

# Klasik Liberalizmde Yaşayan ve Ölen Nedir?\*

Charles K. ROWLEY\*

1989'da, Sovyetler Birliği'nin tamamen dağılmasının ardından, Doğu Avrupa'daki önemli değişim, Marksist-Leninist dogmanın çöküşü esnasındaki ilk coşkunluk dalgası içinde Fukuyama (1992) gibi aşırı derecede heyecanlı bazı Batılı yorumcuların iddia ettikleri gibi "tarihin sonu"nu getirmedir. Bununla birlikte, bu değişim, James Buchanan'ın dikkat çektiği gibi, kolektivist-sosyalist fikirler üstünde temellendirilmiş sosyo-ekonomik bir politik gerçeklik rüyasını sona erdirdi. Artık, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünü kaplayan bu tür tartışmaların üstüne düşen kolektivist-sosyalist gölgeye aldırış etmeden bireyler arasındaki toplumsal interaksiyonun karmaşasını analiz etmek mümkündür.

Böyle durumlarda, bireysel özgürlüğe yüksek bir değer verenlerin kendi davaları konusunda kibirli olmamaları özellikle önemlidir. Bir tarafta, Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşü, sosyalizmin refah yaratamadığı ve özgürlüğe tahammül edemediği şeklinde gayet sarıh bir kanıt sağlamıştır. Fikirlerin sonuçlarla doğrulandığı şeklindeki önerme kabul edilirse, o zaman sosyalist düşüncenin fiyaskosunun ileri Batılı demokrasilerde kolektivist eğilimleri durdurarak gidişatı tersine çevirme konusunda

fırsatlar ortaya çıkarmış olması gerekir. Diğer tarafta, piyasa ekonomisine taraftar olan akademisyenler ve onu savunanlar arasında, felsefi ve ekonomik tartışmanın kesin bir zaferle sonuçlandığı şeklindeki hatalı görüşlere dayandırılan sahte kendini beğenmişlik, merkantalist güçlere karşı özgürlüğü korumak için devamlı gerekli olan uyanıklığı zayıflatabilir.

Buchanan'ın (1991) gözlemlemiş olduğu gibi, sosyalizmin ölümü, bireylerin sosyalist bir topluluğun tamamlayıcı bileşenleri olarak bizzat gerçekleştirmeye çalışmalarını gerektiren merkezi planlamacı ve kumanda ekonomisi anlamında "geniş ölçekli politikanın" cazibesini belki de sonsuza kadar kaybetmesine neden oldu. Bununla birlikte, sosyalizmin ölümü, piyasa süreçlerine azar azar müdahale etme anlamına gelen "dar ölçekli politika"nın itibarını kaybetmesine yol açmamış gibidir. Seçmenlerin büyük bir çoğunluğu, politizasyon bütün piyasalara uygulandığı zaman başarısızlığa uğruyorsa, belli bir dönemde belli bir piyasaya uygulandığı zaman da başarısızlığa uğrayacağı şeklinde bir görüşü kuvvetli bir biçimde kabul etme noktasına hiç gelmedi.

Bu tereddüt, geniş ölçüde, kamu tercihinin baskısıyla açıklandı. Bununla birlikte, bu durum, gözden kaçırılmayacak ölçüde, bir zamanlar klasik liberal hareketin entellektüel dev-

\* Prof. Dr. George Mason Üniversitesi Ekonomi Bölümü Öğretim Üyesi

leri olanlar da dahil olmak üzere, klasik liberal teorisyenler arasında bir kanaatin yahut süregelen bir niyetin yetersizliğiyle pekiştirilmiştir.

### Ütopyadan Geri Çekilirken

1974'te Robert Nozick, en yaygın bir şekilde kabul edilen sosyal ve siyasi pozisyonlara -liberal demokrat, sosyalist ve muhafazakar- bireylerin haklara sahip olduklarını ve hiçbir kimsenin yahut grubun onların haklarına tecavüz etmeksizin yapamayacağı birşeyler bulunduğunu yeniden iddia ederek meydan okudu. Bu haklar öylesine güçlü ve öylesine geniş erimlidir ki, devletin ve onun memurlarının, eğer varolmaları gerekiyorsa, neler yapabilecekleri sorusunu doğurmaktadır.

Nozick'in vardığı temel sonuçlar, şiddete, hırsızlığa ve sahtekarlığa karşı koruma ve sözleşmeleri uygulama gibi dar bir alanı kapsayan işlevlerle sınırlanmış minimal bir devletin meşrulaştırılabileceği; daha geniş bir alana yayılan bir devletin belli şeyleri yapmak için bireylerin haklarını mutlaka ihlal etmesi gerektiği, dolayısıyla meşrulaştırılamayacağı; ve minimal devletin doğru olduğu kadar ilham verici olduğu şeklindeydi. Buradaki iki implikasyon, devletin, (1) cebri araçlarını bazı vatandaşlarını diğerlerine yardım etmeye mecbur etmek, veya (2) bireylere, kendi çıkarlarına yahut kendilerini korumaya yönelik belirli etkinlikleri yasaklamak için kullanamayacağıdır.

Nozick 1989 yılında, felsefenin değişmeyen politika sorunlarına uygunluğunu reddederek, onun siyaset felsefesindeki önceki ilkel pozisyonu yerine "politikanın zigzaglarını" tercih etti. Klasik liberalizmden bu kayma, birey hakları üstünde herhangi bir biçimde odaklanmanın komüniteryan saiklerin aleyhine olduğu ve insani endişelerle biraraya gelip işbirliğine dayanan faaliyetlere katılmayı kucaklamakta yetersiz kaldığı şeklindeki bir yar-

gıdan kaynaklanıyordu. "İnsani dayanışmamızın kutsal bir işareti olarak yönetim aracılığıyla birlikte yapmayı seçtiğimiz bazı şeyler vardır; bu dayanışmaya onları resmi bir tarzda beraberce yaparak veya sık sık görüldüğü gibi faaliyetin kendisine rıza göstererek yardımcı oluruz."

Bu yaklaşımda, demokrasi, bireylerin, onun vasıtası ile sosyal dayanışmanın gerçekliği ve başkalarına yönelik insani endişeler üstünde yoğunlaştıkları bir araç olarak, sembolik biçimde kendi kendilerini ifade etmeye çalıştıkları bir mekanizmadır. Buna karşıt olarak, liberteryen bakış, münhasıran yönetimin amacına bakarken, yönetimin anlamını değerlendirmekte yetersizliğe düşmektedir.

Daha da ötesi, ortak politik faaliyet sadece çıkar bağlarını ifade etmez; kendini ilişkilerle açığa vuran bir bağ teşkil eder. Bu ilişkiyel bağlar öylesine önemlidir ki, bu tür bağlar içinde yer almayan bireyler, bu tür bağları içeren programları desteklemek için vergi ödemek zorunda kalırlar. Eğer demokratik çoğunluk, birlikte ve sembolik olarak, onun en ciddi ilgi ve dayanışma bağlarını ifade etmeyi arzularsa, farklı olanı tercih eden bir azınlık, lehinde tercih beyan edilmiş olan şeye yeterli derecede katılmak mecburiyetinde olacaktır.

Bu tür bağlantılar, Nozick'e göre, insani etkinliğin belli özel özgürlük türleri üstünde sınırlamalar getirebilir; örneğin, iş hayatında, kamusal yerleşim birimlerinin kiralanmasında, yerleşim birimlerinin satışında vb. uygulanan anti-diskriminasyon kanunları gibi. Bu sınırlamalar ifade ve toplantı özgürlüğü konusundaki sınırları meşru kılmaya kadar gidebilir. Hiçbir genel ilke, özgürlükle bu tür sınırlamalar arasında çizgi çekmez. Bütün kararlar, genel nüfusunun o anda mevcut olan dayanışma ve endişe duygularının büyüklüğü ve ölçüsüyle, bu duygulara sembolik siyasi bir ifade vermeye yönelik ihtiyaçlarına bağlıdır.

Politik alanda teşvik edilebilen, cesaret-

lendirilen ve uygulanabilen rekabet halinde çok sayıda değer bulunduğunu varsayalım. Daha sonra bütün bu amaçların belli bir biçimde biraraya gelmelerinin imkansız olduğunu farzedelim. Bu çatışmaya rağmen, diye iddia eder Nozick, aynı anda birlikte takip edilemeyecek olan birçok amaç, bir dönem için biri, ardından bir diğeri takip edilerek biraz daha uzun bir sürede uzlaştırılabilir. Bu, seçmenlerin zaman içinde niçin partiler arasında gidip geldiğini de izah eder. Politik ilkelere sahip herhangi bir grubun özel muhtevasının istikrarlı bir şekilde kurumsallaşmasıyla, demokratik politikanın zigzaglı süreçleri arasında belli bir seçim yapması gerektiğinde Nozick'in hangi tarafa yöneleceği açıktır: "Her zaman zigzaglı yolu tercih ederim" (Nozick: 1989, 296).

