skolastik dönemde cemaatin ismi ile anılan, bir öze sahip olmayan, kendi adı bir özelin simgesi olmayan, ayırt edici bir niteliğe işaret etmeyen **ben** özgürleşirken sorumluluğu da kaçınılmaz olarak devir almaya hazırdır.

Tanrının uzaklaşması, boşalan **yer** doğru çekilen veya talip olan insanda iktidar tutkusunu oluşturur ve güçlendirir aynı zamanda. Montaigne'den yola çıkan, kendine dönmüş, kendine indirgenmiş insan, yeterliliğinden kuşku duymadan tanrı-evren sistemini "*insan–evren*" sistemine dönüştürme iradesini ortaya koyar.

Özgürleşme gelişmenin kaynağındadır. (Mill,2000:97) Özgürleşmiş insan dönüştürme iradesine sahip olabilir ancak. Hıristiyanlığın ve kilisenin dogmasından bağımsızlaşan insan salt kendinden kaynaklı ve kendi için yasama yetkisine sahip olacaktır.(Heidegger,1962:139)

Tanrıdan bağımsızlaşan insan artık tüm görkemi ile **yer**e ait olan **rasıyo**sunun egemenliğindedir. İnsan için tabiat artık **eski** sükunetinden uzak bir güçler arenasıdır. Gauchet'nin düş kırıklığı¹⁰ olarak nitelediği bu aşamada önce dış dünya tümü ile insanın eylem sahasıdır. Tabiatüstünün olmadığı **yer** deneyelleşme ve araçsallaştırılmaya elverişli hale getirilmiştir. (Finkielkraut,2000:111)

II-Endividüalizmin süreci veya endividüalizmin çeşitli yüzleri

II-1-Temel bir aks olarak subjektivizm

"İnsan yokluktan kendi çabaları ile doğar."
Gauchet

**"Akıldır çılgın gururumuzu besleyen
İktidarımızın mutlaklığına bizi kışkırtan".**
Jean-Baptiste Rousseau

¹⁰ Düş kırıklığı: Gauchet'nin "desenchantment"ı anlamında.

Molièrein "Amphitryon"unda Mercure soracaktır:

—Orada kim var?

Sosie yanıtlayacaktır:

Ben.

Bu kez Mercure ekler;

—**Ben**, kim? (Frank,1986:19)

Özgürleşen **ben** kaçınılmaz olarak yalnızdır artık tanrının çok yukarılara çekildiği bir dünyada *özgür iradesi*¹¹ ile yolunu belirleyecektir. Bu dünya göz kamaştırıcıdır, caziptir ama dönemeçlidir, kavşaklıdır ve sürekli karar vermeyi gerektirmektedir Tercihle bulunmayı gerektirmektedir.

Modern dünya homojen bir bütün olmayacaktır. (Renaut,1989:27-28) İnsanı da Heidegger'in ikili yol ayırımından daha fazla sayıda yol ayırımının başında, tercihte bulunma durumunda olacaktır; bu aşamada muhtemelen de kendini yeni baştan tanıyacak ve tanımlayacaktır, **süjenin** aracılığı ile kendini tanımlaması henüz somutlaşmamıştır.

Galile-Descartes çizgisi bir yanı ile Locke–Leibniz–Hume–Smith'e doğru uzanırken diğer taraftan d'Alembert–Rousseau'cu yaklaşımı güçlendirir. Vico–Burke–Fichte doğrultusunu da eklediğimizde modernleşme sürecindeki çok kavşaklılık ortaya çıkar.

Moderniteyi ve insanını bu girift içinde tekli bir perspektifte ele almak bu durumda yanlış olur. Bu aşamada Heidegger'in, modernitenin insanının nerede ise tek seçenekli **süje-birey** güzergahının takipçisi olduğu tezi (Heidegger,1962:141) tartışmanın odak noktasını oluşturacaktır. Ama modernitenin insanını değişik perspektiflerde görmeden önce sürecin ortak temelini, ortak harcını görmekte yarar var:

Heidegger'yen bir söylemle modernitenin her şeyden önce subjektivizm olduğunu ileri sürebiliriz. (Renaut,1989:28). Diğer bir deyişle subjektivizm modernitenin temel aksıdır. O zaman, bu anlamda ve sadece bu anlamda homojen olduğu ileri sürülebilir. Galile –Descartes çizgisini modernitenin insanının genel bir çıkış yeri olarak gördüğümüzde subjektivizm modernitenin ortak ve temel paydası olur. Entelekti evrenin yapılandırmasına koşan Galileci yaklaşım bunun mümkün olduğunu ileri sürdüğü andan itibaren en genel anlamda sübjektivitizmi modernitenin temeli haline getirir Bununla birlikte modernleşmenin ilk bakıştaki homojenliği, evrimi dikkatle izlendiğinde değişik görüntüler verecektir. Ortak bir paradigmanın içinden çelişkili süreçler biçimlenecek, farklı yorumlar belirecektir

Galileci sürecin insanı önce biçimlendirici olarak var olacaktır. "Eylem"ci olarak var olacaktır.

Düzen yapıcısı, düzen inşa edicisidir artık.

¹¹ Özgür irade: "Libre-arbitre", son sözde tercih hakkına sahip, determinizmlerin dışında, onlara karşı eylem yapabilen.

Temel biçimlendirici, olarak insan alındığında aynı insan hem kendinin, kendi eyleminin, hem tarihin, hem gerçeğin yapıcısı olur. Subjektiviteyi oluşturan temellendiren böyle bir iktidarın biçimlenmesidir. Artık tarih sahnesine çıkan insanın, *subjektumun*¹², üzerinde oluşur her şey. "Gerçeğin temel ölçü birimi olan insan için özgürlük de **subjektumun** özgürlüğü olarak yenidir". (Heidegger,1962:143) Gökten verilen kutsal ve akıl erdirilemez, sorgulanamaz gerçek, bir anda yeni egemenin elinde **yapılabilir, inşa edilebilir** olmuştur.

Egemen muktedir olmalıdır. İnsan muktedirdir. Gerçek oradan kaynaklı olduğuna göre, iktidar sağlanmışır

İktidar **subjektuma** ait olunca subjektivizm sürecin tümünü biçimlendirecektir.

Toplum, politik düzey ve bilimler insan merkezli biçimlenmektedir.

Bilim kendi için var olmaktan çıkmıştır. Felsefe insan ereklidir. Araçsal olarak anlamını insanlığın mutluluğunda bulmaktadır. Süreç Descartes'ta somutlaşmıştır ve Descartes düşünmek için düşünmemektedir. **Cogito**yu insan kudretinin ve iktidarının hizmetine koşmuştur. (Finkielkraut,2000:118) "Doğanın egemeni ve sahibi olmaya dönük olmak felsefenin zaferini oluşturacaktır."der Descartes (Kennington,1987:461) Bu dünya üzerinde yaşamı daha uzun ve güvenilir kılmak ise amaç bu artık bedensel olanı da kapsamaktadır.

Bilim insanın çıkarı için vardır bu durumda.

Bilim bu aşamada, örneğin "sekülerize olmuş bir teolojidir" diyen "Funkenstein'in tersine Srauss'un önerdiği gibi **eskiden** bir kopuşa da denk düşer". (Pelluchon,2005:73)

"Bir varlıktan öteye özel bir varlık¹³ olarak insan, insanlığın¹⁴ tüm açılımını kendi üzerinden yapmaya hazırdır artık. Bu dönemde kendine indirgenmiş olarak insan kendi iktidarının tesisine yönelmiştir." (Heidegger,1962:121)

Evrenin teorisinin, insanın teorisi ile –antropoloji ile- yer değiştirdiği bu süreci, estetiko-moral antropolojiyi, Heidegger modernitenin hümanizması olarak niteler.

Modern hümanizma, **subjektum** kaynaklıdır, Yunan içeriğinden ve anlamından nerede ise tümü ile farklıdır. Dönemi modern zamanların bizzat kendisi olarak niteleyen Heidegger için süreç aynı zamanda dünyanın *şeyleşmesi*¹⁵dir.

"Objektivitesi fethedilmişliğine denk düşerken **süjenin** belirmesi de subjektiviteye denk düşer." (Heidegger,1962:121)

¹² Subjektum: Altta yatan anlamında

¹³ Varlık: "sein, étant", Heidegger de varlığa karşı özel varlık anlamında, en açık değil en karanlık anlamında

¹⁴ İnsanlık: "Humanité", erdeme, iyi olana gönderme anlamında.

¹⁵ Şey: "Objet", şeyleşmek nesnelleşmek anlamında, gerçeğin olduğu gibi algılanması anlamında.

Galile –Descartes temeli üzerinde yükselmektedir modern hümanizma ve bu onun homojenliğinin mümkün olan sınırını da belirlemektedir. Descartes miraslı *anthropocentrisme* modern hümanizmanın temelindedir. Newton'un dahi tüm Descartes reddine rağmen (Sarfati,2007:33) bu süreçte bir kopuş yoktur.

İnsan böylece önce yalın biçimi ile evrenin merkezindedir. Strauss bunu "insanın, doğanın Arşimet noktası olması şeklinde" (Pelluchon,2005:170) tanımlar.

Aristo ise, insan doğada olan her şeyin üzerinde değildir dediğine göre modern hümanizma **eskiden** de kopuştur bir anlamda. Heidegger'yen perspektifteki *özgün varlığın bütünü* artık insandan hareket edilerek ve insanın yönünde açıklanacaktır. "İnsan için dünya artık algılanmış bir resimdir". (Heidegger,1962:122) Dünya artık insan tarafından algılandığı kadar ve algılandığı şekilde vardır.(Heidegger,1962:111)

Modern hümanizma insan merkezli, yeniden yapılandırıcı, yeni baştan inşa edicili bir dünya algılayışı olarak belirlediğine göre sürecin başlangıcını insanlığın **otonomleşme** iradesinin belirişine indirgeyebiliriz.

Otonomleşme süreci içinde hümanizmanın insanı artık normlarını dışarıdan veya şeylerin tabiatından almayandır. (Renaut,1999a,10) Diğer bir deyişle Montaigne'in **beni** sahip olduğu bilinç ile kendi tercihleri üzerinde düşünebilendir. Kendi değerlerinin yaratıcısı olduğuna göre de kendi hukukunun yaratıcısı olacak ve hukuk da subjektif olacaktır. (Renaut,1999b,187) Renaut'nun deyişi ile tabiat artık **yenini** insan tabiatına bırakacaktır. İnsan artık tüm normativitenin temelindedir ve kendi hukukunun da yapıcısıdır.

II-2-Özne ile birey arasında veya özerklik ile bağımsızlık arasında

"İnsan doğal olarak her şeyi bilme iktidarına sahiptir."

Ramus

"İnsanın tüm felaketleri bir tek şeyden kaynaklanır; odasında sükunet içinde oturmayı bilememesinden..."

Pascal

"Endividüalizm kavramı tahmin edilebilecek en karmaşık anlamları içerir."

Max Weber

"Asıl olarak **süje** olduğu –ve olabildiği ölçüde- andan itibaren acilen sorulması gereken soru insanın kendi keyfiliği içine bırakılmış temelsiz bir **benmi** veya toplumun bir **bizimi** olmak istediğidir; yalnız kalmayı mı istediği ve öyle olması mı gerektiği veya bir cemaate mi ait olması gerektiğidir; bir cemaat çerçevesinde bir kişi mi olmayı istediği ve olması gerektiği veya bir grubun basit bir üyesi mi olmak istediği; bir devlet, ulus ve halk olarak mı

varlığını sürdürmesi gerektiği ve tercih ettiği veya modern insanın genel bir humanitesi olarak mı kalmayı tercih ettiği. Modern bir varlık olarak **süje** olması gerekiyorsa ve bunu tercih ediyorsa, zaten öyle olmuştur. Ancak insan **süje** olduktan sonradır ki bir sapkınlık şeklinde, endividüalizm anlamında subjektivizmin özü olmayanına, onun dışına kayabilir. Fakat aynı zamanda insanın **süje** olarak bulunduğu yerde sadece, her girişimin ve her yararlı eylemin tek amacı olarak toplum adına ve endividüalizme karşı mücadelenin bir anlamı olur." (Heidegger,1962:121)

"...Oradan hareketle subjektivite gücünü arttırmaktan başka bir şey yapmaz. Teknik açıdan organize olmuş insanın küresel emperyalizmi içinde insanın subjektivizmi doruk noktasına varır." (Heidegger, 1962:141)

Bu yorumlar içinden moderniteye baktığımızda tanrının **yen** "*insanın yer*" olmuştur. Hümanizma ile insan aslında ve bir anlamda varlığın özel bir halini almıştır. "Süje olarak tarih sahnesine giriş yapan insan modernitenin birbirini takip eden çeşitli aşamalarını oluşturacaktır" (Renaut,1989:24) Heidegger ve takipçilerinin hümanizmaya veya modernitenin hümanizmasına bakışları izlendiği gibi onu tek boyutlu ve tek doğrultulu değerlendirmeye götürmüştür.

