

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KLASİK LİBERALİZMDEN PİYASA ANARŞİZMİNE DEVLET, SAVAŞ ve
BARIŞ İLİŞKİSİ: KURAMSAL BİR ÇÖZÜMLEME

Doktora Tezi

Belgin BÜYÜKBUĞA

Ankara-2014

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI**

**KLASİK LİBERALİZMDEN PİYASA ANARŞİZMİNE DEVLET, SAVAŞ ve
BARIŞ İLİŞKİSİ: KURAMSAL BİR ÇÖZÜMLEME**

Doktora Tezi

Belgin BÜYÜKBUĞA

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet YETİŞ

Ankara-2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

KLASİK LİBERALİZMDEN PİYASA ANARŞİZMİNE DEVLET, SAVAŞ ve
BARIŞ İLİŞKİSİ: KURAMSAL BİR ÇÖZÜMLEME

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet YETİŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet Yetiş

.....

Prof. Dr. Ahmet Alpay Dikmen

.....

Doç. Dr. Mehmet Okyayuz

.....

Prof. Dr. Filiz Zabcı

.....

Prof. Dr. İlhan Uzgel

.....

Tez Sınavı Tarihi:

.../.../.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı
Belgin BÜYÜKBUĞA

ÖNSÖZ

Bu çalışma, klasik liberalizmin devlet teorisi bakımından 20. yüzyılda geçirdiği felsefi ideolojik dönüşümü açıklamaya katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Klasik liberalizmin üç fikir akımına evrildiği ileri sürülmektedir. İlki, içeride ve dışarıda müdahale taraftarı güçlü devlet anlayışı sunan sosyal liberalizmdir. İkincisi, piyasa ekonomisi ile devletin uyumlu bir işbirliği içinde barışçıl ilişkileri temin edeceği görüşünü paylaşan sınırlı devlet taraftarı minarşist liberteryenizm; sonuncusu ise, toplumda hiçbir bireyin kullanımına müsaade edilmediği halde cebir kullanımına tekel olarak sahip olduğu için devleti gayri ahlaki ve meşru sayan anarşist liberteryenizmdir.

Burada ayrışma, yalnızca birey devlet ilişkilerini değil, savaş ve barış teması ile birlikte devletler arasındaki ilişkileri de çözümlmeyi gerektirmektedir. Uluslararası hukuk ya da uluslararası ilişkiler teorilerinden faydalanılmakla birlikte, bu çalışmada otorite, iktidar, cebir gibi siyaset biliminin temel kurumları liberal perspektiften değerlendirmeyi gerektirmektedir. Uzun sürecin ürünü olarak bu çalışma, ileri sürdüğü iddia ve argümanlar bakımından zaman içinde karşı görüş ve yorumlarla gelişmeye müsaittir.

Çalışma boyunca metni kurgulamada büyük bir titizlikle yol gösteren tez danışmanım, Prof. Dr. Mehmet YETİŞ'e teşekkür ederim. Siyasal Bilgiler Fakültesindeki arkadaşlarıma ve özellikle de tez metnini yılmadan okuyarak gerekli düzeltmeleri yapmama yardımcı olan Dr. Selcen KÖK'e teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, bana sonsuz destek vererek bu zorlu yazım sürecini aşmama yardım eden Hakan KURAL'a anlayışı ve sabrından ötürü teşekkür etmeyi borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:	14
KLASİK LİBERALİZM, SİYASET ve BARIŞ.....	14
I. GÜVENLİK VE BARIŞIN KURUMSALLAŞMASI YA DA GÜVENLİK/ÖZGÜRLÜK İKİLEMİ.....	14
A. Orijinal Doğa Durumu	16
B. Sivil Yönetimin Kuruluşu, Amacı, Meşruiyeti	23
C. Sivil Yönetimde Güvenlik ve Savaş İlan Etme Yetkisi	33
D. Devletler arası Doğa Durumu	36
II. SAVAŞIN DA HUKUKU YA DA EVRENSEL BARIŞ.....	42
A. Hugo Grotius ve Doğal Hukuk	44
B. Grotius'da Devletin Kamusal Gücü ve Devletler arası İlişkiler	54
C. Immanuel Kant, Etik ve Evrensellik	59
D. Hukukun Evrenselliği ve Ebedi Barış İdesi	62
E. Grotius ve Kant'ta Hukuk Aracılığıyla İnşa Edilen Barış	71
III. TİCARET, SERBEST PİYASA EKONOMİSİ VE BARIŞ.....	76
A. Ticaret, Ticari Toplum ve Piyasa Ekonomisi.....	77
B. 19. Yüzyıl Sanayi Toplumunu ve Feodalizm Karşıtlığı	81
C. Tahıl Yasaları Muhallifleri Birliğinden Manchester Okulu'na.....	84
D. Manchester Okulu İktisadi Politikaları ve Milletlerarası İlişkiler.....	86
E. Adam Smith ve Ticari Pasifizm	93
F. Frédéric Bastiat'da Piyasa Barışı	98
İKİNCİ BÖLÜM.....	103
YIRMİNCİ YÜZYILDA KLASİK LİBERALİZMİN YOL AYRIMI, GÜVENLİK VE BARIŞ PROBLEMİNE ETKİLERİ	103
I. KLASİK LİBERALİZMDE İLK AYRIM: SOSYAL LİBERALİZM/SINIRLI DEVLET TARAFTARI LİBERTERYENİZM	109
A. Adaletsiz Bir Sistem Olarak Piyasa	110

B.	Devlet ve Yeniden Dağıtım.....	122
C.	Rawls'un Politik Liberalizmi	132
D.	Sosyal Liberalizm ve Himayeci Devletler Arası İlişkiler	141
II.	KLASİK LİBERALİZMDE İKİNCİ AYRIM: MİNARŞİZM / PİYASA ANARŞİZMİ	151
A.	Yetersiz Bir Sistem Olarak Piyasa.....	158
B.	Devletin Asgari Zorunlu Faaliyetleri	169
C.	Rand'ın Liberalizm Anlayışı.....	177
D.	Minarşist Liberteryenizm ve Kapitalist Barış	181
III.	ANARŞİST LİBERTERYENİZM	185
A.	Ahlaki ve İktisadi Olarak Yetkin Piyasa.....	191
B.	Gayri Ahlaki Bir Kurum Olarak Devlet.....	199
C.	Rothbard'ın Anarşist Liberteryenizmi	208
D.	Anarşist Liberteryenizm ve Müdahale Karşıtlığı.....	217
IV.	DEVLETLER ARASI İLİŞKİLER BAKIMINDAN BİR KARŞILAŞTIRMA	222
A.	Liberal Demokrasi.....	226
B.	Müdahalecilik ve Emperyalizm	234
C.	Kapitalizm.....	243
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		249
PİYASA ANARŞİZMİ: DEVLETSİZ TOPLUMDA GÜVENLİK VE BARIŞ		249
I.	ANARŞİZM: KOLLEKTİVİST/BİREYCI AYRIMI	250
A.	Devlet Otoritesi	258
B.	İktisadi Düzen	267
C.	Toplum ve İnsan Doğası	274
II.	PİYASA ANARŞİZMİNİN TEMELLERİ.....	278
A.	Gustave De Molinari ve Gönüllük Kavramı Üzerinden Doğal Toplum/Politik Toplum Ayrımı	280
B.	Herbert Spencer ve Kendiliğinden Doğan Düzen Ayrımında Endüstriyel/ Militan Toplum Ayrımı	284
C.	Anthony De Jasay ve Yasal Sisteme Karşı Düzenli Anarşi.....	288
III.	PİYASA ANARŞİZMİ ADALET ve GÜVENLİK.....	291

A. Güvenlik Hizmetleri.....	292
B. Hukuk ve Adalet Hizmetleri	308
SONUÇ.....	322
KAYNAKÇA.....	334
ÖZET	370
ABSTRACT.....	372

GİRİŞ

I. Klasik Liberalizm Anarşist Liberteryenizm Ayrımında Siyaset Kavramı

Siyaset kurumu, en geniş anlamda kolektif tercihlerin belirlendiği ve icra edildiği yer olduğu için olağanüstü güce sahiptir. Siyasi iktidar ister kabile isterse şehir devleti ya da kapitalist devlet formu içinde olsun, özünde tek tek onu oluşturan üyelerine karşı yaptırımında bulunma otoritesine sahip olduğu için, insanın toplumsallık içinde olduğu diğer kurumlardan farklıdır. Siyaset kurumu ve devlet teorisine ilişkin yaklaşımlar, diğer fikir akımları gibi liberalizmin de merkezde yer alan zengin tartışmaları doğurur. Bu çalışma, klasik liberalizm içindeki fikri ayrılıkların, kurumsal olarak devletin ve onun yaptırım gücü olan siyasi iktidarın doğasına ilişkin yaklaşım farklılıklarının sonucu olduğu düşüncesini tartışmaya açmaktadır. Eşitlikçi amaçlar lehine özel mülkiyete ve serbest piyasaya müdahaleleri içeren teoriler İngilizce konuşulan ülkelerde “sosyal”, “modern”, “yeni”, “yüksek” gibi nitelendirmelerle ortaya çıkmıştır. Liberalizmi bu türlerinden ayırt etmek için klasik liberalizm ifadesi kullanılması uygun düşecektir.

Klasik liberal ideoloji, bireysel perspektiften temel hak ve özgürlükleri koruma işlevini yüklerken diğer yandan en büyük tehdit olduğu gerçeğini de kabul ettiği devleti “katlanılması gereken kötülük” (Uslu, 2007:144) olarak nitelemektedir. Hâkim liberal paradigmanın gerekli kötülük nitelendirmesine karşılık anarşist liberteryen düşünce, doğası gereği cebirle işgördüğü için toplumdaki gönüllü işbirliği kuralına uymayan yegâne kurum olarak devleti, gereksiz ve kaçınılabilir kötülük olarak kabul eder (Rothbard, 2009d: 193; Lesson & Stringham, 2005: 546). Bu

durumda liberal dünya görüşü içinde ilki siyasi iktidara olumsuz yanlarının yanında olumlu nitelikler de atfeden klasik liberal düşünce ile onun hiçbir şekilde insan toplulukları için zorunlu olmadığını ileri süren anarşist liberteryen düşünce farklılaşır.

Yukarıda ifade edilen ayrımla birlikte çalışmanın ilk savı da belirginlik kazanır. Klasik liberalizm ile anarşist liberteryenizm olarak adlandırılan zaman zaman bireyci anarşizm/piyasa anarşizmi ya da anarko-kapitalizm olarak da ifade edilen düşünce ekolü arasındaki sınırı, siyaset kurumunun özünde cebrin devlete içkin siyasi güce yaklaşımında saklıdır.

Siyasi iktidarı cebrin yanında toplumun devamlılığı için gerekli niteliklerle açıklayarak olumlayan klasik liberalizmi, devletli liberalizm olarak adlandırmak mümkündür. Bu kapsam içindeki teorileri tek tek ele almak bu çalışmanın sınırları içinde mümkün ve belki de gerekli değildir, fakat aralarında birtakım ortaklıklar tespit edilebilir. İlk olarak klasik liberal düşüncede, tabiatla tek başına var ol(a)mayan, varlığını toplumsallık içinde sürmek durumunda olan insanın, diğerlerinden veya piyasadan elde etmesi mümkün olmayan birtakım hizmetleri (adalet, güvenlik, dış savunma) siyasal birliğin içinde temin edebileceği varsayımı kabul görür. Klasik liberal düşünce içinde siyasi güce olumlu yaklaşan düşünürler onu rıza ile tanımakta, temsil ve seçim gibi araçlar ile tek tek bireylere ait iradenin kolektif bütüne yansması olarak değerlendirmektedir. Ekseriyetle klasik liberalizmin sözleşmeci teorileri, siyasi otoritenin kaynağını bireysel rızaya dayandırmakta, siyasi gücü ise toplumsal olanın emaneti olarak değerlendirmektedir. Sosyal liberalizmin çağdaş temsilcileri tarafından da benimsenen bu yaklaşım, kamusal niteliği de öne çıkarılarak, herkesi temsil eden politik gücün tarafsız olarak ve yalnızca ortak iyi

adına kullanılabileceği şeklinde anlayışa dönüşür (Rawls, 2007: 35; Freeman, 2009: 16). Diğer bir ifade ile politik güç, toplumsal olanın emanetini taşır ve politik gücün kaynağı da toplumsaldır. Bu görüşe göre bireyler farklı amaçlara sahip olsalar da, yaşam, hürriyet ve mülkiyet haklarını korumak üzere ortak amaçlarını siyaset kurumu aracılığıyla sağlayacaklardır. Dolayısıyla bireysel iradelerin toplamından başka bir şey olmayan toplumsal güç, siyasi alana taşınmaktadır.

Ortak iyiyi gerçekleştirmenin yegâne yolunun siyaset olduğunu ileri süren eşitlikçi liberal savların bir ayağı da dağıtımcı adalet anlayışı ile desteklenir. John Rawls (2007: 139-140), Michael Sandel (2013: 298, 306) gibi sosyal liberaller, kamusal akıl ve müzakere unsurları ile tanımladıkları siyaset alanını, ahlaki sorumluluk ve ortak iyiye ulaşmanın mecrası olarak tanımlar. Ekonomik eşitsizliği adalet sorunu olarak kabul eden ve adil olanın bireysel özerklikte değil kamusal tartışma platformu olan siyasette aranacağını savunan Sandel'e (2013: 301) göre adil toplum, özelleştirilmiş iyi hayat anlayışlarına karşı durmanın ve vatandaşlık erdemini geliştirmenin bir yolunu bulmalıdır. Rawls gibi Sandel'de de, siyaset kurumunun eşitlikçi bir düzeni inşa etmeye muktedir olduğu fikri hâkim olduğu için piyasa sınırlılıklarından kaynaklanan sorunların da çözüm alanı olarak kabul edilir.