### Sivil Toplumun Sığınaklarında

John Gray'in; John Stuart Mill'in, Friedrich von Hayek'in ve Isaiah Berlin'in felsefeleri üstüne ilk yazıları, onu açıkça klasik liberal siyaset felsefesi kampına yerleştirdi. Şüphesiz, onun yazıları Robert Nozick'in anladığı anlamda minimal yahut gece bekçisi devlet kavramını hiçbir zaman içermedi. Bununla birlikte, 1976'dan 1988'e uzanan dönem boyunca o, bireysel özgürlüğün çok değerli etik bir amacı temsil ettiği ve klasik liberalizmin mevcut siyaset felsefesine başvurulacak meşrulaştırılabileceği şeklinde bir nosyonu benimsemişti.

Gray 1976'da John Stuart Mill üstüne sunduğu tebliğinde şöyle yazar: "Eğer Mill'in politik yazılarının değeri üstünde bir konsensus varsa, bu, onlara liberal umudu besleyen türden bir moral yücelme için müracaat edebileceğimiz içindir" ((Gray 1989 a,1). Gray, "Mill'in yazıları"nın "açık bir toplum için, hala kesinlikle çürütülmemiş olan ve her nesile hatırlatılması gereken bir argümanı içerdiği"ne dikkat çekerek (1) Mill'in "Özgürlük Üstüne"deki merkezi argümanını, "liberal bir toplum"un "kendi sahip oldukları birçok imkana

güven duyan, fakat kendilerinin ve birbirlerinin güçleri konusunda eleştirel davranan; özerk failer satüsünü arzulayan ve kendi bireyselliklerinin üstüne titreyen insanların içinde yaşamaktan memnun olacakları türden bir toplum olduğu şeklindeki iddiasını" destekler (2).

Mill'in faydacılık yönelimli siyaset felsefesini ayrıntılı bir eleştirisinden hareket ederek Gray, "yine de Mill'in dünyasından birçok açıdan çok farklı olan bir dünyada, Mill'in yazılarından liberal bir toplumun başarısına yönelik bir planın çıkmasını beklemememiz gerektiği - radikallerin, Mill'in düşüncesinde bugün bizi tereddüde düşüren bazı temel dilemleri görmezlikten gelmelerinin makul olmadığı" şeklinde bir sonuca ulaşır (Gray, 1989a).

Gray 1980'de negatif ve pozitif özgürlük üstüne kaleme aldığı tezde, Isaiah Berlin'in "Two Concepts of Liberty" sindeki (1968) analizini över. Bu tebliğinde Berlin, negatif özgürlük kavramının (bir bireyin başkası tarafından baskı altında tutulmaması) bütün öteki özgürlük kavramlarına tercih edilmesi gerektiğini savunur. Gray, Berlin'in değer çoğulculuğu doktrinini ve içinde geniş bir amaçlar çeşitliliğinin sunulduğu liberal bir toplum konusundaki tercihini destekler.

1981'de Friedrich von Hayek üstüne yazdığı bir denemesinde Gray, Hayek'i bireysel özgürlüğün sınırlarını belirsizleştirdiği ve onu kanun hakimiyeti ve sosyal istikrar gibi başka iyilerde erittiği için eleştirir. Gray, bu nedenle, "Hayek'in kanuna ve özgürlüğe dair izahı"nın politik düzenin bir erdemi olarak tasavvur edilen bireysel özgürlüğün özel önemini kaybetme riskini taşıdığını" ileri sürer (Gray 1989a, 97). Birey haklarına ilişkin bir kavramlaştırmanın yalnızca siyasi tecrübeden çıkarılan bir soyutlama olarak savunulabileceği sonucuna varır.

Ancak 1989'da Gray, klasik liberalizmi ta-

nımlamaya ve onu kurumsallaştırmaya yönelik on iki yıllık projesinde bir başarısız olduğunu ilan ederek klasik liberal ideolojiyi bir imkansızlık olarak mahkum eder. Kapsamlı bir moral teori çerçevesinde bir evrensel ilkel dizisi olarak liberalizmi temellendirmeye ilişkin çeşitli projelerin - haklar temelli, faydacı, sözleşmecî, yahut başka biçimde- tamamen yetersiz ve özünde tutarsız olduğu meydana çıkmıştır.

O, bu başarısızlığın matemini tutulmaması gerektiğini iddia eder "çünkü liberal siyaset felsefesi kibirli ve kusurlu olan bir görev kavramlaştırmasının ve teorileştirmenin sınırlarını açığa vurur" (Gray 1989, vii). O, aynı zamanda, klasik liberal siyaset felsefesinin yıkımını, bir disiplin olarak felsefenin - klasik felsefe kadar modern felsefenin de-, çöküşünün en olağanüstü örneği olarak tasvir eder (vii).

1993'te *Post-liberalizm* adlı kitabında Gray, eğer kalmışsa, geride ne kaldığını belirlemek için klasik liberal felsefenin molozları arasında dolanıp durur. Doktrinel liberalizmin dört kurucu unsurundan -evrensellik, bireycilik, egaliterizm ve meliorizm (yahut insani gelişim inancı)- hiçbirinin değer çoğulculuğunun çetin sınavına dayanamayacağını, dolayısıyla bir siyaset felsefesi olarak liberalizmin ölü olduğu sonucuna ulaşır. Liberalizmde yaşayan şey, diye devam eder, kurumlarının özgürlüğü koruduğu ve medeni barışa imkan veren sivil topluma dair tarihsel mirasıdır. O bu tür bir sivil toplumun, bu toplumlar iyiye ilişkin kıyas kabul etmez ölçüde bir çeşitlilik barındırdıkları için günümüzde mevcut bütün kültürlerin en iyilerinden biri olduğunu düşünür.

Eğer sivil toplum -klasik liberalizmin yaşayan tohumu- klasik liberalizmden artakalan yegane şeyse o halde onun doğası nedir? Gray'ın bu soruya cevabı son derece açıksözlüdür. Eğer, bazılarının sadece klasik bir rejimle bağdaşan hayat tarzlarında vücut bulduğu insan gelişimine dair formlar konusunda sonsuz bir çeşit-

lilik varsa, o zaman, klasik liberal düzenlerin, klasik olarak liberal olmayan düzenlerden hiçbir genel üstünlüğü yoktur. Kısaca değer çoğulculuğu, siyasi rejimlerde çoğulculuğu dikte ederek sadece klasik biçimde liberal olan rejimlerin tam anlamıyla meşru oldukları şeklindeki iddiayı temelinden zayıflatır.

John Gray için sivil toplum, dini ve siyasi, görüşlerin çeşitliliği konusunda hoşgörülü bir toplumdur; dolayısıyla içinde devletin herhangi bir kapsayıcı doktrini herkese empoze etmeye çalışmadığı bir toplumu ihtiva eder. Bundan ötürü Calvin'in Cenevresi sivil bir toplum değildi ve yirminci yüzyılın totalitaryanizminin hiçbir türü sivil toplumları içermeydi.

Sivil toplumun ikinci bir niteliği, hem yönetimin, hem de ona tabi olanların eylemlerinin kanun hakimiyetiyle sınırlandırılmış olmasıdır. Kanun koyucunun iradesinin kanun olduğu, bundan ötürü de, onun için herşeyin mubah olduğu bir devlet sivil bir toplumu içerebilir yahut muhafaza edemez. Bu yapının bir implikasyonu, sivil toplumun sınırlı bir yönetimi gerektirmesidir, kadiri mutlak bir yönetimi değil.

Sivil toplumun üçüncü bir niteliği özel yahut ayrı mülkiyetin kurumlaşmasıdır. Mülkiyetin kabilelere verildiği yahut servetin büyük bir kısmının yönetimler tarafından sahiplenildiği veya kontrol edildiği toplumlar sivil toplum olamazlar.

Gray'ın görüşüne göre, bu şekilde tanımlanan sivil toplumların liberal demokrasinin siyasi ve iktisadi kurumlarına sahip olmaları gerekmez; tarihsel açıdan çoğu için gerekmemiştir de. Onların bireyciliğin moral kültürünü içlerinde barındırmaları da gerekmez. Onun yaklaşımında, Çarlık Rusyası, var olduğu son elli yılı boyunca, Bismark Prusyasının olduğu gibi, sivil bir toplumdur. Bu modele göre, modern Doğu Asya otoriter toplumları da -Güney Kore, Tayvan ve Hong Kong -tümüyle sivil toplumdur.

John Gray için, sivil toplum piyasa kapitalizmiyle de tanımlanmamalıdır. Aynı veya özel mülkiyet, herbiri insan yapımı olan hukuklarda, değişik şekillerde ortaya çıkabilir. Kapitalist şirketlerin kurulması, sivil toplumun dayandığı özel veya ayrı mülkiyetin tesisinin sadece bir türüdür.

Bu fikirler ışığında değerlendirildiğinde, Rusya eğer kapitalizmin Batılı formunu aynen kopya etmeye çalışırsa fena halde yanlış bir yola sapacaktır. 1991 sonrası Rusyasında ihtiyaç duyulan şey, Rus kooperatif geleneğinin belediye, köy ve kooperatif seviyelerindeki ekonomik faaliyetlerinde radikal bir dekonsant-rasyondur. Batılılaşma Japonya'da da, söz konusu birkaç avantaj-böyle bir avantaj varsa dışında, değerli sosyal sistemlere sadece zarar vermektedir.