Yukarıya aktarıldı; **süje** olan insan tanrının iktidarını ele geçirirken aynen onun gibi yalnızlaşacaktır. Endividualizm bu perspektifte ve bir anlamda iktidara doğru gitmenin, gücü ele geçirmenin kaçınılmaz varış yeridir. Heidegger'yen söylemle, insan emperyalizmi de bu zorunlu güzergahın nihayetinde insanın nerede ise zorunlu eylem biçimidir. Yol bu perspektiften bakıldığında tek seçenektir.

Egemenin yalnızlığı toplumdaki kopuş anlamındadır. Toplumu kuramamak toplumsal bağın oluşmamasından kaynaklanır. "Kendimizi doğanın egemeni ve sahibi kılmak amaçlı kartezyen düşünce" (Finkielkraut,2000:118) ile somutlaşan **serbestleşme** eylemi insanı subjektivizmin özü olmayanına, endividüalizme kaydırmıştır.

Hümanizmanın tek boyutlu algılanması, **benin** kendini keşfedip dışarıya açılma sürecinin endividüalizm ile noktalanacağı, noktalandığı tezi ile örtüşür.

Modernitenin bu tek yönlü okunması bir yandan **süje-endividü** doğrultusunu tarihsel olarak zorunlu hale getirir diğer yandan ve paralel olarak insanın **otonomi** arayışının tam bağımsızlık istemi ile sonuçlanmasının kaçınılmazlığı ile örtüşür.

"Heidegger, moderniteyi subjektivizmin egemenlik alanını sürekli genişletip gerçeğin üzerindeki egemenliğini arttırması olarak okurken Dumont'da değişik bir boyuttan da olsa moderniteyi aynı şekilde tek yönlü olarak algılar." (Renaut,1989:79) Burada da endividüalizm homojen modernitenin simgesidir. Sosyalizm dahi örneğin, Dumont'a göre bireycilikle holizmin sentezini yapmak istemiştir. (Dumont,1983:133) İndividüalist payda sosyalizmde de ağırlığını korumuştur.

Endividüalizmi "bağımsız ve esas olarak sosyal olmayan" (Dumont,1977:82-199) davranış olarak tanımlayan Dumont için modernite böylece toplumsal karşıtı bir insan yaratmış olur. Birey burada kendine yeterli olan, önce kendisi için var olandır. Benjamin Constant'da da izlenebilen bu bağımsızlıkla endividüalizmin koşutluğu (Constant,1997:483) Dumont da uç noktada bir yorum içindedir; "modern tabloda değer birey kaynaklıdır. Felsefe de bireysel değerleri öne çıkarır". (Dumont,1983:257) derken modernite homojen bir görüntü ve geri dönülemezlik içinde tümü ile olumsuzlanır.

Heidegger'yen ve Dumont'yen yaklaşım aslında *monadolojide* endividüalist ayırımın, yönelimini dayanağını bulduğunu iddia eder; bu yorumda Leibniz ve monadolojisi bireyin bağımsızlaşmasını sağlarken rasyonalizmin temel değerlerine dokunmamıştır. (Dupuy,1992:32) Gerçek, Leibniz'de monadın subjektivitesinde oluşacaktır. Bu perspektifte öznenen bireye geçen insan Leibniz'de ve monadolojisinde temel dinamiği bulmuştur.

"Her monadın diğlerinden farklı olması gerekir. Çünkü doğada birbirine tümü ile benzeyen iki varlık yoktur" (Leibniz,1880:145)

diyen Leibniz'de Renaut'ya göre *monadolojik cogitoyu rasyonalist cogitonun* bir gerçeği olarak, subjektiviteyi de monad olarak yorumlayacaktır. (Renaut,1989:31).

Gerçek, bu durumda insanın bizzat kendi algılamasında oluşacaktır ve Heidegger bunu Descartes'in yeniden yorumu olarak ele alacaktır.

İrade ile bilinç ile ve belli bir etik içerikte *kartezyen cogito* içinde hareket edip *otonomisini* ilan eden *ben* bu süreç içinde önce özerkleşmiştir. *Rasyonalist cogitonun* egemenliği hümanizmanın insanının *özgürleştirici*¹⁶ yanından çok *özerkleştirici* yanını vurgular.

Leibniz ile ise galileo-kartezyen problematik vurgusunu bireye ve tam özgürleşmeye kaydırmıştır. Heidegger için de *süjenin* değişimi Leibniz'in monadı ile çıkarır. "Monadların dışından hiçbir maddenin giremeyeceği" (Leibniz,1880:144) önermesi bireyler arasındaki kopukluğun tescili anlamına gelir. Diğeri bir deyişle Heidegger'yen homojenite tezi böylece anlamını monadların *intersubjektivite*¹⁷ yi başaramamasında bulur.

"Bütün ölçü birimlerinin temel ölçütü, temel metresi olarak insan kendi kendini yapılandırmıştır. Özgürlük de *subjektumun* özgürlüğü olarak yendir." (Heidegger,1962:143)

derken Heidegger *süjenin* bu yeni -ve zorunlu- aşamasını kasteder. Hümanizmanın çıkış noktası belirtildiği gibi *subjektum* ise ve Montaigne'in *beni* modernitede örneğin Descartes'ta kendini *özne*¹⁸ olarak *süje* olarak ifade etmiş ise,

¹⁶ Özgürleştirici: Daha önce belirtildiği gibi "indépendance", tümünden serbestleştirici anlamında.

¹⁷ İntersubjektivite: Leibniz'de monadların birlikteliği sağlayabilmesi anlamında.

¹⁸ Özne: "sujet", "je" anlamında

bu sürecin belli bir aşamasında da, Leibniz'yen aşamada, Heidegger'in deyişii ile bireye, doğru yönelmiştir.

Bu aşamada "*insanın öznesi*" yeni **subjektumun** hizmetine girer. Özerkliğini **süje** olma aşamasında elde etmiş insan artık birey olma aşamasına ve özgürlüğünü tümenden ilan etmeye hazırdır. Her şeyden önce kendi yazgısı ile ilgili olacaktır.

Hümanizma böylece volontarist ve rasyonalist bir iradenin biçimlendirmesi ile bir anlamda içini boşaltmıştır. Kendi kendini tüketmiştir.

Pas demiri yemiştir.

Birey diğeri ile ilişki kuramayacaktır.

Modernitenin ve insanının çeşitli, kimi zaman çelişik gelişim ve tezahürlerini birbirinin devamı olarak gören bu perspektifin (Renaut,1989:28) temelinde anlatıldığı gibi sürecin homojen olduğu varsayımı vardır.

Bu perspektif içinde kalındığında bir yandan **özerklik-bağımsızlık** ayrışması anlaşılacaktır, diğeri yandan özerkleşmenin kaçınılmaz olarak toplumsallığı yok ettiği ileri sürülebilecektir.

Yorumun temeli birçok düşünürde karşılaştığı gibi **süje-birey, özerklik-bağımsızlık** kavramlarının açık ve net ayırımının yapılmamasında yatmaktadır.

Bu muğlaklık modernitenin bu anlamda olumsuz yorumunu radikalleştirmiştir.

Bu radikal perspektif kendiliğinden hümanizmanın karşı safına geçmeyi gerekli kılar. Modernite çünkü bu açıdan endividüalizmle hümanizmanın değerlerinin çatışmasıdır

Sürece değişik bir yorum içinde yaklaşmak insan merkezli yeni dünyanın kendi içinde bugünü de etkileyen hatta biçimlendiren bir karşıtlığın etrafında geliştiğinin saptanmasını sağlayacaktır. Modernitenin kendi iç çelişkilerinden yola çıkmak öncelikle onu sürecin kaçınılmazlığının, endividüalizmin Heidegger'yen veya Dumont'yen durağının, kaçınılmaz olduğu yorumundan kurtaracaktır. Renaut bu bakışın "*L'ère de l'individu*" de son derece ustalıkla kurgusunu yapar; hümanizmanın farklılıkların içinden bakarak birlikliklerini anlatır.

Modernitenin çelişkilerinin içinden bakıldığında ortak temelden karşıtlığa doğru gidişin ayırına varmak siyaset felsefesi açısından ve onunla hemen birlikte iktisat felsefesi açısından anlam taşır ve bugünün de ipucunu verir.

Ekonomi politğin entelektüel tarihi de o zaman aynı optikte okunur. Böylece yeni iktisadi düzenin ta içinde **özerkleşme-bireyselleşme** süreci somutlaşırken yeni toplumsal tasarımının izleri bulunabilecektir.

Yukarıya aktarıldığı gibi modernite çelişkileri ile birlikte ortak bir temelden yükseldi, Modernitenin subjektivist algısı sözü edilen ortak temelin antropolojik merkezli olmasından kaynaklandı ve hemen ardından değişik farklı ve karşıt yönelimlerde dağıldı.

Homojenite görüntüsünün arkasındaki farklılıklar modernite sürecinde birden çok yol kavağına denk düşer. İnsan ve onun makro düzeyde evren kurgusu

ve toplum tasavvuru bu şekilde bakıldığında karşıt yönelimleri ve çelişkileri içerir.

O zaman bireyin, *süjenin* belli bir doğrultudaki transformasyonuna denk düştüğü yolundaki determinist öneri yeni baştan ve özellikle *otonomi* ve *serbestleşme* olgularının ayırıcına varıldığında doğruluğu en azından kuşkulu olur. Endividüalist yönelimin modern hümanizmanın süreci içinde belli bir kavşağa ve muhtemel olanların sadece birine denk düştüğü o zaman ileri sürülebilir. Bu iki olgunun sanki tek veya sanki ikincisi birincisinin, zorunlu bir sonucu imiş gibi konulması hümanizmanın özünün yok edilmesidir;

“Endividüalizm eğer en basit hali ile **benin** ortaya konmasının doğrulanması ve onun dışındaki her türlü değer yok olması ise paradoksal olarak içinden geldiği **otonomiyi** de yok etmiş olur çünkü.” (Renaut,1989:59)

Hümanizmanın insanı ise *otonomi* yetisi ile hümaniteye anlam katandır her şeyden önce.

Hümanizmanın tek bir yorum içinde ve endividüalizmle sonuçlandığı tezi aslında süreçteki muhtemel dönüşümlerden biri olması gerekirken bu durumda hümanizmanın heterojen yapısının da gözden yitmesine neden olur.

Kartezyen-monadolojik cogito merkezli bir hümanizma okuması endividüalizmi kaçınılmaz bir tükeniş olarak kavrar iken yanlış saptamaları ise temel bir eksikten kaynaklanır; En azından *rasyonalist cogito*ya yöneltilmiş iki ana eleştiriyi görmezden gelir; *cogito ampirist*in ve *romantik söylemin* ihmali ancak, hümanizmanın insanını zorunlu olarak tek sapaklı yola, endividüalizmin tükenişine götürür. Diğer bir deyişle “dönemin antropo–kosmo–teolojik arayışlarının ve eleştirisinin önemsenmemesi, örneğin insanın dünyaya yaratan olarak değil yaratılan” (Gusdorf,1993a,191) olarak gelebileceği tezinin görmezden gelinmesi modernitenin bireyinin doğru algılanmamasının temelinde yatar;

Hümanizma dinselğin kutsalına karşı insanı getirmiştir. Fakat kartezyen ve ansiklopedistlere değin uzanan süreçte yeni bir kutsal *yaratılmıştır*. Evrenin yeni sahibi ve efendisi akıl olmuştur. Akıl despotik bir egemenlik kurmuş insan adına insanın totalitarizminin, yeni yapının temelini oluşturmuştur. Romantizmin ve deneycilerin eleştirisi öncelikle buradan hareket edecektir:

Edmond Burke geçmişin toplumsal uyumunun onu oluşturan katmanların yok edilmesi yüzünden ortadan kalkacağından korkar; “şimdi her şey değişecektir. Uyumu sağlayan, özel hayatı güzelleştiren tüm yumuşak ve tatlı görüntüler aydınlanmanın ve aklın dayanılmaz saldırısı sonucu yok olacaktır”. (Burke,1989:97) der.