Klasik liberalizm, siyasi gücü hukukla bir arada ele alarak siyasete ve devlete olumlu bir gereklilik yükler. Bu yaklaşımda siyasi otoritenin ve gücün, onu alelade bir gaspçı, hırsız ya da katilden ayıran şey olarak yasalarla sınırlandırılması ve belirli iktidarın ve ortak iyinin toplumdaki her bir birey adına istenmesi iradesi söz konusudur. Klasik liberalizm içinde devletin yalnızca cebir tekeli ile açıklanmasına yönelik itiraz sunan Norman Barry (2003: 69) devletin tamamen cebri bir kurum olarak açıklayan liberteryen teorileri yetersiz bulur. Barry, bu teorilerin hukuk ve

devlet, devlet yönetiminin içeriği ve devletlerin nasıl ortaya çıktıkları hakkında bir şey söylemediğini ileri sürer. Barry bu görüşte olanların, devleti yalnızca cebirle, toplumu ise gönüllü faaliyetlerle tanımlamak suretiyle iki ihtimali göz ardı ettiğini ileri sürer. İlk olarak, devletin yalnızca cebirle değil, hukuk ve düzeni devam ettirme gibi aynı zamanda cebri olmayan şekilde de hareket edebileceğidir. Diğeri ise, devlet dışında toplumdaki başka kurumların da bireye karşı cebri şekilde davranabileceği gerçeğidir (Barry, 2003: 69).

Klasik liberalizm toplumsal yaşam için kaçınılmaz gördüğü siyasi otoriteyi, demokrasi teorileri de ehlileştirmeye ve katlanılabilir hale getirmeyi amaçlamaktadır. Locke'a atıfla Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde hükümetin meşru iktidarının hak ve yetkilerini yönetilenlerin rızasından aldığı belirtilirken, liberal demokrasi teorilerinin benimsediği önemli bir niteliğini vurgulamaktadır. Oysa yönetilenlerin rızası ilke olarak liberalizmin önemseydiği şekliyle yönetimin sınırlandırmaya katkıda bulunmamakta, yalnızca yönetimin kaynağına ilişkin büyük bir nüfusa atıfta bulunmaktadır. Diğeryandan Dykes (2005: 101) yönetilenlerin rızasının kavramsal olarak aşınmaya uğradığını ve "çoğunluğun kuralı" yerine kullanıldığı uyarısında bulunur. Rothbard'ın (2009a: 37) da ileri sürdüğü gibi devletin toplumla özdeşleşmesi demokrasi ile birlikte yükselişe geçmiştir. Erdoğan (1999:217) da, Kıta Avrupası geleneğinde devletin halkın aracı/temsalcisi olarak görüldüğünü, dolayısıyla bireysel özgürlüğün siyasal sürece katıldığı müddetçe mümkün olabileceği görüşünün hâkim olduğunu belirtir.

Sözleşmecî liberal gelenekle birlikte demokrasi teorileri, insan topluluğunun bir araya gelerek, müzakere ederek ve bireylerin gönüllü rızalarına dayanarak bir siyaset alanı oluşturduğuna dair fikir birliği içindedir. Ortak menfaatin, herkesin yararına

olanın tek olduğuna dair iyimser düşünce içinde siyaset, çözüm yeridir. Klasik liberal düşünce içinde de genel kabul gören bu fikir üzerinde anlaşma sağlanmış görünmektedir. Çünkü demokrasi ile liberal siyasal anlayışın birlikteliği uzun bir geçmişe dayanmaktadır. Klasik liberalizm ile özdeşleşen insan hakları, hukukun üstünlüğü gibi prensiplerin en iyi şekilde liberal demokrasilerde korunacağı düşüncesi hâkimdir. Tebaa yerine yurttaş, monarşik ve/veya aristokratik ayrıcalıkların yerine hukuk önünde eşitlik gibi değerlerin anayasal liberal demokrasilerde korunacağı yerleşik bir kanıdır. Zaman içinde bir arada yoğrulmuş, iç içe geçmiş değerler artık ortaklık içindedir. Oysa katılım, temsil gibi yalnızca yönetilen geniş halk kitlelerine işaret eden unsurların demokrasi ile cumhuriyet değerlerinin kesişim alanında olduğu, klasik liberalizmin değerler kümesinin dışında olduğu ifade edilmelidir. Bu anlamda liberalizm ile demokrasi değerlerinin çoğu zaman birbirini desteklese de liberalizm için kıymetinin ikincil olduğu çoğu zaman gözden kaçabilmektedir. Diğer yandan liberal düşünce geleneği egemenliğin kimin elinde olduğu ilişkin bir sorunla değil, egemenliğin sınırlandırılması düşüncesi etrafında tartışma yürütülmüştür.

Gerek ortak iyinin aranması, gerek rızaya dayalı egemenlik, hukuk ve demokrasi teorileriyle iktidar gücünün sınırlandırılması şeklindeki başlıkları belirleyen düşünce, toplum/devlet özdeşliğinden ileri gelmektedir. Liberal demokrasi anlayışını benimseyen sosyal liberal görüş, halkın temsilcisi olarak devletin, iktidarı temsil edilenlerin menfaati için kullanılacağından kuşku duymaz (Freeman, 2009: 16). Anarşist liberteryen perspektiften klasik liberalizmin toplum/devlet özdeşliğine varan yaklaşımına itiraz sunulur. Rothbard (2009a: 37) toplumun devlet, devletin de toplum olmadığını ifade eder ve aksi düşünüldüğünde devletin yaptığı her şeyi kabul

etmek durumunda kalacağımızı belirtir. Bu durumda toplumsal gücün siyasi güce dönüştüğü demokratik usullerle seçilmiş iktidarların her türlü şiddetine dolaylı olarak onay verildiği sonucu çıkar.

Anarşist liberteryen görüşün klasiklere yönelttiği eleştirilerden bir diğeri de, ortak iyinin imkânsızlığı şeklinde ifade edilebilir. Anthony de Jasay, değer tarafsızlığı aracılığıyla liberalizm içindeki ayrımı belirginleştirir. Buna göre gevşek liberalizm ve kurallı liberalizm ayrımı, “liberal etiket altında birbiriyle nadir uyuşabilen zıt fikirlerin yarattığı karmaşayı” (Jasay, 1991: 2) bertaraf edebilir. Gevşek liberalizmin aksine kurallı liberalizm “haklı sebeplere dayansa da meşru bir zorlama kategorisi ayırma” (Jasay, 1991: 20) fikri ile meşgul değildir. Çünkü Jasay (1991: 148; 1997: 145) siyasal olanın hiçbir şekilde değerler arasında nötr kalamadığını vurgulayarak, bazı değerlerin diğeri pahasına öne çıktığını ve siyasi iktidarı elinde bulunduranlarca toplumu tanzim etmek üzere kullanılabilineceği tehlikesine dikkat çeker. Jasay, siyaset kurumunun ve daha özelde siyasi iktidarın, ister halk isterse tek bir yönetici tarafından benimsenirse benimsensin, tercih edilen politikalara ilham kaynağı olan değer ve amaçların dayatılmasına karşı olduğu için kurallı liberalizmi benimser. Gevşek olarak adlandırdığı liberal görüş ve ortak iyiye dayandığı iddia edilen demokrasi teorisi, bireysel özgürlük alanını işgal etme tehdidi barındırır (Jasay, 1991: 72). Jasay açık bir şekilde demokrasi ile liberalizm arasında çatışma ve tezat olduğunu ileri sürer. Jasay “demokratik olarak varılan kararların bireysel tercihlere hâkim olması ve kolektif tercihlerin gücünün genişlemesi ile sonuçlanması ihtimali, diktatörlüğün keyfi iradesinden daha az değildir” (1991:165) derken hem liberal demokrasi argümanlarına hem de ortak iyinin bireysel tercihlerle ikame edilmesine itiraz eder. Eğer insanların ya da insan topluluklarının belirli

konular hakkında güçlü duyguları varsa ve diğerlerinin de bunu paylaşmaları gerektiğini düşünüyorlarsa, tek meşru çareleri oylama olmamalıdır. Çünkü demokrasiye göre birden fazla kişiye yarar sağlayacağına inandığı bir karara uymak, birey için zorunludur; oysa Jasay'e göre liberalizmde böyle bir zorunluluk yoktur ve diğerlerinin iyi olduğunu ileri sürdüğünüz karara uymasını sağlayacak tek meşru yol, liberalizmde iknadır (Jasay, 1991: 148-9).

Siyaset kurumunu ve siyasal gücü yalnızca hiyerarşi, otorite ve cebir ile niteleyen anarşist liberteryen görüşe göre, bu kurumlar gönüllü oluşturulamayacağı için, diğer bir ifade ile cebirden ayrıştırılması mümkün olmadığı için gayri ahlakidir. Siyaset bir iktidar alanıdır, merkezi ve hiyerarşiktir. Siyasete temkinli yaklaşan düşünceye göre siyasetin ortak meseleleri çözen yönü ile birlikte otorite ve icracı yönü de vardır.

Anarşist liberteryen düşünce siyasi iktidarın hiyerarşik ve zora dayalı olduğunu ileri sürerken yerine, bireylerin gönüllü katılımıyla mümkün olabilecek organizasyonları önerir. Özellikle 20. yüzyılda liberalizmin sosyal kanadının yükselişine karşı bireyci anarşist liberteryenlerin önerdiği gönüllü toplumsal kurumlar yeni bir keşfin sonucu değil, mülkiyet hakkının, gönüllü katılımın, bireyin varlığını ve geçimini sağlamasının en ahlaki yolu olarak gördüğü piyasa kurumunun öne çıkarılmasından ibarettir. Toplumsal ilişkileri bireyci bir perspektifle tahlil eden ve anarşist liberteryen düşüncenin de fikri öncülleri olan düşünürlerle göre bireylerin hayatını sürdürebilmesinin iki yolu vardır: Üretim/yağma (Frédéric Bastiat, Ayn Rand). Toplum içinde iki ilke işler: Piyasa/ hegemoni (Murray Rothbard). İki tür toplum vardır: Doğal/suni; ya da endüstriyel/ militan (Gustave de Molinari, Herbert Spencer). İnsanlık tarihinde birbirini dışlayan iki tür güç vardır: Toplumsal güç/

devlet gücü (Albert Jay Nock). Siyasi yolla kastedilen, esasında devletle ilişkili olarak başkalarının mal ve hizmetlerine şiddet yoluyla el koymaktır. Devlet eleştirisi yapan Oppenheimer için siyasi yol, sömürden başka bir şey değildir. Molinari'nin suni, Spencer'in militan toplumlardan kastettikleri de Oppenheimer'in cebirle özdeşleştirdiği, merkezi, hiyerarşik ilişkiler alanını ifade eder. Jay Nock devlet gücü ile insanın üzerine uygulanan cebri gücü ve insanların üretimine asalakça el konulmasını kast eder. Bastiat ve Rand'ın yağmadan kastı ise, başkasının üretimine el koymaktır ki bunun yasal yolu siyasaldan geçer. Rothbard'ın hegemonik ilkesi, müdahalenin ister açıkça isterse dolaylı yolla olsun zorun var olması anlamına gelir.

Yukarıda anılan düşünürler aracılığıyla bireylerin yaşamlarını ve geçimlerini sağlamak üzere üretmek, mübadele etmek gibi ticari yola karşılık üretilene el koymak, yağmalamak ve cebir uygulamak gibi ilişki kurulabileceği açıklanmaya çalışıldı. Oppenheimer'in siyasi yol, Rothbard'ın ise hegemonik ilke ile vurguladığı husus, insanlar arasındaki ilişkilerin gönüllü olmaması yani cebre dayanmasıdır (Oppenheimer, 1984:198; Rothbard, 2009b: 1164). Her iki düşünür için de siyasi yol ya da hegemonik ilke, insanın insan üzerindeki gücünü kullandığı sahayı işaret eder. İktisadi yol ya da piyasa ilkesi ise, üretim, mübadele gibi insanın doğa üzerindeki gücünü kullandığı, onu dönüştürdüğü ilişkidir. Rothbard ve Oppenheimer iktisadi yolun da kesintiye uğradığı, zor ve şiddetin kullanılma ihtimalinin olduğunu belirtirler. Ancak hegemonik ilkeyi zaman zaman katiller ve hırsızlar kullansa da onu sistemli olarak kullanma gücüne sahip yegâne kurum, devlet organizasyonudur (Rothbard, 2009b: 1164). Spencer ve Molinari de toplumsal ilişkilerin kurulmasına dair yaptıkları tahlilde, suni ve/veya militan toplumları bireyler arasındaki sözleşmelerden ziyade, hiyerarşik bir şekilde yukarıdan aşağıya komuta zinciri içinde

olmasını ve planlama ögesi ile açıklamaktadırlar (Molinari, 2009: 17-8, 51; Spencer, 1982: 388). Molinari'nin doğal, Spencer'ın endüstriyel toplumları ise kendiliğinden gelişen, sözleşmelere dayalı ilişkiler olarak açıklanır.

Diğer yandan siyasi yol ile ekonomik yolun etik, iktisadi ve siyasi yönleri vardır. Bastiat ve Rand, iktisadi yolun yani insanların emeklerini katarak üretim yoluyla piyasada değişime sokmasını ve yaşamını devam ettirmesinin en ahlaklı yolu olduğunu savunur. Nock (1935: 2) toplumsal güç ile insanın doğanın kaynaklarını işbirliği yoluyla dönüştürmesini kast eder. Buna karşın siyasi yol ise, politika ve yasalar eliyle üretilenlere el koyduğu içim gayri ahlakidir. Bastiat insanın yaşadığı toplumsal bütün içinde diğerleri ile ilişkisinde ya yağma ya da üretim yolundan birisini seçmesinin kaçınılmazlığına değinir. Yağmanın savaş ve kölelik gibi temel hak ve hürriyetleri yok edici sonuçlarıyla birlikte politik ekonomisini de, hukuk yoluyla yağmanın gerçekleşmesi şeklinde ortaya koyar (Bastiat, 2007: 307-308). Hukuk yoluyla yağmalamanın aktörleri genellikle, siyasi alana yakın duran ve ondan nemalanma hedefi içindeki gruplardır. Kuşkusuz yağma yalnızca siyaset alanı içinde değil, siyaset ile işbirliği girişiminde bulunan piyasa aktörleri ile genişler.

