

Amerikan Liberalizmi Ne Kadar Liberal?

Atilla Yayla

Prof. Dr. | Plato Meslek Yüksekokulu Müdürü

Liberal Düşünce, Yıl 16, Sayı 64, Güz 2011, s. 41-68.

Giriş

Samuel Freeman'in uzun makalesi "İlliberal Liberteryenler: Liberteryenizm Niçin Liberal Bir Görüş Değil" ("Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View"¹), siyaset teorisinde sosyal liberalizm, modern liberalizm, eşitlikçi liberalizm, refah devletçi liberalizm, etatist liberalizm veya Amerikan liberalizmi adıyla bilinen düşünce ekolünü temsil kabiliyeti çok yüksek bir çalışma. Bu ekole, kendisi de onun mensubu olan John Dewey "kolektivist liberalizm" adını vermişti. Freeman, bu çalışmasında, takdire şayan bir çabayla, kendisinin "gerçek liberalizm" olduğuna inandığı bu yaklaşımı, yine liberalizm etiketini kullanan ama yazarın liberal olmadığını düşündüğü liberteryenizm üzerinden açıklamaya, haklılaştırmaya, savunmaya çalışıyor. Kendisi öyle olmadığını iddia etse de, Amerikan liberalizmine "yüksek" sıfatını eklemesi ona diğer "liberalizm" türleri üzerinde bir yer ve değer verdiğini gösteriyor. Her ne kadar Locke, Hume gibi bazı klâsik filozoflara atıfta bulunuyorsa da, Freeman'in ana referansı ünlü 20. Yüzyıl Amerikan siyaset düşünürü J. Rawls ve hukuk düşünürü R. Dworkin; o kadar ki, yazı birçok yerde Rawls'un (ve bazen Dworkin'in) kimi görüşlerini açıklama veya onlara şerh düşme çabasına dönüşüyor. Bu yüzden makalenin "Rawlscu liberalizm" anlayışının (ki buna bazen politik liberalizm de deniyor) bir yansıması ve bu anlayışın klâsik liberalizm/liberteryenizm eleştirisi üzerinden savunusu olduğu da söylenebilir.

¹ "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View", *Philosophy and Public Affairs*, n. 30/2, 2001, ss. 105-151.

Makale büyük, hatta abartılı bir özgüveni yansıtıyor ve üst perdeden hüküm ve yargılama cümleleri, aşırı ve kolaycı genellemeler içeriyor. Freeman siyaset felsefesinde çözüme kavuşturulamamış, yoğun ihtilaflara yol açmış ve hâlen tartışılmakta olan bazı konularda herkesi bağlayacak, evrensel, zaman ve mekan üstü doğrulara ulaşmış havasında yazıyor. Bir başka deyişle, sanki siyaset felsefesini sona erdirdiğine inandığı bir siyasî felsefeyi savunuyor. Belki bunun bir gereği olarak muarızlarının argümanlarını eksik ve yanıltıcı tarzda yansıtmaktan çekinmiyor. Zaman zaman atıf yaptığı düşünürlerin görüşlerini çarpıtıyor, onların kimi kavram ve teorilerinin muğlak olduğunu söylüyor. Ben bu makalede Freeman'in yazısını esas alarak, daha ziyade Hume-Smith-Menger-Hayek geleneğine bağlı bir klâsik liberal bakış açısından, Amerikan liberalizminin temel tezlerini irdelemek, bazı yanlışlarına ve doğrularına işaret etmek ve Amerikan liberalizminin ne kadar liberal olduğunu sorgulamak istiyorum.²

Birbirini Besleyen Hatalar

Freeman'in ilk hatası terminolojide netlik sağlayamaması veya kasıtlı olarak sağlamaması. O, liberalizm kavramını kendi çizgisine ad olarak kullanırken, eleştirdiği çizgiyi genel olarak liberteryenizm adıyla anıyor. Klâsik liberal yazarları da anarko-kapitalistleri de liberteryenizm içinde sayıyor. Bunun çeşitli karışıklıklara yol açacağı kesin. Zira, liberteryenizm kavramı hem klâsik liberaller hem anarko-kapitalistler tarafından kullanılmakla beraber bu iki teori arasında bâriz farklar var. Bu yüzden literatürde bazen klâsik liberallere liberteryen denirken anarko-kapitalistlerden liberteryen anarşistler olarak söz edildiği de oluyor. Meselâ, etkili liberteryenlerden Tibor Machan, "liberteryenizm klâsik liberalizmin en pür versiyonudur" diyor.³ Liberalizmin tarihini ele alan yazılar yazan birçok yazardan biri olan S. Davies, 20. Yüzyıl'da liberalizmin eksen kaymasına uğraması yüzünden ABD'li liberallerin yeni bir kavram arayışına girdiğine ve önerilen alternatiflerden birinin "liberteryenizm" olduğuna işaret ediyor. Bu kavramın henüz tam olarak benimsenmediğini ve bu yüzden bu ülkede klâsik liberallerin liberalizm kavramını da kullanmaya devam ettiğini belirtiyor.⁴ Önemli klâsik liberal akademisyenlerden felsefeci düşünür Loren E. Lomasky liberteryenizmi klâsik liberalizmin modern bir biçimi olarak niteliyor.⁵ Hukukçu düşünür Randy Barnett ise liberteryenizmi klâsik liberalizmin bir alt ürünü olarak görüyor.⁶ Anarko-ka-

2 Freeman'e etkili bir cevap Jason Brennan tarafından verildi: "İlliberal Liberaller: Yüksek Liberalizm Niçin Liberal Değildir?", çev. Hasan Yücel Başdemir, *Liberal Düşünce*, Yıl 14, sayı 56, (Güz 2009), ss. 61-89.

3 Tibor Machan, "The Right to Private Property", http://media.hoover.org/sites/default/documents/epp_199.Pdf, S.7.

4 Steven Davies, "Introduction", *The Encyclopedia of Libertarianism*, Ronald Hamowy, (ed.), London and California: Sage Publications, 2008, s. XXV ve Ralph Raico, "What is Classical Liberalism", www.lewrockwell.com/raico/raico37.html. David Conway, "Liberalism, Classical", *The Encyclopedia of Libertarianism*, s. 296-297.

5 Loren E. Lomasky, "İki Liberalizm Anlayışı", çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce*, Yıl 12, n. 45 – 46 (Kış – Bahar 2007), s. 27.

6 Randy E. Barnett, "Modern Liberteryenizmin Ahlakî Temelleri", çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce*, Yıl 12, n. 45-46

pitalizmin 20. Yüzyıl'daki en önemli temsilcisi Murray Rothbard ve öğrencisi Hans-Herman Hoppe de teorilerini liberteryenizm olarak isimlendiriyor.

Ancak, tarihî perspektiften bakıldığında klâsik liberaller de anarko-kapitalistler de otantik anlamında liberalizm kavramına sâhip çıkıyor ve kendilerini liberal gelenek içine yerleştiriyor. Dolayısıyla, "liberal" kavramı orijinal olarak Amerikan liberalizmine ait olmadığı gibi, bugünkü kullanımda bile sadece Amerikan liberalizmine işaret etmiyor. Başka bir deyişle otantik liberaller asla liberal adını ıskartaya çıkarmış ve lügatlerinden atmış değil.⁷ Ayrıca, yukarıda işaret edildiği üzere, genel anlamda liberteryenizm sadece liberal anarşistleri (anarko-kapitalistleri) değil klâsik liberalleri de kapsıyor. Freeman de aslında bunun farkında, ama eleştirdiği iki çizgiyi net şekilde ayırt etmeye, işini zorlaştıracığı için olsa gerek, isteksiz. Oysa, doğru tavır geniş anlamdaki liberal gelenekte yer alan üç ana çizginin, birbirinden, teknik amaçlarla da olsa-yani inceleme ve karşılaştırmada kolaylık sağlama-sı için de yapılsa- ayırt edilmesi. Bunlar Amerikan liberalizmi, liberal-klâsik liberal (bazen liberteryen) gelenek ve anarko-kapitalizm. Freeman bu ayrımı yeterince net ve kuvvetli biçimde yapmıyor ve anarko-kapitalizme yönelik eleştirilerden klâsik liberalizmi, başka bir deyişle otantik liberalizmi de yararlandırmaya çalışıyor.

Freeman'ın "liberteryenizm" adıyla andığı yaklaşıma yönelik ve kaçınılmaz şekilde klâsik liberalizmi de kapsayan eleştirileri özel mülkiyet, özel mülkiyete dayalı ekonomik modelin sonuçları (mülkiyetin birikimi ve dağılımı, mülkiyet sistemiyle bağlantılı gelir dağılımı vs.) ve devletin ekonomik ve sosyal hayatta alması gerektiğini düşündüğü pozisyon etrafında toplanıyor. Yazar özel mülkiyetin bir sosyal bağlamın mevcut olmaması ve devletin (kamu otoritesinin) bir legal sistemi icra etmemesi hâlinde var olamayacağını iddia ediyor. Böylece devleti ve devletin kurduğu bir sistemi özel mülkiyet hakkının varlığına önceliyor. Özel mülkiyetin "temel haklar" arasında sayılamayacağını söylüyor. "Aşırı" sâhiplenme ve biriktirmenin yaratacağı "eşitsizlik" ve "adâletsizliklerin" giderilmesi için devletin, -elbette bilge felsefecilerden alacağı yardım ve ilhamlanımlayacağı ve idare edeceği etkin bir adâlet sistemi talep ediyor. Devletin müdahaleleriyle, yeniden dağıtımcı icraatlarıyla ve özellikle bireylere uygun bir "üniversal sosyal minimum" sağlamasıyla bireylerin başka bireylere karşı bağımsızlığının garantiye alınmış olacağını iddia ediyor.

Freeman, Ralwscu geleneğe uygun olarak, mülkiyet kavramının net olmadığını, pek çok mülkiyet sistemi bulunduğunu ve toplumun hangi mülkiyet sistemini uygun bulursa onu tercih edebileceğini müjdeliyor. Önce mülkiyetin kurumsal

7, (Kış – Bahar 2007), s. 19.

7 Burada Jason Brennan'ın da işaret ettiği bir noktayı tekrarlamak istiyorum. "Liberalizm" kavramının üstüne yapışan bütün karışıklığa rağmen, "liberalleşme" hala doğru anlamda kullanılmaktadır. Bir ülkenin liberalleşmesi onun bireysel özgürlüğü genişlemesi ve korunaklı hale getirmesi ve devletin alan ve yetkilerini daraltması demektir. Ekonomik liberalleşme ise devletin ekonomiden elini çekmesi, piyasaları serbestleştirilmesi anlamına gelir. Coğrafi olarak bakıldığında, Avrupa'da, liberal kavramı, İngilizce konuşulan dünyada olduğundan daha az yanlış kullanılmaktadır. Avrupa'da kavramın en doğru kullanıldığı ülkese, kuvvetli anti-liberal fikir geleneklerinin vatani Fransa'dır.

çerçevesinin kurulacağını ve sonra mülkiyetin doğacağını ileri sürüyor. “Toplum” kod adını verdiği devlete o kadar güveniyor ki, onun sadece eğitim, sağlık gibi alanlarda ana (ve muhtemelen tek) hizmet sağlayıcı olmasını talep etmekle yetinmeyip, “üretken kaynakların etkin dağıtımını” yapmayı üstlenmesini de istiyor. “Piyasanın kendi hâline bırakılmasından” rahatsızlık duyuyor ve “denetimsiz piyasa”nın “sınırsız” birikime ve tekelleşmeye yol açabileceğini bildiriyor. Bunun hayatî kaynakların belli ellerde toplanması yanında üretken kaynakların etkisiz dağılımına neden olacağını ve dolayısıyla topluma fayda sağlamayacağını, zarar vereceğini ekliyor.

Freeman “özel mülkiyet” kavramının net olmadığından şikâyet ediyor, ama, asıl kendisinin birçok kavramı muğlak ve yaklaşımı genel olarak net olmaktan uzak. Meselâ, “sınıf bariyerlerinin aşılmasını sağlayacak üniversal eğitim sistemi”ne yönelik görevinden bahsettiği “toplum”un ne olduğu ve kendisine atfedilen görevleri nasıl ifa edeceği belli değil. Tabî ki düşüncesi tercüme edildiğinde toplumdan beklediği şeyleri aslında devletten istediği ortaya çıkıyor. “Aşırı birikimin ve âdil dağıtım”ın ne olduğu da meçhul. Çok kullanıldığı ve kullanıcılarına haksız bir itibar ve çekicilik kazandırdığı için bu kavramları biraz irdeleyelim. Bir bireyin veya firmanın birikiminin “aşırı” olduğuna ve bir durumun “adâletsizlik” teşkil ettiğine kim, nasıl karar verecek? Bunlarla ilgili kararlar objektif, nesnel kıstaslara göre mi alınacak yoksa kamu otoritesini kullananların takdirine mi bağlı olacak? “Objektif” kriterler esas alınacaksa onları kim, nasıl belirleyecek? Kriterler bir defada ve ebediyen geçerli olmak üzere mi belirlenecek, yoksa arada sırada değişecek mi? Kararlar idarecilerin takdirine bırakılacaksa idarecilerin objektif kriterlere “uygun”, “âdil” kararlar aldığından nasıl emin olunacak? Keza, “üretken kaynaklar”ın ne olduğunu kim, nasıl, ne zaman, hangi işlem ve süreçlerle belirleyecek ve bu kaynakların “etkin” dağılımı kim tarafından ve nasıl piyasanın yapacağından daha iyi yapılacak? Politikacı ve bürokratların ekonomiyi, teknolojiyi, iş organizasyonunu piyasa aktörlerinden daha iyi tanıyıp anlayacağından nasıl emin olunacak?