Benden yola çıkan bu süreç tersine dönüp *benleri* üniformize etmiş ve özgünlüklerini yok etmiştir. Hümanizma kendi özünü ortadan kaldırmışsa, hümanizmanın başka yorumlamaları ve algılamaları olmalıdır:

Charles Percy Snow hümanizmadan değil hümanizmalardan bahseder; bir konuşmasında iki kültürün farklı optiklerini ortaya koyar. (Snow,2007:2) bir yanda “edebi” hümanizma, “yapılandırmacı, düzenlemecili” egemen bakışın olumsuzluğunu vurgular ve kartezyen renkli moderniteyi eleştirir diğer yandan

“metodun” üstünlüğünü savunan bilim dünyası veya daha doğru bir deyişle “scientisme”, yeniden dönüştürmenin, inşa etmenin, mümkünliğini savunur. Mütevazı, *makul*¹⁹ insanlı hümanizma, egemen akıl sahibi hümanizma ile karşı karşıya gelecektir.

Modernitenin Galileo-Kartezyen doğrultuda aklın tam egemenliği Vico’yu da Swift’i de korkutur. Kartezyanizmin aklın tümüne egemen olması (Finkielkraut,2000:127) modernitenin hümanizmasının içinde çatlak oluşturur.

Akl bu anlamda toplumsalın alternatifi veya zıttı olarak uç verir ve bireyin özgürlüğü de o zaman Heidegger’yen içerikteki yerini alır. **Kendinden önceki** ve **öteki** yok edilir; birey o zaman ancak Heidegger’yen anlamda sahneye çıkar.

Modernitenin kartezyen yorumuna ciddi bir eleştiri romantizmin olacaktır.

Konstrüktivist kontekst içinde şekillenen “inşa edici, mimar insan tiplemesine karşı romantizm tevazu sahibi, alçak gönüllü” yurttaş insanı²⁰ (Finkielkraut,2000:131) önerir. Bu insan oturduğu yerin, ait olduğu coğrafyanın ve tarihin ürünüdür.

Gerçeğin anlaşılamayacağını, düşüncenin yetersiz kalabileceğini insani olanın çelişki içinde olduğunu savunan romantizmin insanı, galileo-kartezyen sürecin dışındadır. Muktedir değildir her şeyden önce, galileo-kartezyen yorumun tam tersine yetersizliğinin bilincinde olduğu için evrenin merkezine kendini koymayacaktır İnsanı homojen bir sürecin ürünü değildir. Pür ansiklopedist bir algıda insan gerçekliği kavranamaz.

Galileo-kartezyen konstrüktivizm ret edilince toplumun tepeden inşa edilebilme imkanı da ortadan kalkar. **Süje, bireye** dönüşmez, çünkü bilinç ex-ante bir kategori değildir. Her bireyin öncesi var olduğuna göre bilinç de ancak öncenin bir ürünüdür. Bu durumda insan mükemmellikten ancak uzaktır. Tamamlanmamıştır. Eksiktir hep.

Bu durumda bireyin gerçekliği algılaması hayaldir. Pür Locke’yen veya Newton’yen bir algının gerçekliği algılaması mümkün değildir

“Gerçekliğin tümü bir olgusal nedensellik konteksti içine sıkıştırılmaz, buna indirgenemez” (Gusdorf,1993a,182) ise galileo-kartezyen felsefenin ürünü **süje** Heidegger’yen anlatımın bir hümen varlığı olarak da kavranamaz doğal olarak.

Kendiliğinden ve **önceden** var olan bir düzene gelmiştir insan çünkü.

Gerçekliğin **süje** halini almış **ben** tarafından algılanması ise büsbütün imkansızdır; Shafresburry Locke’u kuşun aerodinamik yapısını örnekleyerek eleştirir, kuş kendinden önce var olan bir fiziksel dünyaya uyum sağlamasına imkan sağlayacak bir fiziğe sahiptir. Bu belli bir deneyimle ve rastlantısal bir süreçte öğrenilmiş, geliştirilmiş bir yetenek değildir. Bedensel varlığı ne yapması gerektiğini ona bir şekilde fısıldamaktadır. İnsan varlığı da aynı bu şekilde zaten sahip olduğu

¹⁹ Makul: “Raisonnable” anlamında

²⁰ Yurttaş insan: mütevazı, dünyanın üstünde değil, içinde, “l’homme habitant” anlamında.

ve dünyadaki varlığının temelini oluşturan maddi ve zihinsel yetilerle insanlık durumuna geçmeye zaten hazırdır. (Gusdorf,1993a,192) A priori var olana göre vardır insan.

Romantizm bir itirazdır; insana ait ayrıcalığın insana ait bir dilde bir söylemde somutlaşabileceğini ve kartezyen söylemin insan gerçekliğinin tümü karşısında, şiir karşısında anlamsızlaşabileceğini ileri sürecek olan romantizm rasyonalizmin egemenliğine bir reddir. Bilimsel kozmolojinin insana tatbik edilecek gerçeği üretebileceği inancı reddedilecektir.

İnsan, şartlarından ayrı değildir; homojen bir yerde değil, ikame edilemeyen **yer**lerde gelişimini sürdürür.(Finkielkraut,2000:131) Toplum öyle ise a priori vardır. "Romantik epistemoloji formülün özünün d'Alembert'in veya Laplace'ın denkleminde sığamayacak genişlikte olduğunu ileri sürer". (Gusdorf,1993a,354).

"Özetle romantizmin hümanizması gerçekliği metodun emperyalizminin egemenliğine terk etmeyi reddederek insanı indirgenemez bir gerçeklik içinde almıştır" (Finkielkraut,2000:132)

"Aklın emperyalizmi kendini deneyselden soyutlamaya başlayarak düşünce yürütüp veri olanı yabancılaştıracaktır." (Gusdorf,1993b,353)

Aklın egemenliği romantizme göre **ben**leri üniformize etmiş bu da **ben**lerin özgünlüğünü ortadan kaldırmıştır.

Galileo–kartezyen süreç ve onun insanına diğer ciddi itiraz romantizm ile bir yerde örtüşen sonra ondan ayrılan, deneyci-duyumsamacı süreçte kök salacak Hume–Ferguson-Smith parantezidir.

Hume –Smith süreci **ben**den hareketle, ama bireyseli değişik bir boyutta değerlendirerek **birey-toplum** paradigmasına kendi özgünlüğü içinde eğilecektir. Heidegger'yen yorumun dışında, Rousseau'yen toplum yapılanmasının dışında olacaktır önerisi. Reel olan sürekli değilse ve o andaki izlenimin sonucu ise, uzun vadeli sözleşmeye dayanan toplumsal düzene bir alternatif olacaktır.

III-Otonomi ile bağımsızlık kavşağında ekonomi politik

III-1-Prese danışmanlığın ötesinde...

İlahinin egemenliğinde edilgen ve daha çok belirlenen konumundaki bu yeni insan artık belirleyen' e geçecekse tanınması ve tanımlanması diğer bir deyişle antropolojisinin belirlenmesi şart olmuştur. Daha çok Fransız modernitesi içeriğinde ve Rousseau'yen bir çizgide bilinçli bir istemle eyleme geçen, Heidegger'in **otonom**isini elde etmiş ama sosyali arayan **süje**sinin tam bağımsızlığından kendi iradesi ile vazgeçerek benzerleri ile sözleşmeye dayanan birlikteliği toplumu oluşturmuş (Gautier,1996:765) ve Rousseau'yen bir içerik kazanmıştır

Toplumsal olan, özerkleşmiş insanların özgürlüklerinin sonsuzluğundan vazgeçip, birbirleri ile oluşturacakları sözleşmelerle mümkün hale gelmiştir.

Sözleşmeye Rousseau'yen anlamda tabi olan **süje** bu şekilde genel iradenin üstünlüğünü ortaya koyup ortak **beni** oluşturmuş olacaktır. "Özel **benler** sınırlanmış olacaktır. **Süje** Rousseau da moral bir içerik kazanacaktır". (Hurtado,2007:11)

"**Otonomisini** elde etmiş **birey-toplum** birlikteliği rasyonalist ve volontarist bir iradenin tezahürüdür" (Gautier,1996:765) ve bir açıdan da olsa tanrını iktidarını hatırlatmaktadır. Akıl despotizmini politikte sağlamlaştırmıştır. **Eskmin** toplumunun tanrısal tutkalı yeni düzende yerini politğe bırakmıştır da denebilir

Toplum-birey çelişkisi böylece daha çok politik düzeyin antropolojiyi kapsaması ve özümsemesi ile aşılmıştır.

Antropolojik çıkışlı, onun politik düzeyi içerdiği "experimentalist" yorum ve insanı ise modernite sürecinde ayrı bir soluktur.

"İnsan kendini temel ölçüt birimi olarak yapılandırmış ve bu kesin olanın, doğru olanın varlığın özü olanın ölçüsü olmuştur". (Heidegger,1962:141) diyen Heidegger'in insanından ve yorumundan farklı olacaktır bu açılım; Heidegger'in yorumunun tersine insan **varlığın** merkezine oturan değildir. "**asıl olan**" (Heidegger,1962:143) değildir.

18. yüzyıl modernitesinde Hutcheson-Hume-Ferguson ve özellikle Smith çizgisindeki bu yaklaşımda insanın farklı bir kurgusu yapılmıştır. Gerçeğin tek ölçütü olma iddiası yoktur. Olamaz zaten. "Ürkek, güvensiz, kuşkucudur. Kendine olduğu kadar topluma da egemen olamaz". (Dupuy,1992:24) En önemlisi yalnız olmaktan kaygı duymasıdır. **Varlığın** merkezine oturmak gerçekliği elde edebilme gücü ve amacı gerektirir. Halbuki amaç örneğin Smith'te ancak sisteme aittir. (Sarfati,2008:45) Kaygılı, tedirgin ve güçlü olmayan insan bu anlamda bir rasyonalite güdemez.

Bu endişe bireyin psikolojik yapısını verdiği kadar tasarlanacak toplumla da, insanın onunla ilişkisi hakkında da ipuçlarını verecektir.

Bu insan, **süjenin** Heidegger'yen anlamda sapmış bir devamı değildir veya oradaki bireyin dışında bir anlam içerir. Toplumla ilişki grafiği de ayrı yerlerden geçer.

Ama geçer; sivil toplum çerçevesinde antropolojik merkezli bir süreç izler bu yaklaşım.

Bu anlamda politik düzey apriori değildir. Politğin nasıl oluşacağına, toplumun nasıl kurumsallaşmasına ilişkin alternatif bir öneridir. (Rosanvallon,1999:12).

Kartezyen cogitonun dışına çıkacaktır önce insan Oranın dışına çıkınca doğal olarak yukarıda belirtilen zorunlu Heidegger'yen kavşağın dışında bir arayış içinde olacaktır ve modernitenin **süje-birey** güzergahının dışında bir insan önerisi olacaktır. Montaigne'in **beninden** kartezyen süreçteki **süjeye** ve oradan da sözleşmeci kontekstteki toplumsala geçen iradeci volontarist bir rasyonalizmin dışında kalacaktır.

Heideggerci yorumun başlangıçta içinde sonra dışında kalacaktır. Heidegger, **süje** olan insanın önünde iki seçenekten bahsederken bir yol ayırımının eşliğinde görür modernitenin insanını.

“Süje aşamasında ya kendi içinde ve kendi kutsallığında gömülü kalacak ve oradan subjektivizmin aslında özünde olmayan bir sapkınlığa, bireyselliğe yönelecek ve yalnız olacak; insanın genel olarak insanlığı olarak duracak veya bir cemaatin üyesi olarak bir devlet, bir ulus, bir halk olacak”. (Heidegger,1962:121)

Bu yol ayırımı acil “*express*” bir karar alımını gerektirir Heidegger için.

Heidegger’in keskinleştirdiği bu zorunlu ve ikili yol ayırımında yönelim nerede ise kaçınılmaz ve zorunlu olarak endividüalizm olmuştur Dumont’a göre. (Dumont,1977:108-122) Toplular genel olarak Dumont ve benzeri tezleri paylaşanlara göre **holizm** veya endividüalizm arasında sıkışıp kalırlar. Modernitenin ideolojisi bu anlamda endividüalizmin ideolojisidir.

Experimentaliste süreç ise genel olarak subjektivist kontekst içinde ama **kartezyen bir cogitonun** dışında kendine özgü bir rasyonalizmin çerçevesinde bir “*duygusal rasyonalizmin*” çerçevesinde ele alacaktır insanı.

Ekonomi politik de nihayet bu anlamda ve bu yaklaşım içinde belirecektir.

Ekonomi politik bu özgün rasyonalitenin etrafında ele alacaktır insanı.