Klasik liberalizm ile anarşist liberteryen düşünce arasında ayrışmaya neden olan cebirin devletle bağı, en açık şekilde güvenlik hizmetinin sunumunda ortaya çıkar. Devletin cebirini bireysel özgürlükleri korumak, toplumsal yaşamın devamlılığının sağlanması ve diğer devletlerin saldırısına karşı korunmak üzere elzem gören klasik liberalizm ile devletin cebir kullanma tekeline bireysel özgürlükler, toplumun gönüllük ilkesine dayanan işleyişine ve milletler arası savaşa da karşı tehdit olarak gören anarşist liberteryen düşünce farklı yönlere savrulur.

II. Klasik Liberalizmden Anarşist Liberteryenizme Barış

Klasik liberalizmin temel ilkesinin özgürlük olduğu konusunda liberal teori içinde geniş bir mutabakat vardır. Özgürlüğü ahlaki olarak sağlam bir zeminde savunabilmek için onu elde etme usulünü de ele almak gerekir. Böylece liberal teori içinde bir inceleme yaparken, ana ilke olarak kabul edilen ister özgürlük, ister hukuk devleti ya da serbest piyasa ekonomisi olsun, izlenecek yolun şiddet içerip içermeyeceği sorusu sorulmalıdır. Temel hak ve özgürlükleri korumayı amaçlayan liberal teorinin bu yolda, kullanılacak araç ve yöntemlerin mutlak olarak şiddetten arındırılmasını talep eden bir ilkeden söz etmek mümkün değildir. Diğer bir ifade ile klasik liberalizm, mutlak pasifist görüşün taraftarı değildir.

Klasik liberalizmin, benimsediği değerler ve kurumlar aracılığıyla barışçıl ilişkileri sürdürmeyi hedeflediği, ancak mutlak olarak şiddet ve savaşı reddettiği sonucu çıkarılamaz. Klasik liberalizm gibi anarşist liberteryen düşüncenin de mutlak pasifist olmadığı, en azından devletli düzen olduğu müddetçe savaşların da var olacağı tespitinde bulunduğu görülür. Rothbard liberteryen anarşist kuramın mutlak pasifizmle olan farkını, mülkiyet teorisinden hareketle, bireyin mülkiyetine yönelik tecavüze karşılık vermesi yani meşru müdafaa anlamında savunma olarak çizer. Bu durumda milletler de Rothbard'ın anlayışına göre, yaşadıkları bölgeye bir saldırı ve işgal olduğunda karşılık verebilir.

Temel hak ve özgürlüklerin liberal bir perspektifle kişinin doğuştan elde ettiği haklar olarak ifade edilmesinin ötesine geçerek, diğer insanların ve devletin niçin bu haklara karşı cebir kullanamayacağını açıklanması gerekmektedir. Rothbard'ın saldırmazlık aksiyomu (*nonaggression axiom*), bir yandan temel hak ve hürriyetleri vurgularken, diğer yandan bireyin diğerleri ile ilişkisine dair bir ilke getirmesi

bakımından barış kavramına önemli bir katkı olmaktadır. Daha açık bir ifade ile saldırmazlık aksiyomu, amaç ne olursa olsun bir kişiye ya da mülkiyete karşı fiziksel saldırı ve tehdidin olamayacağını ifade eder. Bu noktada, Rothbard hem temel hak ve hürriyetleri doğal hukuka dayandırır hem de onun diğerleri ile ilişkisine dair barışçıl bir prensip sunar. Rothbardcı saldırmazlık aksiyomu önemlidir zira mülkiyet esaslı bireysel perspektifini, toplumsal ilişkilerde de gönüllük kavramına yöneltir. Hatta savunma amaçlı olsa dahi saldırgan dışındaki üçüncü kişilerin kişilik ve mallarına yönelik saldırının kabul edilemeyeceğini öngörür. Böylece liberalizmin ana ilkesi olan özgürlüğün, toplumsal ilişkilerdeki gönüllük ilkesine ve cebri yasaklaması ile barışçıl ilişkilere katkısı ortaya konmuş olur. Rothbard bu teorimi daha sonra devletlerarasındaki ilişkilerin temeline yerleştireceği prensip olarak kullanır.

Rothbard saldırmazlık teoremi ile kendisinin sahibi olan insanın toplumsal yaşam içinde gönüllü işbirliğine müsaade ettiğini, cebirin ise istisnai olduğunu varsayar. Bir haydudun yol kesmesi ya da bir hırsızın eve girmesi gibi vakaları inkâr etmemekle birlikte, can ve mal güvenliğine karşı sistematik olarak tehdit olan kurumun devlet olduğunu iddia eder. Rothbard gibi anarşist liberteryen bir çevreden bakıldığında temel hak ve hürriyetlerin cebir ve saldırıdan uzak şekilde savunusunda, devletin ayrıcalıklı konumuna yönelik pek çok eleştiri yöneltilir. Anarşist liberteryen düşüncede mülkiyet hakları ve özgürlükler önünde en büyük engel devlet kabul edilir.

Anarşist liberteryen felsefe toplumun doğal işleyişinde barışın hâkim eğilim olduğunu, mülkiyet ve özgürlüklere yönelik ihlallerin de piyasa kurumu aracılığıyla çözülebileceği iddiasına sahiptir. Diğer yandan klasik liberalizm içinde toplumun doğal halinde barışçıl ilişkilerin olduğu ileri sürülse dahi, hak ihlallerinin onu

kargaşa, çatışma ve hatta savaşa sürükleyeceği yönünde görüşler ileri sürülür. Liberal sözleşmecilerin teorilerinde doğa durumu varsayımlarını hatırlamak yeterlidir. Klasik liberal düşünürlerin siyasi toplum ya da uygarlık durumu öncesi toplumsal yaşamı nasıl tasvir ettikleri ele alınabilir. Locke sözleşmesinde genel olarak barışın egemen olduğunu ancak istisnai durumun barışçıl düzeni bozacağı endişesiyle sivil yönetimi inşa eder. Locke'un sözleşmesini yeniden ele alan Nozick ise bu istisnaların bir anda insanların sivil yönetimi oluşturmaya ikna edemeyeceğini belirterek, güvenlik alanında oluşan tekellerin ister çatışma ister anlaşmalarla tekel haline dönüşünü ultra minimal devletin ilk hali olarak adlandırır.

Klasik liberalizm içinde özgürlük gibi barışın da bireylerin toplumsallaşmış ilişkilerinde olmadığını ileri süren ve bunu temin etmesi için devleti görevlendiren düşünceler de mevcuttur. Bu bakımdan liberal düşünce geleneği içinde barışı da tıpkı özgürlük ve adalet gibi negatif bir değer olarak gören Hayek, hükümetleri bu değerleri (özgürlük, adalet, barış) temin etmek için görevlendirir. Özgürlük ve adalet gibi barış da, Hayek'e göre, insanın "doğal" ortamında bulunmamaktadır; ancak uygarlığın vazgeçilmez temelleri olduğu için devletten beklenmelidir. Hayek tıpkı özgürlük ve adalet gibi barışı da negatif bir değer olarak ele almakta ve hükümetleri bu değerleri temin etmekle görevlendirmektedir. Negatif değer olarak barış, tek bir amaç veya iyiyi gerçekleştirmek üzere çıkılan bir idealden ziyade, uygarlık için zaruri bir ihtiyaçtır.

Klasik liberalizmin ister özgürlüğü temin etmek ister güvenliği sağlamak amacıyla olursa olsun, toplumun doğasında anlaşmazlık, çatışma ve savaşla ilişkilendirdiği ifade edilebilir. Klasik liberalizmin aksine anarşist liberteryen düşünce içerse tıpkı doğal hakların siyasal toplum öncesinde bireyin doğuştan sahip

olduğu kabulü gibi toplumda da genel olarak gönüllük ilkesinin geçerli olduğu işbirliği sistemi olarak nitelendirirler. Klasik liberalizmle karşılaştırıldığında anarşist liberteryenizmin toplumun “doğal” halinde genel olarak uyum ve barışın korunduğu düşüncesinin benimsendiği açıktır. Liberal/liberteryen aileye mensup olmakla birlikte, anarşist teorinin toplumsal hayata ve ilişkilere yaklaşımı daha iyimser gözükmemektedir. Bu noktada anarşist liberteryenlerin piyasa kurumunu bireylerin tüm ihtiyaçlarına cevap verme kabiliyetini, güvenlik hizmetini de içine alacak şekilde değerlendirirler. Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümde klasik liberalizm içindeki ayrışmayı son kertede toplumdaki uyum ve barışı belirleyecek şekilde piyasa, devlet ve güvenlik bağlamında tartışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

KLASİK LİBERALİZM, SİYASET ve BARIŞ

I. GÜVENLİK VE BARIŞIN KURUMSALLAŞMASI YA DA GÜVENLİK/ÖZGÜRLÜK İKİLEMİ

Klasik sözleşme geleneği içinde sayılabilecek Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau ve Immanuel Kant gibi düşünürlerin yanında John Rawls gibi çağdaş sözleşmeciler de yer almaktadır. Ancak burada, sosyal sözleşme aracılığıyla klasik liberalizmin yaşam ve temel hakları korumayı amaçlayan düşünürlerin teorilerinin aynı zamanda güvenlik ve barışın temini açısından da okunması gerektiği ileri sürüleceği için sözleşme literatürü yerine John Locke ve Thomas Hobbes'un teorileri konu edilecektir. Zira her iki sözleşmeci için temel hakların sivil yönetimce onaylanması ve güvence altına alınması, barışçıl ilişkilerin kurumsallaşması anlamına gelmektedir.

Diğer sözleşmecilerin barış paradigmasından farklı olarak Locke'un uzun adıyla *Hükümet Üzerine İki İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme* ile Hobbes'un *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Bilimi ve Kudreti* adlı eserlerindeki ortak düşünce, sivil yönetimin kurulmasıyla savaş halinin sona ereceğine dayanır. Devletin sözleşme ile kurulması düşüncesi dışında ortaklıkları az olan Hobbes ve Locke'un teorileri, bireysel özgürlükler ve devletin meşruiyeti bakımından ele alındığında varılacak sonuçların çeşitliliği de ayrı bir çalışma konusu olacak kadar zengindir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, John Locke teoride bireyci liberalizmin, pratik siyasette ise

Amerikan liberalizminin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Thomas Hobbes'un ise bireyden yola çıkarak sivil bir yönetim kurgulamasına rağmen ahlaki olarak bireyci metodolojiye sahip olmadığı ve egemeni sınırsız yetkilerle donatarak otoriter yönetimin yolunu açtığı sebepleri ileri sürülerek, liberalizmle düşünsel bir alanı paylaşmadığı iddia edilebilir. Buna karşın insanın ödevlerinden ziyade haklarını siyasi olgu olarak alan ve devletin işlevini bu hakları korumak olarak kabul eden siyasi öğretinin liberalizm olarak tarif edildiğinde, Leo Straus (1965: 181-82) Hobbes'un da liberalizmin kurucusu olarak adlandırılabilceğini ileri sürer. Rapaczynski (1987: 64) de siyasi otorite ile bireyler arasındaki ilişkileri düzenlediği ve bireyci bir perspektiften yaklaştığını düşündüğü için Hobbes'u erken dönem liberalizmin ilk temsilcilerinden kabul eder. Hobbes'u liberalizmin asıl kurucusu olarak anan düşünürlerin yanında John Gray ise, Locke'u Hobbes'un kötü bir kopyası olarak değerlendirir. John Gray (2003: 9) Hobbes'un hükümetin yetkisini uyruklarının yaşamsal çıkarlarını korumasıyla eşleştirdiği için Locke'da daha açık bir şekilde liberal düşünceye dâhil edilebileceğini ve eğer liberalizmin ana projesinin ortak inançlara dayanmayan bir barış içinde yaşama ise Hobbes'un esasında liberal bir düşünür olduğu görüşündedir. Klasik liberal düşünce içinde ise ekseriyetle Hobbes'un liberal olmadığını ifade eden görüş hâkimken, Haar (2009: 36, 150-51) daha geniş bir perspektiften ele alındığı takdirde, büyük filozoflar olan Kant, Bentham, J.S. Mill gibi Hobbes'un da teorilerinde özgürlükçü fikirler barındırmakla birlikte büyük ve geniş fikri geleneğe sahip liberalizmin ancak kıyılarında anılabileceğini belirtir.

Devletin yokluğunun yol açtığı güvenlik problemi Hobbes'un teorisinde bireyin yaşamını, Locke'ta ise hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarını tehlikeye sokmaktadır.

Locke için temel hakları genel olarak mülkiyet hakları içinde ele almak mümkünken, Hobbes'da daha sınırlı bir özgürlük anlayışından hatta yalnızca yaşam hakkı ve ona bağlı sınırlı bir özgürlükten bahsedilebilir.

İlk olarak doğa durumu ile uygarlık arasındaki farklılığı ortaya koyabilmek üzere John Locke'un *İki İncelemesi* ile Hobbes'un *Leviathan*'ı doğa yasası ve doğal haklar kavramları aracılığıyla karşılaştırmalı olarak incelenecektir. İkinci olarak, sözleşmeye dayalı bir sivil yönetim aracılığıyla hakların tanınması, güvenliğin sağlanması, barış ve huzurun temin edilmesi tartışılacaktır. Locke için geçerli olabilecek özgürlük/güvenlik paradoksu Hobbes için de yaşam hakkı mı yoksa güvenlik mi şeklinde yeniden kurgulanabilir. Üçüncü olarak, sivil yönetimin yurttaşlarına karşı şiddet kullanma tekeline sahip olması ile birlikte, diğer devletlerle savaş durumundaki konumu ele alınmalıdır. Egemenliğin de göstergesi olarak kabul edilen savaş ilan etme kararı durumunda birey-devlet ilişkilerinin niteliğinin, Locke ve Hobbes'un sözleşme teorilerinde değişip değişmediği ele alınmalıdır. Son olarak bu kısımda, ekseriyetle uluslar arası kuramcılara bırakılan devletler arası "doğa durumu"na dair çıkarımlar tahlil edilecektir. Burada, bireyleri doğa durumunun belirsizliğine terk etmeyen ve sivil yönetimi sürekli barış ve birey haklarının muhafazası ile donatan sözleşmecilerin, devletler arası ilişkiler için öngördükleri sistem üzerine tartışma yapılacaktır.