Freeman, mülkiyet haklarının korunmasıyla mülkiyet haklarının varlığını birbirine karıştırıyor. Mülkiyet haklarını korumak elbette bugün anayasal yönetim geleneğine bağlı devletlerin en temel görevlerindendir. Bu görevin iki yüzü vardır. Birincisi devletin sivil bireylerin başka sivil bireylerin özel mülklerine tecavüzünü önlemesidir. İkincisi, devletin bizzat kendisinin bireylerin özel mülklerine saygı göstermesidir. Ancak, bu görevlerle yükümlü olması devletin özel mülkiyeti yattığını göstermez. Özel mülkiyet hakları, Hume-Smith-Menger-Hayek geleneğine göre, bir siyasî otoritenin varlığından bağımsız olarak doğar ve yaşar. Kaynağı insanî ve toplumsal hayatın tabiatıdır. Mülkiyet bir yönüyle kıtlık problemine verilen bir cevaptır; daha doğrusu kıtlık fenomeninin yarattığı problemleri çözmeye yolunda atılan spontane bir adımdır. Diğer bir yönüyle, insanların bilginin dağınıklığı ve bireysel bilgilerinin sınırlılığı problemini aşmalarını sağlayan temel beşerî

kurumlardan biridir. Mülkiyetin kendiliğindenliğini ve bir otoriteden bağımsızlığını daha iyi anlatmak için onu bir başka beşerî kurum olan dille karşılaştırabiliriz. Bir dili dil yapan, kelimelerin dizilme biçimidir. Kelime dizilmelerinin bağlı olduğu kurallar, gramer kuralları adını alır. Bu kurallar asla ve hiçbir şekilde bir tekil akıl, bir merkezî otorite tarafından yaratılmaz. İnsanî hayatın akışı içinde kendiliğinden doğar ve insanların onları devamlı izliyor olmaları tarafından, amaçlanmadan, korunur. Çoğu insan onların varlığının farkında bile olmadan onlara uyar. Siyasî güce sâhip olsun/olmasın hiçbir otorite dil kurallarından birini veya birkaçını keyfince bir adım atıp ortadan kaldıramaz. Mülkiyetin durumu da aynıdır. Bir otorite şu veya bu amaçla mülkiyeti yok edemez. Bir otoritenin yaratmadığı bir kurumu bir otoritenin yok etmesi zaten akla ve hayatın tabiatına aykırıdır.⁸

Mülkiyetini korumak da her insanın sâhip olduğu bir haktır. Yani, mülkiyet sâhibi bireyler, mülkiyeti korumakla görevlendirilmiş bir kamu otoritesinin ortaya çıkmasından önce adâlet kurallarına uygun olarak kazanılmış mülklerini koruma hakkına sâhip olmuşlardır. Kamu otoritesi doğunca bu haklarından temelli vazgeçmez, onu kamu otoritesine emanet ederler. Yani kamu otoritesini mülklerini korumak üzere kendilerinin vekili olarak hareket etmeye çağırırlar. Dolayısıyla, kamu otoritesinin meşruiyetini başka şeyler yanında mülkü korumasında da ararlar. Bu fikir Locke'tan itibaren özgürlükçü düşünce geleneğinde kuvvetle vurgulanmıştır.

Freeman'in sıklıkla tekrarladığı özel mülkiyetin sosyal bir bağlam olmadan var olamayacağı sözü de malumun ilanından öteye geçmiyor. Özel mülkiyet elbette sosyal bir düzen içinde vardır. Bu başka beşerî kurumlar içinde geçerlidir; dil, din, ahlâk, para gibi. Zira, insanlar varlıklarını sürdürebilmek için diğer insanlarla birlikte yaşamaya mecburdur. Başka bir deyişle sosyal düzen insanî hayat için vazgeçilmezdir. Ama, diğer taraftan, sosyal düzenin kendisinin doğmasında, korunmasında ve yaşatılmasında özel mülkiyet başka bir unsur tarafından icra edilemeyecek bir fonksiyonu ifa eder. Özel mülkiyet bireylerin, nesnelere, diğer kişilere nispetle, ilişkisiyle ilgilidir. İnsan tek başına yaşasaydı özel mülkiyet diye bir beşerî kurum zaten var olmazdı. Bu açık gerçekten dolayı, mülkiyeti önemseyen hiçbir yazar sosyal konteksi görmezden gelmedi. Görse de bir şey değişmezdi, çünkü mülkiyet insanî varoluşun temel gereklerindedir ve bir beşerî kurum olarak mülkiyeti savunan ve açıklayan filozofların teorileriyle doğmamıştır.

Freeman'in mülkiyetin ne olduğu konusunda kafası karışık olabilir, ama sokaktaki insan için özel mülkiyetin ne olduğu ve ne işe yaradığı genelde çok açık-

8 Steven Horwitz, "From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous Order Tradition" (*The Independent Review*, n. VI, n. I, Summer 2011, ss. 81-97) adlı yazısında kendiliğinden doğan beşerî kurumların sosyal düzendeki yerini ve insanlar arası iletişimdeki rolünü geleneğin sürekliliği ve ilerleyişi bağlamında açıklıyor. Temel beşerî kurumların ve toplumsal kuralların teşhis edilebilir bir tekil aklın ürünü olarak değil, insanî hayatının olağan akışının eseri olarak doğuşunun sofistike bir felsefî açıklanışı için bkz. Gerald Gaus, *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, New York: Cambridge University Press, 2011,

tır. Halk kavrayışında ve konuşma dilinde mülkiyet kavramı hemen özel mülkiyet çağrışımı yapar. Sokakta karşınıza çıkan ilk yetişkin insana neye, niçin, hangi hakla sâhip olduğunu sorsanız, büyük filozofların ayrıntılı analiz ve akıl yürütmelerle geliştirdiği temellendirmelerin halk dilindeki basit ve mantıklı yansımalarını cevap olarak alırsınız. Hiçbir sıradan insan, hangi ülkeye giderseniz gidin, özel mülkiyet edinme hakkının reddedilmesini ve sâhip olduğu mülklere rızası hilafına el konulmasını anlamaz ve normal karşılamaz.

Freeman'in mülkiyet anlayışı ve mülkiyet sistemi yaklaşımı kurucu rasyonalist. İnsanî tecrübe ve birikimden bağımsız olarak, soyut felsefî ilkelerden hareket eden bir ideal toplum-dünya kurma zihnî çabasının ürünü. Bu, mülkiyet sistemlerinin yerleşmesiyle ilgili açıklamalarında özellikle bâriz hâle geliyor. Freeman çok sayıda mülkiyet sistemi olduğunu ve insan toplumlarının onlar arasında istediği gibi seçim yapabileceğini söylüyor. Oysa, insanların içinden çıkamayacağı, üstünlük ve zayıflıklarını teşhis etmeyi başaramayacağı, karşılıklı avantaj ve dezavantajlarının farkına varamayacağı kadar çok mülkiyet sistemi yok. Sınırlı sayıda seçenekle karşı karşıyayız. Geniş toplumda mallar için karşımıza çıkan mülkiyet türleri komünal mal, orta malı, kamu malı ve özel maldır. Bunların hepsinde, mülkiyete sâhip olanın olmayanları dışlama gücü esastır, yalnızca ölçek değişir. Komünal malda komüne üye olmayanlar; kamusal malda vatandaş olmayanlar, orta malında mahal sakini olmayanlar; özel malda diğer insanlar malın kullanımından, malla ilgili tasarrufta bulunmaktan dışlanır. Özel mal, yazıdaki terminolojiyle, özel mülkiyet, birilerinin vehminin, kapisinin veya kötü niyetinin sonucu ve ürünü değildir; kıtlık vakasının ve sosyal düzen kurma mecburiyetinin sonucudur. Sonsuz bolluk dünyasında olsaydık, yani insanların taleplerini yer, miktar ve zaman bakımından hiçbir engelle ve çelişkiyle (tercihlerin çatışması sorunuyla) karşılaşmadan giderme imkânı mevcut olsaydı, özel mülkiyete de sosyal düzene de ihtiyaç doğmazdı. Dünyada en yaygın mülkiyet biçimi özel mülkiyettir. Komünal mal ve orta malı üzerinde yapılan incelemeler de, kıtlık problemi ağırlaştıkça insan toplumlarının özel mülkiyete yöneldiğini göstermektedir. Bunun en iyi örneklerinden biri Freeman'in ülkesi Amerika'nın Jamestown bölgesinde 1607'de kurulan ilk koloninin tecrübesidir. Jamestown'da başlangıçta kurulan ortak mülkiyet sistemi, yetersiz üretim yüzünden nüfusun kırılmasına; kolonide insanların tembellik, asalaklık, hırsızlık gibi davranışlara yönelmesine ve koloninin yok olma tehlikesiyle karşılaşmasına sebep olmuştur. Jamestown ilk yerleşiminin halkı ancak 1619'da özel-ayrı mülkiyet sistemine geçilmesi sayesinde varlığını koruyabilmiş ve refah seviyesini yükseltmiştir.⁹

Freeman'in izinden gidip iki ana kategori olarak özel mülkiyet ve kamusal mülkiyet üzerinden meseleye yaklaşırsak, sosyal düzenin mülkiyet bakımından insanın hareket alanı üzerine koyduğu, anonim ve kendiliğinden sınırlamalarla

9 David Schmidt, "Mülkiyet Kurumu", çev. Bican Şahin, *Liberal Düşünce*, Yıl 14, n. 53-54 (Kış-Bahar 2009), s. 16.

karşılaşıyoruz. Toplumlar tarihî ve insanî tecrübeden ve toplumsal hayatın işleme ve yenilenme tarz ve kurallarından bağımsız olarak istedikleri zaman istedikleri mülkiyet sistemini hemen kurma ve işletme gücüne sâhip olmaktan uzaktır. Mülkiyet sisteminde sık ve radikal değişiklikler toplumsal hayatın doğasına aykırıdır. Bir toplum düşünelim. Bu toplum özel mülkiyet sistemini kabul etmiş ve kurmuş olsun. Diyelim ki X yılında “toplum” bu sistemin yanlış olduğunu düşündü. Ortak mülkiyete geçmek istedi. Bu nasıl olacak? Toplum mensuplarının yüzde yüz ittifakla karar alması mı gerekecek? Tam bir mutabakat sağlanamazsa, özel mülkiyet hakkını korumak isteyenler azınlık da olsa var olursa, azınlık fikrin sâhiplerine ve mallarına ne yapılacaktır? Kendileri öldürülüp veya sürülüp mallarına el mi konacaktır? Ya bu kimseler direnirse? Çoğunluk onlara karşı zor mu kullanacaktır? Yine diyelim ki bu toplum özel mülkiyet sisteminden ortak mülkiyet sistemine geçmeyi başardı. Zaman durmadığına göre, x+50 yılında, aynı toplumun, bu sefer özel mülkiyet sistemine geçmeyi istediğini varsayalım. Kamu mülkiyeti özel mülkiyete nasıl dönüştürülecek? Kişiler ve gruplar arasında kamu mallarının “âdil” bir dağıtımını nasıl yapılacaktır? Adâletsizliğe uğratıldığını düşünenlere ne olacaktır? Bu tür sorular ve sorunlar üzerinde düşündükçe, toplumların sık sık mülkiyet sistemi değişikliğine gidemeyeceği anlaşılıyor. Freeman, mülkiyeti bir toplumsal sözleşme (toplumsal rıza değil) ürününe çevirmek istiyor. Doğal olarak, bu yaklaşım sözleşmecî geleneğin bütün hatalarını bünyesinde taşıyor.¹⁰

Özel mülkiyet sistemini şeytanlaştıran birçok yazar gibi, Freeman’in de göremediği bir başka önemli gerçek var: Mülkiyetin hem sosyal düzen ve toplumsal hayatla hem de siyasal düzenle ilgili sonuçları. Özel mülkiyet sistemi anti şiddet, anti-baskıyı, kamu mülkiyeti sistemi şiddet ve baskıyı teşvik ve tazammun eder. Özel mülkiyet geniş bir insanî çoğulculuğa yaşama ortamları ve araçları sağlar. Bu çoğulcu yapı içinde özel mülkiyet karşıtı tarzlar da kendine yer bulabilir. Bir özel mülkiyet sisteminde herkesin özel mülkiyeti değerli görmesi ve özel mülk edinme çabası içinde olması mecburiyeti yoktur. Özel mülkiyet sisteminin egemen olduğu bir ülkede özel mülkiyete karşı olan bireyler birleşip ortak mülkiyete dayalı mahallî bir komünal hayat yaşayacakları koloniler teşkil edebilir. Ne var ki, kamu mülkiyetini esas alan bir sistemde bireyler özel mülkiyet adacıklarına sâhip olamaz. Buna müsaade edilmez. Buna teşebbüs edenler zorla bastırılır. Bu şu demektir. Birinci modelde insanların tercih özgürlüğü vardır. Sistem şiddetli dışlar. İkincisinde tercih özgürlüğü yoktur; sistem şiddet, baskı ve zoru

10 Sözleşme teorisi, Locke’unki gibi liberal ve Rousseau’nunki gibi gayri liberal versiyonları olmasına rağmen, kurucu rasyonalist bir fiksiyondur ve birçok açmazı vardır. İlk açmaz, ahistorik/tarih dışı olmasıdır. Rasyonalist bir yöntemle bile böyle bir sözleşmenin mümkün olabileceğini ispatlamak zordur. İkinci sözleşmenin ilerleyen zamanda doğacak ihtiyaçlara cevap verecek genişlik, esneklik ve öngörüye nasıl sâhip olacağıdır. Üçüncüsü, sözleşmenin neden ona taraf olmamış insanları bağlama hak ve gücüne sâhip olması gerektiğidir. Dördüncüsü, bunun pratik olarak nasıl mümkün olacağıdır. Sözleşme teorisi, abartılırsa, insanların, sözleşmecî atalarının bir nevi kölesi olmamasına gelebilir. Elbette liberal sözleşme teorilerini illiberal olanlara tercih etmek ahlâken daha doğrudur, ama genel ve zaman üstü bir sözleşmenin liberal bir düzenin temeli, en azından yegâne temeli olma ihtimâli zayıftır.

içselleştirir ve olağanlaştırır. Bu ortamda, Freeman'in önemseydiği temel hakların nasıl var olacağı, yaşayacağı ve korunacağı da doğrusu merak konusudur.¹¹