İnsanın **süje** ile **endividü** arasındaki çetrefil dolambaçlı yolunun önce ürünü sonra alternatifi olmuştur ekonomi politik. Ve kendi özgün intersubjektivitesini yaratırken kendi etiğini de somutlaştırmıştır. Özerkleşmiş birey bunu bir hiper endividüalite ile sonuçlandırmamış kendi egosunun içinde tükenmemiştir. Endividüalitenin kendi içinden çıktığı özerkliği yok ettiğini bildiği için muhtemelen böyle bir girişimi olmamıştır.

Etiği subjektif olduğu kadar sosyal de olacaktır. Bu durumda politik de olacaktır. (Jaume,2000:223)

Bununla birlikte insanı tanrıdan elde ettiği bağımsızlığın politik düzeye devrinden uzak duracaktır. İrade sahibi ve muktedir, varoluşunun tescilini politik düzeyde yapan, devletle bir çelişkisi olmayan Rousseau’yen **süje** ile keskin yol ayırımı da burada başlar Bu doğrultuda modernitenin hümanizmasına değişik yorum ayrı bir insan tanımı ile Shaftesbury ile başlayacaktır.

Bu durumda, **ben** özgürleştikten sonra, kendi isteği ile –volontarist- dahi egemenliğini politik düzeye devrine karşı olunca yeni bir bağ oluşturması gerekmiştir. Alternatif toplumsal bağ temelde insanın kartezyen tanımı dışında bir tanımdan başlar.

Ekonomi politğin varlık nedeni aslında bu alternatifi bizzat kendisidir. Bu tanımın arayışıdır; sözleşmenin problematiğinin ötesine geçilecektir ve bu Hume’da somutlaşacaktır. (Jaume,2000:211) Sözleşmeci insana alternatif bir antropoloji çıkışlı olduğu için toplumsal bağın oluşumu da buna göre olacaktır.

Tanrısal alanın dışındaki insan, tanrısal alanın ötesindeki toplumla birlikte

otonomisi sağlarken bir adım öteye geçecektir. Asıl belirleyicinin siyaset olmadığı bir toplumsal ilişki biçimi arayacaktır.

Hümanizma insanlığın özerkleşme yetisinin tescilli anlamına geliyorsa (Renaut,1999a,21) ekonomi politik bu **serbestleşmenin** alanını yeni baştan çizmeye çalışacaktır. **Prens**in de ötesinde bir bölgede yeni insan ve toplumla ilişkisi tanımlanacaktır. Siyaset asıl belirleyici olmayacaktır ama **endividü** Heidegger'in tanımının, Dumont'un yaklaşımının dışında olacaktır. **Serbestleşmenin** asıl mekanı ise örneğin Hume'da toplumsalın bizzat kendisi olacaktır. Güçsüz birey, başkasına göre ancak varoluşunu algılayabildiği için, kendi özgürlüğü de ancak böyle mümkün olacaktır. Özgürleşme Hume'da bu bireyler arasındaki bir ilişkide, öyle ise bir sistemde mümkün olacaktır. Bu sistem ekonominin sistemi olacak, (Jaume,2000:209) aynı anda sivil toplumun teorisinde ve pratiğinde hayat bulacaktır. **Süje-birey** güzergahının kavranması, **ekonomi-sivil toplum** olgularının birlikte anlaşılabilmesi ile mümkün olacaktır. Ferguson bunun ve özellikle sivil toplumun antropolojisinin temellerini oluşturacaktır. Eğer İngiliz ekonomisinin etkisinde, Hegel ile birlikte sivil toplum özel yaşama gönderme yapıyorsa (Ferry,1999:39) siyasetin ötesindeki alanda, toplumda ve bireyde **özerklik-bağımsızlık, süje-endividü** olgularına bu alanda yeniden tanım getirilecektir. Ekonomi politigin yeri sivil toplumunki ile örtüşecektir. Ekonomi, sözleşme teorisinin ikame edicisidir. Sözleşme teorisi çünkü artık Hume'a göre, örneğin **süjelerin** bilinçli tercihi olmaktan çıkmış zorunlu yönelimi olmuştur.

Subjektivitenin sürecinde Heidegger'e göre insan, **ben** ve sen olarak belirlenir. "Bu aşamada türlü şekillerde egoizm mümkün hale gelir". (Heidegger,1962:144) **Süje** olan insan birey olmaya doğru giderken böylece tümü ile serbestleşirken ego **bene** tümü ile egemen olabilecektir. Bu durumda tanrıdan bağımsızlığını elde etmiş olan insan toplumdan de kopacaktır. **Ben** bireyselleşme sürecinde kaçınılmaz olarak asosyal olacaktır.

İskoç düşününün Dupuy'a göre de özgün ürünü olan ekonomi politik **serbestleşme** sürecinin toplumu dışlamayacağı hatta tersine ondan besleneceğini ileri sürecektir. **Süje prens**in ötesindeki arayışını ancak bu sınırlar içinde devam ettirebileceğinin sezgisindedir.

Süje, beni tatmin etmeye çalışacak, böylece mutlu olma istemi ve hakkı eylem nedenlerinden sadece biri olarak belirecek. Bununla birlikte, toplum olmazsa olmaz koşulu olarak belirlediğine göre mutluluk ve doğal olarak kişisel çıkar takibi değişik bir boyutta algılanacak; birey olma süreci önce mutluluğun hem maddi mal anlamında ama hem de belki de ondan da önemli olarak duygusal anlamda sağlanmasını gerektirecek, hemen ardından da bu amacın **en çok insan** kapsamı problematiğın özünü oluşturacaktır.

Mutluluğun en çok insan için aranması hedefi ekonomi politigin özünde somutlaşacaktır. Duygusal düzeyi de içeren bu arayış İskoç düşününün temelleri ile ve hareket noktaları ile örtüşür. Gerçi aynı dönemlerde örneğin Boisguilbert

fizyokratlardan da önce mutlulukla iktisadi düzen arasındaki ilişkiyi kurmuştur ama Saint-Just'un deyimi ile insan ve mutluluğu fikri Avrupa'da henüz yenidir. (Latouche,2001:431) Mutluluk hakkı ve amacı tanrıdan kopuştan sonra ancak anlam kazandı ise, bireye doğru gidişte İskoç düşününün ürünü olan ekonomi politikte fonksiyonel bir araç bulur. **En çok sayıda insan, için mutluluk** da arayışın amacına toplumu da katar.

Mutluluk arayışı, kendine gerçeği arama misyonu yükleyen disiplinin aynı zamanda önsel olarak bir ideoloji ile de yüklü olduğunu da gösterir. Felsefi postülalar dikkat edilirse bu dönemde bir yandan da yeni disiplinin axiomları haline dönüşür. "Montchretien le birlikte ekonomi politik hermenötik bir yapılanmaya açık olacaktır (Perrot,1992:89) Shaftesbury'den Smith'e kadar İskoç okulu bu gelenek ve santimental yaklaşım içinde olacaktırdır". Özellikle Hume'la birlikte nonkartezyen bir pozisyonda eylem nedeni akılda değil önce duyguda aranacaktır. (Arosio,2007:142) "Akıl bir balondan başka bir şey değildir" diyen Shaftesbury (Arosio,2007:143) ile ekonomi politik bireyini **rasyo** öncelikli olmaktan çıkaracaktır.

Ekonomi politikte bireye doğru gidiş galileo-kartezyen sürecin dışında seyredecektir.

İnsan mutluluğunu, çıkarını toplumla birlikte onun içinde arayacaktır. Akıl tek başına davranması için yeterli değildir çünkü. Akıl, insanı üstün yapan bir niteliğe sahip değildir çünkü.

Ama arayış özellikle **prens**in ötesinde olacaktır.

Böylece İngiltere'de 18. yüzyılda yeni bir sosyal bilim dalı olarak moralin tarihsel bilgisi içinde **yenini** alan (Pocock,1985:243) ekonomi politigin tarihsel seyri ve anlamı da somutlaşmıştır; merkantilist dönemin devletin hizmetinde iken yeni dönemde **prens**in ötesindedir. "*Ulusların Zenginliğinde*" de artık ihmal edilen tüketiciden bahsedilecektir. (Smith,2002:685)

Süjenin sözleşmecî toplumsal kurgusunun uzağında bir konumlandırılmaya tanıklık edilecektir. Çıkarın da yapılandırıcılarından biri olan mutluluğun takibinin meşrulaşması doğal olarak **prensten** öteye gitmeyi gerektirecektir. Tanrıdan uzaklaşarak **benini** ilan eden insan siyasetin ötesinde bir iktidar odağı olmaya taliptir. Toplumsal bağ yeni insanın kendini ve bu anlamda çıkarını kollaması demek olan ama aynı zamanda sosyal geçişliliği de sağlayan bu tür bir ilişkide aranacaktır. Henüz İskoç okulunun ve Smith'in uzağında olunmakla beraber **prens**in ötesinde bir varoluş koşulları bulunmaktadır.

Sözleşmeciliğin dışında ve aslında alternatifinde dinin ve devletin, rahibin ve **prens**in fermanının geçmediği bir **yer** aranmaktadır. Bu yer Smyth gibi Montchretien için de iktisadi eylemin kendisi olacaktır. O da sosyalin bağını oluşturacaktır. (Steiner,1992:105)

Gerçeğin algılanması ebedi değildir ve öncelikle duygusaldır. Mutluluk öyle ise **prens** tarafından yönlendirilemez.

Toplumsalın bağ ve **en çokun mutluluğu** ekonomi politğin problematğının özünde olacaktır. Sosyalın sağığını sürekli koruma tedbirlerini aramak temel amaç olacaktır. Sonrının ve bugünün krizi iyileştirici ekonomi politikası üretimi henüz asıl amaç değildir. Patolojinin öncesi genel sağılık koşulları ve onun tanımlanması önemlidir.

Alınacak örnek tıp biliminde zaten mevcuttur. "*La bégue de presle 1763 de şöyle yazmaktadır: tıp bilimi sadece hastaları iyileştirme amacı gütmmez. Aynı zamanda insanı iyi bir sağılık durumu içinde tutmayı amaçlar*" (Deleule,1979:23)

Artık ekonomi politğin bireyinin ve toplumunun belirgin özellikleri somutlaşmıştır: Tıp biliminin aradığı niteliklerle uyumludur.

Hume'un ve Smith'in bireyinin özellikleri en azından burada modernitenin bireyinin özellikleri ile örtüşür. Tembellik, aylıklık, miskinlik ekonomi politğin bireyinin nitelikleri değildir. Hijyen etik, bireyde ve hemen onunla birlikte toplumda aradığı genel sağılık kurallarını reçetelendirirken kendi ile ve toplumla ilgilenmenin özgün bir tanımını yapacaktır. Moralite toplumun ve bireyin sağığını ve üretkenliğini korumayı amaçlamaktadır.

Süje olmaktan çıkma arayışı görüldüğü gibi tekli güzergahın dışında bir yol izleyebilmektedir. Heidegger'in bireyi toplumsallığı reddedecekse diğer bir deyişle varoluşunu etiğin ve politik düzeyin dışlanmasında ilan edecekse ekonomi politik de doğuşundan itibaren diğer bilimlerden bağımsızlaşacaktır. (Vergara,2001:77) Temeline aldığı birey ile birlikte amoral ve apolitik olacaktır. İdeolojik tercihi bu yönde olacaktır.

Ekonomi politğin daha doğuşundaki bu problematik hem kendi geleceğinin hem sosyal bilimlerin hem de günümüzün demokrasisinin temelini oluşturacaktır ve oluşturmuştur.

Açıktır ki ekonomi politğin tercihi bu olmamıştır. Kaynaklandığı felsefe ve özüne aldığı insanın bu doğrultuda bir dejeneransı mümkün değildir. Hiper endividüaliteye dönüşüm ekonomi politğin yapılanma sürecinde belirmemiştir.²¹

Prensin ve rahibin ötesindeki bir arayış içindeki ekonomi politik için görülecektir ki bu din'siz ve devlet'siz olmak anlamına da gelmeyecektir. Diğer bir deyişle ekonomi politik örneğın Dumont'un iddia ettiğı gibi bu süreçte siyasetten bağımsızlaşmamıştır. (Dumont,1977:46) Özerkleşme sürecinden sonraki özgün **serbestleşme** çabası insan-toplum birlikteliğı içinde somutlaşmıştır.

Birey ile toplum çelişecektir fakat biri diğerini dışlamayacaktır. Özerkleşme bu anlamda bir tümenden özgürleşmeye bir kopuşa dönüşmeyecektir.