A. Orijinal Doğa Durumu

Sözleşme teorilerinde varlığı ister kurgusal ister tarihsel kanıtlarla desteklensin doğa durumu varsayımı, daha sonra kurulacak sivil yönetimin mahiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Thomas Hobbes ve John Locke'un sözleşme teorilerinde sivil

yönetimin yetki alanı ile birey hak ve özgürlükleri denklemini belirleyen değişken, doğa durumu varsayımlarıdır. Her iki sözleşmeci, doğal haklar ve doğa yasası kavramlarını kullanarak farklı doğa durumu varsayımı kurgular. Hobbes ve Locke'da farklılaşan anlamı ile doğa durumu, doğa yasası ve doğal haklar kavramsallaştırması, sivil yönetim ile birlikte son kısımda ele alacağımız küresel doğa durumu için önemlidir. Öncelikle Hobbes ve Locke'un orijinal doğa durumlarına ilişkin karşılaştırma yapmak gerekmektedir.

Thomas Hobbes ve John Locke'un doğa durumu senaryosunun ortaklık gösteren tek özelliği, bir yönetim mekanizmasının olmaması bakımından anarşinin hâkimiyetidir. Bu noktadan sonra teorileri farklılaşır. Locke'un doğa durumu, bir yönetim mekanizmasının olmaması bakımından anarşik olsa da, doğa yasasının varlığı sebebiyle bireylerin yaşamını, özgürlüklerini ve mülkiyetini koruyan kaideler topluluğuna sahiptir ve tıpkı hava gibi, görünmese de insanların vicdanlarında yaşar. Locke insanların büyük bir kısmının doğa yasalarına riayet ettiği kanaatinden hareketle olumlu bir doğa durumu tasviri yapar. İnsanlar, doğa yasasından türeyen doğal haklarını da doğuştan kazanır. Bu haklar Locke'da adı genel olarak mülkiyet hakları olarak geçen hayat, hürriyet ve mülkiyet hakları olup, doğa yasasından türetilir. *İki İnceleme*'de Locke "...her insan kendi kişiliği üzerinde mutlak hakka sahiptir. Bu mülkiyette kişinin kendisinden başka hiç kimsenin herhangi bir hakkı yoktur" (2004: V/27) derken, birey üzerinde hiçbir varlığın haklarının olamayacağını belirtir. İnsanın yalnızca kendisine ait olduğu hayatı, hürriyeti ve mülkiyeti üzerinde tam yetkili olduğunu ileri sürer. Lockeçu teorinin mülkiyet hakkı olarak geniş anlamda açıkladığımız özgürlük anlayışından sınırsız, gayri ahlaki bir özgürlük anlayışı çıkmamalıdır. Locke (2004: V/57) *İki İnceleme* adlı eserinde, kişinin

eylemleri, serveti ve tüm mülkiyeti olarak betimlediği özgürlüğü [Doğa] yasaların izin verdiği sınırlar içinde kullanılabilmesini belirtmektedir. Böylece insan, diğerleri ile ilişkilerinden bağımsız olarak Tanrısal bir irade ya da daha doğru bir adlandırma ile doğa yasası tarafından yaşam, hürriyet ve servetinden oluşan mülkiyetini başkalarından gelebilecek saldırılara karşı koruma gücüyle donatılır (Locke, 2004: VII/87).

Thomas Hobbes açısından ise doğa durumu için, tıpkı Locke'taki gibi yönetimin olmaması anlamıyla birlikte, değerler anlamında da bir anarşi ve kaostan bahsetmek mümkündür. Dunn (1969: 79) Hobbes'un doğa durumunu "etik boşluk" olarak adlandırır ve siyasi yapıyı da etik boşluktan inşa ettiği fikrindedir. Locke'taki olumlu doğa durumunun aksine Hobbes'un teorisinde her bir birey, hayatta kalmak saikiyle diğerlerinin hayatını ve malını tehdit edebilecek sınırsız bir özgürlüğe sahiptir. Hobbes bu amaç uğruna bireylerin riayet edecekleri bir yasanın var olsa dahi, uyulamayacağı fikrine sahiptir. Dunn'un etik boşluk ile kast ettiği, bireylerin hiçbir ahlaki ilke ile sınırlanamamasıdır. Etik boşluk ya da değerler anarşisi, bir arada yaşamaya dair yasaların açık ve net olmaması durumudur. Bu sebeple Hobbes'un doğa durumu Locke'un aksine çok daha olumsuz bir tablo sonucunu doğurur.

Hobbescu doğa durumunda tıpkı Lockeçu doğa durumundaki gibi doğa yasasının ilk kaidesi, "barışı ara"dır. Yani doğa yasası, bireylere bir arada barış içinde yaşamayı emreder ve diğer doğa yasaları da bu ilk kaideden doğar. Doğa yasasının özelliği, -adının yasa olması özelliğine ters olarak- doğa durumunda ancak içsel bağlayıcı bir nitelikte olmasıdır. Bakırcı'nın (2008: 8) belirttiği gibi, kişinin kendisini içsel olarak bağladığı yasalara uymayan kişilere yaptırım yoktur,

dolayısıyla o yasaların o kişiler için hükmü de yoktur. Çünkü birey yalnızca vicdanen bağlıdır. Tıpkı Locke'da olduğu gibi Hobbes için de doğa yasaları bağlayıcılığı olmayan, yalnızca vicdana hükmeder niteliktedir. Ancak Hobbes'un doğa yasası ile doğal haklar ilişkisi farklıdır. Locke'da doğal hak doğa yasasından türemektedir, Hobbes'ta ise doğa yasası ile doğal hak aynı anda kullanılmaz (Bakırcı, 2008: 9-11). Hobbes'un doğa durumu kaotik bir anlam barındırdığından doğa yasası bir iyi temenni olarak var olmakta, ancak sıklıkla kesintiye uğramaktadır.

Locke'un teorisinde, doğa durumunun başından beri var olan doğa yasası, sivil toplum aşamasına geçerken bozulmaktadır. Oysa Hobbes'un teorisinde doğa yasası işleyemez. Doğa yasasından farklı olarak doğal hak, doğa durumunda neredeyse kesintisiz varlığını sürdürür. Doğal hak Hobbes'a göre, doğa yasasının geçerli olmadığı doğa durumunda, insanların varlığını sürdürebilmek için yapıp ettiği her şeydir. Hobbes doğal hakların, diğerlerinin haklarını çiğneyecek genişlikte olmaları sebebiyle doğa yaşamını katlanılmaz kıldığı fikrini *De Cive* ve *The Elements of Law* adlı çalışmalarında da belirtir (Forsyth, 1979: 198-99; Bull, 1981:723). Bu noktada Locke'un doğal hakkı, doğa yasası ile paralel olarak bireye yalnızca kendi varlığını sürdürebilmesi için gerekeni yapma hakkı vermez, diğerlerinin de varlığını sürdürebilmeleri için ona pozitif edim yükler. Hobbes'ta ise hak ile yasa birbirine zıttır; yasa var olmadığında hak onun yerine geçer. Daha açık bir ifadeyle, doğa yasası barışı sağlayamadığında, yaşam hakkına sahip insanın savaşı takip etmekten başka seçeneği yoktur (Hobbes, 2005: 96-97).

Hobbes'ta doğal hak, doğa yasasına da aykırı olarak başkasının yaşamına dair pozitif bir edim yüklediği gibi, bireye diğerlerinin yaşamı üzerinde tasarruf yetkisi verir (Bakırcı, 2008: 12). Bu nedenle Locke için doğa durumu ancak bir yönetimsizlik durumuyken, Hobbes için bireyin varlığını tehdit eden, barışı aramaya dair ilk doğa yasasını hiçe sayan savaş durumudur. Hobbes tasvir ettiği doğa durumunu bu sebeple savaş durumu olarak isimlendirir, oysa Locke için doğa durumu savaş durumu anlamına gelmez.

Her iki düşünürün doğa durumu analizinin bireysel bir perspektif içerdiği açıktır. Doğa durumunun başından itibaren birey Locke'ta, hak ve sorumluklarının sahibi, ahlaki bir varlık olarak donatılmıştır. Toku (2003: 77) Locke'ta doğa durumunda da olsa tüm insanları bağlayan akıl gibi bir otoritenin, yargı gücüne sahip olmasa da var olduğunu belirtir. Bu durumda doğa yasasının, esasında aklın yasalarından başka bir şey olmadığını belirtmek gerekir. Hobbes'un bireye yaklaşımı ise farklıdır. Tananbaum ve Schultz'a (2005: 211) göre Hobbes'un bireyi, diğer insanlara karşı yükümlülükleri olmayan bencil, amoral varlıklardır. Hobbes'a göre herkesin aklını kullanarak rasyonel hesap yapması, bilimsel bilgiye ulaşması mümkün değildir; zira tıpkı hayvanlar gibi doğadaki zorunlulukların mekanik işleyişine tabi varlıklardır yani özgür iradeleri yoktur (Bakırcı, 2008: 20). Sorumluluktan yoksun amoral varlıkların nasıl bir egemen yönetimi altında irade devredecekleri sorulabilir. Hobbes üzerine yapılan değerlendirmeler içinde bir hayli yer tutan bu tartışma, doğa koşullarının insanları, büyük bir kısmını olmasa dahi bilimsel bilgiye ulaşmaya yetkin, aklını kullanan bilim insanlarının öncülüğünde elverişli barış koşullarını oluşturma yetisi ile donattığı şeklinde bir açıklama ile yanıtlanmaya çalışılır (Bakırcı, 2008: 20, Arnhart, 2004: 209). Barışı arama ilkesini

arayan Hobbes'un bireyi, doğa yasası geçerli olmadığında varlığını sürdürmek için başkaları üzerinde tasarrufta bulunma konusunda sınırsız yetkilerle donatılmaktadır.

Sivil yönetim öncesi dönemi tahlil ettiğimizde doğa yasasının, Locke için geçerli olmasına rağmen işlerliğini kaybettiği için savaşa dönüşme tehlikesi varken, Hobbes için ise baştan beri hiç geçerli olmadığı için savaş durumu olduğu sonucuna varılır. Daha açık bir ifade ile bir arada yaşamı düzenleyen yasalar olsun ya da olmasın, onları uygulayacak bir iradeden yoksun isek savaş durumu kaçınılmazdır. Doğa durumunda her iki sözleşmeci için de eksik olan şey, karşılıklı güvenliği sağlamaktır. Köker (2005: 55) doğa durumunda insan yaşamına dair betimlemeler bir yana bırakılırsa, her ikisinde de devletin meşruluk nedeninin bireylerin güvenlik ihtiyacı olduğunu belirtir.

Locke doğa durumunda sahip olunan doğa yasasının yani aklın ortak yasalarının ve mülkiyet çatısı altında toplanabilecek özgürlüklerin mevcudiyetiyle birlikte, iki şeyin eksikliğini ortaya koyar. Birincisi, özgürlükleri/mülkiyeti koruyacak sürekli mekanizma ve birincisiyle de ilişkili olarak hakemlik kurumu. Locke için "kişiler arasındaki uyuşmazlıklarda hakemlik yapan" (III/19; III/21; VII/94) siyasal iktidar, "toplumun üyelerinin mülkiyetini koruma" (VII/88; VIII/95) görevini yerine getirme, sivil toplum ise "emniyet ve güvenliği sağlama" (VII/94) amacıyla kurulur. Hobbes'ta ise korunması talep edilen şey, yalnızca bireylerin yaşamıdır. Hobbes bireyleri güvenlik gerekçesiyle *Leviathan*'ın çatısı altına davet eder. İster yalnızca yaşam isterse onu da kapsayan mülkiyet hakları olsun, Locke ile Hobbes'un sözleşmesi arasında amaç bakımından fark yoktur.

Lockeçu sözleşmenin özgürlükler konusundaki fikirlerini sorgulayan Neocleous'a göre diğer liberal düşünürler gibi Locke da özgürlüğü değil, güvenliği

önemser. Özgürlükleri koruma pahasına bir yönetim kurmayı güvenlikten yana bir düşünce olarak gören Neocleous (2011: 27-28), Locke'un devletin sürekliliğine ve devlet aklına hizmet eden bir teori sunduğu fikrindedir. Neocleous'un eleştirisinden özgürlük ile güvenliğin karşıt kavramlar olduğu düşüncesi çıkar. Ancak ister Locke'un isterse Hobbes'un doğa durumu ele alınsın, temel hakların gerekli alt şartı güvenlik olarak kabul edilmektedir. Her iki sözleşmecide de güvenlik, geniş anlamda hem bireylerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda hakemlik ve yaptırım uygulamayı, hem de dışarıdan gelecek saldırılara karşı korunmayı içerir. Esasında bu kavramlar birbirine zıt kabul edilemez, birbirine paralel ve birbirini besleyen değerleri içerir. Neocleous'un özgürlük/güvenlik paradoksundan bahsederken dikkat çektiği konu ise, güvenliğin bireyin elinden alınıp bir sivil yönetime devredilmesidir. Locke (VIII/ 89) doğa yasasının yürütülmesini sivil yönetime geçildiğinde artık kamuya ait bir alan olarak sunar.