Besbelli ki, sivil toplum çok çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir. Onlar demokratik yahut otoriter, kapitalist veya non-kapitalist, bireyci ya da bireyci olmayan bir yapıda olabilirler. Onlarda ortak olan nokta, özgürlük pratiğidir - kanun hakimiyetinin ve özel yahut ayrı mülkiyetin kanıtı olarak- ve gönüllü işbirliği, vicdan, seyahat ve ifade konusundaki medeni özgürlükler. Onların demokratik özgürlüğü kurumaları gerekmez.

Bu geniş yelpaze klasik liberalizmin yaşayan özü olarak sunulur -birkaç yüz yıllık klasik liberal felsefeden kalan budur-. Benim görüşüme göre o yaşayan bir tohum değildir, fakat boş bir kabuktur. Bu tebliğin geri kalan bölümünde, kalburüstü düşünce adamlarını ve akademisyenlerini klasik liberal teoriyi terketmeye neyin sevkettiğini ve minimal devletin uygun ve tutarlı bir Lockeçu meşrulaştırmasının anahatlarını vererek doğru bir sunmaya teşebbüs edeceğim.

### **Anarşiye Karşı Düzen: Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi**

Bütün zamanların politika düşüncesinde iki

büyük dikotomi hakimdir: Baskıya karşı özgürlük ve anarşiye karşı düzen (Bobbio 1993, 29). Thomas Hobbes (1588-1679) siyasi düşünceleri bu ikinci dikotomiden (düzen karşı anarşi) esinlenmiş olan topluluk içinde yer alır: Onun savunduğu ideal, baskıya karşı özgürlük değil, fakat anarşiye karşı düzendir. Hobbes, neyin adaletli, neyin adaletsiz olduğuna dair fikren uyuşmama özgürlüğünden kaynaklanan düzensizlik, dolayısıyla otoritenin çözülmesi ve bir kere bireyler iktidarın sınırlandırılması gerektiği konusunda mücadele etmeye başladılar mı kaçınılmaz saydığı iktidarın birliğinin dağılması düşüncesine sapsanmıştı. Onun ahlak felsefesinde bireyleri harekete geçiren nihai amaç, serbestliğin değil, barışın peşinden gitmektir.

Hobbes'un temel saplantısı, insanlığın doğa durumuna dönüşü olarak tasavvur ettiği anarşi tehditiydi. Onun en çok korktuğu kötülük, aşırı güçten kaynaklanan baskı değil, fakat güç (iktidar) yokluğundan doğan emniyetsizliktir. Hobbes, felsefi bir sistemi "emniyetsizliğe karşı en yüksek ve aşılmaz bir savunma" olarak telakki eder (Bobbio 1993, 29) - emniyetsizlik, herşeyden önce bir kimsenin hayatına ilişkindir; ikincisi, maddi mülkiyetine ve mal varlığına dairdir; ve son olarak, bir bireyin toplum içinde yaşamakla faydalandığı az veya çok serbestlikle ilgilidir.

Hobbes'un üç temel politik çalışması, *The Elements of Law Natural and Politic* (Doğal ve Siyasi Hukukun Unsurları, 1650), *De Cive* (1651), *Leviathan* (1651), tözel olarak özdeş olan ve aynı rolün oynanmasıyla sonuçlanan doğa durumunun tasvirlerini sunar. Başlıca objektif koşul insanların de facto olarak eşit olmalarıdır. Doğada eşit olmakla onlar, birbirlerine en büyük kötülüğü yapma kabiliyetine sahip olurlar: Ölüm. Hobbes, buna ikinci bir objektif koşulu, bireylerin herbirinin aynı şey arzulamalarının yol açtığı kaynak kıtlığını ekler. Bu eşitlik ve nispi kıtlık kombinasyonu, barış için çalışmaktan ziyade, herkesi savaş i-

çin hazırlanmaya ve eğer gerekiyorsa savaşmaya sevk eden devamlı bir karşılıklı güven yokluğu durumu meydana getirir.

*Elements*'te ve *De Cive*'de vurgulanan objektif koşullardan biri *ius de omnia*, doğanın, sivil toplumun dışında yaşayan herhangi birine bütün herşeyi elde etme konusunda verdiği haktır. Kaynakların kıtlığı ve herşeyi elde etme konusundaki hakla beraber giden de facto eşitlik, kaçınılmaz bir şekilde, daima zalimce bir mücadeleye dönüşme tehlikesi taşıyan merhametsiz bir rekabet durumu yaratır. Bu durum, onları vahşiliğe yönelten tutkuların hakimiyeti altında çaresiz bireyler haline getiren doğa nedeniyle daha da kötüleşir.

Hobbes, hemcinslerinin gururunu okşayan kanaatler dile getirme derdinde değildir. Piskopos Bramhall'le özgürlüğü ve zorunluluğu tartışırken Hobbes şunu iddia eder: "İnsanlar zenginlere ve imtiyaza gıpta ettikleri için hakikate direnirler; onlar duyusal hazlar için yakarırlar ve ılımlı olmaya tahammül edemezler ve akılsızca hatalı ilkeleri benimserler" (Bobbio 1993, 40). *Leviathan*'da o, insanları açgözlüler ve tembeller olmak üzere ikiye ayırır ve sonra, bu "iki tür insanın insanlığın en büyük kısmını meydana getirdiği" şeklinde bir yorum yapar (Hobbes 1946, chap. 30, para. 224). Bundan başka, *Elements*'te doğa durumunun bir tasvirinde, "kendi gücümüzün, bizimle çatışma halindeki doğa durumundan daha kuvvetli olduğunu hayal etmemizden türeyen" bir tutku olarak kibri vurgular (Hobbes 1928, 1, 9, 1, 28).

*Leviathan*'da Hobbes, üç çatışma nedenini birbirlerine bağlar: Bireylerin kazanç için birbirleriyle mücadele ettikleri rekabet; onları güvenlik için savaşa sokan kendine güvensizlik; ve onları şöhret için mücadele etmeye götüren kibir. Bu çatışmalar, siyaset biliminin temel problemini, Hobbes'un iki şekilde izah ettiği güç problemini doğurur: "Bunun için, ilk önce, insanlığın genel bir eğilimini, ancak ö-

lümle nihayet bulacak olan sürekli ve huzur vermez güç için güç arzusunu ileri sürüyorum" (1946, chap. II, para.24). Doğa durumu, güç arzusu bir savaş durumu yaratacağı için dehşet vericidir. Bu, bireylerin eğer kendileri için en değerli şeyi -hayatlarını- korumak istiyorlarsa er veya geç terketmeleri gereken bir durumdur.

Doğru bir muhakeme, insanlara barış içinde birarada yaşamayı garanti eden doğa kanunu formunda bir dizi kuralı insanlara tavsiye eder. Bu kurallar, barışı ara(ştı)rmayı emreden ilk temel kurala tabidirler. Bireylerin, başkalarının da aynı şeyi yapacakları kesin değilse kurallara riayet etmekte hiçbir çıkarları yoktur. Ancak doğa kanunlarını etkili kılacak ve insanların tutkularıyla değil sağduyularına göre hareket etmelerini sağlayacak bir yol vardır: Devletin karşı konulamaz gücünün kurumsallaşması. Doğa durumundan çıkarak sivil bir toplumu kurmak için, makul insanlar evrensel ve daimi bir "birlik anlaşması"na girmelidirler.

Doğa durumu emniyetsiz olduğu için, anlaşmanın başlıca gayesi, çok büyük ölçüde paylaşılmış bir gücün yokluğundan kaynaklanan emniyetsizlik sebeplerini ortadan kaldırmaktır. Devleti kuran sözleşmenin amacı, paylaşılmış bir gücü teşkil etmektir. Böyle yapmanın yegane yolu bütün bireylerin kendi güçlerinden vazgeçmeleri, bu gücü doğal veya suni olarak bir kimseye; örneğin bir kurula aktarmaya rıza göstermeleridir. Bu varlık, bütün bireylerin, kendi güçlerini uygulayarak başkalarına zarar vermelerini önlemek için gerekli olduğu kadar bir güce sahip olacaktır.

Bireyler bu *pactum subjectionis*'in (itaat sözleşmesi) bir sonucu olarak temel bir yükümlülük altına girerler: Yani, paylaşılmış gücün sahibinin bütün emirlerine itaat etme yükümlülüğü. Bu birlik aktiyle, bütün taraflar, kendilerini, sözleşmeye katılmayan üçüncü bir tarafa tabi kılmayı kabul ederler, üçüncü

tarafın gücü en yüksek ekonomik güçle (dominium) en yüksek cebri gücü (imperium) birleştirir. “Dünyada” der, Yakub’un kitabındaki bir ayet deniz canavarı Leviathan’ı tasvir ederken, “Ona denk düşecek hiçbir güç yoktur” (Yakub 41:24).

Egemen gücün geri alınamaz olduğunu kabul etmekle Hobbes, Locke’un daha sonraları kendi sosyal sözleşmesini dayandırdığı güven teorisine karşı çıkar. Egemen gücün, *legibus salutus* (kanunla sınırlanmamış olması M.Y.) anlamında mutlak olduğunu kabul ederek o, devletin gücünü sınırlamaktan yana olan çeşitli teorileri reddeder. Bireyler kendi hayatlarını korumak için, bir akitle bütün herşey üstündeki haklarından vazgeçmiş olmaları dolayısıyla sadece kendi hayatları üstündeki haklarını muhafaza ederler. Böylece, insanlar ancak hükümdar onların hayatlarını tehlikeye attığı takdirde itaat etme yükümlülüğünden kendilerini bağışık tutmayı tasavvur etmelidirler.