Ekonomi politik çelişkilerin ve çatışmaların ürünüdür. Belki daha doğrusu bu yönelimlerin ürünüdür. Bu anlamda hemen görülmüştür ki asıl olarak antropolojiktir. Antropolojik olması bu yeni bilim dalının insanının benzeri ile ve

²¹ "Heidegger'yen sapknlğın diğer bir deyişle **süje**'nin dejeneresansının Jevons'ta somutlaşp" (Laval,2007:181) somutlaşmadığı ayrı bir tartışma konusudur.

toplumu ile olan ilişkisinin bilimi olduğu anlamına gelir. Öyle ise ilişkisi şeylerle olan ilişkiye indirgenemez, onu kapsarsa dahi indirgenemez.

III-2-İktisadi bir antropolojinin ötesine doğru mu?

“İnsanlık temelde büyüklüğü değil, sevgiyi arar.”

Smith

“Ne kadar egoist varsayılrsa da doğasında onu başkalarının zenginliği ile ilgilenmeye ve başkalarının mutluluğunu aramaya iten kimi prensipler vardır.” (Smith,1976:23)

diyerek başlar Smith ünlü yapıtına. Üstelik diye ilave eder “buradan tek beklentisi onları mutlu görmektir”.

İskoç aydınlanmasının temel problematiklerinden biri insan tabiatının temel yasasını bulmaksa bir diğeri de **birey–toplum** birlikteliğinin politik alanın dışında nasıl mümkün olacağına ortaya konmasıdır.

Problematik Leibniz’in geçişsiz olduğu savunulan monadlarında intersubjektivitenin nasıl sağlanabileceğini içerir, diğeri bir deyişle endividüalitetlerin bir dejeneresans olmaksızın nasıl sınırlanabileceğinin kurgusudur.

Hume–Ferguson süreci bunun bir denemesidir. İskoç okulunun özgün ürünü Smith’in “moral felsefe”sinde ve “*Ulusların Zenginliğinde*” temel olarak ele alınan problematik de bu denemenin somutlaşmasıdır.

Kurgu bütün bir İskoç Okulu gibi bireyden örülmeye başlar Belirtildiği gibi dışsal iradenin reddi ve dinsel otoritenin yetki alanının öte tarafa bırakılması ile **ben** serbestleşirken aynı anda **serbestleşmesini** tamamlamak için **prens**in de ötesinde kurgulamak ister dünyasını, **prens**in ötesindeki bir mümkünün arayış süreci deneyici düşüncüyü Heidegger’in “zorunlu” sürecinin dışında bir güzergaha götürür.

Öncelikle modernitenin temel dinamiğinin sözlüğü ile ekonomi politigin insan tanımına ait temel kavramlar ve ayrımlar farklılaşır. **İktisadi süje** ile **sözleşmecî anlamda süje** aynı yere ait değıllerdir. Bu sonuncusunun devamı olarak ve bir dejeneresansı olarak beliren birey de ekonomi politigin bireyi ile aynı kategoriye denk düşmeyecektir. Ekonomi politigin **süje** ve birey kavramları baştan beri anlatılanın dışında bir anlam içerecek ve değışik doğrultularda gelişeceklerdir.

Sorun, öncelikle belki de içeriğini de tam tanımlayamadıklarından dolayı, ortak iyiliğın arayışında olmayan, bilinçli olarak bu amacı gütmeyen bireylerin bir toplum halinde nasıl örgütlenecekleridir Monadların arasında geçişliliğın sağlanabilmesidir.

Paralel bir anlatımla, **süje** olarak kalmayı reddeden, kendini gerçekleştirmek amacıyla ve bu anlamda çıkarının gerçekleştiricisi bireylerden topluma nasıl gidileceğidir. Diğeri bir deyişle sosyal düzen Rousseau’cu anlamda insanın iradesi ile oluşmayacağına göre, insan isteminin dışında oluştuğuna -ve öyle olması gerektiğine- göre (Dupuy,1992:15) toplumsal bağ **kendiliğinden** nasıl kurulacaktır?

Soruların yanıtı öncelikle ekonomi politigin insanının eyleminin nedenlerinin ve bunların etik anlamının ortaya konmasını gerekli kılar.

Çünkü kişisel çıkar takibi bireyin egosunun eylemi üzerindeki tam egemenliğı ise ve bu öteden beri amoral olarak nitelenmekte ise erdemsizlik üzerine yapılandırılan bir toplumun yaşaması da mümkün olmadığına göre Heidegger'yen öneri veya zorunlu yol kavşağı bu durumda doğrulanmış olacaktır; birey toplumsal bağın temelini çürütürken kendi de tükenecektir.

Bu durumda sorunun özü şurada yatıyor: Örgüsünü birey ve çıkarından başlayarak yapan ekonomi politik buradan topluma gidişinin kurgusunu nasıl oluşturabilmiştir. Hümanitenin **ben**leri arasında sözleşmeci olmayan ama monadlar arasında bir intersubjektivitenin sağlandığı bir düzen arayışının yanıtı ve önerisi ekonomi politikte nasıl ortaya konabilmiştir

Çıkar takibini endividüalitenin temel dinamiğı ve toplumsalın yok ediliş süreci olarak alan tezin temelinde Leibniz'in önermelerinin belli bir yorumundan hareketle bireyler arasında bir intersubjektivitenin mümkün olmadığı çıkarımı vardı. Bu yaklaşım özünde Leibniz'in monadolojik cogitosunun, rasyonalist cogitonun bir gerçeğı olarak yorumlanması şeklindeki Heidegger'yen yorumundan kaynaklanır. (Renaut,1989:31)

Leibniz'in üzerinde çok etkili olduğu İskoç düşüncesinin monadoloji yorumu ise tam tersine onu kartezyen düşüncenin bir yorumu olmaktan çıkaracaktır.

Gerçekten de Leibniz'in, "matematik insan aklına gerçekliğı bulma imkanı verebilir" (Descartes,2000:128) diyen Descartes'tan uzaklaşmasının temel noktalarından biri dünyanın onun kurguladığı üzere salt bir makine olmamasıydı Smith'yen anlamda söyler isek makinece bir makine olmaması idi. Çünkü **varlık** makinenin dışarıdan gözükmeyen kısmı ise buna pür akıl ile değil duyguların önderliğinde ulaşılabilir ancak. Makinenin tasarımında hayal gücünün konumu asıldır. (Sarfati,2007:34) Ayrıca **varlık** ancak izlenimlerimizin sınırları içinde yaşam bulurken "monadların monadı, en yetkin monad tanrı olduğuna" göre, Leibniz'yen düşüncede monadların hepsinin kendine özgü belirlenmelerinin ötesinde benzer ortak yanları da olacaktır. Monadların özgürlüğünün sınırı üstelik en yetkin monad tarafından a priori belirlenmiştir "Mutlak olarak mükemmel olan tanrı, varlıkların kaynağı olan tanrı" (Leibniz,1880:163) tarafından belirlenmiştir. Çünkü "*Tanrı a priori vardır*". (Leibniz,1880:165) Kendilerini gerçekleştirme peşindeki monadlar "olabileceklerin arasında en iyisi olan" (Leibniz,1880:168) kozmik düzen içinde kaostan uzak bir ortamda var olacaklardır.

Bu düzen önceden tasarlanmıştır.

Bu durumda Leibniz'de monadların arasında intersubjektivite sağlanmıştır. *Théodicée*²² tarafından sağlanmıştır. Genel iyiliğı sağlayacak olan tarafından düşünülmüştür. (Leibniz,1969:432)

²² Théodicée: Leibniz'e ait olan bu terim kötülüğe rağmen tanrısalın gücü ve iyiliğı anlamında.

"Tanrı aracılığı ile monadlar birbirlerine bağımlı olacaklardır" (Leibniz,1880:169) derken Leibniz bunu açıkça belirtmiştir.

Bu durumda artık önsel olarak şu tespitite hemen bulunmanın bir sakıncası yok; ekonomi politik -belki de alternatif bir Leibniz'yen yorumla- Heidegger'in **kaçınılmaz**nın dışına çıkma denemesi olmuştur. İnsandan topluma geçişin, bireyselin çürümesine saplanmadan mümkünlüğünün denemesi olmuştur. Heidegger'yen, **süje-endividü** güzergahının alternatifi ekonomi politikte ve Smith'de somutlaşmıştır.

Ekonomi politigin insanı artık, söylendi. **Kartezyen cogiton**un dışındadır; tabiatı için doğal olan doğal olarak verilir. (MacIntyre,1993:295) Bu da ancak anlık izlenimlerle²³ elde edilendir, Dış dünyayı bilginin de kaynağı olan anlık izlenimlerden ve duygulardan hareketle algılar insan. "Fikirler ancak izlenimlerden doğar" (Hume,1995:64) der Hume. Bu durumda tasavvur önce **ben** kaynaklı ve kökenlidir. Hume için "akıl soğuktur ve çıkar gütmmez. Ancak güdüye yön verir" (Deleule,1979:26)

Eylemin amacı bu durumda akıla ait olmayacaktır; "Akıl tutkuların belirlediği amaçlara ulaşmanın araçlarını bulur". (MacIntyre,1993:327) Eylemin asıl belirleyicisi izlenimden hareketle tutkudur ve akıl da ancak bunların düzenleyicisidir. "En canlı düşünce en sıradan duygunun altında bir yerdedir" diyen Hume için de duygu düşüncenin (Hume,1995:64) tutku da eylemin kaynağındadır.

İnsan eyleminin asıl amacı bu durumda hiçbir zaman akılla açıklanamayacaktır "belirleyici olan duygu". (Hume,1947:154) olacaktır.

Bu durumda, "dışsal bir iradenin yokluğunda dahi, kendiliğinden, anlık ve her türlü gelenekten önce iyiyi ve kötüyü ayırt etme yetisine sahip olduğu varsayılan insan için" (Jaffro,2000:15,24,35,31) gerçeğin algılanmasının duygulara bağlanması, akla güvenilmezliği savunan moral duygu²⁴ doktrini açısından iki şeyi getirir. Önce subjektivitenin bir yanını güçlendirir. Akla güvensizlik daha sonra siyasal düzenin alt yapısını değiştirir. Sözleşmeci Rousseau'cu toplum felsefesinden uzaklaştırır. Bunu yansıtan bir toplumsal kurgudan da uzaklaştırır.

Düzenin siyaseten tespitinden de uzaklaşmış olunur böylelikle. Ekonomi politigin ve Hume'la Smith'in insanının eylem motifleri bu kontekst içinde oluşacaktır; Leibniz'in "nonkartezyen yorumu" gerçeğin, **rasyonun** ötesinde öncelikle duygunun yol göstericiliğinde ele alınması paradigmanın temel çerçevesini çizecektir.

Bu kontekst öncelikle modernitenin özüne sadık kalarak antropolojik çıkışlı olacak ama sonra oradan bir yol ayrımı başlayacaktır.

Ayrışmanın önemli bir unsuru iktisadi motifin belirleyici olup olmadığına ilişkin olacaktır; Deleule'e göre, örneğin Hume'un tanrısallık ve **prens**in ötesindeki

²³ İzlenim: algı, "perception", Hume için duygudan düşünceye giden anlamında.

²⁴ Moral duygu: "sens moral" anlamında

düzen arayışı antropolojiktir ama iktisadi unsur antropolojisinin özündedir. Daha doğrusu "antropolojisinin özde iktisadi olduğunu vurgular". (Deleule,1979:43,45,47)

Tez **prens**in ötesindeki arayışın Heidegger'in tek alternatifli yolunun sınırları içinde cereyan edip etmediğinin tespiti açısından önemli duruyor:

Ekonomi politik iktisadi kategorinin modernite sürecinde tescilidir. Çıkarın meşrulaştırıcısıdır ve bu anlamda **süjen**in bireye doğru transformasyonuna denk düşer. Bununla birlikte paradoksal gibi dursa da; çıkar eylemin temel motifi anlamında yorumlanamaz.

Çıkar ve iktisadi çıkar eylemin temel motifi olan tutkunun bileşenlerinden biridir sadece. "İnsan eylemi bu motife indirgenemez" der Ferguson. (Ferguson,1992:122) İnsanın **ötekine** gidişinde, toplumu oluşturma motifinde, çıkarın **yenin**in inkar edilemeyeceğini belirten Ferguson hemen ardından şöyle devam eder;

"...tüm bu motifler bir insanı arkadaşına, ait olduğu kabileye bağlayan tutkulu gücün yanında çok fazla önemsenemez Arkadaşlık bağlarının insana verdiği heyecan ve duygusal yoğunluk her türlü çıkar ve kişisel tatmin hissinden daha etkilidir... Birlikte olmanın toplum halinde bulunmanın yarattığı hoşluk ve şefkat duygusu insani tutkuların hepsini kendine doğru çeker. Ancak orada insan zayıflıklarını unuttur, gücünü keşfeder" (Ferguson,1992:123)

Düşünür hatta rasyonelliği bile toplumda olmanın bir çıkarımı olarak görür rasyonel karakteri ancak toplumda gelişir.