Freeman'in yaklaşımında bir diğer hata, özel mülk hâline getirilebilecek nesnelerin bol miktarda var olduğunun veri alınmasıdır. Nozick'in deyişiyle, mülklerin sâhipsiz doğduğunun kabul edilmesidir. Bu yüzden o ve benzerleri mülkiyetin var edilmesi yerine dağıtılması üzerinde odaklanmaktadır. Gelirle ilgili olarak da yapılan bu klâsik hata Ricardo, Mill, Marx çizgisiyle ilerlemiş ve Rawls gibi düşünürlerde de yansımıştır. Dünya kendiliğinden sonsuz bir zenginlik veya kıtlığı aşan bir bolluk dünyası olsaydı, mülkiyet sistemimiz ve ekonomik modelimiz ne olursa olsun bolluğun sabit kalacağı kesinlik taşıyaydı, sistem tercihi önemsizleşir, yalnızca dağıtım üzerinde odaklanmak anlam taşırdı. Oysa, böyle bir dünyada yaşamıyoruz. Dünyada her zaman bir kıtlık, bir sınırlılık durumu var ve mülkiyeti var etme süreciyle mülkiyetin dağılması sürecini mutlak olarak birbirinden ayırmak imkânsız. Belki buna teşebbüs edebiliriz, ama hedefe asla tam olarak ulaşmayı başaramayız. Ayrıca, bu teşebbüs mülk yaratma müşevviklerini öldüreceğinden, sonuçta mülkiyet stokunun azalmasına ve mülkiyet için kavganın artmasına sebep olur. Aslında mülkiyetle ilgili bu temel hata sadece Amerikan liberallerine mahsus değildir; kökleri Locke'a kadar inmektedir. Lockeçu mülkiyet edinme şartı, ilk sâhiplenmenin olduğu durumda mülkiyetin zaten var olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu gerçekten böyle olsaydı mülk edinenlerin diğer insanları gözetmesi veya tazmin etmesi gerekebilirdi. Oysa, mülkiyet bir beşerî çabayla ve zaman içinde ortaya çıkıyor ve çoğu zaman onu varlık alanına sokanlardan sonraki nesillere yarar sağlıyor. Bu yüzden belki de, bazı Locke takipçilerinin iddia ettiği gibi ilk sâhiplenmeden sonra gelenlerin değil, ilk sâhiplenmelerin, sonrakiler tarafından, nasıl olacaksa, tazmin edilmesi gerekir; zira mülkiyetten en fazla yararlananlar, çoğu zaman, ilk sâhipler değil, sonradan gelenlerdir.¹² Aslında, "Lockeçu Şart" denilen ilk sâhiplenmeyle ilgili meşrulaştırma teorisi kökten hatalıdır. İlk sâhiplenmelerin sâhiplik hakkına geriye kalanların veya sonrakilerin aynı nitelik ve miktarda mala sâhip olma imkânı bulması halinde meşru olarak sâhip olabileceği şartı asla karşılanamaz. O zaman, her mülkiyet gayri meşrudur.¹³

Freeman'in bir diğer çıkmazı, özel mülkiyete sâhiplikte üretim araçları sâhipliği ile üretim aracı olmayan şeylerin sâhipliği arasında yaptığı ayrım. Amerikan liberalleri, ya özel mülkiyet karşıtlığının vahşîliğinin nerelere ulaşabileceğini tahmin ettikleri için ya da teorilerine gelebilecek itirazları yumuşatmak amacıyla, kamusal mülkiyetin üretim araçlarının sâhipliğini kapsayacağını,

11 Burada ayrıntılı olarak ele almayacağız, ama özel mülkiyetin insan karakteri ve davranışıyla da ilişkileri vardır. Özel mülkiyetin bencilliği, açgözlülüğü teşvik ettiğine çok sık vurgu yapılır; tutumluluğu, rasyonel davranışı, cömertliği, hesap yapabilirliği teşvik ettiğinden ve bireysel bağımsızlığa alan açtığından nadiren söz edilir.

12 David Schmidtz, *agm*, s. 11-13.

13 Anthony de Jasay, "Mülkiyet ve onun düşmanları", *çev. Yusuf Şahin, Piyasa*, n. 9 (Kış 2004), s. 1-5.

yani sadece üretim araçlarında özel mülkiyete izin verilmeyeceğini, insanların diğer mallara, yani (pijama, çorap, kurşun kalem, boğazlı kazak, spor ayakkabı vb.) kişisel eşyalara özel mülkiyet muamelesi yapabileceğini söylüyor. Bu yaklaşım belki 19. Yüzyıl'da bir ölçüde bir mana taşırdı. Bugünkü bilgi ve tecrübe birikimimizle çok iyi biliyoruz ki üretim aracı olan ve olmayan mülkiyet ayrımı birçok durumda sunidir ve anlamsızdır. Her şey bir üretim aracı olabileceği gibi, üretim araçları olmayan şeylerin sağladığı fayda ve müşevvikler üretim araçlarının kullanılmasında için gerekli olan bilgi, karar, motivasyon, fiziksel yenilenme gibi unsurların ortaya çıkmasını sağlamak suretiyle bir bakıma üretim sürecinin bir parçası olarak işlemektedir. Enformasyon çağında bireysel düşünce gücü, sosyalutlama ve terkip etme kapasitesi, bilgi biriktirme ve işleme kabiliyeti en büyük üretim araçları arasındadır. Bunlar nasıl kamulaştırılabilir?¹⁴

Freeman mülkiyet kurumu ve mülkiyet sistemiyle ilgili hatalarını gelir dağılımı hakkında da tekrarlıyor. Engellenmemiş bir piyasa ekonomisinde insanlar normal olarak önceden ve onların dışında oluşturulmuş bir gelir havuzundan pay almıyor. Kendi iktisadî aktivitelerinin ürettikleri mal ve hizmete olan tüketici talebine cevap verme derecesinin sonucu olarak bir gelir elde ediyor. Doğal olarak gelir seviyelerinde farklılıklar oluyor. Ama bu ne adâletsizlik, ne yararsız, ne de değişmez bir durum. Âdil, çünkü herkes hak ettiğini alıyor; yararlı, çünkü muazzam bir zenginlik yaratılıyor. Ayrıca, bu sistemde hiç kimsenin kazandığı miktar sabit değil. Kişilerin gelirleri birçok faktöre bağlı olarak değişiyor. Bugün çok kazananın yarın çok az kazanmayacağını, bugün çok az kazananın yarın çok fazla kazanmayacağını hiçbir garantisi yok. Gelir seviyeleri oynak. Çok sayıda faktöre, hiçbir aklın tek başına kavrayamayacağı faktör bileşenlerine bağlı olarak dinamik bir akış hâlinde. Kimsenin gelirini bir merkezî otorite tâyin ve tahsis etmiyor. Oysa, bir hiyerarşik yapılanmada kimin ne geliri olacağına merkezî oto-

14 Rawls'un bu konuda bir formülü var gibidir: Yeteneklerin kendilerini değil ama sonuçlarını, tamamen değilse de önemli ölçüde kamulaştırmayı hem gerekli hem de meşru gösteren bir adâlet teorisi geliştirmeye çalışmak. Rawls mühim bir yazar ve teorisi gayet sofistike. Ancak bu sofistike teorinin felsefî kurgu bölümüyle politika önerilerine rehberlik edecek bölümü arasında zorunlu bir ilişki olduğu söylenemez. Başka bir deyişle, Rawls isteseydi iki adâlet ilkesinden piyasacı ve küçük/sınırlı devletçi sonuçlara ulaşabilirdi. Moral bireyciliği, eşit özgürlüğe verdiği önem, temel haklara verdiği değer bunun alt yapısını teşkil edebilirdi. Ne yazık ki, bunu yapmadı. Siyaset teorisinde Rawls'dan klâsik liberal geleneğe uzanmayı sağlamayı hedefleyen çabalar da olmakla beraber, Rawls yorumlarında ağırlık devletçi/müdahaleci çizgidedir. Freeman da bu gruba dâhildir. Amerikan liberalizminde Rawls'un tartışılmaz bir ağırlığı olmasına rağmen, bu yazı münhasıran Rawls ve teorisi üzerinde değil. Rawls'un "hakkaniyet olarak adâlet teorisi"nin eleştirisi ayrı bir çalışma konusu. Rawls'un teorisinin son versiyonu hakkında bilgi için kendi kitabı *Siyasal Liberalizm*'e (Çev. Mehmet Fevzi Bilgin) bakılabilir (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2007). Rawls'un adâlet teorisinin sempatik bir öğrenci özeti Jan Garrett'in "Rawls' Mature Theory of Social Justice: An Introduction for students" adlı çalışmasıdır (www.wku.edu/Jan.garret/ethics/matrawls.html). ChandranKukathas ve Philip Pettit'in yazdığı *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*'i (Cambridge: Polity Press, 2007 (son baskı)) hem teoriyi iyi bir şekilde özetlemekte hem de teoriye yönelik liberteryen ve komüniteryen eleştirileri aktarmaktadır. Şüphesiz Rawls'a yönelik ciddi eleştiriler de vardır. Bunlardan biri yine ünlü filozof Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'sıdır (Çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006 (ikinci basım)) (özellikle yedinci bölüm) (Bir küçük bilgi: Alişan Oktay bir takma isimdir. Bilgi Üniversitesi'nin o zamanlar bu çeviriyi gerçekleştirmekte zorlanması üzerine Asaf Savaş Akat'ın çağırısı üzerine LDT devreye girdi ve Atilla Yayla bu çeviriyi dil öğretmeni bir binbaşıya yaptırdı. Ancak, çeviride ciddi bir terminoloji problemi ortaya çıkınca, Atilla Yayla ve Bekir Berat Özipek bütün çeviriyi gözden geçirip metni düzeltti. Ama, nezaketten, çeviriye kendi isimlerini eklemedi). İkincisi Tom Palmer'in *Realizing Freedom* (Washington D.C. : Cato Institute:2009) adlı derlemesinde yer alan "No Exit: Framing The Problem of Justice" adlı yazısıdır (ss. 85-128). Palmer'in eleştirisi de gayet güçlüdür. Bir başka küçük fakat ilginç eleştiri yazısı şudur: Edward W. Youkins, "John Rawls' Theory of Blind Justice", http://rebirthofreason.com/Articles/Youkins/John_Rawls_Theory_of_Blind_Justice.html

rite karar verir. Kişilerin gelir seviyesinin aşağı mı yukarı mı çekileceği, merkezi otorite tarafından, çoğu zaman siyasî ve ideolojik değerlere bağlı olarak, yâni gayri ekonomik ölçütlerle belirlenir. Gelir seviyelerinde “uygun” bir denge ve “değişmezlik” sağlama hedefi toplumsal hayata devamlı müdahalelerde bulunmayı, kamu zoruyla birilerini bastırmayı, birilerini yükseltmeyi gerektirir. Böyle bir sistem ne zenginlik ne adâlet üretebilir.

Yazar “uygun bir sosyal minimum”dan bahsediyor ve bu minimum gelirin her bireye sağlanmasının devlet tarafından garanti edilmesini talep ediyor. Sosyal minimum (veya temel gelir-*basic income*), her bireye, ihtiyaç testinden (*means test*) veya çalışma şartından bağımsız olarak garanti edilen gelirdir.¹⁵ İlk bakışta çok cazip gelse de, “sosyal minimum” politikası çağrısının birçok açmazı var. Bir defa “uygun minimum”un ne olduğu belirsiz. İkincisi, minimumun uygulanacağı toplumun minimumu sağlamaya yetecek kadar zengin olduğu varsayılıyor. Üçüncüsü toplumda sosyal minimumun gerekliliği, miktarı, türü gibi konularda demokratik süreçlerle bir konsensusa ulaşılabileceği varsayılıyor. Dördüncüsü, kamu otoritesinin bu istikamette harekete geçmeye istekli ve gerekli bilgi merkezileşmesini ve organizasyonu sağlayarak bu hedefi gerçekleştirmeye muktedir olduğu kabul ediliyor. Bu tür görüşleri savunan yazarlara mülkiyet gibi gelirinde Tanrısal kaynaklı olmadığını, insanlar tarafından oluşturulduğunu ve oluşturulma süreciyle dağılma sürecinin iç içe geçtiğini hatırlatmak gerekiyor. Zenginliği yaratanların ondan en büyük payı alması ahlâk ve adâletin gereği olduğu gibi, zenginlik yaratan sürecin yaşatılabilmesinin ve ayakta tutulabilmesinin de ön şartıdır.¹⁶ Zenginliği oluşturmayla paylaşma arasındaki bağı kopartıp, ekonomik hayatı ekonomik zenginliği yaratmak ve paylaşmak (paylaşmak değil) veya politik olarak yeniden dağıtmak biçiminde ayrı ve birbirinden kopuk bölümler hâlinde tanzim ederseniz şu olur: Zenginlik üretme kapasitesine sâhip olanlar üretim süreçlerinden uzak durmaya yönelir. Bu yüzden toplam zenginlik süratle azalır. Bu, azalan zenginlikten pay kapma kavgasını kızıştırır. Yeniden dağıtımçı (paylaştırıcı) merkezi otorite (devlet) güçlenir, Leviathan’a dönüşür. Onun karşısında birey küçülür. Bireyin temel haklarını savunma ve kullanma kapasitesi zaafa uğrar. Toplum zenginliği yaratanlar ve zenginliği kullananlar -veya vergi verenler ve vergiden yararlananlar- olarak ikiye ayrılır. Bu durumda Kant’ın her insanın kendi başına bir amaç olması, insanın insanın aracı olmaması temel ilkesi ihlâl edilir. Zenginliği kullananlar zenginliği yaratanları dolaylı olarak kendi araçları, nesnelere hâline getirmiş olur.¹⁷

15 Sosyal minimumla ilgili olarak bkz.: Jurgen De Wispelaere ve Lindsay Stirton, “The Many Faces of Universal Basic Income”, *The Political Quarterly*, 75.3 (2004), ss.266-274.

16 Liberal gelenekte zenginliğin yaratılmasını, yani ekonomik bir olayı felsefî bir yaklaşımla açıklayan çok etkileyici bir makale için bkz.: Loren Lomasky ve Kyle Swan, “Wealth and Poverty in the Liberal Tradition”, *The Independent Review*, v. 13, n. 4 (Spring 2009), ss. 493-510.