Hobbes’un mutlakiyet meşrulaştırması, Bracton’ın klasik formülasyonuna göre, İngiliz anayasal doktrininin çok uzun zamandır sadık kalınan bir ilkesine de ters düşer: “Kral insanı tabi olmamalı, fakat Tanrı’ya ve kanuna tabi olmalı, çünkü kanun kral yapar” (Bracton 1968, 33).

Hobbes, hükümdarın, kimse kimseyi mecbur edemez şeklindeki argümanla (Hayek terminolojisindeki tez) medeni kanuna tabi olmasını kolayca reddeder. Medeni kanunlar hükümdarlar tarafından çıkarıldığından, onlar yükümlülüklerine tabi olsalar, kendilerine bir yükümlülük empoze etmiş olurlardı.

Fakat cevaplandırılması gereken daha ciddi bir soru: Bu sınırsız egemenliğin başka kanunlarla nasıl uzlaştırılacağıdır; yani örf ve adetlere dayalı hukuk -common law- (Hayek terminolojisinde **nomos**’la) ve doğal hukukla? Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde Hobbes, ‘common law’ destekçilerinin aleni bir düş-

manıdır, özellikle de ‘common law’ın büyük kahramanı Sir Edward Coke’un hasmıdır. “Geleneğin kendisi hiçbir kanun yapmaz” diye ifade eder Hobbes *Leviathan*’da (1946, chap. 26, para. 176).

Doğal hukukun bir savunucusu olarak Hobbes, hükümdarın doğa ve Tanrı kanunlarına tabi olduğunu tekrar tekrar tasdik eder. Bununla birlikte, onun görüşüne göre, doğa kanunları basiret kurallarıdır, yahut teknik normlardır, belli koşullarda bir kimsenin hedeflerini takip etmesinin uygunluğuna dair yargılamasının kendisine tabi olduğu rızadır. Sadece hükümdarlar, onlara karşı herhangi bir akitle bağlı olmadıkları uyruklarıyla ilişkilerinde bu yargılamayı yapabilirler; onların doğru akıl yürütmenin emirlerine boyun eğen herhangi birine karşı hiçbir dışsal yükümlülüğü yoktur.

Doğa kanunları sadece vicdana bağlı olduğu için sağduyunun emrettikleri hükümdarın iktidarını sınırlandırmaz. Devlet bir kere kurumsallaştı mı, uyruklar için, adil olan yahut olmayan konusunda sivil hukuktan başka hiçbir kriter bulunmaz. Bu görüş, Hobbes’un ahlak teorisini etik legalizmin en aşırı ifadelerinden biri haline getirir: Doğru olan şey, hükümdarın emrettiği şeydir. Örneğin, Hobbes *De Cive*’de “doğa kanunu hırsızlığı, zınayı vb. yasaklıyor olsa bile, eğer günün birinde medeni kanun bize birşeylere tecavüz etmemizi buyurursa, bu tecavüz hırsızlık, zina vb. değildir” deyip “Tanrı’ya leke sürme eğiliminde olmayan hiçbir medeni kanun’un, “her ne olursa olsun, doğa hukukuna karşı olmasının ihtimal dahilinde olmadığını” ısrarla vurgular (1845, chap.10, para.190-191).

Bu perspektifte, suistimal tesis edilmiş sınırların ötesine gitmekten ibaret olduğu için, iktidarın/gücün suistimali teorisi bulunamaz. Aksine, uyrukların kendilerini itaat etme yükümlülüğünden bağışık olarak tasavvur etmelerine teşvik eden şey suistimal değildir, fakat iktidarın kusurudur. Uyruklarını doğa duru-

muna yeniden sapmalarını önleyemedikleri çıkan hükümdarlar görevlerini icra edemezler. Uyruklar o zaman, ve ancak o durumda, başka bir koruyucu arama hakkına sahiptirler.

Bu satırları yorumlarken, Hobbes'un siyaset felsefesi modern doğal hukuk teorisinin yalnızca tek bir versiyonuna uyar: bu da, doğal hukukun, bir bütün olarak ele alındığında, pozitif yasal düzenin geçerliliğinin temelini oluşturmasıdır (Bobbio 1993,157). Doğal hukuk teorisinin bu versiyonu, mutlak devlet ideolojisinin rasyonel bir biçimde temellenirilmesi amacıyla hizmet eder. Bu doğal hukuk teorisinin ayırıcı özelliği, devletin bir kez kuruldu mu, artık tek bir doğa kanununun, yani insanlara medeni hukuka itaat etme yükümlülüğünü empoze eden kanunun ayakta kalacağı şeklindeki kabulüdür.

Bundan ötürü, eğer sivil hukukla doğal hukuk arasında bir çatışma mümkün olsaydı "ilki yerine ikincisine itaat eden vatandaş sivil kanuna itaat etmesini emreden genel doğa kanununu ihlal etmiş olurdu" (Bobbio 1993, 165). Medeni hukuk doğa kanununa dayanır, fakat bir kere medeni hukuk tesis edildi mi, sistemin normları, geçerliliğini, özel doğa kanunlarından değil, fakat hükümdarın otoritesinden alır. Hobbes bu itaat etme görevine ilişkin sadece iki istisna kabul eder: (1) Hükümdarlar uyruklarına Tanrı'ya karşı gelmelerini emrettikleri zaman; (2) Hükümdarlar uyruklarına, kendileri sanki Tanrı'yımsı gibi davranıp saygı göstermelerini emrettikleri zaman. Bu şekilde Hobbes, devlete mantıklı bir biçimde devamlı itaat etmenin teorisini geliştirmek için doğal hukukun en sofistike bileşenlerini - doğa durumu, birey hakları ve toplumsal sözleşme- harekete geçirir.

Bu denemede, sınırlı devleti Hobbesçu argümanlara başvurarak meşrulaştırmaya çalışan klasik liberal düşünce adamlarının böyle yaptıkları için mantiken başarısızlığa uğramaları ve bazı noktalarda, kendi orijinal klasik li-

beral ilkeleriyle uyumu kaybederek, neredeyse kaçınılmaz biçimde, bir anarşi-düzen spektrumuna alıştıklarını gerektiğini göstermeyi deneyeceğim.

### **Baskıya Karşı Özgürlük : John Locke'un Siyaset Felsefesi**

John Locke'un (1632-1704) siyaset felsefesini anlamak ve Hobbes'unkinden ayırt etmek için, çıkış noktası Locke'un sivil toplumların doğumuna ilişki açıklamasında bulunan doğa durumu kavramına dönmek zorunludur. Çünkü Locke'un doğa durumu kavramı, kesinlikle pozitif nitelikler taşıdığı gibi, ahlaki bakımdan da Hobbes'un doğa durumu kavramından köklü bir biçimde farklıdır.

Hobbes'un *Leviathan*'daki doğa durumunun sosyal karakterizasyonu bulanık değildir. Hayat, "ıssız, fakir, iğrenç, kaba ve kısa", içinde hiçbir endüstrinin, hiçbir kültürün ve hiçbir gerçek toplumun var olmadığı, "herkesin herkese karşı olduğu" bir savaş durumu olarak resmedilir (1946, chap. 13, Para. 8-9). Bu halde, bireylerin alışılmış anlamda hiçbir moral hakları ve yükümlülükleri bulunmamasına rağmen, ahlaki durum daha az berraktır- "doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik nasyonları hiçbir yere sahip değildir" (chap. 13, para. 13).

Locke'un doğa durumuna ilişkin tasviri Hobbes'unkinden çok daha az kasvetlidir. İlk baskısı 1690'da yapılan *Yönetim Üstüne İki İnceleme*'de (Two Treatises of Government) Locke, "ortak bir yargıç yokluğu bütün insanları doğa durumuna sokar" (Bk. II, para. 19) diyerek, "İnsanların dünyada, onları yargılama otoritesine sahip, ortak bir amir olmaksızın akla göre birarada yaşamalarının tam anlamıyla doğa durumu olduğunu" ileri sürer. Locke sürekli bir biçimde, her nerede iki kişi arasındaki ihtilafları çözmeye hakkına sahip olan hiç kimse yoksa, her nerede onlar arasında hüküm vermekle yetkilendirilmiş bir hakem yok-



sa, bu kişilerin doğa durumu içinde bulduklarını iddia eder. Onun bunu yeterli ama zorunlu olmayan bir koşul olarak tasavvur ettiğini belirtmek önemlidir.

Bu tasvir çerçevesinde etkin yönetimin varlığı yahut yokluğu sorun değildir. Locke'a göre, bireyler etkin, son derece organize bir hükümetin yönetimi altında bulunup, yine de doğa durumunda yaşıyor olabilirler; eğer yönetim bu bireyler açısından gayrimeşru ise. En azından, meşru (legitimate) yönetimin yokluğunun tanımını yapmak gereklidir. Bu kavramı ele almak, Locke'un, aynı zamanda Hobbes'unkinden keskin bir biçimde farklı olan, doğa durumuna ilişkin sosyal tasvirinin açıklanmasını zorunlu kılar.