"Onu tek başına bir çöle götürün, bu niteliğinden eser kalmayacağını görürsünüz" (Ferguson,1992:123) diye ekler.

Din sonrası dünyada Hume-Ferguson-Smith süreci çıkarı eylem motiflerinin arsında sayarak fakat kesinlikle Hobbes'tan da Mandeville'den de ayrılarak **prens**in ve rahibin ötesinde bir dünyayı ekonomi politikte oluşturma çabasına girmişlerdir. İnsanı olduğu gibi ele alma çabası içinde olmuşlar ama redüksiyonist olmamışlardır. (Dupuy,1992:20) Kompleks bir varlık olarak gördükleri insanı ve eylemini geniş bir tutku demetinin ürünü olarak değerlendirmişlerdir. İktisadi motif de bu durumda eylem kaynaklarından sadece biri olmuştur. Ama geniş tutkular yelpazesi içinde biri olmuştur sadece.

Asli neden olmamıştır.

Bu doğrultuda Hume için de yaşayan bir varlık olarak temel tutku var olma tutkusudur.

İnsanın herhangi bir şekilde var olmasını gerçekleştirme isteğine Deleule *asıl tutku*²⁵ ismini veriyor. Çıkar veya kazanç aşkı bu durumda türemiş bir eylem nedeni

²⁵ Asıl tutku: Deleule'de "passion méré", temel tutku anlamında.

olabilir ancak. Hume için, var olmaya çalışan insan öncelikle yalnız olmanın verdiği büyük sıkıntıyı aşmaya çalışacaktır. Bunun için diğerine, **ötekine** gidecektir. Temel eylem Hume için buradadır. Smith’de örneğin “ölümün insan mutluluğunun asıl zehiri olduğunu söyleyecek”. (Smith,1976:31) ve yine var olma çabasını temel bir güdü olarak değerlendirecektir. İnsan eyleminde var olmak, öyle ise mutlu olmak temel tutku, temel eylem nedeni ise, **büyük sıkıntıyı** aşmak ise, başkasını aramak eylemin bir sonraki aşaması olarak belirir.

Tutkularının peşindeki birey böylece örneğin Hume’da var olmak için **ötekine** ihtiyaç duyduğundan **ötekinin** tutku ve duyguları ile ilişki kurmak isteyecek ve bunun için kendi tutkularını ılımanlaştırmaya dönük olacaktır.

Ferguson–Hume Smith çizgisinin antropolojisinin özünde iktisadi düzeyle sınırlı olduğunu buradan hareketle **süjenin** ekonomi politik aşamasında bireye dönüşüp bir iktisadi adam “bir anlamda homo economicus” oluşturduğunu ileri sürmek bir yandan bu geleneğin “*experimentalist*” felsefesi ve temel varsayımları ile çelişirken öte yandan insana ilişkin kompleks bir duygu ve tutku analizinden yola çıkan bir kuramı basite indirgemek olur. O dünyadaki insanın kompleksitesini kavramamak olur.

Kompleksitesi içinde var olma güdüsü ile davranan birey Hume’da kimi zaman, Smith’te ise tamamen diğerine gitme içgüdüleri ile davranacaktır.

“*Metafizikğin dışında*” (Hume,1947:24) ama kimi zaman ona gönderme yapmaktan geri durmayan bu kontekstte Hume için de ama daha sonra özellikle Smith için erdem öncelikle **öteki** ile iyi bir ilişki oluşturmak ise, ona doğru gitmek de tutkuların itisi ile anlık ve kendiliğinden olacaksa bu eylemin motifi **sempati** olacaktır.²⁶ Smith’te **sempati** moral duygudan daha derindir ve kapsayıcı olacaktır. Üstelik insan eylemi açıklamasında daha anlaşılır olacaktır.

“Başka insanların bizim ruhumuzdakilerle özdeş duygular içinde olduklarını görmek kadar hoşumuza giden bir şey yoktur” (Smith,1976:32) der Smith.

Aralarında farklılık gösterebilir bile İskoç geleneği düşünürlerinin çoğu için sosyal felsefe ile moralite bu anlamda, birlikte bir moral felsefede ele alınmış olacaktır böylece.

Eğer eylem **sempati** motifli ise ve çıkar bunun bir unsuru ise moral duygunun kabul edebileceği erdemli ilişkiyi **sempati** sağlayacaktır.

Diğer bir deyişle **benin** kendine sevgisinin, bu durumda çıkarının, egemen olup toplumsalı çürütmesine ve iktisadi **süjenin** Heidegger’in bireyine dönüşmesini önleyecek olan **sempati** tutku demetinin asli bir unsuru olacaktır.

Smith’in bireyi “*Ahlaki Duygular*”ın başından itibaren görülür; kendine yeterli değildir, Hume’un bireyi ile temelde benzerliklere sahiptir ama diğerine gitme motifi daha çok güdüeldir, **kendiliğinden** olan bir eğilimdir. Doğallığı ona bunu yaptırır.

²⁶ Hume’un öğrencisi ve dostu olan Smith kimi zaman ustası ile aynı düşüncede iken kimi zaman ondan ayrılır. Yazının problematiği gerektirmedikçe bu konuda ayrıntıya girmemeyi daha uygun gördüm.

“...başkasını mutlu görme isteği... ve benzeri duygular, insan tabiatına ait diğer bütün asıl tutkular gibi yüreği en çok katlaşmış insanlarda dahi mevcutturlar”(Smith,1976:24)

Bu bize bir anlamda “Ulusların Zenginliğinde”ki mübadele eğilimi motifini hatırlatır; “insan tabiatının böylesine büyük bir yarar gözetmediği değişime, mübadeleye eğilimi...” (Smith,2000:19) olarak not eder Smith bu **kendiliğinden** davranışı.

Eylem güdüseldir nerede ise, **ben** kaynaklıdır ama bu **ben** ancak kendini diğerine onaylattığı sürece var olur. Diğeri ile olan temas, ilişki ise ancak diğerinin onayı ile mümkün olacaktır. Bu da kendini sınırlamayı gerektirir. **Sempati** sayesinde **ben** tutkularının sosyal açıdan kabul edilemeyecek olanlarını törpüleyecektir. **Sempati** kurmaya çalışacak olan insan diğerinden moral bir onay bekleyecektir. Bu karşılıklı **sempati** sosyabilitenin ve toplumu oluşturmanın ilk ve temel kriteri olacaktır. Smith için sosyal olarak olumlu bulunmak ilk aşamadır ama sosyal yaşam için yeterli değildir. **Kendiliğinden** bir denetime ihtiyaç vardır. Bu de “tarafsız seyircinin gözöl” ile sağlanacaktır. Bu şekilde olumlu görülme ihtiyacını ceza korkusu, onaylanmama korkusu, **ötek**siz kalma korkusu şeklinde bir anlamda dışlanma korkusu takip eder.

Böylece **sempati** ve ardından “tarafsız seyirci” toplumu oluşturacaktır. **Sempati** sosyalleştirirken “tarafsız seyirci” kural koyucudur. Gerektiğinde cezalandırıcıdır. “Tarafsız seyirci” böylelikle “Ulusların Zenginliğinde” yasaların savunuculuğunu ve yapıtın genel teolojisini genel refahın oluşumunu sağlayacaktır, (Kepler,2008:25) denetleyici ve bir anlamda norm koyucudur, **ben** kaynaklıdır ve hukukun yapıcısı olacaktır. Seyirci erdemli davranışın belirleyicisidir. (Diatkine,1991:20)

Ama bu cezalandırılma korkusu insanı toplum için uygun hale getirmeye yeterli değildir. Tabiat ona aynı zamanda onaylanmak için gereken şekilde davranma güdüsünü de vermiştir.

“Tabiat insanı toplum için yarattığında onu temel olarak kardeşlerine kendini sevdirme ve onlara zarar vermeme endişesi ile yarattı. Karşısındakinin gözlerindeki olumlu veya olumsuz izlerden zevk almayı veya acı çekmeyi öğretti. Onların olumlu davranışlarından gurur duymayı olumsuzlardan ise üzölmeyi öğretti” (Smith,1976:179) diyecektir Smith.

Birincisi ile **sempati** ile sadece sosyalleşmeye uygun bir arayış içinde olabilirdi ikincisi ile tabiatın verdikleri ile bu durum için gerekli olan bütün nitelikleri elde etmeye çalışacaktır.

Sempati “Ulusların Zenginliğinde” “Ahlaki Duyguların Kuramı” ile görüntüdeki gerilime rağmen temelde bir bütönlük içinde bireyin psikolojik ihtiyaçlarının -ötekine gitmenin- ortaya koyduğu iktisadi davranışı açıklayacaktır.

Sempatinin bir modalitesi olan öz çıkar **ben**in gerçekleşmesini ve tatminini sağlayacak, ama diğeri ile olan ilişkisinde işaret edilen sebeplerle kendini törpüleyecektir. Bir yandan öz çıkarının doğrultusunda zenginleşmeye çalışacak ama böylece aslında toplumsal saygınlığını arttıracak diğeri yandan bunların mümkünlüğünün temel şartı olarak kendini denetlemeyi öğrenecektir.

“Saygın olmak isteği, benzerlerimiz arasında buna hem de uzun vadeli olarak ulaşma isteği bütün isteklerimiz arasında belki de en güçlüsüdür. Bedenin ihtiyaçları çok daha kolaylıkla tatmin edilebileceğinden zenginliğin avantajlarına ulaşmak amacı aslında bu temel amacımızın kısırtması sonucunda büyümüştür” (Smith,1976:296)

“... Maddi zenginliğe ulaşmak da diğeri onayını almak da temkini gerektirecektir.” (Smith,1976:298)

Hume’un sosyabiliteyi oluşturmasının temeli de buradadır. Makul olan bir insan aynı zamanda toplumsalı ister ve bunun için de hoşlanılsın olsun ister, “makul olmak da Hume için sakin ılıman tutkuların hizmetinde olan aklın erdemi olacaktır”. (MacIntyre,1993:329)

Böylece Hume–Smith çizgisinde iktisadi **süje** temelde **öteki**nin onayı için, aynı anda kendi varoluşu için eylemde bulunacaktır.

Eylem diğeri gidiş için, kendiliğinden, erdemli olmak zorundadır.

Toplum bu sırada **kendiliğinden** oluşacaktır.

İntersubjektiviteyi **sempati** sağlamıştır. Tanrısal veya sözleşmeye dayanan bir dışsal iradenin müdahalesi olmaksızın sağlamıştır.

Leibniz’yen en büyük monadın müdahalesi yoktur. “Théodicée” a priori” mümkünlerin en iyisini zaten yaramıştır. Smith’yen anlamda “tabiatın kurnazlığı sağlamıştır düzeni”. (Kepler,2008:132)

Birey etiğini oluşturarak topluma gitmiştir demektir bu aynı zamanda.

Önemli içsel farklılıklarına rağmen genel olarak İskoç okuluna ait olan bu birey toplum geçişliliği Smith’in moral felsefesinde ve “*Ulusların Zenginliğinde*” somutlaşmıştır.

Sempati mekanizması kendine özgü bir iktisadi rasyonalite oluşturmuştur. Bu rasyonalite kartezyen bir rasyonalitenin yakınında olduğu kadar uzağındadır. Yukarıda altı çizilen özgün bir “duygusal rasyonaliteye” daha çok denk düşmektedir. “Kişinin mutluluğunun sağlanması amacı etrafında bir değerler sistemini oluşturan ve bununla sosyal uyumu da sağlayan bir mekanizma olmuştur **sempati**.” (Kepler,2008:29) Bireysel eylem aktörünün faydasını arttırırken intersubjektif bir mekanizmadan geçerek **öteki** ile birlikteliği sağlamıştır.

Öteki ile birliktelik, evet **ben** kaynaklıdır. “Her monad kendine özgüdür” çünkü. Ama **ben** yalnız olamaz. Smith’in bireyi de bir aynada kendini tanıyacaktır ve zaten varoluş itibarı ile ve bu ayna ile ancak sosyaldır. Ayna **ben**in edilgen değil fiili olarak sosyalleşme sürecinin içinde **yer** almasını sağlayacaktır. **Ben**le ayna, aynadaki **ben**le **öteki** arasında gidiş geliş sosyalleşmeyi sağlayacaktır.

Böylece bireyselleşmenin bizzat kendisi sosyal süreçler tarafından belirlenmiş olacaktır.