17 Bu fikir esas itibarıyla felsefe ve iktisat profesörü James R. Otteson’a ait: “Kantian Individualism and Political Libertarianism”, *The Independent Review*, v. 13, n. 3 (Winter 2009), ss. 389-409.

“Sosyal minimum”la ilgili olarak, güncel verilerin ışığı altında, bir noktanın daha altı çizilmelidir. 19. Yüzyıl’da otoriteryen muhafazakâr Alman politikacı Bismarck ile başlayan ve sonra bütün dünyaya, modern kapitalizmin görülmemiş çapta zenginlik yaratmasına paralel ve onun sonucu olarak yayılan refah sistemi, 1990’lardan itibaren krize girdi. Bunda refah harcamalarının, demokrasinin de tesiriyle, tür ve miktar olarak büyük bir hızla artmasının altundan kalkılması imkânsız yükler oluşturması etkili oldu. 20. Yüzyıl sonlarında refah devleti sistemi tıkanı. O kadar ki, “sosyal minimum” gibi karşılıksız bağış programları kurmak bir yana, neredeyse mensuplarının bir dönem katkı yapmasına ve sonraki dönem bunun karşılığını almasına dayanan “çalışırken öde” (emekli olunca maaş al) (*pay as you go*) sosyal sigorta sistemleri bile çalışan/emekli sayısal dengesinin (aktüeryal dengenin) çok bozulması yüzünden çöktü veya çöküyor.¹⁸ Durum buyken, yani mensuplarının katkı yaptığı sosyal güvenlik sistemleri bile sürdürülemezken, karşılıksız, vergilerle finanse edilen bir “sosyal minimum”dan bahsetmek, pek anlamlı gözüküyor. “Sosyal minimum”a bazı yazarlarca “üniversal” sıfatının eklenmesi ise çok ironik. Sosyal minimum üniversal değil ayrımcı; genel değil mahallî ve konjonktürel. Başka bir deyişle ülkelerin hudutları ve GSMH’leriyle sınırlı.

Freeman yazısında klâsik bir taktiğe başvuruyor; bir hasır muarız teori inşa ediyor ve sonra onu kıyasıya eleştiriyor. Meselâ, klâsik liberallerin ekonomik dağıtımda piyasa dışı bir “mekanizma” öngörmediğini söylüyor. Bu iddia tümüyle yanlış ve yanıltıcı. Bildiğim kadarıyla hiçbir piyasa ekonomisi taraftarı yazar toplumsal ilişkilerin sırf piyasa ilişkileri olduğunu söylemedi. Piyasa toplumu derken kastedilen genelde özel mülkiyet-mübadele temelli ekonomik ilişkiler ağıdır. Ama, her toplumda, standart ekonomi ilişkilerine girmeyecek, dâhil edilemeyecek ilişki ve varlık alanları bulunur. İnsanlar buralarda başka türden ilişkiler geliştirirler. Piyasa ekonomisi bunu kolaylaştırır ve yarattığı zenginlikle hayatın her alanının maddî menfaat ilişki ve endişelerinin işgaline uğramasını engeller. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Bir toplumda ekonomik ilişkiler genel olarak piyasa kurallarına tâbi ise o toplum yüksek bir üretkenlik seviyesine ulaşır. Bu, bazılarının sandığının ve iddia ettiğinin aksine, toplumda ekonomik stres yaratmaz, zaten var olan stresi azaltır. Piyasa ilişkilerinde yaşanması kaçınılmaz olan strese ve zaman zaman bu stresin alansal yoğunlaşmasına rağmen, artan zenginlik insanların gittikçe daha çok sayıda ve genişlikte alanı gönüllü olarak bu stresten arındırmasına imkân sağlar. Ekonomik stres daralması ilk olarak ve en önemlisi ailede ortaya çıkar, sonra daha geniş bir çevreye yayılır ve dalgalar hâlinde genişleyen bir pozitif dışsallık yaratır.

Piyasa ekonomisini benimsemiş bir toplumda hem piyasa içi dağıtım ve hem de piyasa dışı yeniden dağıtım mekanizmaları işler. Piyasa içi dağıtım şu anlama gelir: İktisadî süreçlere katılan bireyler, yaratılan zenginlikten, sâhip olduk-

¹⁸ Philip Coggan, “Falling Short: Special Report on Pensions”, *The Economist*, 9 Nisan 2011.

ları üretim faktörüne (bilgi, sermaye, emek, toprak vs.) ve bunların nerede, ne zaman, nasıl kullanıldığına bağlı gelirler elde ederler. Durumlarının iyileşmesi, servet ve gelirlerinin artması, bu faktörlerin ekonomi içindeki pozisyonuna bağlıdır. Sermayenin çoğalması, bilginin yoğunlaşması, emeğin vasfının yükselmesi, faktörlere olan talebin arzi aşması, üretkenlik artışı gibi olgular üretim faktörü sâhiplerinin gelirini yükseltir. Yükselen gelir hem kişilerin hem de birinci derece yakınlarının durumunu iyileştirir. Böylece zenginleşen bir toplumda bir taraftan da bir desantralize, kendiliğinden yeniden dağıtım gerçekleşir. Bunun ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için yeniden dağıtımın iki türünü birbirinden ayırt etmek gerekir: Gönüllü ve zoraki yeniden dağıtım. Veya, sivil ve siyasî yeniden dağıtım. İlkinde, aile içi bireylerden başlayarak, başkalarına bir şey aktarma gücü olan bireyler bir yeniden dağıtım yaparlar. Ahlâk, kültür ve din gibi sosyal kurumlar bunu teşvik eder. Herkesin ailesinin geçimini sağlaması istenir ve beklenir. Muktedir olduğu halde bunu yapmayanlar ayıplanır, kınanır. Daha varlıklı olanlar veya zengin olmasa bile küçük de olsa bir miktar kaynak ayırabilenler, bir araya gelerek hayır ve dayanışma birlikleri oluşturup ihtiyaç sâhiplerine yardımcı koşarlar. Bütün bunların piyasa süreçleriyle doğrudan bir ilgisi yoktur. İkincisinde, devlet, kamusal zor kullanma tekelinden istifade ederek, bir yeniden dağıtım gerçekleştirir. Yani, birilerinden zorla alır başka birilerine uygun göreceği sebeplerle ve amaçlarla aktarır. Yeniden dağıtımın bu iki türü arasında ahlâk ve adâlet bakımından muazzam farklar vardır. Sivil yeniden dağıtımda adâlet ihlâl edilmez. İhtiyaç sâhipleri doğrudan teşhis edilebilir ve onlara dolaysız ulaşılabılır. Yeniden dağıtımın organizasyonel ve malî maliyeti minimumlarda seyreder. Her türden ihtiyaç hali tespit ve teşhis edilme imkânına kavuşur. Toplumsal dayanışma ruhu canlanır. İnsanların zenginlik yaratan faaliyetlerde bulunma müşevvikleri korunur, artar. Siyasî yeniden dağıtım bunların tam tersini yapar. Adâleti ihlâl eder. Sivil toplumsal mekanizmaları ve süreçleri caydırır, geriletir. Muhtaç statüsüne girmek isteyenlerin sayısının artmasını teşvik eder. Yeniden dağıtımdan yararlananlarda bağımlılık yaratır ve bedavacılık eğilimlerini besler. Toplumsal dokuyu çözer, atomize bireyciliği teşvik eder, aileyi ve sosyal çevreyi önemsizleştirir. Zenginlik yaratan kişilerin çalışma ve üretme müşevviklerini budar, zenginlik yaratma süreçlerini sürekli bir tasfiyeye tâbi tutar. Toplumu politize eder, sivil toplumu küçültür.¹⁹

Freeman klâsik liberalizmin gelir dağılımının “mükemmel rekabet” şartları içinde gerçekleştiğini varsaydığını iddia ediyor. Birçok klâsik liberal yazarın böyle düşünmediğini biliyoruz. Meselâ, Hayekyen bakış bize mükemmel rekabetin

19 Refah devleti, Türkiye'ye pek yansımada da, ciddi eleştirilere konu yapılmaktadır. Norman Barry'nin küçük eseri *Welfare* (Buckingham: Open University Press, 1999) bu konudaki en önemli çalışmalardandır. Barry'nin bu genel çalışması yanında refah devleti uygulamalarını sektörel olarak (sağlık, eğitim, sosyal sigorta vb.) masaya yatıran çalışmalar da vardır. ABD'de refah devletinin doğmasını, yayılmasını ve başarısızlıklarını anlatan klâsik bir çalışma için bkz.: Michael Tanner, *The End of Welfare: Fighting Poverty in the Civil Society*, Washington D.C.: Cato Institute, 1996. Sosyal güvenliğe yeni bir yaklaşım için bkz.: Peter Ferrara ve Michael Tanner, *A New Deal for Social Security*, Washington D.C.: Cato Institute, 1998.

ne olduğunu bilemeyeceğimizi söyler. Rekabet bir keşif sürecidir. Bir olay veya olgudan çok bir akıştır.²⁰ Tam rekabet varsayımı liberallerin savunduğu bir tez değildir; liberal piyasa ekonomisi anlayışını ret gerekçesi arayan yazarların bir tezidir. Freeman ve benzerleri, gerçek piyasalar mükemmellikten uzak olduğu için devletin regülasyonlarla bu gayri mükemmellikleri düzeltmek için servet ve geliri yeniden dağıtması gerektiğini savunur. İyi ama, mükemmel olmamanın ne olduğunu bilmek için mükemmel olmanın ne olduğunu bilmek gerekir. Devlet iktidarını kullanan politikacı ve bürokratlar servet ve gelir dağılımının hangi kalıbının gayri mükemmel (veya gayri âdil) ve hangisinin mükemmel ve âdil olduğunu nasıl bilebilir?

Politikacı ve bürokrat yetersizliği, “üretken kaynakların etkin dağıtımı” açısından da geçerlidir. Gerçekten, hangi kaynağın üretken olduğu iktisadî hayatın tecrübelerinden ve rekabetin sonuçlarından bağımsız olarak nasıl tespit edilebilir? Bir kaynağın hiçbir zaman tek kullanım biçimi söz konusu olmaz, dâima alternatif kullanım biçimleri vardır. Biçimler arasındaki rekabet kaynakların hangisinin hangi kaynak kombinasyonunda daha üretken olduğunu belirlemenin başlıca yoludur. Bu olgu aynı zamanda kaynakların etkin dağıtımıyla bağlantılıdır. Piyasa ekonomisinde bu dağıtımı bireysel tercihlerin kümülatif sonucu (görünmez el) belirler. Bu iş devlete bırakılırsa, devreye politikacı ve bürokratların görünen eli girer. Sonuç, kaçınılmaz olarak, kaynakların yanlış (haksız, adâletsiz) ve etkisiz dağıtımı ve müsrif kullanımınıdır. Böylece ulaşılabilecek yer zenginlik ve eşitlik değil yoksulluk ve katmerli eşitsizlik olur.

Kamu otoritelerinin etkin üretken kaynak dağıtımı yapabileceğiyle ilgili iddialar 20. Yüzyıl’ın ortalarında, meselâ 1960’larda, merkezî planlamacı sosyalist ekonomik modeller ayaktaiken yapılsaydı, belki bir anlam ve değer taşırdı. Planlı komuta ekonomileri çöktükten ve bu ekonomilerin müthiş bir etkisizlik problemi yaşadığıyla ilgili bilgi ve belgeler dağ gibi yığıldıktan sonra bunun yapılması, yani Freeman’in yaptığı gibi 2001 yılında devletin “etkin üretken kaynak dağıtımı” yapabileceğinin iddia edilmesi, anakronik bir tavır. Tecrübî bilgiyi reddeden tipik bir kurucu rasyonalist yaklaşım. Çocuksu bir ütopyacılık.

Freeman’de dikkat çeken bir başka vahim hata özel mülkiyet ve özel mülkiyete dayalı ekonomik sistem ile “temel özgürlükler” arasındaki ilişkiyi görememesi. Yazarın “temel haklara ve özgürlüklere” önem vermesi ve sık sık vurgu yapması çok yerinde. “Mülkiyet kanunları sistemiyle” vatandaşların temel hak ve özgürlüklerini kullanarak özgürlük ve bağımsızlıklarını en iyi şekilde kullanmalarına imkân verecek bir sistem tercihi yapmaları talebi de (Rawls ve Dworkin’in argümanı) öyle. Burada, başarıyla, mülkiyet sistemiyle temel hak ve özgürlüklere sâhip olabilmek ve onları kullanabilmek derecesi arasında bir ilişki olduğunu görü-

20 Hayek’in rekabeti nasıl anladığı ve gördüğü hakkında bilgi için bkz. Atilla Yayla, *Özgürlük Yolu: Hayek’in Sosyal Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınevi, 2000 ve Eamonn Butler, *Hayek*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Liberte Yayınevi, 2001.

yor. Ancak, sonraki varsayımları ve talepleri çelişik ve yanlış. Bir defa, tarih inkâr ediliyor. Tarihî bilgi ve belgeler özel mülkiyet sisteminin, hem mikro hem makro örneklerde, özgürlük ve haklarla ortak (kamusal) mülkiyet sisteminden daha iyi bağdaştığını gösteriyor. “Shakers” (Titreyiciler) gibi özel mülkiyeti kaldırıp komünal hayat kurmayı tecrübe eden sivil birlikler üzerindeki bilimsel çalışmalar, bu tür toplumlardaki insanların karakter deformasyonuna uğradığını, merkeziyetçi bir hiyerarşinin boyunduruğuna girdiğini, mahremiyetlerinin ortadan kalktığını ve insanları güven ve işbirliğine iten müşevviklerin yok olduğunu çok kuvvetli delillerle ortaya seriyor.²¹ Özel mülkiyeti reddeden ülkelerde de, özel mülkiyetin tasfiyesine paralel olarak fakirliğin koyulaştığı ve özgürlüğün bilinen her türünün tasfiye edildiği biliniyor. Bu gerçek güncel birçok örnek tarafından da doğrulanıyor. 2010 Uluslararası Mülkiyet Endeksinde tepedeki 10 içinde yer alan ülkeler aynı zamanda Freedom House’un 2010 Dünya Özgürlüğü araştırmalarında sivil ve politik özgürlüklerde de en iyi puanlara sâhipler. Mülkiyet Endeksi’nin dibinde yer alan 10 ülkeden hiçbiri “özgür” kategorisine girmiyor. Yedisi (Venezuela, Bolivya ve Bangladeş gibi yoğun insan hakları ihlalleri olan ülkeler) “kısmen özgür” kategorisinde yer alıyor. Mülkiyet endeksinin ilk on sırasında bulunan ülkeler yüksek *per capitalı* gelişmiş ülkeler. Mülkiyet Endeksi’nde tepedeki yüzde 20’deki ülkeler dipteki % 20’deki ülkelere 8 kat yüksek *per capitaya* sâhip. Fakirlik ile mülkiyet haklarının iyi korunmaması arasındaki bağ Dünya Bankası’nın “2009 Country Performance and Institutional Assessments” raporunda da ortaya çıkıyor. 2009’da incelenen 70 gelişmekte olan ülkenin yalnızca beşi mülkiyet hakları ve kural-temelli siyasî yönetimde 1’den 6’ya kadar olan skalada 4 puan alıyor.²² Bu tesadüf müdür?