Locke'un doğa durumuna ilişkin tanımı moral unsurlarla, meşruiyet ve gönüllü anlaşma gibi nosyonların kullanımını açık bir biçimde birleştirir. İnsanlara, ebedi ve değişmez doğa kanunu tarafından tamamen açık moral haklar ve yükümlülükler bahşedilmiştir (Bk. II, para. 55, 59). Doğa kanununun maddeleri ayrıntılı bir biçimde tarif edilmemesine rağmen, onların genel formu açıktır. Bunlar, kişilerin hayatlarına, özgürlüklerine ve mülkiyetlerine zarar vermeksizin kendi ve başkalarını korumaya yönelik görevlerden ibarettir. Doğa durumunda kişiler, başkalarının bu haklara saygı duymalarına yönelik doğal görevleriyle karşılıklı bir uygunluk içinde bulunan, onları tamamlayan "doğal haklar"dan faydalanırlar.

Locke, her bireyin, bu haklar ve görevler dizisini miras alarak doğduğunu ve olgunluğa erişmesiyle birlikte onların tümüyle sahibi olacağını söyler (Bk. I, para. 116). Bireylerin meşru bir sivil topluma girmeye razı oluncaya kadar eksiksiz bir biçimde sahip oldukları ve bu süreç içinde bazılarından feragat ettikleri doğal haklar, "Tanrı'nın bir lütfu yahut hediyesi"dir.

Bununla birlikte, bireyler arasındaki özel sözleşmeler doğa durumuyla tamamen tutar-

lıdır. Erişkin bireyler arasında mevcut olan hakların ve görevlerin yapısını değiştirebilen bu tür sözleşmeler, aslında sadece devredilemez olan bu hakları ve görevleri korur. Bu bakımdan rıza, "doğal hukukun sınırlarında geldikler açar" (Simmons, 1993,25).

Doğa durumunun sosyal karakteristiği nedir? Locke iki çelişen durumdan yola çıkar. Bir uçta, doğa durumunu "bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma durumu" olarak tasvir eder (Bk. II, para. 19) Diğer uçta, "düşmanlık, kötülük, vahşet ve karşılıklı yıkım" olarak tarif eder (Bk.II, para. 19). Her iki tarif de muhtemel doğa durumlarındadır, fakat doğal durum değildir (Simmons 1993, 28). Bireylerin neredeyse her zaman doğa kanunlarına bağlı kaldıkları yerde, doğal durum, barışı, iyiniyeti ve benzerlerini içeren bir durumdur; bireylerin tipik bir biçimde bu kanunları çiğnedikleri yerde ise doğa durumu, düşmanlıktan, kötülükten ve benzerlerinden ibaret bir durumdur.

İnsan davranışları neredeyse daima bu iki uç arasına denk düştüğü için, *İki İnceleme*'de doğa durumunun sosyal karakteristiği, karma bir durum, yahut Locke'un ifade ettiği gibi "alelalelilik durumudur" (Journal entry, Mart 20, 1678). Bu durum, sınırlı bir güvenliği ve büyük bir belirsizliği, önemli ama çaresiz olmayan sıkıntıları ve içinde sadece belirli politik toplum formlarının tercih edilebileceği bir sınırlılığı içerir. Locke, Hobbes'un aksine, doğa durumunun sosyal karakteristiğinden ziyade ahlak üstünde odaklaşır. Çünkü Locke için, yegane anlaşılabilir seçim, bazı sınırlı hükümet formlarıyla anarşi arasında yapılan seçimdir. Hobbes tarafından tercih edilen mutlak yönetim, her hususta, anarşinin en kötü sonuçlarından açıkça daha kötüdür.

Bir bakıma, Hobbes'la Locke aynı görüşü paylaşırlar. Onlar, insanların doğal durumunun politik bir durum olduğunu; bireylerin tabii olarak siyasi otoriteye tabi olduklarını; siyasi orga-

nizasyonun bazı formları dışında ahlak anlayışı yahut sosyal anlayış bulunamayacağını kabul eden politik naturalizme kökten karşıdılar. Çağdaş siyasi naturalistler Aristoteles'den ve Hegel'den ilham alırlar. Locke, patriarkal otorite teorisiyle, Stuart Hanedanının otokrasisinin savunan kralların kutsal hakları savunucularıyla -Filmer gibi (1680), çok daha fazla ilgileniyordu.

Locke'un doğa durumunda her insanın özgür doğduğu şeklindeki iddiası, politik toplulukların içine doğmuş olsak bile, politik bir topluluk halinde doğmamış olduğumuzu esas alır. Bizler doğuştan vatandaş değiliz, vatandaş haline gelmemiz için birşeyler yapmamız gerekir. Doğal ahlaki durumumuzun non-politik olduğu şeklindeki iddia "kişiler arasındaki özsel moral farklılıkların kaynağında sadece doğum tesadüflerinin bulunduğunu kabul etmeye yönelik bir reddir" (Simmons 1993, 38). Locke'u politik volantarizmin sağlam temeli üstünde serpilip gelişen ve Nozick'in kendisinde hareketle komüniteryanizme ricat ettiği bu iddia felsefi açıdan kusurludur.

Locke, gayet açık bir şekilde, doğal durumu "insanların ve doğa kanununun sınırları içinde, müsaade istemeksizin yahut başka bir kimsenin iradesine bağlı olmaksızın, düşünmeye muktedir kişiler olarak eylemlerini düzenledikleri ve sahip oldukları şeyleri (mülkiyetlerini) kullandıkları "kusursuz özgürlük" durumu olarak tasvir eder. Bk. II, para.4). Bu anlamda, onun siyaset felsefesi, *anarşiye karşı düzen* spektrumunda değil, *baskıya karşı özgürlük* spektrumunda gelişir. Locke'un özgürlük durumu, bununla birlikte, aşırı serbestlik durumu değildir. Doğa durumu, kendisini yöneten bir doğa kanununa sahiptir, bu her bireyi şuna mecbur eder: Hiçbir bireyin "bir başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne yahut mülkiyetine zarar vermemesi gerekir" (Bk. II, para. 6).

Doğa kanunu, esas olarak, her bireyin ne-

gatif özgürlük konusundaki moral talebini ve her bireyin bütün herkesin negatif özgürlüğü desteklemesine yönelik görevini yansıtır. Bu amaçla, her birey doğal hukuku ihlal edenleri "onun ihlal edilmesini önleyebilecek ölçüde" cezalandırma hususunda bir icra gücüne sahiptir (Bk.II,para 7). Doğa durumunun bir savaş durumuna dönüşmesi tehlikesi, sınırlı bir hükümetin (sivil toplum) doğal duruma tercih edilmesinde Locke tarafından ileri sürülen başlıca sebeptir.

Locke, doğa durumunun, her insanın kendi davasının yargıcı olmasından dolayı "kesinlikle çok ağır olduğuna" hükmettiği sıkıntılarının tamamen farkındadır. Ancak o, bunun, bireylerin başkalarının adaletsiz isteklerine tabi olarak sınırlandıkları bir durumdan çok daha iyi bir durum olduğunu tasavvur ediyordu. Bireylerin, hiç değilse, doğa durumunda, bireyler kendilerinin ya da başkalarının davası konusunda yanlış hükümler verirlerse, insanlığın geride kalan bölümüne karşı sorumlu tutulmaları mümkündü. Doğa durumunu terkederek sivil bir topluma girmeyi kabul etmekle bireyler, başkalarının doğal hukuka yönelik ihlallerini cezalandırma ve yargılama hakkını zorunlu olarak feda ederler. Bu önemsiz bir fedakarlık değildir, ve sivil toplum, otoriteyi kurallara tabi tutarak kesin bir biçimde sınırlandırmadıkça desteklenmemelidir.

Sivil toplumlar ve yönetimler doğal haklara sahip değildirler; sadece bireyler bu kapasiteye sahiptir. Çünkü Locke için, kendisi vasıtasıyla bu tür bütün politik hakların garanti altına alındığı sadece tek bir politik süreç vardır. Ancak hak sahibinin gönüllü feragatı -rıza, sözleşme, güven- başka bir kimseye veya politik yapıya hak sahibi üstünde bir güç verebilir. "İnsanlar, doğadayken, tamamen özgür, eşit ve bağımsızdırlar; hiç kimse, kendi rızası söz konusu olmaksızın, mallarından edilemez, başkasının politik gücüne tabi kılınmaz" (Bk. II, Para. 95). "Hiçbir hükümetin" diye ekler Locke "ona özgürce rıza göstermeyen bir in-

sandan itaat bekleme hakkı bulunamaz” (Bk. II, para. 192).

Locke’un üslubu, “rıza”yla her bir bireyin gerçek kişisel rızasını kastettiğini ortaya koyar. Hipotetik sözleşmecilik onun siyaset felsefesinde hiçbir rol oynamaz. Gerçek rıza, sivil toplumun dayandığı zemin olarak bir kere terkedildi mi, klasik rıza teorisini en çok mahkum eden şeylerin çoğunu da terkederiz -yani, ona dayanan açık, yükümlülük zeminini ve onun aracılığıyla sürekli kıldığımız kendi kendimizi yönetmenin yüksek değerini (Simmons, 1993, 78). Politik bağlılığın özgür tercihi imkânsızlığı yahut bunu kolaylaştırmakta yetersiz kaldığı toplumlar tamamen gayri-meşrudur; bununla birlikte, gerçekte, bu tür birçok toplum mevcut olabilir.