Neocleous (2011: 25) Hobbes'un özgürlükten ziyade güvenliği esas aldığı için ekseriyetle güvenlikçi bir bakışla değerlendirildiği görüşünü hatırlatır; oysa Locke'un doğa durumun Hobbes'taki gibi tehlike içermemesine rağmen, sivil yönetime geçerken, anlaşmazlıklarda yargıçlık görevi, cezalandırma ve dış tehditlere karşı cebir kullanma yetkisinin sivil yönetime devrettiğini belirtir. Lockeçu sözleşmede bireylerin özgürlüklerine karşılık bir cebir tekeli oluşturulmuştur. Bu bağlamda Neocleous'un (2011: 27-28) Locke'un teorisinin devletin sürekliliğine ve devlet aklına hizmet ettiği şeklindeki tespiti önem kazanmaktadır. Locke'un sivil yönetimin yasama, yürütme, federatif güçler şeklindeki güçler ayrılığında üstünlüğü yasamaya vermekle birlikte, yasaların sustuğu yerde yetkilendirdiği yürütmeye tanınan imtiyazdır (Neocleous, 2011: 28). Doğa durumunda olmayan şey temel hak

ve özgürlükler değildir, aksine, doğa yasasının insanlara sunduğu şey temel hak ve özgürlüklerdir. Locke, bunların sürekliliği için sivil yönetim inşa ederken, artık insanlar hakların yürütülmesi sorumluluğunu tek bir kuruma devretmişlerdir. Bu durumu Locke'un sivil yönetimden beklentisini ifade ettiği cümle ile tahlil etmek mümkündür. Buna göre Locke “çitler ve nöbetçiler gibi görev yapacak kural ve yasaların yapılmasını sağlamak” (XIX/222) üzere insanların sivil yönetimi yetkilendirdiğini ifade eder. Wood (2012: 291) ise tarafsız bir yargıcın yokluğu sebebiyle doğal hukukun uygulanmaması sorununun yarattığı belirsizlik ve güvensizliğin, Locke'u sözleşmeye yönelttiği fikrindedir.

B. Sivil Yönetimin Kuruluşu, Amacı, Meşruiyeti

Hobbes egemenliğin iki yoldan kurulabileceği görüşündedir. İlki, bir kişi veya kurula onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla tabi olmak üzere insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşması sonucu barışçıl şekilde gerçekleşmesidir; diğer yol ise savaş gibi cebirle egemenliğin kabul ettirilmesidir (Hobbes, 2005: 148). Devletler ister sözleşme ile gönüllü olarak ister savaş/fetihle yani zora dayanarak kurulsun, egemenliğin niteliği değişmez. Oysa “insanların onayını almadan bir devletin kurulması olanaklı değildir” (2004: XVI/175) derken Locke, sivil yönetimin kuruluşunun barış içinde ve insanların onayı ile gerçekleştiğini vurgular. Hobbes'tan farklı olarak Locke, rıza ile kurulmuş devlet ile zora dayanarak kurulan devlet arasında ayırım yapar; ilkini sivil yönetim, ikincisini despotik iktidarlar olarak adlandırır. Fetih ve savaşla kurulan yönetimler, ordularla girilmiş yerlerde insanların onayını almadıkları için Locke'a göre despotiktir. Bu durumda Locke'un tasvir ettiği şekilde sivil yönetim insanların rızasına

dayanmalıdır, aksi takdirde meşruiyeti yoktur. Dunn (2008: 67-68) da, Locke'un yaşadığı dönemde kanlı savaşların sonucunda ortaya çıkan devletlerin kaba güce dayandığını, ne halk kitlelerinin güçlerinin bir araya geldiğini ne de aklın yasaları olan doğa yasalarına riayet edildiğini, dolayısıyla meşru bir devlet otoritesinden ve sivil toplumdan söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Sonuç olarak Lockecu düşüncenin temelinde rızaya dayalı olarak kurulan sivil yönetimler olduğu gibi, savaş ve fetihle kurulan devletler de vardır. Muhtemelen Locke, yaşadığı döneme referansla sivil yönetim düşüncesinden esinlenmemiştir. Çünkü *İki İnceleme*'de doğa durumunda özgür olan insanların onayı ile gerçekleştiğini ifade ettiği sivil toplumun, bu kez mümkün olmadığını söyler: "İnsanların birinin diğerine eşit ve her birinin bağımsız olduğu, bu şekilde karşılaştıkları ve bundan sonra hükümet oluşturdıkları ve kurdukları herhangi bir örnek yoktur" (2004: VIII/100).

Locke'un yaşadığı dönemde yakın geçmişte Amerika kıtasının keşfi vardır. Eserinde Peru'dan örnek vermektedir ve orada sürüler halinde yaşayan insanlardan, savaş ya da barış dönemlerinde gruplar/kabileler halinde yaşayan insanların kaptanlarını diledikleri gibi seçtiklerini gösteren durumlar olduğunu ileri sürer (Locke, 2004: VIII/102). Locke gibi, 17. yüzyıldan geçmişe bakıldığında da, devletli yaşamın bugünkü kadar köklü olmadığı ileri sürülebilir. Bu durum elbette insanların gruplar halinde yaşamadığı ve bir arada yaşamdan kaynaklanan sorunların çözümü için bir yönetim sistemi oluşturmadığı anlamına gelmez. Bugün ise, yeryüzünün çok ufak kısımlarında nadiren keşfedilen kabileler şeklindeki yaşamların dışında, büyük bir nüfus çoğunluğu devletli yönetimler altındadır. Bir devletin kurulması tıpkı günümüz modern siyaset teorisyenlerinin ileri sürdüğü gibi, belirli bir grubun isyanı, fetih, işgal ve uzun süren savaşlar sonucunda olmaktadır.

Locke'un belirttiğinin aksine şiddete, mülkiyet gaspına dayanmayan tek bir devlet yoktur. Üstelik kuruluşu itibariyle gayri ahlaki olan devletler, liberal sözleşmecî kurumların da fikrî arka planını oluşturduğu haliyle güvenliğin tek hizmet sağlayıcısı olma işlevi ile meşruiyet sağlamaktadır. Locke kadar iyimser olmayan Rothbard'a (2009a: 40) göre ise devletler, bireylerin rızaları ile değil, fetih ve sömürüyle doğar. Rothbard devleti hiçbir şekilde toplum sözleşmesinin ürünü olarak tasavvur etmez. Dolayısıyla Locke'daki sivil yönetimlerle despotik yönetim arasındaki ayrım, Rothbard'da yok olur; çünkü kendi ifadesiyle belirtmek gerekirse devletin kuruluşu, "başkasının mal ve hizmetine zor ve şiddet yoluyla el koymak" (2009a: 40) olduğu için ahlaken kabul görmez. Rothbard devletin, hiçbir uzlaşî ve karşılıklı mukavele üzerine değil, gasp, sömürü ve zor aracılığıyla kurulduğu görüşüne bağlıdır.

Rothbard'ın toplum-devlet karşıtlığında sıklıkla atıfta bulunduğu Fransız sosyolog Franz Oppenheimer'in siyasi egemenliğin kuruluşuna dair tespitleri önemlidir. Oppenheimer'a (1997: 43) göre devlet, zafer kazanmış bir insan grubunun yendiği gruba zorla kabul ettirdiği egemenliğinden başka hiçbir şekilde tanımlanamaz. Hume ise rıza ve cebir ilişkisini tersine çevirir ve tarihsel olarak bir hükümetin kurulmasının önce cebir, gasp ve işgalle ve genellikle de eski yönetimlerin yıkılmasıyla gerçekleştiği, rızanın ise zaman içinde insanların onayına dayanıyormuşçasına serbest iradenin sonucu olmadığı fikrini taşır (Yürüşen, 2013:424-426). Hume böylece cebir ile kurulan hükümetlerin zaman içinde onu oluşturan bireylerin rızalarının sonucuymuş gibi meşruiyet kazandıklarını ifade ederken, esasında rızayı da zorunluluk için bir görevin içselleştirilmesi olarak görür. Genel kabul gören haliyle devlet, belirli bir egemenlik alanı içinde kendisi dışında

kimseye tanınmayan meşru şiddet kullanma tekeli olarak tanımlanır (Weber, 2006: 26-27).

Locke ve Hobbes'un sözleşme teorisine göre yönetimin meşruluğu, doğa durumunda korunamayan hakların geçerliliğine bağlanır. Locke sivil yönetimin meşruiyetini, bireylerin hayatının, hürriyet ve mülkiyet haklarının korunmasına dayandırırken, Hobbes için yaşam hakkının varlığının süreklilik kazanmasıdır. Locke'un sözleşmesinde sivil yönetim kurulduğunda, doğa durumunda bozulan doğa yasasının hükümleri işlerlik kazanır, Hobbes'ta ise neredeyse hiç uygulanamayan ya da uygulanması mümkün olmayan doğa yasaları artık yalnızca içsel (*in foro*) değil dışsal (*externo*) olarak da bağlayıcılık kazanır. Doğa yasaları ancak toplum durumuna geçtiğinde hüküm kazanır ve artık doğa yasası değil, toplum yasasıdır. Doğa yasası ancak devlet kurulduğunda devletin buyruğu ve yasası haline gelir (Hobbes, 2005: 191).

Sivil yönetimin sınırları ya da tersinden ifade etmek gerekirse, meşruiyetinin yitirilmesi de onun mahiyeti hakkında fikir vermektedir. Locke ile Hobbes'un sözleşmeleri birey-devlet egemenliği bakımından değerlendirildiğinde, Hobbes'un teorisinin otoriter öğeler barındırdığı açıklığa kavuşmuş olacaktır. Locke, sözleşme teorisinin ilk evresi olan doğa durumunda, bireyin doğuştan kazandığı doğal hakları mülkiyet başlığı altında toplamıştır. Çünkü bireyci bir perspektifle Locke, bireyin yaşam hakkının yanı sıra, onu yapıp ettiklerinin sonucundan sorumlu tutar ve ona ahlaki edimler yükler. Bu sebeple bireyin özgürlükleri devletin varlığının sınırlarını çizer. Öte yandan Hobbes için her bireyin tek tek kendi aralarında egemenliklerini devretmeye söz verdikleri *Leviathan*, bireylerin toplamından daha büyük bir güce sahiptir ve egemenliğin bekası için bireysel özgürlüklerden vazgeçilebilir. Bu

noktada Hobbes, devletin alanını birey aleyhine genişletir. Uyrukların ne düşüneceğine, ne okuyacağına, neye sahip olacağına ve olamayacağına, uyruklar arasındaki anlaşmazlıkları çözüme bağlama tamamen egemenin iradesindedir (Hobbes, 2005: 131-138). Bunun yanında yönetimin egemenliğine dair savaş ve barış ilan etme, tüm yargıç ve memurların seçimi ve hükümetin yönetim şeklini belirlemek de egemenin tasarrufundadır.

Bireysel özgürlükler ve devlet egemenliği ilişkisi bakımından ele alındığında Hobbes devletin gücünü kısıtlayacak araçları reddeder. Egemenliğin tek ve bölünmez olduğu fikri yani mutlakiyetçilik söz konusudur. Kavka (1993: 54), Hobbes'un düşüncesini, mutlakiyetçi devleti haklılaştırabilmek için, her bireyin yalnızca kendini koruyabileceği ile yalnızca sınırsız güce sahip yekpare bir vücudun kolları arasında korunabileceği şeklindeki yanlış bir dikotomi üzerine kurduğunu belirtir. Kavka'nın da (1992: 190) belirttiği gibi bireylerin korunması yönetimin mutlakiyetçi olmasına bağlıdır. Hobbes içinse doğa yasalarının bağlayıcılığı egemeni kapsamaz. Locke'un sözleşmesinin aksine doğa durumunda dâhi uygulanamayan doğa yasaları toplum durumunda egemenliğin iktidarını sınırlayamaz. Diğer yandan Locke, egemenliğin sınırsız gücünün tehlikelerinin farkındadır. Locke çok sıkı olmasa da güçler ayrılığını devletin organları arasında gerekli görür. Örneğin yasama, yürütme ayrımının yanında dış ilişkileri yürütecek federatif iktidar vardır. John Locke daha sonra Montesquieu'da daha gelişkin haliyle karşılaşacağımız erkleri ayrıştırma girişimiyle her bir erkin farklı eller aracılığıyla kullanılmasını ve güç temerküzünü önlemeyi hedefler. Esas amaç mutlak monarşi eleştirisi olduğu için yasaların yapımına ve yasama faaliyetine önem verir. Bütün iktidarları yasamadan türeten ve onları yasamaya ast olarak belirleyen Locke için yasama, kendisinden türeyen yürütme ve

federatif iktidarı gerektiği takdirde geri çağırabilir (2004: XIII/149; XIII:150; XIII/153). Mutlak monarşinin sınırsız iktidarına ve keyfilğine karşı sivil yönetim, meşruluğunu mülkiyet haklarını koruduğu müddetçe sağlayan, yasalarla çerçevelendirilen ve katı olmasa da güçler ayrılığı ile sınırlandırılan yönetim görünümündedir. Başlangıçta sivil yönetimin güçlerine dair bu ayrımın esas olduğu fikri geçerli gibi görünmekle beraber, erkler ayrımının esas değil istisna olduğu belirtilmelidir. Çünkü Locke teorisinde yasamanın görevini yap(a)maması durumuna ilişkin pek çok neden gösterir: Yasanın yetersiz ya da sesiz kaldığı yerde, bazen yasaya da karşı biçimde, toplum ve/veya genel yarar gibi (Locke, 2004: XIV:159; XIV: 160; XIV:168). Yürütme iktidarının takdir yetkisi ya da serbestlik imkânı, Locke tarafından imtiyaz olarak adlandırılır. Böylece yürütmeyi yasama iktidarı ile sınırlandırmayı ve genel yarar için yönetimin keyfilğine son vermeyi amaçlayan Locke, yürütmeyi tıpkı bir mutlak monarşi gibi güçlendirmektedir. Neocleous (2011: 26) da bu noktaya işaret ederek, yasamanın üstün gibi görünmesine karşın, Locke'un sivil yönetiminin yürütme erkine tanıdığı imtiyazlar sebebiyle hukukun egemenliğine değil, devlet aklına; özgürlüklere değil, güvenlik temasına sarıldığını ileri sürer.