Kişilerin özel mülkiyetleriyle temel hak ve özgürlükleri içiçedir, birbirinden kolay kolay ayrılamaz. Böyle bakıldığında mülkiyetin aslında sırf ekonomik bir hak olmadığı, aynı zamanda politik ve ahlâkî bir hak teşkil ettiği görülür. Kişilerin ifade özgürlüğü, din özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, seyahat özgürlüğü gibi özgürlükleri kullanabilmeleri de mülkiyet edinme ve mülklerini tasarruf edebilme özgürlüklerine sıkı sıkıya bağlıdır. O kadar ki, bundan dolayı olsa gerek, bazı yazarlar, temel insan hakkının mülkiyet olduğunu ve her türlü hakkın, eğer gerçekten haksa, mülkiyetten çıkarsanabileceğini iddia etmiştir.²³ Locke, 17. Yüzyıl’da hayat, hürriyet ve nesnelere sâhiplik hakkına (dar anlamda mülkiyet) Mülkiyet genel adını vermiş ve siyasî otoritenin ana görevinin Mülkiyeti korumak olduğunu vurgulamıştır. Hume, adâlet kurallarının tamamını mülkiyete bağlamıştır: Mülkiyete saygı, mülkiyetin rıza ile el değiştirmesi ve (mülkiyeti)

21 Timothy Sandefeur, “Özgürlüğün Köşe Taşı: 21. Asır Amerikası’nda Mülkiyet Hakları”, çev. Şeyma Akin, *Liberal Düşünce*, Yıl 14, sayı 53-54, (Kış-Bahar 2009), s.52.

22 Jacob Mchangama, “The Right to Property in Global Human Rights Law”, *Cato Policy Report*, vol. XXXIII, no. 3, s. 7.

23 Bu çizgideki ilginç bir makale şudur: Philipp Bagus, “Human Rights Inflation and Property Rights Devaluation”, www.philippbagus.com/?q=es/node/59

mübadele sözleşmelerine saygı. Amerikan kurucu atalarından James Madison devlete mülkiyeti koruma görevini vermiştir. Mises'e göre, "liberalizmin programı, eğer bir tek kelimedede özetlenirse, mülkiyet olarak ifade edilebilir... Liberalizmin bütün diğer talepleri bu temel talepten türer". Hayek özgürlük, düzen ve hukuku mülkiyette temellendirir. Rothbard'a göre insan hakları mülkiyetin değişik görünüm almış şekilleridir.

Freeman zaman zaman tezlerini desteklemek için Hume ve Smith'e başvuruyor. Bu büyük bir çarpıtma. Amerikan liberalleri kendilerini zorlayarak Locke'tan bir yarar sağlayabilir belki ama İskoç Aydınlanması düşünürlerinin temel yaklaşımlarıyla Rawls-Dworkin'in Freeman'de yansıyan yaklaşımları taban tabana zıttır. Hume-Smith, kurucu rasyonalizm karşıtıydı. Toplumun bir kendiliğinden doğan düzene sâhip olduğuna inandı. Adâleti negatif bir değer olarak gördü. Devlete adâleti tesis etme değil, adâletsizliği önleme ve adâletsiz eylemin bireylere verdiği zararları tazmin ettirme görevini verdi. Oysa Freeman'in mensubu olduğu geleceğe göre bir toplum düzeni sağlam ilkelere göre işleyen ve kamu gücü kullanan bir kurucu akıl tarafından sıfırdan kurulabilir. Kendiliğinden doğan düzen yoktur, kurulan düzen vardır. Adâlet negatif değil pozitif bir değerdir. Devletin görevi adâleti korumak değil, tesis etmek ve bunun için özellikle ekonomik hayata müdahale etmektir. İki ekol arasındaki zıtlık o kadar fazla ki, ikisinin de aynı etiketle (liberalizm) anılması neredeyse imkânsız. Bu böyleyse, liberal etiketi otantik ve tarihî olarak Locke ve Hume-Smith çizgisine ait olduğundan, Freeman'in çizgisine başka bir isim vermek, sosyal demokrat veya ütöpik sosyalist demek gerekir.²⁴

Burada vurgulanması gereken bir diğer ilginç nokta, Rawls'ün çizginin metodolojisinin Freeman'in âdeta nefret ettiği anarko-kapitalistlerin metodolojisine çok benzemesidir. Amerikan liberalleri kendilerini anarko-kapitalistlerden ayırmakta ve onları adâlet terimleriyle mahkûm etmede çok hevesliler. Ama bu aralarında hiç benzerlik olmadığı anlamına gelmiyor. Her iki kanat da siyasî teoride rasyonalist. Rawls bir bilmezlik perdesi ardındaki insanın, âdeta toplumu sıfırdan kurabileceğini, adâletin kurallarına sırf aklını kullanarak ulaşabileceğini ileri sürüyor. Anarko-kapitalist Rothbard ise, aklın usûlüne uygun işleyerek doğru toplumsal düzenin kurallarını, düzenin kurulmasından önce tespit edebileceğini kabul ediyor. Bu rasyonalist metodoloji Hume-Hayek geleneği açısından mantıksız ve tarih dışı. Eğer bir standart akıl olsaydı siyasî teoride Rawls-Rothbard dikotomisinin doğmamasını beklememiz makul olurdu. Zira her ikisi de akılla aynı sonuca ulaşırdı. Oysa, insan aklının toplumsal düzenin oluşumundaki yeri ve rolü sınırsız değildir. Bizatihi aklın kendisi aynı zamanda, bir yere kadar, sosyal düzenin bir ürünüdür. Mülkiyet, mübadele gibi temel toplumsal kurumlar, üstün akıl kullanma becerilerine sâhip filozofların bunları izaha veya meşrulaştırmaya

24 Klâsik liberal-liberteryen çizginin önemli isimlerinden Ralph Raico, ilgili her çalışmasında bunun altını çizmektedir. Bkz. Ralph Raico, "The Rise, Fall, and Renaissance of Classical Liberalism", <http://www.lewrockwell.com/raico/raico38.1.html>

teşebbüs etmesinden çok önce vardı. Bütün filozoflar bu beşerî müesseselere şiddetle karşı çıksa da var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla, toplumsal düzende aklın bir yeri olmakla beraber, hiçbir toplumsal düzen çıplak aklın ürünü olamaz.

Eksik Doğrular

Freeman yazısında bazı isabetli tespitler de yapıyor. Bunlar özellikle anarko-kapitalistlere yönelik eleştirilerinde ve genel liberal değerlere vurgu yaptığında ortaya çıkıyor. Fakat, ne yazık ki, isabetli teşhis ve tespitlerini çoğu zaman çok tek taraflı ve dar bir pencerede yorumluyor; bütün mantıkî sonuçlarına kadar uzatmıyor.

Freeman'in anarko-kapitalizm eleştirilerinde doğru bulduğum bir nokta, bazı anarko-kapitalistlerce insanın kendi varlığının âdetâ mülkiyete tâbi nesnelere gibi bir mülkiyet konusu olarak görülmesinin ve neredeyse nesnelere aynı muameleye tâbi tutulmasının ahlâken doğru kabul edilmesiyle ilişkili. Şüphe yok ki, öz-sâhiplik apaçık (*self-evident*) bir gerçektir. Yani kişi kendi kişisinin sâhibidir, bunun tersi kişiye başkasının sâhip olması, yani kişinin köle olmasıdır. Kişi kendisinin sâhibi değilse, hiçbir hakkın sâhibi de olamaz, çünkü bu durumda başkalarının onun üzerinde tam tasarruf yetkisi var demektir. Ancak, öz-sâhipliğin mecburen insanı sâhiplenilen nesnelere gibi görmeyi gerektirdiği düşünülemez. Esasen, kölelik anlaşmasına girilebileceği iddiası öz-sâhiplik ilkesiyle çelişir. Öz sâhiplik insanın insan olmak sebebiyle yaşadığı müddetçe sâhip olacağı bir hak'tır. Kişi kendi sâhipliğini bırakıp köleliğe girmesini sağlayan bir anlaşma yaparsa bu ilkedен feragat etmiş olur. O zaman öz-sâhiplik açık ve mantıkî ilkesi ortadan kalkar. Bu yüzden kişi, öz-sâhiplik hakkına malikse, kölelik anlaşmasına giremez. Çünkü, insan nesne değildir, başkalarının nesne muamelesine tâbi tutulamayacağı gibi kendisi de kendisine böyle muamele edemez. Yani insan ne başkaları tarafından ne de kendisi tarafından bir sıradan nesne seviyesine indirgenemez. İnsan vazgeçilmez ve devredilmez haklara sâhiptir ve kendisine haklarını yabancılaştıracak anlaşmalara taraf olamaz. Böyle anlaşmalar yapması halinde, Freeman'in işaret ettiği gibi, bunlar uyulması gereken ve kamu zoruyla uygulanması meşru olarak talep edilebilecek anlaşmalar olma özelliğini taşımaz. Örnek vermek gerekirse, kişiler sözleşmeyle kendilerini başkalarının mutlak çalışanları hâline getiremez, din ve ifade özgürlüklerinden, evlenme hakkından vazgeçemez.

Ancak, Freeman'in yazısında bu haklı argüman eksik bırakılmakta, bütün mantıkî açıklamalarına uzatılmamaktadır. Bu argümantasyona şunların da eklenmesi gerekir: İnsanlar sadece başka tekil insanların kölesi olma durumuna düşmemekle kalmamalı, aynı zamanda toplumun ve devletin kölesi olmamaları da sağlanmalıdır. Topluma ve devlete köleliğin bireye kölelikten daha kolay gerçekleştiği ve en az onun kadar tehlikeli ve zararlı olduğu acı tecrübelerle kanıtlandı. Bu bizi otomatikman devletin ve birey karşısında kolektivitinin (grup, sınıf, üm-

met, halk, millet)sınırlanması ihtiyacına götürür. Oysa, Freeman devletin sınır lanması ihtiyacını pek vurgulamıyor, çünkü devlete olan kesin inanç ve güveni insan üzerindeki en vahşî, en kahredici köleliklerin devlet tarafından kurulabileceğini ve bunun birçok tarihî örneğinin bulunduğunu görmesini engelliyor.

Ayrıca, insanın köle durumuna düşürülmesinin tek yolu iki kişi arasında doğrudan kölelik sözleşmesi yapılması değildir. Kölelik ilişkisi aracılar vasıtasıyla ve dolaylı olarak da kurulabilir. Birileri, başka birilerini, meselâ, devleti kullanarak belli şekil ve derecelerde köleleri hâline getirebilir. Üstelik bunu köleleştirdiği kimsele re fark ettirmeden ve hatta onların kim olduğunu bilmeden de yapabilir. Örneğin, refah devletinin bazı uygulamaları bu sonucu verebilir. “Toplumsal” hasılaya hiç katkıda bulunmayan ergin ve muktedir kimselere devlet tarafından karşılıksız ve şartsız daimî (veya uzun süreli) “sosyal minimum” sağlanması da aynı kapıya çıkabilir. Yâni devlet tarafından gerçekleştirilen yeniden dağıtım fiilen birilerinin birilerine bir ölçüde kölelik yapma konumuna düşürülmesi anlamına gelebilir.

Freeman’in eşitlik kavrayışı da, diğer Rawlsçulardaki gibi, kısmen eksik kısmen hatalı. Liberal çizgi, bütün insanların insan olmak sebebiyle eşit ahlâkî değere sâhip varlıklar olduğunu, eşit doğal ve sivil haklarla donandığını baştan kabul eder. Bu ahlâkî ve felsefî kabulün pratik yansıması klâsik liberalizmde hukukun hâkimiyeti ilkesinde vücut bulur. Her liberal eşitlik konusunda, kanunların vatandaşlar arasında negatif veya, çoğu zaman, pozitif diskriminasyon yapmamasında dikkatli ve ısrarlıdır. Ancak, insanların fizikî varlık bakımından eşitliği ile sâhip olunan gelir ve servet bakımından eşitliği, aynı kelimeyle ifade edilse bile, çok farklı ve bambaşka şeylere tekabül eder. Fizikî eşitlik talebinin saçmalığının Rawls da farkında. Bu yüzden Rawls insanların yeteneklerinin (veya yeteneklere sâhipliğin) dağılımını bir eşitsiz piyango gibi görüp yeteneklerin kullanımını en kötü durumda olanların lehine sonuçlar verecek şekilde düzenleyecek bir sistem kurma peşinde. Ancak, buna ihtiyaç yok, zira insanların özgür ve hak sâhibi özneler olarak tanındığı ve serbest bırakıldığı toplumlarda bu zaten kendiliğinden vuku buluyor. Toplumsal hayatın nimetlerinden yeteneklerine oranla en fazla yararlananlar en az yetenekliler oluyor. Yetenekliler her toplumda yaşama ve refahını yükseltme gücüne sâhip. Az yetenekliler ise en rahat hayata en yüksek zenginliği yaratan toplumlarda ulaşabiliyor. Nitekim, en eşitlikçi toplumlar hep zayıfların en fazla ezildiği toplumlar olmuş.