Locke’un kişisel rıza üstündeki vurgusu, demokratik yönetime herhangi özel bir bağlılığı ima etmez. Rıza, Locke için, adil bir yönetimin otoritesinin ve onun yurttaşlarının kaynağıdır. Yönetimin alacağı formu belirlemez. Demokrasiler rızayla meşrulaştırılabilirler, fakat miras yoluyla veya seçilerek gelen monarşilerle oligarşiler de öyle. Bireyler toplumda üyeliğe razı olurlar. O halde, çoğunluk toplumun politik gücü olarak görevini üstlenerek yönetim biçimini belirler. Bununla birlikte, herhangi bir yönetim biçiminde vergilendirme sorununu çözmek için daima ayrı, özel bir rıza gereklidir (Bk. II, para. 138-140).

Bütün bireylerin doğal, devredilemez haklara sahip oldukları şeklindeki Locke’la yakından bağlantılı olan tez, yönetime özgü alanın kesin bir biçimde sınırlandırılması olarak görülebilir. Bununla birlikte, devredilemezlik kavramının yakından incelenmesi gerekir.

Baskıya direnmeyle yakından ilişkilendirilen bir görüş, devredilemez bir hakkın hiçbir insanın ortadan kaldıramayacağı bir hak olduğu şeklindedir. Farklı, ama daha yaygın bir görüş ise, onun gönüllü veya gönülsüz hiçbir biçimde kaybedilemeyecek bir hak olduğudur.

Simmons’a göre (1993, 103), devredilemezliğin bu iki yorumu da, kavramın onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki kullanımları açısından doğru değildir. Devrimci yazarlar tipik bir biçimde devredilemez hakları, hiçbir vatandaşın vazgeçmesinin kabul edilemeyeceği haklar olarak görmüşlerdir. Bu görüş, Locke’un “hiçkimseye sahip olduğu (haklardan)ndan daha fazla güç verilemeyeceği” şeklindeki kuralına uymaktadır (Bk. II, para. 135). Biz ancak kendimizi ya da başkalarını korumakla ilişkili olmayan haklarımızı devredebiliriz.

Bu açıdan bakıldığında, yönetimler, hayatlarımıza son vermeye (uygun bir suç işlemediğimiz takdirde), istediği zaman biz mülkiyetimizden mahrum etmeye, keyfi emirlerle yönetmeye yahut rızamızı almadan bizi vergilendirmeye yönelik bir gücü ellerinde bulduramazlar; çünkü bütün bu eylemler kötü niyetle uygulandığı takdirde hayatlarımızı tehlikeye sokabilen keyfi güçlerin kullanılmasına varabilir. Bu tür her güç transferi, “bütün insanlar için, diğerleri için olduğu kadar yasa koyucular için de, ebedi bir kural olarak duran” doğal hukukun korunmasına aykırı düşer (Bk.II, para. 23). Bu anlamda, Locke’un yönetimin gücü konusunda çektiği sınırlar, bizim kendimizde bulunmayan hakları yönetime aktaramayacağımızı ima eder. Yalnızca bu anlamda, Locke, yönetimin moral sınırlarını, vatandaşlarının devredilemez haklarına konulan sınırlar olarak yorumlar.

Locke’un felsefesinin kesin bir biçimde baskıya karşı özgürlük spektrumu üstünde odaklanmış olması dolayısıyla, *İki İnceleme* “adaletsiz bir otoriteye karşı direnme hakkını, en son noktasında, devrim hakkını savunmak için” dizayn edilmiş bir çalışma olarak görülebilir (Dunn 1969, 28). O, Locke’un, yönetimin kendi sınırlı otoritesini ihlal etmesinin ahlaki sonuçlarına değer biçme teşebbüsüdür. Locke’un hakların kullanılması konusundaki güçlü iddiaları yönetime direnmekte ısrarlı o-

lan bir devrimciye yüksek bir moral zemin verir (Simmons 1993, 152). Locke'un vatandaşı kendi haklarını savunduğu zaman, ona karşı çıkanlar da onun haklarına saygı duymaya yönelik kendi görevlerini ihmal ve ihlal ederek ona haksızlık etmiş olurlar. Bu yargıda can alıcı nokta, Locke'un, hakların ancak onlara sahip olanlar tarafından devredilebileceği ve tam da bu anlamda tanımlanan belli hakların devredilemeyeceği şeklindeki argümanıdır.

Locke, baskıcı bir yönetime karşı genel bir direnme hakkını meşrulaştırılması sırasında iki farklı çizgisi olan bir argüman kullanır. Bu argümanın ilk çizgisinde o, bu tür direnmeyi, belli koşullar altında, bir halkla onu yönetenler arasında bir savaş durumunun varolması halinde meşru görür. İşte Locke burada, doğal olarak, tiranik bir icracı güç örneği üstünde odaklanır (James II). Bu tür vakalarda, zorbalara doğal hukuktan kaynaklanan bütün haklarını kaybederler ve kanunen öldürülebilirler yahut başka birinin iradesine göre kullanılabilirler.

Argümanın ikinci çizgisinde Locke, yönetimlerin güvenin şartlarına aykırı bir şekilde hareket ettikleri zaman, "insanların onlara verdikleri gücü emniyet suistimali nedeniyle kaybedeceklerini" belirtir (Bk. II, para.22). Bu tür bir emniyet suistimalinin ne doğal hukukun temel bir ihlalini, ne de bütün doğal hakların kaybını içermesi gerekmez. Onlara duyulan güveni suistimal eden yöneticiler kendilerini hiçbir otoritesi olmayan sıradan insanlar haline düşürürler (Bk.II, para. 235).

Böylece kendilerinin hakeminden, onların hepsinin üstünde yer alan ortak yargıçtan mahrum kalan insanlar, kendi yönetimlerinin hatasının bir sonucu olarak doğa durumuna dönmüş gibi görünebilirler. Locke, belki de hatalı olarak, bu çıkarsamayı reddeder: Politik toplumların çözümlerinin "bildik ve neredeyse yegane yolu" nun "onları fethetmek için mücadele veren yabancı bir güç tarafından işgal edilmek olduğunu" söyler (Bk. II, para.211).

Aksi halde, politik toplumlar aynı durumda kalırlar ve yönetimlerse, insanları, moral açıdan, kendi haklarını garanti altına almaya yönelik yeni alanlar araştırmakta serbest bırakarak aslında "kendi kendilerini çözerler" (Simmons 1993, 163).

### **Anarşiye Karşı Düzen Spektrumuna Geçiş**

İki politik spektrumun temellerini sunduğuma göre, artık, Robert Nozick'in ve John Gray'in yazılarında, tam da klasik liberalizmin baş düşmanı Marksist-Leninist felsefenin nihai çöküşüne tanık olunan yılda, 1989'da, klasik liberal felsefeden aşikar bir şekilde geri çekilmelerini açıklayabilirim. Bu anlaşılması güç yön değişimini bir geri çekilme olarak değil fakat *baskıya karşı özgürlük* dikotomisinden *anarşiye karşı düzen* dikotomisine doğru bir mihrak değişimi, bir kayış olarak vuku bulduğunu izah etmeye teşebbüs edeceğim. Bu mihrak değişiminin, Nozick ve Gray açısından açıkça olmaktan ziyade farkına varmaksızın vuku bulmuş olması pek muhtemeldir. Sonuçları, her halükarda, çok derindir.

### **Robert Nozick**

1974'te, değer pluralizmine dair kuvvetli bir kabulden yola çıkarak Nozick, varolan tek bir tür topluluk olmasaydı ve ütopya tek bir tür topluluğa götürmeseydi bile, herkes için aslında tek bir en iyi toplumun olduğu sonucuna vardı. O bu ütopyayı bütün ütopyaların bir çatısı olarak telakki etti: "İnsanların iyi hayata dair kendi görüşlerini gerçekleştirmek için gönüllü olarak ve serbestçe biraraya geldikleri bir yer" (309). Ütopya bu anlamda Lockeçu minimal devlet tarafından yönetilen bir toplumdur. Ahlaki açıdan tercih edilen bu devlet "ahlaki olarak meşru olan yegane devlet, ahlaki olarak tolere edilebilir yegane devlet" olarak (333) hayalperestlerin ve kahinlerin anlatılamaz ütöpik arzularının ve özlemlerinin en iyi bir biçimde gerçekleştiği bir devlettir: "Mi-

nimal devlet, bize, başkaları tarafından belli biçimlerde araç veya kukla veya alet yahut kaynak olarak kullanılamayan dokunulamaz bireyler şeklinde muamele eder; bize, bunun oluşturduğu şerefle hakları olan bireyler olarak davranır -herhangi bir devlet ya da bireyler grubu nasıl bundan daha fazlasını, yahut azını yapmaya cesaret eder (334 )?”

Bu ütopya vizyonu 1989’da, Nozick tarafından “farklı bir görüşle sınırları çizilmiş, artık bana ciddi bir şekilde yetersiz görünen bir siyaset felsefesi kitabı” (17) biçiminde tanımlanarak reddedildi. *The Examined Life*’ın dikkatlice okunması, Nozick’in, önceki çalışmalarını reddetmekle, *baskıya karşı özgürlükten, anarşiye karşı düzen* dikotomisine geçerek mihrak değiştirdiğini düşündürür.