Kamu yararı için yalnızca kanunun sessiz kaldığı yerde değil bazen hukuka da karşı gelerek takdir yetkisi kullanmak, yönetimin keyfilğini perçinlemektedir. Ancak bu görüşe karşı Uslu (2009: 223), Lockecu teoride devletin doğal hukuk içinde kalmasını sağlayacak ilke ve mekanizmalar oluşturarak kendisini bağladığını ileri sürer. Dunn (2008: 42) da Locke'cu sivil yönetimde yürütmenin sınırlı bir yetki alanı olduğunu, yasamanın ise devlet katındaki en üstün güç olduğunu belirtirken, her iki gücün de sınırsız ve keyfi olamayacağını, zira sınırlarının doğal haklar ve mülkiyetin dokunulmazlığı ile belirlendiği fikrindedir.

Locke'da özellikle barış zamanlarının dışında, olağanüstü hal ve istisnai dönemler için yürütmenin takdir hakkının mutlak olması, otoriter bir yönetimin yolunu açar. Bireyler tarafından yapıldığında gayri ahlaki ancak egemen güç tarafından yapıldığında tasdik edilen eylemler, devlet aklının, devlet çıkarının geniş faaliyetler alanına işaret eder ve özgürlükçü bakış açısından kabul edilebilir değildir. Neocleous (2011: 29-33), devlet aklının güvenlikle birlikte bulunduğu noktada devletin, içerideki faaliyetleri gibi devletler arası ilişkilerde de güç oyununun silahlı haline gelmesine dikkat çeker. 'Devletin çıkarı', 'devletin güvenliği' ve son olarak da 'ulusal güvenlik'e dönüşerek, uluslar arası anlaşmazlıkların temel ideolojisinin parçası olduğu gerçeğini Neocleous (2011: 29) belirtmektedir.

Hobbes ve Locke'un direnme hakkı konusuna yaklaşımları sivil yönetimde egemenliğin niteliği hakkında fikir verecektir. Sözleşme fikri gereğince sivil bir yönetim oluşturmak üzere bir araya gelen insanlar, bireysel egemenliklerini siyasi iradeye devrettikleri için, oluşan yeni politik yapıdan vazgeçmeleri mümkün görünmemektedir. Hobbes (2005: 225-234) kesin şekilde toplum durumuna ister zor isterse gönüllü olarak geçilsin, egemenlik bir kez devredildikten sonra yani devlet kurulduktan sonra ancak içsel ve dışsal kargaşa ya da savaş sebebiyle doğa durumuna dönülebileceğini, olumsuz sonuçları ile birlikte açıklar. Hobbes'un genel olarak bireylere direnme hakkını tanımadığına ilişkin istisna oluşturan konu, bireyin tekil olarak hayatının egemen tarafından tehdit edilmesi durumunda egemene itaat etmeyeceği şeklindeki görüşünü de somutlaştıran, savaş alanına giden bireyin hayat hakkının önceliğidir. Buna göre egemen, bireyi savaş alanına göndererek hayatını tehlikeye atmasını istediğinde birey ona itaat etmeme hakkına sahiptir. Ancak Hobbes'un tekil bireye göreceli olarak tanıdığı hayat hakkı özerkliği çoğul katılımı

içermemekte, yani hiçbir şekilde bir araya gelen insanların isyanına dönüşmesine izin verilmemektedir.

Locke'un teorisinde insanların direnmesi ve yasalara aykırı hareket eden sivil yönetimi devirmesi, Hobbes'taki gibi siyasal bir çözülme, toplumsal kaosa yol açan bir durum değil aksine hukuksuz bir durumdan çıkış için hak olarak görülmelidir. (Wood, 2012: 291, 295). Diğer bir ifade ile Hobbes'tan farklı olarak, Locke'da sivil yönetim ancak hukukun ihlal edilmesi sonucu meşruiyeti zedelenen bir yönetimden kurtulma ve yeniden doğa yasasına işlerliğinin kazandırılması anlamına gelir. Toku (2003:103) ise aradaki farkı şöyle ortaya koyar: Bir darbe ile hukuk hiçe sayılarak yönetim doğal olmayan yollardan el değiştirdiğinde, doğa durumuna dönüş bir gerilemedir. Sözleşme gereğince sivil yönetim, kurulduktan sonra mutlak bir iktidara sahip değildir; aksine doğa yasasını geçerli kıldığı müddetçe meşruiyetini devam ettirebilecektir. Her iki düşünürün de siyasi iktidara bu sorumluluk alanını çizmesi ve bu sınırlar içinde kalınmadığında uygulanacak yaptırımı öngörmesi beklenir. Hobbes'ta yaşadığı çağın da etkisiyle *Leviathan*'ın sorumluluğu yalnızca ona tabi olan bireylerin yaşamlarını korumaktan ibarettir, bu ilkeye uyulmadığında ise iradesini devreden bireyin durumu korunaksızdır.

Locke'un direnme hakkına ilişkin görüşleri ise, daha karmaşık görünmektedir. Zora dayanarak kurulan yönetimlerin meşru olmayacağını belirten Locke, devlet kendini de bağlayan ilkeleri hiçe saydığında yani bireylerin özgürlüklerini ihlal ettiğinde onlara direnme hakkı (*right to revolution* ya da *right to resistance*) veriyor gibi görünmektedir. Raynaud ve Dunn, Lockeçu sözleşmede güven (*trust*) kavramı ya da güven ilkesinden bahsetmedirler. Buna göre sivil yönetimin sahibi olan devletin halkla ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini belirleyen güven kuramına göre,

yöneticilerin halka karşı tüzel yükümlülükleri vardır ve yerine getirilmediği takdirde görevlerinden el çektirilebilir (Raynaud, 2003: 548; Dunn, 2008: 43-44). Lockeçu güven kavramını yönetimin halka karşı sorumluluğu olarak kabul ettiğimizde, sınırları içinde kalmayan yönetime karşı direnme hakkının Locke'da mevcut olduğu fikri ağır basar. Locke (2004: XIX/ 233) açık şekilde, erk sahibinin, insanların hepsi veya büyük çoğunluğu üzerinde tiranlık estirirse, bu durumda insanların kendine zarar veren iktidara karşı savunma ve direnme hakkı olduğunu belirtir. Lockeçu direnme ilkesi yani hukukun üstünlüğüne uymayan ve tiranlık yapan iktidara karşı direnme hakkı hangi hallerde kullanılacaktır? Daha açık bir şekilde, direnme hakkının bireylerin aktif şekilde kullanabileceği bir mekanizma olup olmadığı sorulmalıdır.

Devletin iktidarının sınırlandırılması bakımından ele alındığında, Hobbes'un direnme hakkını kati şekilde reddettiği ifade edilmiştir.Devleti içeriden zayıflatacak direnme gibi faaliyetleri dâhili hastalıklar olarak niteleyen Hobbes'a (1993: 225-26) göre kusur, onun düzenleyicisi olan insanlardadır. Locke'un teorinde ise iktidarın tiranlığa sürüklenmesini önlemek amacıyla yurttaşların direnme hakkına sahip olduğunu savunan görüşler çoğunluktadır. Öte yandan Lockeçu direnme ilkesinin kullanımını pasif itaatsizlik olarak yorumlayanların yanında, kullanımı olan bir hak olmaktan ziyade, yönetimin icra gücünü sınırlayıcı etkisinin ötesine geçmeyen ve kullanıma sokulmayan bir araç olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Dunn (2008: 44) Locke'un *İki İnceleme*'den önce 1660'da yazdığı dinsel içerikli inceleme ile 1667'de yazdığı *Hoşgörü Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmada da, efendisinin haksız ve adaletsiz yönetimi karşısında halka yönetimin emirlerine boyun eğmeyi öğütlediğini belirtir.

Sivil yönetimin gücünü sınırlandırmaya dönük Lockeçu mekanizmaların yeterli olmadığı -Neocleous'un da belirttiği eleştiriler doğrultusunda- açıktır. Arnhart, Hobbes ve Locke'un güvenlele meşrulaştırdığı devlet egemenliğini sorgular. Arnhart (2004: 215) bireysel haklarımızı korumak için bizi kolayca bu haktan mahrum edebilecek mutlak iktidar sahibi bir yönetime boyun eğme zorunluluğumuzun olmasının tuhaflığına işaret eder. Güvenlik üzerinden kurulan mutlakiyetçi bakış açısını Anthony De Jasay'ın bakış açısıyla ele almak tartışmaya katkıda bulunacaktır. Jasay (2004: 15-16), mülkiyet üzerindeki hakkın çözümlüğünü öngören politikaların, sahip olunan ve/veya üretilen şeylere ilişkin geçmiştekilerin ve toplumun tümünün katkısı olduğuna dair argümanlara karşı şöyle sorar: "Köpeğiniz Evinizin Sahibi midir?". Tıpkı itfaiye ve kolluk kuvvetleri gibi köpeğiniz de evinizi koruduğu için önceki haline göre evinizin değerini artırmış, daha da önemlisi huzurlu yaşamanıza yol açmıştır. Jasay'ın metaforik biçimiyle sunduğu argümanı güvenlik bakış açısından ve sözleşmecî teörinin siyasi otoriteye meşruiyet kazandıran haliyle yeniden sorulduğunda, anlamını yitirmez. Eğer evinizi koruyan köpeğiniz yaşamınızı, hürriyetinizi ve varoluş nedeni olan mülkiyetinizi tehdit içerdiğinde ne yapardınız? Bu haliyle soru, Arnhart'ın ifade ettiği paradoksu yeniden dile getirmektedir.

Locke ve Hobbes sivil yönetimin tek tek bireylerin rızasına dayandığına, *common-wealth*'in özünün halkın iradesi olduğuna yani temsiliyet ile birlikte yönetimin doğasının barışçıl olduğuna dair düşünceyi arka planda taşır. Sivil yönetim, bireylerin yaşam hakkını koruduğu gibi barışçıl ilişkilerin de kaynağıdır. Özellikle Locke sivil yönetimin temelini rıza olduğunu benimseyerek, siyasal iktidarın herkesin yararını çoğaltmak için hareket eden, çatışmacı niteliğini değil

uzlaşmacı hususiyetini öne çıkarır. Bu düşünce özellikle Locke'a dair cumhuriyetçi okumalarda daha belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Cumhuriyetçi özgürlük kavramına ilişkin çalışmasında Tunçel (2010: 45, 266) özgürlüğü yalnızca yasayla mümkün kılan, yasanın olmadığı yerde tiranlığın hüküm süreceğine dair cumhuriyetçi savı Locke'un yasama düşüncesi ile destekler. Locke'un kamu yararına dair tarifi, temsil ve yasa vurgusu ve siyasi erkin sınırlandırılması gibi unsurlar, sosyal liberalizm içinde olduğu gibi cumhuriyetçi görüş tarafından da benimsenmektedir.

C. Sivil Yönetimde Güvenlik ve Savaş İlan Etme Yetkisi

İç güvenlik ve hakemlikle birlikte ülke sınırlarının yabancılara karşı korunması görevi, devletin en önemli meşruiyet kaynağı olduğu gibi egemenliğinin de göstergesidir. Sözleşme teorileri bakımından ele alındığında Hobbes'un mutlakiyetçi yönetimi, Locke'un ise yönetimin yozlaşmaması adına güçler ayrılığını tasvip ettiği ifade edilmiştir. Siyasi otoritenin bireysel özgürlüklerle ilgili yaklaşımı, normal zamanlar olarak değerlendirebileceğimiz koşullar ile iç ve dış tehditlerin fiili olarak oluştuğu ya da oluşmakta olduğu dönemler arasında değişmektedir. Özgürlüklerin en yoğun haliyle tehdit altında olduğu dönemler olarak savaşlar aynı zamanda devlet gücünü de artırır. Randolph Bourne (1919: 145) "savaşlar, devletin gıdasıdır" derken, normal zamanlarda kabullenemeyeceğimiz özgürlük ihlallerine "olağanüstü durum" sebebiyle ses çıkaramamamızdan dolayı devletin kazandığı güce dikkat çeker.

Lockeçu sözleşme teorisi, tam da Bourne'nin işaret ettiği şekilde normal zamanlardakinin tersine güç temerküzünü gerekli görür. Normal zamanlarda sivil

yönetimin meşruiyetini koruyacak güçler ayrımı, çok sıkı olmasa da uygulama bulur. Locke'cu sözleşmenin garantörü olan yasama faaliyeti, yasaları uygulayacak olan yürütme ve dış ilişkilerde söz sahibi olacak federatif iktidara göre önceliklidir. Burada yasamanın genel yararı kolladığına, diğer erklerle ayrımı ile iktidarın keyfilikliğini önlediğine dair düşüncenin normal zamanlarda sözü geçse dahi, uygulama açısından mümkün olmayacağı açıktır. Locke'un teorisi üzerinden devam edildiği takdirde, savaş ve barış zamanlarına kimin karar verdiği konusu üzerinde durmak gerekecektir. Locke (2004: XVI: 179) insanların yöneticilerine haksız bir savaşı yapma gücü veremeyeceğini belirtir. Çünkü yaşam ve mülkiyet hakkının sahipliği bireydedir, sivil yönetim yalnızca bu hakları korumakla görevlidir. Ancak, *İki İnceleme*'de, savaş ilan etmek iktidarı federatif güçlere ait gibi görünmektedir (2004: XII/146):

“... savaş ve barış yapma iktidarını; birleşmeler ve ittifaklar yapma iktidarını; devlete sahip olmayan bütün kişi ve topluluklar bakımından, bütün işlemleri yapma iktidarını içerir ve istenildiği takdirde federatif iktidar olarak adlandırılabilir”

Locke'un teorisinde barış zamanı/savaş zamanı ayrımı, normal zamanlar/istisnai haller üzerinden yapılabilir. Çünkü Locke (2004: VIII/ 108) içeride ve barış zamanında çok az hükümlerlik kullanan kralların, savaşta mutlak olarak kumanda etmeleri taraftarıdır. Savaş ve barış kararları da genellikle halk ya da konseydeymiş gibi kabul edilmesine rağmen kralın tek başına kullandığı bir otoritedir. Locke'a (2004:VIII/108) göre savaş, hükümet etmenin çokluğunu kabul etmez. Locke'cu teorinin normal zamanlarda dahi uygulaması mümkün olmayan erkler ayrımının savaş ve iç kargaşa dönemlerinde güç temerküzüne doğru evrildiği söylenebilir. Diğer yandan Locke'a göre, daha mutlakiyetçi bir yönetim anlayışı ortaya koyduğu

ileri sürülen Hobbes'un teorisinde açık şekilde uyrukların savunulması ve barışından egemen sorumludur: "Uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkı, egemene aittir" (2005:134). Hobbes egemen gücün sahip olduğu erklerin bölünmesine savaş zamanlarında olduğu gibi normal zamanlarda da karşıdır. Hobbes, (2005: 137) İngiltere'de egemenin yani Kralın yetkilerini Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası ile bölüşmesi sebebiyle iç savaşta olduğu kanısındadır.