Amerikan liberallerinin bir diğer problemi, eşitlik olgusunun tüm boyutlarını görememeleri ve eşitsizliğin çapını abartmaya eğilimli olmaları. Şüphe yok ki, eşitsizlik insanî bir durumdur ve dünyada asla tam olarak ortadan kaldırılamayacaktır. Ancak, gelir eşitsizliği, sık sık iddia edildiği gibi globalleşme sürecinin tesiriyle son yıllarda artmış olsa bile, bu, refah seviyesi eşitsizliğinin de otomatikman arttığı anlamına gelmemektedir. Bunu anlayabilmek için gelir eşitsizliği kavramının yanına “tüketim eşitsizliği” kavramını da eklemek gerekiyor. Ciddi

araştırmalar hem gelir eşitsizliğinde iddia edildiği gibi “korkunç” bir artış olmadığını, hem de tüketim eşitsizliğinin gitgide azaldığını gösteriyor. Bunun anlamı, alt gelir tabakalarında bulunan insanların hayat şartlarının iyileşmesidir. Dünya geliştikçe, refah seviyesinin göstergeleri olan (buzdolabı, elektrikli ev âletleri, otomobil gibi) araçlar-âletler daha düşük maliyetle üretilip daha ucuz fiyattan satılmakta ve bu sayede daha sınırlı gelire sâhip olanlar da bu refah araçlarına ulaşabilmektedir. Bir örnek verecek olursak, 15 bin dolarlık buzdolabı alabileceklerin sayısı sabit kalsa da, 500 dolarlık buzdolabı alabileceklerin sayısı artmaktadır. Fiyat farkları cihazların fonksiyonlarını temelden değiştirmede için üst zengin tabakanın refah seviyesi aynı kalırken alt gelir tabakasındaki yükselmektedir.²⁵ Söylemeye bile gerek yoktur ki, bunu, özel mülkiyete dayanan ekonomik sistemlerdeki yüksek üretim potansiyeli mümkün kılmaktadır. Çin bunun iyi bir örneğidir. Dünya ekonomisinin üretim ve siklet merkezi olmaya doğru giden bu ülkede üretimin % 90’ı irili-ufaklı özel firmalar tarafından yapılmaktadır.

Dünyanın süper zenginler ve fakirler olarak ikiye ayrıldığı da doğru değildir. Dünya Bankası’nın tüm dünyaya ilişkin yaptığı araştırmalar, zenginlerin dünya nüfusu üzerinde küçük bir azınlığa tekabül ettiğini göstermektedir. Evi ve arabası dışında 1 milyon dolarlık yatırıma dönüştürülebilir varlığı olanlar zengin sayıldığında, bu kimselerin tüm dünyadaki sayısının 30 milyon civarında olduğu ortaya çıkmaktadır. Dünya ekonomik olarak geliştikçe, orta sınıflar genişlemekte, fakirler azalmakta, zenginlerin sayısı neredeyse sabit kalmaktadır. Süper zenginlerin sayısının fakirlerin aleyhine arttığı algılaması medyaya hikaye olan süper zengin hayat tarzıyla ve zenginliğin yaratılması ve kullanılmasıyla ilgili devletçi, kolektivist algılamalardır. Zenginlik akışkandır, hapsedilmesi ve belli ellerde hapsedilerek insanlığın çoğundan tecrit edilmesi imkânsızdır.

Devlete maddî eşitliği sağlama görevi vermek biraz kediye ciğer emanet etmeye benziyor. Devlet otoritesinin kullananların en büyük müşevviği, kendi durumlarını iyileştirmek. Bu yüzden, devletin yetki ve imkânları arttıkça, politikacılar, bürokratlar ve onların müttefikleri, ahbabları, çevreleri, Orwelyen lisanla, “daha eşit” hâle geliyor. Ayrıca, eşitliği sağlama görevi verilen devletin bunu sağlayacak yetkilerle de donatılması gerekiyor. Böylece devletin yetkileri çoğalıyor. Bireysel ve toplumsal hayata müdahale imkân ve araçları artıyor. Devlet obezleşiyor. Eşitlik bir hamlede ve bir defada sağlanamayacağından, eşitlik sağlansa bile kendi hâline bırakılan toplumda çok geçmeden yeniden eşitsizlikler doğacağından, devletin eşitlik adına topluma devamlı müdahale etmesi gerekiyor. Doğru müdahaleleri yapabilmek için toplumdaki eşitlik ve eşitsizlik durumuyla ilgili tam bilgiye ihtiyaç duyacağından devletin bireyleri ve toplumları tam bir takip ve gözetim altına alması icap ediyor. Bu da vatandaşın kamu organları tarafından adım adım izlenmesi ve röntgenci devletin (*surveillance state*) doğması anlamına geliyor.

²⁵ Dalibor Rohac, “Does Inequality Matter?”, *Adam Smith Institute Briefing Paper*, www.adamsmith.org

Eşitlik nosyonuna hayran olmasına rağmen Freeman aslında koyu bir eşitsizlikçi çizgiyi, daha doğrusu, devletin vatandaşlara eşitsiz (dolayısıyla hukukun hâkimiyetine aykırı) muamele etmesini savunuyor. Herkesin durumu birbirinden farklı olduğuna göre, eşitlik için herkese ayrı devlet muamelesi gerekiyor. Tabii, milyonlarca insan için tek tek muamele tarzı geliştirilemeyeceğinden, Amerikan liberalizmin kamu politikaları gruplaştırmayı, kolektifleştirmeyi zorunlu kılıyor. Bu, amaçlananın tersine, bireyselliğe ağır bir darbe anlamına geliyor. Bu yüzden, Amerikan liberalizminin “devletin iyi hayat tercihi yapmaması gerekir” önermesi de havada kalıyor. Bu anlayış, örneğin, bireysel inisiyatif, gelir ve servet bakımından farklılaşma ve öne çıkma gerektiren hayat tarzlarına sempati duymuyor; onları daha ortalama veya ortalamanın altı hayat tarzları lehine bastırmakta, engellemekte beis görmüyor. Meselâ, bir iş adamının, bir şeyi ilk üreten veya en iyi üreten olma hayaline, bu hayal büyük sermaye birikimine dayanabileceği için, hoş bakmıyor. Böylece, kısa vadede farklı olanlara orta ve uzun vadede bütün insanlara vasatlığı dayatıyor.

Eşitlik meselesinde Amerikan liberallerinin bir başka göremediği, maddî eşitsizliğin insanlar tarafından algılanma biçiminin ve kabullenilme kolaylığı derecesinin farklılık göstermesi. Eşitsizlik, eğer bir açık toplumun kendiliğinden süreçleri içinde ve bir sorumlu merkezi otoritenin eseri olmaksızın doğuyorsa, insanlar tarafından daha kolay kabullenilebilir. Buna karşılık, eşitsizlik bir merkezi otoritenin hiyerarşik davranış tarzının ürünüyse, eşitsiz olanlar bunu meşru görmekte ve kabul etmekte zorlanırlar. Bu yüzden, tek mesele sadece eşitsizliğin var olması değildir, en az onun kadar mühim olanı, eşitsizliğin kimin, neyin ürünü olduğudur. Açık toplumdaki eşitsizliklerin bir kısmı kaçınılmazdır; doğaldır ve bir sıkıntı kaynağı olmaktan ziyade toplumun dinamizmine katkıda bulunan bir faktör olarak işleyebilir. Buna karşılık, kapalı yani devlet tarafından her bakımdan düzenlenen ve belirli amaçlar ve değerler hizasında seferber edilen toplumlardaki eşitsizlikler çoğu zaman sunidir, gayri meşrudur ve tahammül edilemezdir. Daha geniş bir açıdan bakıldığında, eşitsizliğin kaynağında gayri ekonomik (dini, kültürel, etnik, cinsel) faktörlerin de yatabildiği görülür. Ekonomik bakımdan sağlanan eşitlik bu eşitsizlik kaynakları tarafından bozulabilir veya bunların kendisi ekonomik eşitsizliğin kaynakları olarak işlev üstlenmiş olabilir.

Son olarak, bireyin bağımsızlığı kavramı da Freeman’da eksik ve hatalı analizlere konu yapıyor. Bireyin bağımsız olması demek başka bireylerden hiçbir şekilde etkilenmemesi ve hayatını hiçbir bireyle sosyal bir ilişki içine girme mecburiyeti duymadan sürdürebilmesi demekse, tarih boyunca bağımsız birey hiç var olmamıştır ve asla var olmayacaktır.²⁶ Bireysel bağımsızlık insanın insan

26 Bireyin yalnız yaşamasiyla ve toplumsal hayattan zarar görmesiyle ilgili görüşleri olan bir yazar, şüphesiz, Rousseau’dur. Bu konuda bkz.: Max Hacutt, “Compassion Without Liberty: The Political Fantasies of Jean-Jack Rousseau”, *The Independent Review* V. VIII, n.2, Güz 2003, ss., 65-191. Rousseau özel-kamusal ayırmından da rahatsızdı. Bunun vatansızlık ve kamusal sorumlulukla bağlantılı erdemleri yok edeceğini düşündü.

kardeşleriyle ilişki içinde olmaması değildir. Her birey diğer bazı bireylere bir anlamda bağımlıdır. Çünkü her birey bir sosyal düzen içinde yaşamak zorundadır. Sosyal düzen denilen şeyse, sosyal kurumlardan teşekkül eder.²⁷Bu kurumlar insanları doğrudan veya dolaylı olarak birbirine bağlar, iletişim ve etkileşim içine sokar. Bu bağımlılık ilişkileri yere, zamana ve yaşa bağlı olarak, kısmen zorunlu kısmen gönüllüdür. Zamanımızda bireyler maalesef devlete de birçok bakımdan bağımlıdır. Otantik liberal pozisyon toplumsal ilişkilerde gönüllülüğe dayanan alanın genişlemesini, devletin bireysel hayata müdahale yetkilerinin sınırlı tutulmasını talep etmeyi gerektirir. Bireyin bağımsızlaşması asıl devlete karşı olmalıdır. Zira, bireyin karşısında en çaresiz kaldığı güç, başka bireylerden ziyade, en büyük kamusal organ olan devlettir. “Sosyal minimum” denilen şey bireyi bağımsızlık adı altında toplumdaki kopartırken devlete bağımlı kılma potansiyeline sâhiptir. Başka bir deyişle, refahçı liberalizm, bireyi, başka bireylerden bağımsızlaştırma adına, bireylerin hayatına daha derin ve daha çok müdahalede bulunma güç ve vasıtalarına sâhip devlete bağımlı hâle getirebilir. Süreci kolektiflettiği ve anonimleştirdiği için tekil bireyler açısından bağımlılığın farkına varmak zorlaşsa da, bağımlılık ilişkisinin niteliği değişmez. Bunun sonucunda atomize bireycilik doğar, toplumsal doku zarara uğrar. Devletin bireyin hayatındaki yeri genişler. Bireylerin kendi hayatlarının sorumluluğunu üstlenme müşevvikleri azalır, zayıflar. Bu yozlaşma insan hakları kavrayışını ve tatbikatını da bozar. İnsanlar devletin başkalarının sırtından kendilerine verdiği şeyleri bir hak olarak görmeye başlar. Onları elde etmeyi dâimîleştirmek ve “minimum”un miktarını artırmak için demokratik siyasî mekanizmaları ve siyasetçileri kullanmaya çalışır. Böylece parlamento menfaat arayışlarının avı hâline gelir. Bundan en fazla kazancı menfaat algılaması kuvvetli, dar ve örgütlü gruplar sağlar. Böylece, zayıflar ezilir ve dışlanır. Fakirlerden orta ve üst sınıflara kaynak transfer edilir. Politikacılar da vergi mükelleflerinin sırtından oluşturulan fonları oy satın almanın ve yakınlarıyla yandaşlarını abad etmenin aracı olarak kullanmaya başlar.

Toplu Bir Bakış

Liberalizm kavramı, ne yazık ki, talihsiz bir tarihe sâhip. Doğuşu itibariyle ayrımcılığa, eşitsiz hukukî statüye, baskıcı siyasî otoriteye, teşkilâtî dinin tahakkümüne bir isyan olan liberalizm, zaman içinde, başka bazı ideolojiler gibi, fakat onlardan çok daha fazla, yozlaştırıcı ve çarpıtıcı yorumlara uğratıldı. Bugün geniş ve gevşek anlamda liberal gelenek içinde, yazının başında da işaret ettiğim üzere, üç ana çizgi olduğu söylenebilir: Otantik-klâsik liberal gelenek; anarko-kapitalizm, bireyci anarşizm; sosyal, modern, devletçi liberalizm. Tarihî ve felsefî olarak otantik liberalizm eskiden kısaca liberalizm dediğimiz, bugün klâsik liberalizm (ve bazen liberteryenizm) adını vermemiz uygun olan çizgidir. Diğerleri, yani anarko-kapitalizm (liberteryen anarşizm) ve Amerikan liberalizmi otantik

²⁷ Horwitz, *agm*.

liberalizmden bir sapma olarak görülebilir ve klâsik liberalizme nazaran daha az liberal oldukları söylenebilir. Hem otantik liberalizmin ne olduğunu hem de bu üç ekol arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu anlayabilmek için siyaset felsefesinin temel sorularından hareketle toplu bir değerlendirme yapabiliriz. Her siyasî teori şu üç sorunun cevabını arar:

1. Devletin varlığı haklılaştırılabilir mi; haklılaştırılabilirse bu nasıl yapılabilir?
2. Devletin varlığı haklılaştırılabilirse, veya devlet bir şekilde var olacaksa, bu nasıl bir devlet olmalıdır?
3. Devletin bireysel ve toplumsal hayata müdahale yetkisinin alanları ve dereceleri ne olmalıdır?

Bu sorulara verecekleri cevaplar hem bu üç teorinin her birinin ne olduğunu hem de aralarındaki ilişkiyi topluca görmemizi sağlamaya yardımcı olabilir.