İşbölümü bu sosyal süreçlerden biridir; Smith işbölümü üzerine şunları not etmiştir.

“Böylesine yararlar sağlayan işbölümünün kökeninde bunun sağladığı genel refahı önceden bilen bir insan bilgeliği yoktur. İnsan doğasının böylesine bir yarar gözetmeyen yavaş ve tedrici ve kaçınılmaz sonucudur bu.” (Smith,2000:19)

Mübadelenin her şeyden önce insan tabiatının doğal bir eğilimine denk düştüğüne işaret eden Smith’te işbölümünü yarattığı verimlilik artışı önceden öngörülecek bir insan bilgeliği değildir. Mübadeleye olan bu eğilimin çokça da ileri sürüldüğü gibi ve **süje** olmaktan koparak Heidegger’yen anlamda bireye doğru sürecin bir kavşak noktası olarak görmek İskoç düşüncesini ve Smith’i bir bütünlük içinde kavramamaktır. Smith’in insanı kimi zaman **süje** kimi zaman **endividü** olacaktır ama aslında tam olarak ne biri ne diğeri veya hem biri hem diğeri. O zaman kendine özgüdür. Açık olan **benin** kendi ile yetinmeyip oradan çıkmaya çalışmasıdır. Çünkü bu **ben** kendi gerçekliğini ancak diğere tescil ettirerek kavrayabilmektedir. Horace’ın “*insan yüzü gülümsemeyi birbirinin yüzünden ödünç almıştır*” sözünü hatırlatır bu insan, nerede ise diğere mecburdur. **Kendiliğindenlik** zorunlulukla örtüşebilecektir kimi zaman. Duygularının belirleyiciliğinde **ötekine**, diğere gitmeye çalışır insan. Bu anlam içinde zenginliğin elde edilmesi ilk bakışta gösteriş amaçlı ise de aslında diğere insanlar tarafından onaylanma amaçlıdır. Tümdünde temel yönelim onaylanma isteğidir. Yalnız olmama isteğidir, sevgi arayışdır bir anlamda.

Sevgi ilişki kurmayı gerektirir. Bu anlamda ve bu çerçevede düşünüldüğünde mübadele de karşısındakine gitmenin bir unsuru olarak belirir. Sosyal iletişimi bireysel psikolojik ihtiyaçlarla sağlanma olarak alırsak, mübadele **sempatînin** bir unsuru olarak da belirebilir.

Mübadele bu durumda hatta – örneğin Smith’in tüm yapıtı bir bütünlük içinde ele alınırsa – öncelikle

“bakışların mübadelesi olarak, duyguların, değerlerin mübadelesi olarak da alınabilir”. (Kepler,2008:27)

Mal mübadelesi o zaman genel mübadelenin ancak bir unsuru olarak belirir.

Mübadele en azından çift süreçli bir kontekst içinde düşünülebilir bu şekilde Bir yandan **ben**den bir **süje**ye geçişi verir. “Ama bu sözleşmeci **süje** değil **mübadeleci süjedir**”. (Mathiot,1990:85) Diğer yanı ile bu bir toplumsal içerik taşıır. Bu da mübadele toplumdur.

“Bütün insanlar böylece mübadele yaparak yaşarlar bir anlamda ve bir derecede hepsi tüccar olurlar ve toplum da sonunda bir mübadele toplunu haline gelir”. (Smith,2000:29)

Hume’da **iktisadi süje** mübadele yaparak kendi varlığını korumaya

çalışmakta, bu ise sürecin belli bir aşamasında **öteki** ile ilişkiyi gerektirmektedir. İktisadi mübadele kurulmaya çalışılan genel ilişkinin veya genel mübadelenin bir unsuru olmakta veya en azından tamamlayıcısı olmaktadır. Temel tutkusunun peşindeki birey Hume'a göre eğer "doğal olarak ve doğa tarafından sonsuz ihtiyaçlar bütünü olarak yaratıldı ise ve diğer yandan tabiat bunları vermekte cimri davrandı ise birey tekrar **ötekine** gidecektir". (Deleule,1979:44-45) Taleple arzın uyumsuzluğu topluma gitmenin tek değil ama temel unsurlarından biridir. İktisadi unsur Hume'un insanında, antropolojisinde ve topluma gitmesinde nispi olarak ağırlıklıdır.

"Bununla birlikte işbölümü esasen burada bir verim artırıcı mükemmelleşmeden çok insanların birlikte var olma amacı olarak anlaşılmalıdır". (Gautier,2001:12)

"Deleule buna insan tabiatı, antropolojisi ile ekonomi arasındaki ilişkinin sivil toplumu oluşturması olarak yaklaşır". (Gautier,2001:11)

İnsan eylemi Hume'da görüldüğü gibi salt çıkar motifli olmamaktadır. Amacı salt iktisadi düzeyde değildir. Onu içermektedir ama ondan ibaret değildir. Temel motif de değildir. Tabiat ve kendi doğası kendini gerçekleştirmek için, diğer bir deyişle var olmak için diğerini öyle ise toplumu araması gerekliliğini işaret etmiştir. İşbölümü ve iktisadi düzey bu temelin bir çıkarsamasıdır.

Smith'te ise iktisadi olan **süje** Hume'dan farklı olarak -kimi zaman da olsa- zorunluluktan kaynaklanan nedenlerle, ötekine – topluma – gitmemekte, doğal olarak, ilişki kurmak için **ötekine** gitmektedir. **İktisadi süje** belki de paradoksal olarak bu yolla Heidegger'in belirttiği ve olumlu bulduğu anlamda ama **süje** olmadan, **iktisadi süje** olarak, doğal hali içinde toplumu kurabilecektir ve bunu Hume'da da Smith'te de çok belirgin olan hukuksal sözleşme kriteri ile tamamlayacaktır.

Hutcheson'da örneğin mübadele, sözleşme doktrini içinde yaşam bulur.

"İnsan salt kendi çalışması ile tüm ihtiyaçlarını karşılayamaz. Tek bir üründen ise ihtiyacının ötesinde bir miktar elde eder. Buradan ticaret yapma hakkı doğar. Kontratla veya söze dayanan vaatle yapılan ticaret sayesinde başkalarının mallarından veya emeklerinden yararlanırız" (Hutcheson,1991:248)

Hutcheson'da ekonomi politik bu durumda da bireyi bağımsız kılmak bir yana mübadelenin ancak hukuksal düzey içinde mümkün olabileceğinin altını çizmektedir. Hukuksallık toplumsallığın simgesidir. **İktisadi süjenin** toplumsallığı açıktır bu durumda.

İşbölümü yolu ile politik düzeyin içindedir özerkleşen **süje** bununla birlikte toplumsalı politik düzeyde oluşturmamaktadır. Konu edilen sözleşme Rousseau'cu anlamda sözleşme değildir.

İktisadi çıkar, tutkular bütünü içinde ve hukuksal sözleşme ile birlikte genel olarak makro düzeyde bireyler arasındaki ilişkilerin bir parçası veya bir modalitesi olarak toplumu da oluşturacaktır.

Bu, doğal olarak toplumsal doku, çıkar üzerine kurulacaktır anlamına gelmemektedir.

Emeğini Locke'yen anlamda sahiplenerek (Locke,1992:162-163) **ben** olma sürecini perçinleyen ve **serbestleşmesini** sağlayan insan buradan yani emeğinin ürününi sahiplenmekten yola çıkacak ama hemen arkasından **ötekine** faydalı olacaktır;

"...hayvanların aksine birbirine hiç benzemeyen insanlar bile birbirine faydalıdır. Genel olarak mübadeleye olan yatkınlıklarından dolayı karşılıklı yeteneklerinin ürünlerini ortak bir kaba ²⁷ koyarlar ve her insan başka birinin yeteneğinden kaynaklanan ürünün kendisi için gerekli olan kısmına ulaşma olanağına sahip olur" (Smith,2000, I:22) der Smith.

Yinelemek gerekiyorsa insanüstü bir bilgeliğin ürünü olmayan işbölümü, buna doğal eğilimi olan insanın inşasıdır.

Ferguson Hume Smith çizgisi **prensin** ötesinde bir toplum yapılanması denemelerindeki kurguda mübadeleyi bir intersubjektivite olarak tasarlarırken doğal olarak mübadelenin iktisadi düzeyi içermesi ama onunla sınırlı olmadığını ortaya koymak denemesinde olmuşlardır.

Smith'te ise durum biraz farklıdır; bu çizginin içinde özgündür; bireyini moral düzeyden işbölümü analizi ile tümünden koparan Mandeville'in karşısındadır ama Hutcheson'dan da Hume'dan da ayırır tahlili. Smith işbölümü mübadeleye olan doğal eğilimden kaynaklanınca moral felsefesinin insanını işbölümününkini ile birleştirme çabası içinde olacaktır. "**Otonom iktisadi süjeden** hareketle yeni bir yapılanmayı oluşturacaktır". (Mathiot,1990:67) İktisadi çıkarı ile ama önce karşısındakine gitme motifi ile harekete geçen **süje** işbölümü sonucunda yarattığı değere sahip olarak mübadeleci insanı oluşturacaktır. Mübadelenin aktörü haline gelen insan **iktisadi süje** olacaktır. **Sempati** ile oluşmuş **ben** bu kez yarattığı değere sahip olarak işbölümü tarafından kendini yeniden üretecektir.

Çıkar burada vardır. Ama tutku çeşitliliği içinde, kompleksitesi içindeki unsurlardan biridir sadece. Tutkularının peşindeki birey bunları ilk elde bir otoritenin yasaklaması veya kısıtlaması olmadan kendisi sıraya sokacaktır. Böylece **öteki** ile bir toplumsal bağ oluşacaktır. "Değişim de bir yandan subjektiviteyi içerirken bir yandan da kendi dışında, dolaşımdaki mallardan dolayı bir objektivite içerecektir". (Mathiot,1990:80) Subjektivite ve objektivite **benin** ve toplumun birlikteliği için gereklidir. Mübadelede bu sağlanmaya çalışılmıştır.

Sempati ve sevecenliğin karşı tarafta da aynı duyguları yeşerteceği varsayılmıştır.

Düzenleyici olan sözleşme değildir, bireyin kendisidir; anlık duygular önceden belirlenemeyeceğine göre dışsal bir iradenin regülasyonu mümkün değildir. Tarafsız seyirci ve tarafsız emekçi düzenleyici ve denetleyici bir işlev yükleneceklerdir. (Sarfati,2008:61)

Antropoloji burada artık iktisadi motifli olmayı aşmıştır.

²⁷ Smith'te "stock" anlamında kullanılıyor.

Farklılıklarına rağmen Hume–Smith sürecinde dışsal müdahalesiz toplum oluşma şartları vardır.

Antropoloji iktisadi olanı kapsamakta ama onu aşmaktadır.

Rousseau'yen anlamda sözleşmeci olmayan birey **süje** olmadan –ama **iktisadi süje** haline gelerek- sosyalı sağlamaktadır.

Heidegger'in zorunluluğunun dışında bir yol oluşmuştur.

Toplumsallık moraliteyi gerektirdiğine göre Dumont'un amoral bireyi modernitenin mono tip bireyi olmamıştır.

İşbölümü tüm sakıncalarına rağmen, paradoksal olarak toplumsalı sağlamıştır.²⁸

Ekonomi poliğin **süjesi** Rousseau'cu **süje** değildir. Dar anlamda Heidegger'ci kontekste de oturmamaktadır çünkü hareket noktası buna elverişli olmayacaktır ama onun da Dumont'un da tasavvurundaki anti sosyal davranışı yoktur. Olması da mümkün değildir.

Özgünlüğü **ben**den hareket etmesidir. Tutkuları ile hareket ederken diğeri olmadan yapamamasıdır.

Bu durumda Descartes'in Leibniz'yen yorumunun toplumsalı dışladığını ileri süren "Heidegger-Dumont'yen tez" anlamsız kalmıştır.

Leibniz'in monadları arasında geçişlilik sağlanmışsa üstelik çıkar bir temel eylem motifi olmadan sağlanmışsa endividüalite bir hiper endividüalite batağına saplanmamıştır.

Sonuç

"Her birimiz, kendi kabul ettiğimiz meşru olması gerektiğini düşünürüz."