Locke'dan farklı olarak Hobbes, devletin sona ermesine yol açacak etmenleri ayrıntılı olarak ele alır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bunların içinde en önemlisi, iç savaşlardır. Hobbes yaşadığı dönemin korku dolu çalkantılı siyasi atmosferinin de etkisiyle, devletin varlığını sürdürebilmesi için siyasi gücün kuvvetle sağlanması üzerine düşünceler üretmiştir. Bobbio da bu bakış açısıyla Hobbes'un üç tür savaştan söz ettiğini belirtir: İlki, herkesin herkese karşı savaşı olan ilkel toplumlara özgü savaşlardır. Bobbio'nun da belirttiği haliyle "siyaset öncesi" (*pre-political*) savaşlar, Leviathan'ın oluşumuyla sona ermektedir. İkincisi ise iç savaşlardır; değişik nedenlerle devlet içeriden çökertilmek istenir ki buna da "siyasi karşıtlık" (*anti-political*) adını verir. Sonuncu ise ilk ikisinden farklı olarak Hobbescu düşüncede tasvip edilen tek savaştır ki, buna "devletler arası" (*among-political entities*) denilebilir (Bobbio, 1993: 41-42). Hobbes'un, devletler arası savaşı gerek anarşi gerekse iç savaştan farklı olarak devletin kendisi için kazançlı bulmasının nedeni ve sonuçları önemlidir. Hobbes bu savaşı kazançlı bulur. Bu politik eğilim ise Hobbes'un devletler arası ilişkiler kuramında güç dengesine dayalı realizmin öncülerinden biri olarak anılmasına neden olmaktadır.

D. Devletler arası Doğa Durumu

Yaşam hakkının korunması gibi Hobbescu ilke ile birlikte Lockeçu mülkiyet haklarının sürdürülebilmesi için sivil yönetimi inşa eden sözleşme teorisyenleri, bu durumu aynı zamanda barış dönemi olarak da adlandırmışlardır. Bireyler için sivil yönetim, kısaca barış durumudur. Diğer yandan devletlerin birbirleriyle ilişkilerini ele aldığımızda bireyler için tasvip edilmeyen doğa durumunun devletler arasında geçerli olduğuna dair kabulle karşılaşılmaktadır. Bütün devletlerin birbirleriyle doğa durumunda olduğunu söyleyen Locke (2004: XVI/ 183) gibi Hobbes da devletler arası ilişkilerin durumunu anarşi olarak niteler. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, her iki sözleşmecinin kendi orijinal doğa durumu varsayımından hareketle devletler arası doğa durumunu kurgulamalarıdır. Lockeçu orijinal doğa durumunda doğa yasalarını uygulayacak bir yönetimin olmaması sebebiyle barışın sürekliliği sağlanamamaktadır. Hobbes'ta ise doğa yasaları bir iyi niyet dileği sınırında kaldığı için, doğa durumu savaş durumudur. Sonuç itibariyle Hobbes'un doğa durumu Locke'a göre daha kaotik ve anarşiktir.

Küresel doğa durumunu savaş durumu olarak nitelendiren Hobbes ile savaş tehdidi altındaki barış durumu olarak niteleyen Locke, son tahlilde devletlerin küresel bir doğa durumunda olmalarını uygun bulur. Önce Locke'un devletler arası ilişkiler alanını nasıl anlamlandırdığını ele almak gerekir. Çünkü amaç, sözleşme teorisyenlerinin uluslar arası ilişkiler yaklaşımı içinde nerede durduklarına dair bir tartışma yapmak değil, bireyin özgürlüklerini koruma ve barışı arama yolunda devletin yetkilerini artırıp artırmadıklarına dair bir analiz yapmaya çalışmaktır.

Uluslar arası ilişkiler teorisi bağlamında Lockeçu doğa durumunun doğa yasalarının hâkimiyetinde olması, devletler arası küresel doğa durumunun uluslar

arası bir güç merkezi ya da tüm devletlerin hakemliğine başvurduğu süper üst devlet olmasa da uluslar arası kaide, gelenek ve toplumun bir hukuk sistemi ile bağlı olduğu görüşü hâkimdir. Bu yönüyle Hugo Grotius'un devletler arası hukuk nosyonunun Locke'un analizi ile uyumlu olduğu düşüncesi yaygındır (Yurdusev, 2008: 47). Diğer yandan Locke'un Grotisyen hukuk anlayışı içinde değerlendirilemeyeceğine dair görüşler de ileri sürülmektedir. Buna göre Locke'un devletler arası ilişkileri gelenek, yasa yerine hukukun dışına yani ayrıcalıklar alanına çıkardığı görüşü hâkimdir. *İki İnceleme*'de Locke (2004: IX/131) bireyin özgürlüklerinin tümünü ifade eden mülkiyet haklarına karşı iç ve dış olmak üzere iki tehdidin olduğunu belirtirken, içeride kanunlar dışarıya karşı ise silahlar, zenginlik ve kalabalık bir vatandaş topluluğu ile karşı koyulacağını söylemektedir. Doyle (1997: 214) de Locke'u liberal teorisyenler arasında realist teoriye en yakın olan düşünür olduğu fikrindedir. Locke'un, içeride bireyin hak ve özgürlüklerini sivil yönetim eliyle ve yasalar tarafından korurken, devletler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde devleti sınırlandıracak, savaşma yönündeki iradesini dizginleyecek kaidelerden ziyade, devletler arası doğa durumunu öngördüğü fikrinin yaygın olduğu belirtilebilir.

Thomas Hobbes, Thucydides ve Machiavelli ile birlikte güç dengesine dayanan realist dış politika anlayışının kurucuları arasında gösterilmektedir. Egemenin iradesini içeride olduğu gibi dışarıda da tam yetkili kılar. Hobbes'un sözleşme teorisinin devletler arası politikaya dair sonuçları, literatürde zengin tartışmaya yol açmıştır. Savaşçıl tehlike, anarşi ve kaos anlamına gelen orijinal doğa durumunu hâlihazırdaki devletler arası ilişkilerle eş tutan Hobbescu realizme karşı, devletler arasındaki ilişkiler ile bireylerarasındaki ilişkilerin karşılaştırılamayacağı savının sonucu olarak orijinal doğa durumu ile küresel doğa durumunun benzetilmesini

uygun bulmayan görüşler de yer almaktadır. Hobbes'un realist kuramın dışında değerlendirilmesi görüşüne sahip Forsyth'ye (1979: 208-209) göre Hobbes, devletin doğal hukukla uyumlu sözleşme ve anlaşmalar yapabileceği argümanından yola çıkar ve devletlerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyebilecekleri kurumsallıklar oluşturabileceği fikrine yönelir. Böylece Forsyth'e göre Hobbes, Machiavelli gibi realist gelenekte değil, Pufendorf ve Grotius gibi klasikler içindedir.

Mapel (1992: 186-7) Hobbes, Locke ve Rousseau'nun da içinde bulunduğu klasik sözleşmecilerin (uluslar arası etik alanında Kant da dâhil) adaletin uluslar arası durumda sağlanabileceği üzerine derin bir olumsuzluk içinde olduğunu belirtir. Bireyin mülkiyet haklarını sürdürülebilmek için sivil yönetimi yasa ve güçler ayrılığı mekanizması ile kuran Locke'un, uluslar arası hukuk eliyle hükümetlerin işgal ve fetih gibi haksız uygulamalarına karşı olması, Hobbes'un da egemene tanıdığı yetkilerle mutlak bir süper devlet fikrine evrilmesi beklenirdi. Ancak her iki sözleşmeci de devletler arası durumun doğal anarşi durumunda kalması yanlısıdır. Rothbard (2009b: 829) devletler arası doğa durumunu kabullenen teorisyenleri tek bir dünya devletinin gerekli olmadığı kabulünü yaparken, diğer yandan ayrı ayrı devletlere caiz vermelerinin mantıksal bir açıklamasının olmadığı fikrini ileri sürer.

Yurdusev, Hobbes'un devletler arası doğa durumunu kabul etmesini ya da uluslar arası bir Leviathan düşüncesini savunmamasının nedenini şöyle açıklar: "Kendi iktidarını devlete veren birey, varlığını idame güvencesi kazanır; oysa iktidarını bir dünya devletine devreden devlet varlığını kaybeder" (2008: 47). Bu durumda Hobbes açısından bireyler için toplum durumu doğa durumuna tercih edilirken, devletler için doğa durumu uluslar arası toplum durumuna üstündür. Çünkü bireyler için toplum durumu olası çatışmaların sona ermesi demek iken,

devletler için küresel toplum durumu devletin mutlak yok oluşu anlamına gelir. Forde (1992: 76) ise Hobbes'un orijinal doğa durumunu küresel doğa durumu ile karşılaştırarak bir tahlil yapar; buna göre, doğa durumunun savaşı nitelikleri insanları toplum durumuna geçmeye zorlasa da, devletlerin kendi aralarındaki savaş durumu onları şiddetli şekilde tehdit etmez.

Locke ve Hobbes'un sözleşmeleri barışın devletli halini sunar. Arnhart (2004: 209) Hobbes'un, devletler arası doğa durumu için "istikrarlı barış" kavramını kullandığına dikkat çeker. Zira Hobbes'un anlayışında devletin olmadığı bir düzende, kargaşa tehdidini bertaraf edecek bir yönetim yoktur. Aynı şekilde Locke da doğa durumunda barışın olduğunu, ancak her an ortadan kaldırılabilme tehlikesi içerdiği için sivil yönetim ile barışın muhafazasının sağlanacağına inanıyordu. Oysa Anthony De Jasay, Hobbes'un istikrarla eşleştirdiği durumu, bedelli bir barış olarak adlandırır. Jasay'in Hobbes'la ilişkilendirdiği devletli barışa dair tespit ve eleştiriler, Locke'a da yöneltilebilir.

Öncelikle Jasay'in Hobbes'un ve Locke'un teorilerini doğrulayan varsayımını açıklamak gerekir. Buna göre literatürde "mahkumlar ikilemi" olarak bilinen karar verme teorisini Hobbescu teoriye uygulayan Jasay, iki kişinin de birbirlerinin ne karar verdiğini bilmeden genel iradeye bağlanmasını model alır. Jasay (1985: 32) buna Hobbescu ikilem adını verir. Bu düşünceye göre birinin adı kırmızı, diğerinin adı mavi olan iki devlet olduğu varsayılırsa sırasıyla iyiden kötüye doğru tercihlerin şöyle olması muhtemeldir;

1. Savaşta zafer,
2. Silahsızlanma,
3. Silahlı/Bedelli barış,

4. Savaşta yenilgi.

Devletlerin ikisi de diğ erinin tercihini bilmeden ya silahlanma ya da silahsızlanma stratejisini seçecektir.

		Kırmızı ülke	
		silahsız	silahlı
Mavi ülke	silahsız	bedelsiz barış	Zafer yenilgi
	silahlı	yenilgi zafer	bedelli barış

(Jasay, 1985: 41)

Mavi ülke Kırmızı'nın silahlanıp silahlanmadığını bilmediği için silahlanacak, böylece yenilgiden kaçınma ihtimalini artıracak, savaşma pahasına kazanma ihtimalini kuvvetlendirmiş olacaktır. Aynı taktiği Kırmızı ülke de uygulamaya sokacaktır, yani o da silahlanmayı tercih edecektir. Bu sonuç Jasay'ın belirttiği gibi, gerçek dünyayı yansıtır. Devletler çoğu kez şekildeki gibi sağ alt köş ede kalmayı tercih etmekte yani barışı ancak silahlanma maliyetine katlanarak sağlayabilecek, dolayısıyla varlıklarını ancak "bedelli barış" ile koruyabileceklerdir. Sol üst köş edeki

bedelsiz barış durumu olan silahsızlanma ise baştan reddedilir. Hobbes'un da istediği ya da beklediği gibi devletler çoğunlukla silahlanarak ve güçlü ordular kurarak barışa sahip olabilirler (Jasay, 1985: 34-44).

Caplan da (2014) Jasay'i destekleyerek, devletlerin güvenlik tehdidi olduğu için ordulara sahip olmadıklarını aksine güçlü orduları olduğu için güvenlik problemi yarattıklarına dikkat çekerek, alışlagelmiş düşünceyi tersine çevirir. Silahlanmak bir ülkeyi daha güvenli yapmayacak, aksine karşı saldırıda bulunma riskini yükselteceğinden daha tekinsiz bir yer haline dönüştürecektir. Caplan ayrıca tek taraflı silahsızlanmanın çevre ülkeler için tehdidi azaltacağı için, onları da silahsızlanmaya teşvik edeceğini savunur.