Klâsik liberalizm devletin varlığının haklılaştırılabileceğini veya varlık alanına girişinin ve yaşatılmasının makul bir izahının yapılabileceğini ve var olmasının kimi yararlarının gösterilebileceğini kabul eder. Şüphesiz, haklılaştırılma ve var olma biçimi diğer sorulara verilebilecek cevapları da etkiler ve bu bakımdan klâsik liberal yazarlar arasında farklılıklar vardır. Ancak, genel olarak şunlar söylenebilir: Klâsik liberaller münferit kişilerin var ve eşit değerde olduğunu, herkesin hayatına ve mutluluğu arayabilme hakkına saygı göstermek gerektiğini kabul eder. Bunlar, Amerikan liberallerinin ve anarko-kapitalistlerin de hayır demeyeceği şeylerdir. Bu yaklaşımlar arasındaki farklılıklar devletin fonksiyonlarına bakışta ortaya çıkar. Klâsik liberaller devletin sınırlı ve sorumlu olmasını (anayasal yönetim, ki bu cumhuriyetçi liberal demokrasi veya anayasal monarşik liberal demokrasi olarak tezahür edebilir) ister. Devletin kendine bir misyon biçmesini ve kendi kendini sürdürmeyi amaç hâline getirmesini arzulamaz. Klâsik liberal teoride devlet temel insan hak ve özgürlükleriyle sınırlanır. Bunlar hayat, hürriyet ve mülkiyet doğal hakları; din ve vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, seyahat ve yerleşme özgürlüğü, basın özgürlüğü gibi sivil haklar ve taşınır ve taşınmaz mal edinme, kişisel eşyalara ve üretim araçlarına sâhip olabilme, teşebbüs, serbest ticaret, sözleşmelere girme, meslek seçme ve icra etme özgürlüğü gibi sivil-ekonomik hak ve özgürlüklerdir. Klâsik liberaller, devletin temel görevinin hak ve özgürlükleri korumak olduğunu, bireylerin ve birey gruplarının hayatına keyfî müdahalelerden kaçınmasının şart olduğunu düşünür.

Teoride ve pratikte çok tartışılan bir konu olduğu için refah fonksiyonu açısından klâsik liberalizmin mevcut ve muhtemel pozisyonları hakkında birkaç şey söylemekte fayda var. Otantik liberaller her toplumda bir refah fonksiyonu olduğunu bilir ve kabul ederler. Klâsik liberal bakışa göre, fakirlik probleminin çözümü olarak refah hizmetlerinin üç boyutu vardır. İlki ekonominin büyümesi, zenginliğin

artmasıdır. İkincisi, sivil toplum içinde bireylerin, tarihte örnekleri görüldüğü gibi, kendi inisiyatifleriyle yardımlaşma ve dayanışma sandıkları kurmasıdır (Mutual Aid Societies ve Friendly Societies). Üçüncüsü, hayırseverlik faaliyetleridir. Klâsik liberalizmin en önemli beklentisi, fakirliği geriletmede yeni yol ve yöntemlerin denenmesinin yegâne ortamı olan piyasanın budanmamasıdır. Pennington'un işaret ettiği üzere klâsik liberal pozisyon bir merkezî otoritenin hem fakirlikle ilgili bütün bilgiyi elinde toplayabileceği ve hem de üniform bir modeli her duruma uygulayabileceği varsayımına dayanan mantıksız refah devleti uygulamalarına değil, farklı modellerini rekabetçi bir ortamda yaşayabileceği ve yardım alanlar kadar yardım edenlerin de çıkma hakkına sâhip olabilecekleri ve tahsis ettikleri kaynakların etkin kullanılma derecesini gözlemleyebilecekleri modellerin ortamı olan gönüllü piyasaya daha fazla yer verilmesini talep eder.²⁸ Klâsik liberaller refah fonksiyonunun genel olarak, sivil toplum içinde, gönüllü faaliyetlerle icra edilmesini yeğlerler. Ancak, bu onların devlete refah fonksiyonuyla ilgili hiçbir görev yüklemeyecekleri anlamına gelmez. Devlet ve lokal kamu organları bazı refah fonksiyonlarını üstlenebilir, hatta üstlenmelidir. Deprem, sel, yangın, salgın hastalık gibi âfetlerde müdâhil olmak, kesin olarak, devletin, sivil inisiyatifleri budayıcı olmadan, üstlenmesi gereken mükellefiyetler arasındadır.

Modern toplumda devletin görevleri arasında görülen yaşlılık ve hastalık sigortası, emeklilik aylığı, sağlık bakımı ve eğitimle ilgili durum daha karışıktır. Bugün devletin temel yükümlülükleri arasında sayılan bu işler, modern fenomenlerdir; geçmişleri bir buçuk asırdan daha geriye gitmemektedir. Ancak, insanlar onların mevcut hâlleriyle çok uzun zamandır var olduğunu ve, daha kötüsü, devletler tarafından yaratıldığını sanmaktadır. Oysa hem sağlık bakımı ve emeklilik sistemleri hem de düzenli ve kapsayıcı eğitim hizmetleri önce sivil toplumda gönüllü oluşumlarla doğmuş, daha sonra devletler bu oluşumlara el koyarak onları zorunlu ve anonim uygulamalar hâline getirmiştir. Devletlerin bu müdahalesi “öz-yardım” duygu ve müşevviklerini ve sivil inisiyatifleri yok etmiş; yeni modellerin geliştirilmesinin ve denenmesinin önünü kesmiştir.²⁹ Meselâ, İngiltere’de Millî Sosyal Güvenlik Kanunu 1911’de çıkarılmış ve 12 milyon kişiyi kapsamı öngörülmüştü. Ancak, kanun çıktığında zaten en azından 9 milyon kişi arkadaşlık cemiyetlerinin ve sigorta kooperatiflerinin üyesiydi.³⁰ Yani, sosyal güvenlik bu alanda devlet tekeli kurulması öncesinde doğmuştu. Eğitim alanında da benzer bir durum söz konusudur. Bugün eğitimi devletten ayrı düşünmek ortalama insan için neredeyse imkânsız. Devletin eğitime müdahalesini açıklamak ve haklılaştırmak için pozitif dışsallıklar, erdem eğitimi, sermaye piyasası yetersizliği, ekonomik büyümeye

28 Mark Pennington, *Robust Political Economy: Classical Liberalism and the Future of Public Policy*, Cheltenham and Northampton: Edward Elgar, 2011, s. 152-154.

29 Pavel Chalupnick ve Lukas Dvorak, “Health Insurance Before the Welfare State: The Destruction of Self-Help by State Intervention”, *The Independent Review*, v. 13, n. 3 (Winter 2009), ss. 367-387.

30 Pennington, *a. g. e.*, s. 53.

katkı, velilerin bilgisizliği, fakirlerin devlet yardım etmezse eğitim görememesi ve eğitimin sınıf atlamanın bazı toplum kesimleri için en kolay yolu olması gibi gerekçeler ileri sürülüyorsa da, insanlar devlet merkezli, vergilerle finanse edilen, merkeziyetçi ve zorunlu eğitim sistemleri kurulmadan önce de eğitim görüyordu. ABD ve Büyük Britanya örneğine bakarsak görüyoruz ki, devlet güdümlü eğitim sisteme genel eğitimi seviyesine çok küçük katkılarda bulunabilmiştir. 1860 sayımına göre ABD’de 13 kolonide okuma yazma oranı devlet müdahalesinden önce %93’tü. Müdahaleden sonra %99’a çıktı. İngiltere’de de 1870 Foster Act ile yapılmak istenen bedava genel eğitim sistemi kurmak değil, özel okulların bıraktığı boşluğu doldurmaktı. 1880’e kadar zorunlu eğitim tesis edilmedi ve okul ücretleri ancak 1918’de iptal edildi. Yani çocuklar devlet burnunu sokmadan da, ücret ödememenin zorunlu olduğu dönemlerde de, eğitim alıyordu.³¹ Lott’un haklı olarak işaret ettiği gibi, bu iki ülkede devletin eğitime müdahil olmasının ana sebebi, fakir çocukların eğitim alamaması korkusu değil, çocuklara yanlış şeyler öğretilmesi korkusuydu. Kısaca, klâsik liberal modelde, toplumun sağlık bakımı ve eğitim ihtiyaçlarına cevap veren, hem de çoğulculuk ve tercih hakkını yaşatarak bunu yapan modeller ve ortamlar vardı. Devletçilik bunların hepsini boğdu ve günümüz insanını devletsiz yol ve çözümler düşünemez hâle getirdi.

Bugünün egemen anlayışının tahakkümü altında devletin refah fonksiyonlarını elimine etmek neredeyse imkânsız. Devletleri bu alanlardan çıkarmak neredeyse imkânsız görünmekle beraber klâsik liberal açıdan bu konulardaki her tartışmada dikkat edilmesi şart olan noktalar şunlardır: Devlet refah fonksiyonu icra etme gerekçesiyle üretim araçlarının özel sâhiplik altında bulunmasını engelleyemez, bu amaçla mülkiyet ve teşebbüs hakkını gasp edemez. Refah fonksiyonunun toplumda kendiliğinden karşılanabilen her alanını sivil topluma bırakması gerekir. Devlet sağlıklı ve ergin bireylere şarta bağlı olmayan, karşılıksız ve dâimî gelir aktaramaz. Engellilere, kimsesiz hastalara, terk edilmiş çocuklara elbette destek olabilir. Kabahatsiz talihsizlere durumları normale dönene kadar ve tercihen sivil toplumun gönüllü oluşumları aracılığıyla destek sağlaması düşünülebilir. Klâsik liberaller “vatandaşlık geliri” veya “uygun sosyal minimum” gibi karşılıksız-şartsız dağıtım programlarını hem uygulanamaz, hem gayri âdil, hem ahlâk dışı, hem vatandaşlara eşit muamele etme ilkesine aykırı bulur. Devletin üstlenebileceği sınırlı refah fonksiyonları için gerekli kaynakların, özel mülkiyetin gaspı veya üretim araçlarının abartılı vergilendirilmesi yoluyla elde edilmesini savunmaz. Yalnızca hasıla üzerinde yoğunlaşacak vergilerle bu fonların oluşturulmasını ister. Devletin refah fonksiyonunun devlet organizasyonları kurarak, devlet çalışanları aracılığıyla gerçekleştirilmesi yerine devletin kaynak desteğiyle sivil toplum kuruluşları aracılığıyla yürütülmesini; merkeziyetçilik yerine adem-i merkeziyetçiliği tercih eder.

31 J. R. Lott, Jr, “Why Is Education Publicly Provided? A Critical Survey?”, *Cato Journal*, v.7, n.2 (Fall 1987), ss. 478-479.

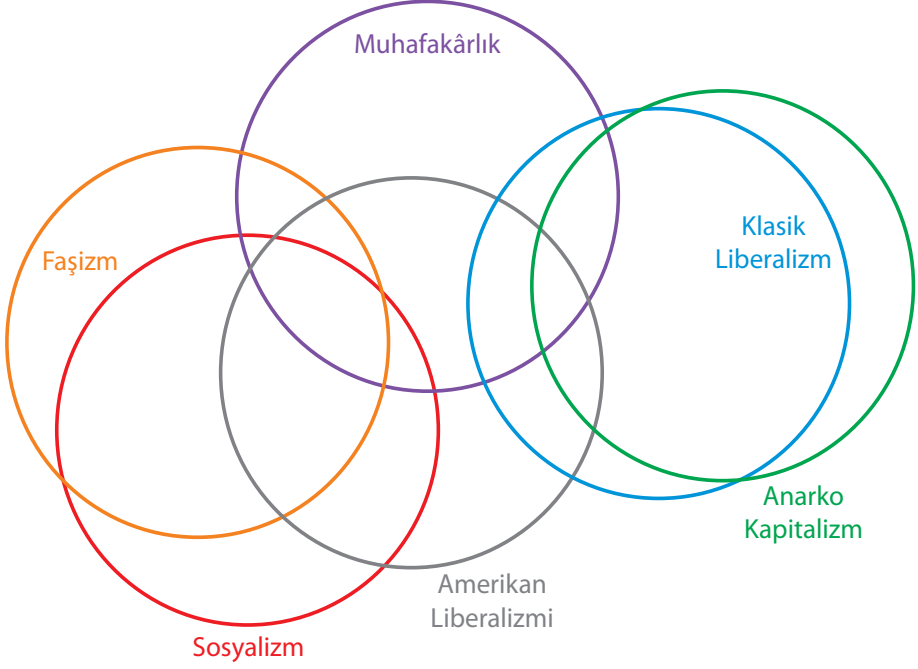
Anarko-kapitalizm ve Amerikan liberalizmi hem devlete bakış hem de devletin görevleri kavrayışı açısından liberalizmden sapmadır. Başka bir deyişle bu teoriler revizyonisttir, ama revizyonistliklerinin istikameti ve derecesi değişiktir. Bireyci anarşistler devletin varlığının meşrulaştırılamayacağına inanır. Onlara göre devletin bir çeteden farkı yoktur. Devlet, Marksistlerin dediği gibi, bir tahküm aracıdır; başka türlü olması düşünülemez. Devlet asla tarafsız olamaz. Klâsik liberal teorinin nötr devleti bir hayaldir. Sınırlı devlet de. Bir devlet bir defa varlık alanına girince artık o devletin sınırlanması gibi bir durum kolay kolay söz konusu olamaz. Devletin kendi içinden sınırlanabileceğine, mesela, devletin parçası olan Anayasa Mahkemesi'nin devleti sınırlayabileceğine inanmak safdilliktir. Nitekim, ABD'de kuruluşun beri devlet mütemadiyen büyümüştür ve Anayasa Mahkemesi buna büyük destek sağlamıştır. Devlet hep egemen siyasî sınıfların menfaatine işler. Anarko-kapitalistlere göre insan toplumlarının devlete ihtiyacı yoktur. Her türlü insan ihtiyacı piyasada, devletsiz toplumda, bireyler ve gönüllü olarak kâr için veya hayır için çalışan gruplar ve firmalar tarafından temin edilebilir. Devletsiz toplum daha çok adâlet ve daha büyük zenginlik üretir.