Hegel

Yukarıda anlatılmaya çalışıldı; açmaz son derece net ve keskin bir şekilde Heidegger'in perspektifinde duruyor. Bu perspektifte modernitenin hümanizması ikili bir kavşağın yol ayırımında somut bir yol ayırımındadır. **Ben, süje** olarak toplumsala gidecektir veya **süje** olmakla yetinmeyecek **otonominin** ötesine geçerek özgürlüğün uçlarını görmek isteyecektir. Belki de geçmişteki isimsizliğinin öcünü alacaktır. "Bağımsızlığını ilan ettiği zaman bir toplumun bir cemaatin üyesi olmaktan çıkacak, genel hümanitenin modern insanı olacaktır". (Heidegger,1962:121)

Daha önce belirttik; Dumont bu sürecin bağımsızlaşma yönünde günümüzü oluşturduğunu ileri sürerek toplumdan kopan insanın bireyselleşirken toplumsallığın mümkünlüğünü yok ettiğini bunun da doğal olarak sosyal bilimler

²⁸ İşbölümünün Smith'in belirttiği olumsuz yanlarına daha önceki makalede değindiğimi belirtmek isterim.

ailesinde bir çatlamaya ve en önce ekonomi politigin ve bireyin moraliteden koptuğunu ileri sürmesi ile sonuçlanacağını bu kontekst içinde savlar.

Başından itibaren anlatılanların ışığında bu açmazın, bu determinizmin reddi artık mümkün duruyor; modernite bu tek yönlü ve zorunlu bir güzergah olarak görülmeyebilir

Ekonomi politik, görüldü; modernitenin içinde alternatif bir kurgu olmuştur. **Rasyonun** koşulsuz iktidarına, aklın duyarsız egemenliğine, karşı bir çıkış olmuştur önce. "Şiirin güzel olması yetmez, büyülemelidir" der Horace (Burke,1989:653)

Montaigne'in keşfinin, **benin**, kurtulduğu despotizmin küllerinden bir benzerine yöneldiğini ileri sürer Heidegger. Ekonomi politik geleneği ise hiper endividüye dönüşmeden bireyin hangi yollarla diğerine gidebileceğinin arayışı olmuştur.

Heidegger'in "*sapı*"ının dışındadır arayış ve bu anlamda özgündür. Bireyin **serbestleşmesi** özerkliğin ötesine geçerken antikitenin özerklik kurgusundan da farklılaşmıştır. (Constant,1997:594) Toplumsalın var oluşunu insanın var oluşundan hareketle kurgulamaya çalışmıştır. Doğal özgürlüğü içindeki insanın duygularından hareketle toplumsallığın mümkünlüğü ileri sürülmeye çalışılmıştır. Özgün bir monadoloji yaklaşımı içinde kozmik bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır.

Diğer yandan açtıkları yeni ufuklar onları da ürkütmüştür. (Dupuy,1992:36) Heidegger'in bu endişesini hissetmişlerdir; "en büyük monark"ın artık var olmadığı dünyayı bireyin iktidarına açmış olmanın muhtemel risklerini görmüşlerdir ama **birey-toplum** özerkliğini kısıtlamadan siyasetin egemenliği altına sokmadan bir yeni dünyanın teorik temelini oluşturma çabası ve arayışı içinde olmuşlardır yine de.

Süjenin serbestleşmesi via işbölümü gerçekleşmiştir. **Serbestleşme** regülasyonun ve bu anlamda politigin aracılığı ile olmamıştır. Ama işbölümünün diğer yandan köleleştiriciliğine karşı toplumsalın müdahalesi de istenmiştir. **Serbestleşme** toplumu zaten o süreç içinde kuracağından ikisi arasındaki *symbiose*²⁹ açıktır.

Biri diğeri olmadan varlığını sürdüremeyecektir.

Özgünlük açıktır. **Serbestleşme**, **süjeden** mübadeleci insana geçişi sağlamıştır. Ama Heidegger'yen sürecin dışına çıkmıştır

Ben, öteki ile birlikte var olabileceks moralite aranmıştır.

Ben, çünkü kendini **sempati** tarafından yeniden ve yeniden inşa etmektedir.

Açıkça görülüyor; ekonomi politik ve özellikle Smith'in antropolojisi iktisadi motifi değildir ve buradan hareketle bireyin "*sapkenlğ*" yönelmeden doğal özgürlüğü içinde toplumsala gitmesinin bir arayışıdır.

Bir denemesidir.³⁰

²⁹ Symbiose: Ortakyaşarlık anlamında.

³⁰ Denemenin başarılı olup olmadığının tartışılması, başka bir yazının konusu olacaktır.

Antropolojinin iktisadiliğine, *sempatim*in ikame edilmesinin bir arayışıdır.

Özgürleşmenin tümü ile bir kopuşa dönüşmesi politigin tümü ile reddi bu aşamada söz konusu değildir. Bu durumda özgürleşme bir tam bağımsızlık amaçlı değildir. Özgürleşen insan bağımsızlıkçı bir arayış içinde olmaktan çok *otonomi*sinin muhafazasının toplumsallık içinde nasıl mümkün olacağının arayışındadır. Özelin evrenselde nasıl mümkün olabileceği projesi (Ferry-Renaut,1987:35) de olmuştur bu deneme bir bakıma.

KAYNAKÇA

- Alada, A. D., (2000), **İktisat Felsefesi ve Belirsizlik**, Bağlam Yayınları, İstanbul
- Arosio, E. Malherbe M., (2007), **Philosophie Française et philosophie écossaise**, Vrin, Paris.
- Bréhier, E., (2004), **Histoire de la philosophie**, Ed Presse Universitaire de Paris, Paris
- Burke, E., (1989), **Réflexions sur la Révolution de la France**, Hachette, Paris
- Chauvier, S.(2001), **Dire "Je"**, Vrin, Paris
- Constant, B., (1997), **Ecrits Politiques**, Gallimard, Paris
- Deleule, D., (1979), **Hume et la Naissance du libéralisme économique**, Aubier Montaigne, Paris.
- Descartes, (2000), **Discours de la méthode**, Flammarion, Paris
- Diatkine, D., (1991), "Presentation de", **Recherche sur la nature et les causes de la Richesse des nations**, Smith, A., Flammarion, Paris
- Dumont L., (1977), **Homo aequalis**, Gallimard, Paris.
- Dumont L., (1983), **Essais sur l'individualisme**, Ed.Sevil, Paris.
- Dupuy, J.P., (1992), **Le sacrifice et l'envie**, Ed Calmann-Lévy, Paris
- Ferguson, A., (1992), **Essai sur l'histoire de la société civile**, Presse Universitaire de Paris, Paris
- Ferry, L.-Renaut, A., (1987), **68-86 Itinéraires de l'individu**, Gallimard, Paris.
- Ferry, L., (1999), "L'émergence du couple État/société", **Les critiques de la modernité politique**, Calmann-Lévy, Paris.
- Finkielkraut, A., (2000), **Nous autres modernes**, Ellipses, Paris.
- Frank, M., (1986), **L'ultime raison du sujet**, Actes sud, Paris
- Gauchet, M., (2007a), **La revolution moderne**, Gallimard, Paris.
- Gauchet, M., (2007b), **Un Monde desenchanté**, Editions de l'Atelier, Paris.
- Gautier, C., (1996), "L'individu" **Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale**, Sperber, M.C., Presse Universitaire de Paris, Paris.
- Gautier, C., (2001), "peut-on parler de <société civile> chez David Hume?" **Hume et le concept de société civile**, Gautier, C., FPresse Universitaire de Paris, Paris.
- Gusdorf, G., (1993a), **Le Romantisme I**, Editions Payot, Paris.
- Gusdorf, G., (1993b), **Le Romantisme II**, Editions Payot, Paris.
- Halevy, E., (1995), **La formation du radicalisme philosophique I,II,III**, Presse Universitaire de Paris, Paris
- Hazard, P., (1961), **La crise de la conscience européenne**, Fayard, Paris.
- Hazard, P., (1963), **La pensée européenne au XVIII e siècle**, Fayard, Paris.
- Heidegger, (1962), **Chemins qui ne mènent nulle part**, Gallimard, Paris.
- Hume, D., (1947), **Enquête sur les principes de la morale**. Editions Aubier Montaigne, Paris.
- Hume, D., (1983), **Enquête sur l'entendement humain**, Flammarion
- Hume, D., (1995), **L'entendement, Traité de la nature humaine, Livre I**, Flammarion. Paris.
- Hume, D., (2002), **Essais et traités sur plusieurs sujets, Enquete sur les principes de la morale, Histoire naturelle de la religion** , Vrin, Paris.

- Hurtado, J., Pignol, C., (2007), "Rousseau philosophie et économie", **Cahiers d'économie politique No:53**, L'Harmattan, Lille.
- Hutcheson, F. S., (1991), **Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu**, Vrin, Paris.
- Jaffro, L., (2000), "La formation de la doctrine du sens moral. Burnet, Shaftesbury, Hutcheson", **Le sens moral, Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant**, Ed PUF, Paris
- Jaume, L., (2000), **La liberté et la loi**, Fayard
- Kennington, R., (1987), "René Descartes", **Histoire de la philosophie politique**, Strauss, J. Et Cropsey, J., Presse Universitaire de Paris, Paris
- Keppler, J. H., (2008), **L'économie des passions selon Adam Smith**, Editions Kimé, Paris.
- Kramnick, I., (1995), **Enlightenment Reader**, Penguin Boks, USA
- Latouche, S., (2001), "De Boisguilbert (1646-1714) aux physiocrates: de la politisation de l'économie à l'économisation du politique", **Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique**, Caillé, A., Lazeri, C. Senellart, M., Ed La Découverte, Paris.
- Laval, C., (2007), **L'homme économique**, Gallimard, Paris.
- Leibniz, (1696), **Essais de Théodicée**, Flammarion.
- Leibniz, (1686), **La Monadologie**, Delagrave, Paris
- Locke, J., (1992), **Traité du gouvernement civil**, Flammarion, Paris.
- MacIntyre, A., (1993), **Quelle justice? Quelle rationalité**, Ed Presse Universitaire de Paris, Paris
- Manent P., (2001), **Les libéraux**, Gallimard, Paris.
- Marouby, C., (2004), **L'Économie de la nature**, Ed du Seuil, Paris
- Mathiot, J., (1990), **Adam Smith philosophie et économie**, Ed Presse Universitaire de Paris, Paris
- Mill, J. S., (1988), **Système de logique**, Pierre Mardaga éditeur, Paris.
- Mill, J. S., (2000), **Özgürlük üstüne**, Belge Yayınları, İstanbul
- Montaigne, (2006), **Denemeler 4 Cilt**, Cem Yayınevi, İstanbul
- Ökten, K.H., (2008), **Varlık ve Zaman Kılavuzu**, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Pascal, (2000), **Pensées**, Le livre de Poche, Paris.
- Pelluchon, C., (2005), **Leo Strauss une autre raison d'autres lumières**, Vrin, Paris.
- Perrot, J.C., (1992), **Une histoire intellectuelle de l'économie politique**, Ed. De l'école des hautes études Ed Sciences sociales, Paris
- Pocock, J.G.A., (1985), **Vertu, Commerce et histoire**, Presses universitaires de France, Paris.
- Rawls, J. (2002), **Leçons sur l'histoire de la philosophie morale**, Ed La Découverte, Paris
- Renaut, A., (1989), **L'ère de l'individu**, Gallimard.
- Renaut, A., (1999a), "Liberté, égalité, subjectivité", **Naissances de la modernité**, Renaut, A., Calmann Levy, Paris.
- Renaut, A., (1999b), "Représentation moderne du monde et humanisme", **Naissances de la modernité**, Renaut, A., Calmann Levy, Paris.

- Rosanvallon, P., (1999), **Le capitalisme utopique**, Ed. Du Seuil
- Sarfati, M., (2007), "Smith'te bütünlük sorunu", **İktisat Dergisi**, Sayı 490, İstanbul.
- Sarfati, M., (2008) "Görünmez El", **Ekonomik Yaklaşım**, Gazi Üniversitesi, Cilt 19, Sayı 66, Ankara.
- Smith, A., (1976), **Théorie des sentiments moraux**, Ed PUF, Paris
- Smith, A., (2000), **Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations**, Livre I et II, Ed Economica, Paris
- Smith, A., (2002), **Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations**, Livre III et IV, Ed Economica, Paris
- Smith, A., (2005), **Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations**, Livre V, Ed Economica, Paris
- Smith, A., (2006), **Essais Philosophique**, Ed Code, Paris
- Smith, A., (2007), **Milletlerin Zenginliği**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul
- Snow C.P., (2007), **The two Cultures**, Cambridge University Press, Paris
- Steiner, P., (1992), "L'émergence des catégories économiques", **Nouvelle Histoire de la Pensée économique**, Béraud, A. et Faccarello. G., La Découverte, Paris.
- Todorov T.,(2006) **L'esprit des Lumières**, Robert Laffont, Paris.
- Vergara F., (2001), "Les Erreurs et Confusions de Louis Dumont", **L'économie politique No:11**, Paris.