Birincisi, farklı tutumlara dair tartışmasında Nozick, hakiki bir sorunun, “nasıl özgür olabilirim?” sorusunun aşırı bir egoizmden köklendiğini varsayar. O, relativist tavrın, bunun aksine, birinin dışsal gerçeklikle nasıl ilişkilendirilebileceğinin ve eylem kararına nasıl değer biçilebileceğinin cevaplarını istediğini düşünür. Bu tutumun bakış açısından üzücü olan şey, yalnızca kısmi olan, yeterince tam olmayan bir determinizm olurdu (Nozick, 1989, 161). İkincisi, otoriteye ilişkin tartışmasında Nozick (1989, 175), otoritenin, yönetilenlerin kendilerini itaat etmeye mecbur hissettikleri ölçüde meşru olduğunu belirtir. Bir lider amaçlar konusundaki rekabeti çözmeye çalışır. Toplum, ancak özel koşullar altında bir çeşit liderlik ihtiyacından kaçınmaz. Üçüncüsü, Platon’un gerçeklik teorisinin seviyesine dair tartışmasında Nozick (1989,199), belirli dönüşümler çerçevesinde değişmez olan, daha sürekli olan, şeylerin kendisine doğru hareket ettiği bir amacı belirginleştiren türden kriterlerin altını çizer. Bütün bu değerlendirmelerde, birlik veya düzen arzusu aşıkardır.

Bu birlik arzusu, Nozick’in, ‘laissez faire’-in ima eder gibi görüldüğü bütün düzensizlik-

leriyle minimal devletten ricatında şekillenir. Demokratik kurumlar artık, kendileri aracılığıyla, insani dayanışmamızın yegane işareti, bizi birbirimizi bağlayan değerleri ifade eden araçlar olarak görülür (Nozick 1987,287). Ahlaki minimal devlete ilham veren bakıştan geri çekilmekten kaynaklanan pişmanlık karşısında, siyasetin zigzagları, insanlığın en yüksek amacı olarak düzen ve birlik lehine özgürlüğü terkeden bir düşünce adamı için *Leviathan*’a karşı yegane alternatiftir.

### John Gray

1976’dan 1988’e uzanan bir dönem içinde basılan bir dizi tebliğde John Gray, klasik liberalizmi tanımlamaya ve onu temellendirmeye yönelik gözüpük bir projeyi takip etti. O, daima, büyük klasik liberal düşünce adamlarının -John Stuart Mill, Isaiah Berlin, Friedrich von Hayek, Herbert Spencer ve James M. Buchanan-yazılarını doğru bir eleştirel tarzda yeniden değerlendirmesinin yanısıra, onların minimal olmasa da, sınırlı devlet lehinde açıkça ahlaki temeller sunan düşüncelere katkılarını özellikle vurguladı. Bu yazılarda, onun projesini, 1989’da klasik liberal ideolojiyi kaçınılmaz bir başarısızlıkla mahkum ederek noktalayacağına ilişkin hiçbir ipucu yoktu: “Bizim durumumuz, kendilerine ilişkin anlayışları liberal hayat tarzı tarafından fakat felsefi soruşturmanın dağıttığı meşrulaştırıcı mitler olmaksızın biçimlendirilmiş post-modernlerin paradoksal durumlarından birisidir” (Gray, 1989a, 240).

Gray’in gerek 1989’daki *Liberalisms*, gerekse 1993’teki *Post-liberalism* adlı çalışmalarının dikkatli bir biçimde okunması, Gray’in de önceki çalışmalarını reddederek *baskıya karşı özgürlük* dikotomisinden *anarşiye karşı düzen* dikotomosine doğru kaydığını düşündürür. Bu odak değişimi, galiba, Thomas Hobbes’un ve Michael Oakeshott’un etkisi ve James M. Buchanan’ın yazılarının yanlış anlaşılması ile olmuştur.

Hobbes üstüne yazdığı bir yazıda (Gray: 1989b), Gray, “Hobbes’un çok faydalanabileceğimiz sezgilerinin çoğunda dikkat çekici bir çağdaşlık vardır” yorumunda bulunur ve 1993’teki kitabında “Hobbes’un düşüncesi, modern zamanların sonlarında yaşayan, onun hastalıklarını teşhis etmeye çalışan bizlerle çok yakından ilgilidir, anakronik olarak konu dışı olmaktan fazlasıyla uzaktır” ifadesini kullanır (3). Gray’in görüşüne göre, “modern devlet, bizi evrensel yağmacılıktan kurtarma ve herkesin herkese düşman olduğu savaş halini sivil toplumun barış haline dönüştürme görevini başarmıştır” (Gray 1993, 3). Güçsüzlüğü dolayısıyla modern devlet, kendisinden hareketle devletin görevini bize aktardığı politik bir doğa durumu formu yeniden yaratmıştır: “Bu politik doğa durumunda, modern demokratik devletler herkesin herkese karşı olduğu legal ve siyasi bir savaş aracıyla yönlendirilirler sivil toplum kurumları giderek artan bir biçimde zayıf düşürülür” (Gray, 1993).

Gray’e göre, Hobbesçu devletin paradoksu otoritesinin sınırsız olmasına rağmen, görevinin minimal -sivil barışı koruma ve sürdürme- oluşudur. Sivil toplum, inançların ve teşebbüslerin çeşitliliğine, bunların sunulduğu araçların yahut kaynakların kıtlığına rağmen, onun sayesinde insanların birbirleriyle barış içinde birlikte var oldukları sivil kurumların çatısını teşkil eder. Bu Hobbesçu perspektifte, sivil bir toplumun unsurlarının özgürlükleri “yokluğunda hepsinin birlikte ortadan kalkacağı sivil barışın gereklilikleriyle tahdit edilebileceği için, mutlak ve devredilemez haklar değildir” (Gray 1993, 10). Ancak hükümdarın tanınması sayesinde birlik olarak kalan sivil toplum özgürlükleri (oldukları gibi) bizzat kendi ruhunda içerir. Hobbesçu devlet, Gray’e göre, mahkumun dilemmasındaki klasik çözümdür: “Hobbesçu sözleşmede, “tanınan kurallara uyulması için, üstünde anlaşmaya varılmış zor kullanımının sağlanmasıyla, sözleşmenin tarafları yıkıcı çatışmadan sivil hayatın barışı içine çekilir (13).”

1992’de Michael Oakeshott üstüne yazdığı bir yazıda Gray, Oakeshott’un, yönetimin otoritesinin uygun alanını ve sınırlarını tespit etmek için Locke, Kant ve Mill tarafından yapılan teşebbüsleri, politikada rasyonalizmin temel bir örneği olarak reddetmesini onaylar. Bu ret, yönetimin meşru görevlerinin ve sınırlarının ilk ilkeler üstünde akıl yürüterek belirlenemeyeceği inancına dayanır.

Oakeshott’un bakışına göre, politik söylem bir tartışma değil, fakat bir konuşmadır. Gray (1993) özellikle, Oakeshott’un “felsefeye en belirleyen katkısını oluşturan çok sayıda ve birbirinden ayrı nitelikleri bulunan anadillerin moralitelerine dair, hiçbir teorinin kavramayı umamayacağı uygulamalara ve alıştırmalara dair, söylem ve tecrübe yollarının çeşitliliği konusundaki çoğulcu tasdikine” vurulmuştur (46).

Gray, Oakeshott’un düşüncesinin ruhunu tek ifadeye yakalar: “Amaçlılığın eleştirisi.” Oakeshott’un ona verdiği insan hayatı görüntüsü, çözülecek bir problemin yahut iyice hakim olunacak bir durumun görüntüsü değildir. Bunun yerine, içinde meşgalemizin, hiçbir nihai ayırım düşüncesi olmaksızın yaşayıp, rolümüzi oynamak ve neşeyle faal olmak olduğu bir dünyada yitirmiş olduğumuz görüntümüzdür. Bu görüntü, özgürlüğü ihtiva eder, fakat bu, klasik düşünce adamları tarafından karakterize edildiği tarzda sonsuz bir uyanıklığı gerektiren türden bir özgürlük değildir. Dahası, pusulasız bir geminin özgürlüğüdür.

Gray, bununla birlikte, kendi felsefi yolculuğunu, felsefi söylemi siyasi olayların gelgitlerinde şuraya buraya yalpalanan ıvır zıvırlar gibi gören, insan eylemi konusundaki Oakeshottçu şüphecilikle noktalamaya razı değildir. Gray, bunun yerine, klasik liberalizmin ardında, sivil toplum formunda bir çapa aramaktadır. O, paradoksal olarak, klasik politik ekonomiyi yeniden kurmasını “özgür insanın kaderine ve özgür insanlara ilişkin sağlam bir

ahlaki ilgi”de odaklanma olarak telakki ettiği James M. Buchanan’ın eserindeki sivil toplum kavramına demir atar.

Gray özellikle Buchanan’ın, metodolojik bireyciliğe ama köklerini Hıristiyanlıktan ve Stoizmden alan Batılı bireyciliğin kültürel mirasını kabul eden bir bireyciliğe dayanan dolaylı prosedürel sözleşmeciliğinden etkilenir. Gray’in görüşüne göre, Buchanan’ın Hobbesçu karamsarlıktan Humecu umuda, Leviathan’ın sınırlanmamış çoğunlukçu demokrasisinden anayasal demokrasinin sınırlı yönetime tehlikeli bir geçiş yapmasını mümkün kılan bağlam budur.