Amerikan liberalizmi de liberalizmden ciddi bir sapmadır.³² O da, anarko-kapitalizm gibi, büyük ölçüde, liberal terminolojiyi kullanır. Devletin varlığının gerekli ve haklılaştırılabilir olduğunu kabul etmekle kalmaz, onun çok önemli fonksiyonları üstlenmesinin vazgeçilmez olduğunu düşünür. Sosyal liberal bireylere ve gönüllü bireysel faaliyetlerin toplamı olan serbest piyasaya ve topluma güvenmekten çok, devlete güvenir. Siyasî haklara (seçme-seçilme) sâhip vatandaşların katılacağı ve her alanda sirayet ettirilecek siyasî süreçlerin sonucu olarak doğacak bir siyasî sistem (liberalliği zayıflatılmış bir demokrasi) ister. Sınırlı değil iri, müdahaleci devlet taraftardır. Müdahale edilmeyen toplum ve devlet tarafından sıkı biçimde regüle edilmemiş serbest piyasanın eşitsizlik ve adâletsizlik üreteceğine kanidir. Bu yüzden devletin topluma müdahale etmesi, bir adâlet düzeni tesis etmesi, insanlara bir "sosyal minimum" sağlması, serveti büyük oranda yeniden dağıtması devlete yönelik başlıca talepleridir. Devletin (yani politikacı ve bürokratların) bunu yapacak -yapmak isteyecek- yapabilecek akıl, ahlâk, erdem, niyet ve güce sâhip olduğunu varsayar. Bu çerçevede, özellikle üretim araçlarında kamusal mülkiyeti savunabilir, piyasa olacaksa "aşırı" servet biriktirmenin engellenmesini, "âdil" bir dağıtımın gerçekleştirilmesini ve elbette bunların hepsinin devlet tarafından yapılmasını ister.

Liberalizm, Amerikan liberalizmi ve anarko-kapitalizm, şüphesiz, birbirinden tamamen kopuk değildir. Daha önce de vurgulandığı gibi, çoğu zaman aynı terminolojiyi kullanır ve benzer temaları vurgularlar. Bazı ortak görüşleri de vardır.

32 Ralph Raico'ya göre, "sosyal liberalizm" in klâsik liberalizmden türediği doğru değildir. O revizyonist sosyalizmden güçlüklerle ayırt edilebilir ve Sismondî'den beri var olan devlete refah fonksiyonları yükleyen bir yaklaşımın modern hâlidir. Refahçılığın (welfarism) bazı unsurları, Condorcet ve Thomas Paine gibi büyük klâsik liberal yazarlarda dahi vardı ("What Is Classical Liberalism?"). Steven Davies ise tersini düşünmektedir.

Ancak, aralarında, yukarda işaret ettiğimiz üzere, ciddi farklar da bulunmaktadır. Benzerlik ve farklılıkların nasıl bir tablo yarattığını ve üç ana akımın hem kendi aralarındaki ilişkileri hem diğer ana teorilerle olan ilişkilerini şöyle bir ideolojiler şemasıyla canlandırmaya çalışabiliriz:



Bu şemada, Amerikan liberalizminin liberalizmden ciddî bir sapma teşkil ettiğini, başka bir deyişle liberalizmden anarko-kapitalizmin sapmasından daha fazla saptığını görüyoruz. Bunun ana sebebi onun özel mülkiyetle, özel mülkiyetin sonuçlarıyla ve devletle ilgili takıntılarıdır. Klâsik liberalizmin (liberteryenizm) ve liberteryen anarşizmin tersine, kolektivist liberalizm, ciddî bir devlet eleştirisi yapmamıştır ve ısrarla bundan kaçınmaktadır. Özellikle Kamu Tercih Okulunun (J. Buchanan ve takipçileri) ve Sosyal Tercih Teorisinin (Kenneth Arrow, Amartya Sen ve izleyicileri) bulgularıyla hesaplaşmaya yanaşmaması Amerikan liberalizmini tezlerini doğruluğuna olan inancını sarsmamak için kafasını kuma gömen bir teoriye dönüştürmektedir. Bu gelenekte devlet âdeta tapınılan, adâletinden, iyi niyetinden ve kudretinden sual edilmeyen bir Tanrı muamelesine tâbi tutulmaktadır. Temennilerin iyi temellendirilmesinin ve etkili ifade edilmesinin neredeyse onların gerçekleştirilmesini sağlamaya yeteceği varsayılmaktadır. Bu tavır politik iktisadın temel aksiyomlarını ve bulgularını reddeden naif bir ruh halini yansıtmaktadır. Toplumsal hayat, tecrübeden ve insan ile dünyanın genel durumundan bağımsız olarak, aklın çıkarsayacağı iyi niyetli, soyut ilkelere göre düzenlenemez. Bir örnek vereyim. Herkesin, ama herkesin istediği vakit ve

yerde, istediği miktar ve kalitede sağlık hizmeti alması herhalde harika bir şeydir ve hiç kimse buna itiraz etmez. Peki, devlete, bunu yapma görevi verilirse bu yapılabilir mi? Şüphesiz hayır. Herkesin sağlıkta bedava eşit tedavi-hizmet hakkına sâhip olduğunun politik ilke hâline getirilmesi herkesin bu bakımdan fiilen eşit olduğunu ve olabileceğini göstermez. Herkesin durumu teorik olarak aynı olduğu ve piyasa ekonomisi devreden çıkarıldığı için sağlık malının dağıtımı için başka kıstaslar devreye girmeye başlar. Yeni ekonomik ortamlar oluşur. Bunlardan biri, ve belki de en önemlisi, Stalin Rusyası'nda görülen ve Rusça *blat* denilen iltimas ekonomisidir.³³ Fiyat-maliyetin herkes için sıfır görünmesi kıtlık ve tercih çalışmalarını ortadan kaldırmadığından malların dağıtımı başka arkadaşlık, akrabalık, yoldaşlık vs.- ölçütlere göre yapılmaya başlar. Başka türlü olması imkânsızdır. Dolayısıyla, kıtlık vakıası, sağlık malı dağıtımına giydirmek isteyeceğiniz ekonomi dışı her ilkeyi bozar, işlemez hâle getirir.

Özel mülkiyeti ve fonksiyonlarını yadsıyan bir çizginin, liberal tezlerden hareket etse bile, liberal kalması, eğer imkânsız değilse, çok zordur. Bu yüzden, Amerikan liberalizmini savunanlar, bazı yönlerden, liberalizmden çok sosyal demokrasiye, hatta sosyalizme ve faşizme daha yakındır. Freeman'in pozisyonu da budur. Anarko-kapitalizm ise otantik liberalizmden Amerikan liberalizminin sapmasına nispetle daha hayırlı bir sapmadır. Bunun nedeni hem klâsik liberal tezlere daha yakın olması hem de pratik siyasette değilse de siyasî düşüncede önemli bir fayda yaratacak olmasıdır. Günümüz dünyasında ağırlıklı ve yaygın olan siyasî felsefelerin hemen hemen tamamı (faşizm, nasyonalizm, sosyalizm, komünizm, toplumcu anarşizm, konservatizm, sosyal demokrasi, Amerikan liberalizmi) devletçidir. Tek istisna klâsik liberalizmdir. Böyle olunca, politik hayatta klâsik liberalizmle diğerlerinin ortalaması hayli devletçi bir çizgiye tekabül etmektedir. Denklem devletsiz toplumu savunan, ciddi devlet eleştirileri yapan anarko-kapitalizmin eklenmesi siyasî düşüncede ve kamu hayatında ortalamanın daha az devletçi bir çizgide oluşmasına yardımcı olabilir.

Utanmayı gerektirmeyen bir itiraf yapmak gerekirse ben bir klâsik liberal olarak toplumdaki sivil insanlara ve gönüllü insan birliklerine kamu otoritesini kullanma gücüne sâhip politikacılardan ve bürokratlardan daha çok güveniyorum. Bu yüzden, anarko-kapitalizm bana çok hoş görünüyor. Ne var ki, teorik zaafı (özellikle sigorta şirketleri arasındaki ihtilaflara bakacak hakem şirketlerden birinin tekelleşmesinin nasıl engelleneceğini ve bedavacılık probleminin vergileme gücüne sâhip bir otorite olmadan nasıl çözülebileceğini gösterememesi) bir yana, anarko-kapitalizm, en azından yakın ve orta vadede hayata aktarılamayacak bir teori gibi duruyor. Nitekim, tarihteki örnekleri de genelde mevzi ve küçük çaplı. Ben insanların devletten vazgeçeceklerini sanmıyorum. Bunun niye böyle olduğunu anlatmak ve ispatlamak için derin felsefî tartışmalara girmeye belki

33 Orlando Figes, *Karanlıkta Fısıldaşanlar: Stalin Rusyası'nda Özel Yaşam*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: YKY, 2009, s. 207 vd.

hiç gerek yok. Benim argümanım şu: Bazı insanlar yönetmek, bazı insanlar yöne-tilmek istiyorlar. Bu böyle olduğu sürece bir siyasî otorite var olacak. Bunu (yani devletin (siyasî otoritenin) kalıcı olduğunu) akılda tutmak, ama devletin hak ve özgürlükleri yok eden bir canavara dönüşebileceğini de unutmamak lâzım. Anar-ko-kapitalizm bunu hatırlamamıza yardımcı oluyor, Amerikan liberalizmi ise unutmamıza zemin hazırlıyor hatta bizi buna teşvik ediyor.

Sonuç

Hangi teorinin ne ölçüde liberal olduğunu bazı temel konularda aldığı pozisyona bakarak belirleyebiliriz. En başta gelen konu, elbette, özel mülkiyet ve serbest piyasa ekonomisi konusundaki tavidir. İkincisi devlete bakış tarzı ve devletin toplumsal hayata müdahale alanları ve müdahale dereceleriyle ilgili pozisyonudur. Burada ana referans noktası, mecburen, klâsik liberalizmdir. Klâsik liberalizmin, liberter-yen anarşizmin, sosyal liberalizmin görüşlerini yazıda özetledim. Bu esas alındığında Amerikan liberalizminin durumuyla ilgili olarak şunu söylemek gerekir. Amerikan liberalizmi, ortodoks sosyalizme ve doğrudan faşizme kıyasla daha çok, klâsik liberalizme kıyasla daha az liberaldir. Amerikan liberalleri (Rawls, Dworkin, yazıdaki muhabibimiz Freeman) meselâ Marx, Lenin, Stalin, Mao, Althusser, Gramsci'ye nispetle daha liberal ama Spencer, Hayek, Mises, Rand, Nozick'e nispetle daha az liberaldir. Başka bir deyişle Amerikan liberalizmi kısmen liberaldir.

Amerikan liberalizmi kendi içinde iki doğrultuda ilerleme potansiyeline sâhip. Birincisi onu otoritarizme hatta totalitarizme, ikincisi sosyal demokrasiye ve kendini biraz zorlarsa klâsik liberalizme taşır. Birincisinin iki yolu vardır. Üretim araçlarında özel mülkiyeti tamamen reddeder ve üretim araçlarını tümüyle kamusallaştırırsa, ortodoks sosyalizme yelken açar. Özel mülkiyeti doğrudan ve resmen kaldırmak yerine devlet planlarına göre çalışmak mecburiyetinde bırakırsa, faşizme ulaşır. ABD'ye faşizmin girmesi ve yer yer yerleşmesinde Amerikan muhafazakârlığın da payı ve sorumluluğu olmakla beraber, asıl pay ve sorumluluk Amerikan liberalizmine aittir. Bunun tarihi çok iyi şekilde belgelenmiştir.³⁴ Her iki durumda da devlet toplumsal hayata büyük ölçüde tahakküm eder. Amerikan liberalizminin izleyebileceği ikinci yol, üretim araçlarında özel mülkiyeti reddetmek yerine tanımak, ama vergileme ve sınırlı ve insafı regülasyonlar yoluyla ekonomik ve toplumsal hayata müdahale etmektir. Avrupa'da bunun adı sosyal demokrasidir. ABD'de sosyal demokrasi kavramı olmadığı için Amerikan sosyal demokratları kendine liberal demektir.

34 Klâsik liberal açıdan Amerikan liberallerinin (demokratların) faşizmle flörtü ve faşizmin unsurlarını ABD'ye taşımasının hikâyesi için bkz.: Jonah Goldberg, *Liberal Faşizm: Mussolini'den Anlam Politikalarına Solun Gizli Tarihi*, çev. Enver Günsel, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2010. Bir anar-ko-kapitalist yazarın faşizmin günümüzdeki özellikleriyle ilgili anlatımı için bkz.: Llewellyn H. Rockwell Jr., "The Fascist Threat", mises.org/Daily/5752/TheFascistThreat; Amerikan ilerlicilerinin (progressives-demokratlar) bir sosyal mühendislik projesi olarak öjenikse sempatisi için bkz.: Art Carden ve Steven Horwitz, "Eugenics: Progressivism's Ultimate Social Engineering", *The Freeman*, October 2011, ss. 8-11.

20. Yüzyıl'ın büyük liberal filozofu F. A. Hayek, *Kölelik Yolu*'nda "Temiz kalpli dürüst idealist ile bağnaz arasında sadece bir adım mesafe vardır" der. Yine 20. Yüzyıl'ın geniş anlamda liberal geleneğe dâhil sayılan, klâsik liberalizmle devletçi liberalizm arasında gezinen bir düşünürü olan Isaiah Berlin ise, "Cehenne me giden yol iyi niyet taşlarıyla döşenmiştir" gerçeğine işaret eder. Amerikan liberalizmini savunanların iyi niyetinden kuşkulanan için sebep yok. Ne var ki, dünyadaki gerçekliği niyetler ve temenniler tâyin etmediği gibi iyi niyetle yapılan şeylerin niyetlenmemiş zararlı sonuçlar verebildiği de biliniyor. Klâsik liberaller elbette insanî ve tarihî tecrübeyi, insanın ve siyasî otoritenin doğal müşevviklerini dikkate almayan otoriter-totaliter kurucu rasyonalist teorilere (faşizm, sosyalizm, nasyonal sosyalizm, dinizm vb.) kökten karşıdır. Ancak, bu kaba totaliteryen teorileri mercek altında tutmakla kalmayıp, kapıdan kovulan devlet despotizmini güleryüzlü ve nazik otoriteryenizm olarak parça parça bacadan içeri sokma potansiyeli taşıyan Amerikan liberalizmine karşı da uyanık kalmaları ve onu otantik liberal çizgiye gelmeye teşvik etmeleri gerekir.