1990’daki tebliğinde Gray, sorgulamasının dönüm noktasına şu soruyu, Buchanan’ın sözleşmeci yaklaşımında özgürlüğün yeri nedir, sorusunu koyar. O, Buchanan’ın değiştirilemez ve sabit bir belirli temel değerler listesiyle sonuçlanmayan bu yaklaşımının başlangıcından itibaren özgürlüğe ayrıcalıklı bir yer vermediğini belirtir. Bu, Buchanan’ın siyaset felsefesindeki Hobbesçu kökleri bilindiğinde şaşırtıcı değildir.

Gray, aynı zamanda Buchanan’ın, görüşüne makul bir gerçek-dünya durumunda, sözleşmeci seçimin Locke’u, Nozick’i veya Spencerci bir minimal devlete yer vermeyeceği; Locke’u haklara ihmaline yol açmayacağı konusunda da açık olduğunu ileri sürer. Gray’e göre (1993), Buchanan’ın sisteminde “özgürlüğe ne Kantçı sözleşmecilikten esinlenilmiş özel bir üstünlük, ne de devlete, Locke’un vurguladığı hakların korunmasıyla tarif edilen bir rol verilir (60).

Bununla birlikte, Gray, Buchanan’ın sözleşmeciliğinin, gerçek dünya bağlamında, bireysel özgürlüğe tam bir bağlılığı ve korumayı sağlayacak bir sınır getirdiğini düşünür. Böyle düşünmesinin bir sebebi, gönüllü mübadelelerin karşılıklı olarak faydalı olduğu şeklindeki klasik kavrayışın tüketilmesidir. Başka bir sebebi, piyasa ekonomisini soyut bir genel

zenginlik kavrayışından yahut genel refahtan ziyade insan özerkliğine katkısından hareket ederek savunmasıdır. Son sebebi ise, piyasanın dizayn edilmemiş koordinasyonunun, uygun bir hukuki çatının varlığı sağlandığında, kumandayla veya zorla yaratılmış herhangi bir piyasadan çok daha üstün olduğu şeklindeki klasik sezgiye dayanmasıdır.

Gray, Buchanan’ın sözleşmeciliğinin Batılı bireyci geleneğin merkezindeki kişisel veya sivil özgürlüklere evrensel bir koruma sağlayamadığı sonucunu çıkarır. Gray, bu sınırlılığı hem kaçınılmaz, hem de arzulanır bulur: “Sınırlı demokratik yönetimin kurumlarının ve sivil özgürlüklerinin bile her zaman ve her yerde uygun ve savunulabilir olduğu aşikar olmaktan çok uzaktır ve bazen açık bir şekilde yanlıştır” (1993,61). Gray’in hükmü, eğer özgürlük bir geleceğe sahipse, onun Buchanan’ın çalışmalarıyla güçlendirilip tahkim edilmiş olduğu yolundadır. Gray’in yorumladığı biçimiyle, Buchanan’ın nihai mesajı, eğer biz, Batı bireyciliğinin değerli mirasını korumayı istiyorsak, bizim herhangi bir yanılısamaya veya yersiz bir umuda kapılmadan, dünyayı ne ise o olarak teorize etme projesiyle meşgul olmaya mecbur olduğumuz şeklindedir.

### Sonuç

Benim görüşüme göre, gerek Nozick’in, gerekse Gray’in klasik liberalizmden ricat etmeleri, sıkıntılı bir dünyada, zihinsel uğraşının özgürlüğün korunması amacıyla düzenin korunması amacına yöneltilmesi şeklindeki bir yön değişimiyle; yani Locke’un felsefesine bağlılıktan Hobbes’un felsefesine bağlılığa doğru bir yön değişimiyle tamamen açıklanabilir. Bu iki durumda da, dayanak, totaliteryan baskıların tahribinden klasik liberal felsefeyi korumaya yönelik bir temel olarak, sivil toplum nosyonuna geniş bir yer verilmesidir.

Bazılarını Buchanan’ın da (1975) paylaştığı bir dizi nedenden dolayı bu pragmatik yar-

gı konusunda iyimser olmaktan çok uzağım. Birincisi, eğer Gray, Hobbesçu insan doğası konusunda hakikaten haklıysa, *Leviathan*'ı yaratan türden bir sosyal sözleşmenin hiçbir geleceği gerçekten yoktur. Hobbesçu sözleşmenin bütün potansiyel taraflarının, bu sözleşmenin parşömeninin sözleşme sonrası ortamda, onlara en üst otorite olmaları için bütün yetkinin kendilerinde toplanmasını sağlayacak bir sözleşme hariç, amoral bireyler tarafından parça parça edilebileceğini elbette tahmin etmeleri gerekir. Sivil toplumun, bu şartlar altında, onun kurucu sözleşmesinin statüsü ne olursa olsun, Jasay'ın (1985) plantasyon devletine dönüşerek hızla çökmesi kaçınılmazdır.

Bu bakımdan, Gray, Buchanan'ın *Özgürlüğün Sınırları*'ndaki (*The Limits of Liberty*) düşüncelerini yanlış anlamıştır. Elbette, Buchanan anarşiye bir alternatif olarak sınırlı yönetime yönelik sözleşmecî rızayı rasyonalize ederken Hobbesyen bir model kullanır. Bununla beraber, Locke gibi Buchanan da, Hobbes'u özgür bireyleri sivil topluma götüren tehdide, doğa durumuna ilişkin pesimist senaryo olarak kullanır. Bu, Buchanan'ın kural olarak Hobbesçu insana inanmasını içermez. Onun bununla ilgisi yoktur. İnsanların Locke'un belirttiği tarzda bir karaktere sahip olduğu nosyonuna dayandırdığı anayasal politik iktisat konusundaki bütün çalışmalarında, sınırsız demokrasi konusundaki mahkumun dilemmasından kurtulmayı araştırır ve onların kendilerini özgür olmaya zorlamalarını ister. Bu feci yanlış anlama, Gray'i, Buchanan'ın kesinlikle sınırlı devletiyle pek az benzerliği olan sivil toplum kavramına ulaştırır.

İkinci olarak Gray, Buchanan'dan çok farklı bir şekilde, sivil toplumun meşru bir fonksiyonu olarak, yeniden dağıtımcı transferlere uygun bir çehre kazanmasını arzu eder. Böyle yapmakla o, minimal devletin içinde rant kollayıcılarının çatışmalarının, onların tümünü birbirleriyle savaşıma sürükleyen bayağılıklara dönüşmesini önleyen Lockeçu mülki-

yet hakkı kavramını inkar etmektedir.

Üçüncü olarak, dikkat bir kere özgürlüğün korumanın önceliğinden düzeni korumanın önceliğine saptırıldı mı, anarşiyi önleme bahanesi altında birey haklarına tecavüz edebilecek kimselerin böyle yapmalarının önü açılır. Bunu anlamak için, sadece, Oklahoma trajedisinin yönetimin bütün alanlarında, bunda ekonomik veya siyasi bir çıkar görenler tarafından nasıl da hızlı bir biçimde özgürlükleri gaspederek ayaklar altında çiğnemeye yönelik bir fırsat olarak değerlendirildiğine yeniden bakmak yeterlidir.

Nihayet, ve neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, Hobbesyen bir felsefeyi benimseyenler özellikle ya olanın veya şartlara bağlı olarak olması gerekenin ( tam bir moral söylemden sakınma), yahut Hume'un naturalist yanlısına aldirmayarak olandan olması gerekenin yaratılması na dair analizinin üstünde odaklanma eğilimindedirler. Bu tür bir gayret, elbette, sonunda, başarısızlığa uğramaya mahkumdur.

Bu gözyaşı vadisinde, eğer bir ahlak felsefesine inanıyorsanız, onunla açıkça birleşerseniz ve onu bir kalbin pompaladığı kanı takip etmesinden daha fazla takip ederseniz daha iyi olur. Benim görüşüme göre, klasik liberal felsefe ölmüş olmaktan çok uzaktır. Gerçekten canlıdır ve post-komünist dünya düzeninde en ciddiye alınmaya değer tasavvurdur.

#### KAYNAKLAR

Berlin, I. 1968. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Bobbio, N. 1993. *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Bracton, H. 1968. *On the Laws and Customs of England*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buchanan, J. M. 1975. *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago:



University of Chicago Press.

-----, 1991. *Analysis, Ideology and the Events of 1989*. Chicago: University of Chicago Press.

Dunn, J. 1969. *The Political Thought of John Locke*. London: Cambridge University Press.

Filmer, R. 1947. *Patriarcha*. In J. Locke, *Two Treatises of Government*. Edited by T. Cook. New York: Haffner.

Fukuyama, F. C. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.

John Gray, 1980. "On Negative and Positive

----- 1976. "John Stuart Mill and the Future of Liberalism". *Contemporary Review* 220 (September) Liberty". *Political Studies* 28.

-----, 1981. "Hayek on Liberty, Rights and Justice". *Ethics* 92, no. 1.

-----, 1989a. *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London: Routledge.

-----, 1989b. "Hobbes and the Modern State". In *The World and I*. Washington, D. C.

\* *The Independent Review*, Vol 1, Spring 1996, pp. 9-27

Çeviren: Melih Yürüşen