Jasay (1985: 44) "mahkumlar ikilemi" yoluyla da Hobbes'un küresel doğa durumunu yeniden doğruluyor gibi görünmekle beraber, esasında Hobbes ve Locke'un devlet egemenliğine yönelik teorilerine eleştiri sunar. Öncelikle Jasay devletler arasındaki ilişkilerin her zaman güce ve egemenlik kurmaya dayanacağını bir kez daha gösterir. Devletlerin olduğu her düzen zorunlu olarak savaşı, daha iyi bir ihtimalle de güçlü ordu ve silahların finanse edilmesini gerektirecektir. Sahip olduğumuz en iyi seçenekte dahi barışın maliyeti, finanse edilen ordu ve silahlardır.

Karar verme teorisinin de gösterdiği gibi, hiçbir zaman silahsızlanma yani bedelsiz bir barış ortamına kavuşmak mümkün gözükmemektedir. Jasay, böylece devletli bir küresel dünyada barışın ancak maliyetine (zorunlu askerliğin olduğu ülkelerde kölelikle beraber, askeri harcamaları karşılamak için artan vergiler) katlanıldığında kazanılabileceğini belirtir. Jasay tespiti ile birlikte, liberalizm içinde, özgürlük ve barışın elde edilmesi uğruna güvenliğin kolektif şekilde sağlanması gerektiğine dönük argümana önemli bir eleştiri getirmektedir. Bundan sonraki

kısımda, klasik liberal düşünce içinde hukuk aracılığıyla devletlerin birbirlerine teminat verebileceği düşüncesi ile Immanuel Kant'ı ve savaşı “adil ilkeler” sınırı ile hukuk yoluyla düzenlenebileceği fikrini sunan Hugo Grotius'un görüşleri ile tartışma genişletilmeye çalışılacaktır.

II. SAVAŞIN DA HUKUKU YA DA EVRENSEL BARIŞ

Batı siyaset felsefesinde sivil yönetim, yasaların hâkimiyetinden ayrı düşünülmezken, aksi halde yasaların ya da daha genel bir ifade ile hukukun olmaması tiranlıkla eş tutulmaktaydı. Mutlak monarşiyi tiranlıktan ayıran egemenin bireyle olan ilişkilerinin yasalarca belirlenenler çerçevesinde düzenlenmesidir. Klasik liberal düşünce geleneği içinde hukukun üstünlüğü, bireyin temel hak ve özgürlüklerini koruma ve yasa önünde eşitliği sağlamak üzere devletin faaliyetlerini sınırlandırma işlevi üstlenmektedir. Hukukun üstünlüğü, devletin sınırlandırılması ve bireyin temel hak ve hürriyetlerine devlet müdahalesini önleyici mekanizma olarak, ekseriyetle ele alınan temel değerlerin arasındadır.

Klasik liberalizmin merkezi kavramlarından olan hukukun üstünlüğü ile devlet bağlantısını ele alırken, doğal hukukçu filozof Hugo Grotius ve Alman filozof Immanuel Kant'ın felsefeleri aracılığıyla tartışma çerçevelendirilmeye çalışılacaktır. Kuşkusuz hukukun üstünlüğü ilkesini, ilk kez ve en geniş haliyle yukarıda adları zikredilen düşünürlerce geliştirilmemiş olsa dahi, her iki düşünürün klasik liberal değerlerle ilişkisi bakımından, barış ve savaş hukuku felsefesi kapsamında ele almak mümkündür. Kantçı liberalizme dönük eleştiriler hem klasikler hem de sosyal liberaller tarafından dile getirilmektedir; ancak çalışmanın odağının dışında kalan eleştirileri yalnızca dünya yurttaşlığı ve devletler birliğine giden kozmopolitan hukuk

çerçevesinde yer verilecektir. Uluslararası hukuk kuramı alanı dışında tanınırlığı az olan Hugo Grotius geç dönem skolastik düşünce geleneğinin haklı savaş kuramı bağlamıyla yorumlanmaktadır ancak burada mülkiyet ve cezalandırma hakkının doğal hukuk teorisi ile bağlarını öne çıkararak liberteryenizmi de besleyen hukuk anlayışı tartışmaya açılacaktır.

Hukuk, barış dönemlerinde yurttaş ile egemenin ilişkilerini düzenleyen bir kurum olmanın ötesinde Grotius için doğa hukuku kavrayışından da ileri geldiği üzere, savaş tehdidini ve fiili savaş durumunda dahi geçerliliğini yitirmeyen kuralları ifade eder. Kant içinse savaşı bitiren ateşkes olarak değil, en üstün politik iyi durumunu temsil eden ebedi barış fikrine erişme çabasının aracıdır. Her iki düşünür de, devlet egemenliğinin diğer devletlerle ilişkilerinde hukukun üstünlüğü ile kendini bağlamayabileceği düşüncesi üzerinden hareket eder. Bu doğrultuda Grotius doğa hukukundan yola çıkarak, savaş tehdidi durumunda dahi savaş açmanın haklı nedenleri (*jus ad bellium*) ile birlikte savaş sırasında uyulması gereken ilkeleri (*jus in bellum*) tespit etmeye, Kant ise koşulsuz buyruk olarak nitelendirdiği ahlaki ilkenin hukuksal görünümü aracılığıyla devletleri ebedi barışa ulaştıracak kozmopolit hukuku oluşturmaya çalışır.

Hobbes ve Locke bireyin varlığını sürdürmesi ve toplum içinde barışçıl bir şekilde yaşayabilmesi için sivil yönetimi yeterli görüp, devletler arası durumu anarşi durumunda bırakırken, Grotius devletler arası durumu anarşiden çıkarıp, birbirilerine ihtiyaç duyan ve bu doğrultuda geliştirilen teamüller ile bir hukuksal çerçeve oluşturmaktadır. Kant ise Grotiuscu devletler arası hukuk nosyonunun ötesine geçerek, devletleri hukuksal olarak bağlayacak kozmopolit hukuk fikrine ulaşmıştır. Bu kısımda liberalizmin hukukun üstünlüğü ilkesi doğrultusunda, Grotius ve

Kant'ın hukuk felsefeleri aracılığıyla devletler arası ilişkiler düzeninde savaştan kaçınma, barışa yönelme bakımından işlevinin olup olmadığı tartışmaya açılacaktır.

A. Hugo Grotius ve Doğal Hukuk

Uluslar arası hukukun da kökeni olan modern doğal hukuk kuramı Hugo Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* ile başlatılır. İnsanın rasyonel doğasının ve toplumsallığının sonucu olarak ortaya çıkan doğal hukukun ilkeleri, Grotiuscu düşüncede yalnızca sivil yönetimin hukukunu değil, diğer devletlerle ilişkileri de düzenleyen hukuksal bir zemin sunar. Siyaset teorisinden ziyade uluslar arası hukuk teorisi çalışmalarında adı geçen Grotius'un doğal hukuk teorisi de, ekseriyetle haklı savaş konusu kapsamında değerlendirilmiştir. Çalışmanın bu kısmında Grotiuscu doğal hukuk teorisi, devletlerin birbirleriyle ilişkilerinde barışçıl ve makuliyet/rasyonalizm esasları doğrultusunda ele alınmaya çalışılacaktır.

Öncelikle Tanrısal iradede ayrıştırılan doğal hukuk düşüncesi ile Grotius'un modern doğal hukukun ilk temsilcisi olduğuna dair görüş ele alınmalıdır. Zira Grotius'da hukukun niteliğini ortaya koyabilmek için hukukun kaynağına ilişkin sorgulama yapmak yararlı olacaktır. Genellikle uluslar arası ilişkiler teorisi içinde tartışılan uluslar arası hukukun Grotiuscu kökenleri, rasyonellik ve evrensellik dolayısıyla bir arada değerlendirilir. Uluslar arası ilişkiler teorisi içindeki literatürde Grotius, uluslar arası hukukun kökeni olarak işaret ettiği doğal hukuku rasyonel ilkeye dayandırdığı ve Tanrının varlığından bağımsız kıldığı için modern doğal hukukun kurucusu olarak kabul edilir (D'Envétres, 1994: 56). Rothbard (2006a: 369) İspanyol skolastiklerinden etkilenen Grotius'un doğa yasalarının kaynağının Tanrı olup olmadığı sorusundan bağımsız olarak cesur şekilde doğal hukuk teorisini

geliştirdiğini belirterek, Tanrıdan bağımsız bir hukuk anlayışında olduğunu ileri sürer.

Grotiuscu doğal hukukun Tanrısallıktan ve ilahi hukuktan ayrıştırılmasının zor olacağını ileri süren görüşler de söz konusudur. Zira Grotiuscu düşüncede, Tanrısallık ile doğal hukuktan ayrıştırılmasının imkânsız olduğu dile getirilir. Hazlitt (2006: 78) yalnızca akli hedefleyen Tanrısallık iradeye dayandırdığı için doğal hukuku ilahi hukuktan ayırmadığını ileri sürdüğü Grotius ile modern doğal hukukun başlatılmasını hatalı bulur. Jeffery (2006: 15) de Hugo Grotius'u seküler hukuk ekolü içinde değerlendiren ve de modern doğal hukukun kurucusu olduğuna dair görüşün tartışmalı bir iddia olarak durduğunu belirtmektedir. Buckle (1993: 28), Grotius'un Tanrı'nın doğal hukukun yazarı olduğunu belirttiğini hatırlatır. *Savaş ve Barış Hukuku*'nda Tanrısallık ile insan yapısı hukukun kökeninde doğal hukuk olmasına rağmen, birbiriyle uyumluluk göstermeyen görüşleri ifade eder.

Grotius (1967: 189) aklın ilkelerinin uyulmasını zorunlu kıldığı ya da yasakladığı eylemlerin, Tanrının buyruğu ya da yasağı olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Diğer yandan “Doğal hukuk değişmezdir de. Öyle ki, Tanrı bile onda herhangi bir değişiklik yapamaz” (1967: 18-19) ifadesiyle doğa hukukunu Tanrının iradesinden bağımsızlaştırır. Rene Jeffery (2006: 29) bu uyumsuzluğun, yasa ile ahlak arasında geçişlere hizmet edecek şekilde doğa hukuku ile Tanrısallık arasında kurulan paralellikler ile aşılabileceğini belirtir. Buna göre, hukuk daha geniş bir anlamda ele alınırsa iki türe ayrılmalıdır: İlki doğa hukuku, ikincisi ise kaynağını akıllı varlıktan alan iradi hukuktur. Doğa yasası birincil (*jus naturae primarium*) ve ikincil (*jus naturae secundarium*) olarak ikiye ayrılır. İradi hukuk ise Tanrısallık irade ve insanın iradesi olarak ikiye ayrılır. Jeffery'e

(2006: 29-30) göre, Tanrı'nın iradesinden gelen yasa ile doğa yasası Grotiuscu ahlaki düzenin merkezi bileşenleridir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, insan iradesiyle yapılan yasalar dışında Grotius, doğa yasasını ve ilahi yasayı ahlakın kaynağı olarak sunar. Burada, Jeffery'nin ileri sürdüğü gibi, Grotius'un doğa yasası ile Tanrısal iradede kaynaklanan yasa arasındaki uyumluluktan bahsetmek mümkündür. Ancak Grotius “doğal hukukla Tanrısal hukuk birbirinden ayrı tutulmalıdır” (1967:145) derken çoğu zaman eylemlerin, doğa hukukuna aykırı olmadığı halde Tanrısal iradeye aykırı olduğu için doğaca yasaklanmış gibi sayıldığını belirtir. Sözü geçen zıtlık, Grotiuscu cezalandırma ilkesi bakımından ele alınabilir. Doğal hukuk bazı durumlarda kendisine kötülük yapılan kişiye cezalandırma hakkı/yetkisi tanımakta, ancak Tanrısal iradeye dayalı hukukun, hiçbir şekilde kendisine işlenen suçtan dolayı kişiye cezalandırma hakkı vermez (Grotius, 1967: 141). Doğal hukuk ile Tanrısal iradeye dayalı hukukun çatıştığı cezalandırma yetkisi konusunda Grotius, varlığını sürdürme amacı ile donatılan insanın kendisine yapılan kötülüğü cezalandırabileceği fikrini benimseyerek, doğa hukukundan yana tavır alır.

Doğal hukuk ile ilahi hukuk arasında bir farklılığın ve/veya karşıtlığın ortaya konmadığı Önsöz'de Grotius (1967: 7) çoğu kez ilahi hukuk olmasa dahi doğa tarafından toplumsallaşmayla mükellef kılınan insanın, rasyonel ilkeleri zaman içinde keşfedeceğini ve doğa yasasına uyacağını ifade eder. Böylece Tanrısal irade, doğa yasasına göre bir üstlük mertebesi taşımaz, buna karşın doğa yasalarının da ilahi hukuka (birkaç istisna dışında) aykırı değildir. Tanrısal irade ile uyumluluk içinde olan doğa yasasını yeryüzüne indirirken, Grotius diğer canlılardan farklı

olarak insan davranışlarının çıkardığı ve teamülle zaman içerisinde evrilerek gelişen kaideler bütünü olarak hukuku dallara ayırır.

Doğal hukukun iki kaynağı vardır: İnsanın rasyonelliği ve toplumsallığı. Böylece insan yapımı yasaları da belirleyecek olan doğal hukukun niteliği kavranabilir. Öncelikle Grotius'un doğal hukuk tanımını ele alınmalıdır (2005: 150-151):

Doğal hukuk, tabiatın rasyonelliğine uygun olup olmadığına göre bir eylemin ahlaki bozukluğunu ya da gerekliliğini gösteren doğru aklın emir ve ilkesidir; sonuç olarak böyle bir eylem, tabiatın yazarı olan Tanrı tarafından da ya buyrulur ya da yasaklanır.

Grotius doğal hukuk kuramı ile tabiatın rasyonelliği içinde değerlendirilen, eylemlerin aynı zamanda ahlaklı olup olmadığını da gösteren aklın doğru ilkelerini açıklar. Antik Yunan, Stoacılar ve Seneca gibi filozofların düşünsel mirası üzerine yükselen doğal hukuk anlayışında, akıl ile içgüdüsel doğa arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Grotius tüm canlıların sahip olduğu ilk görevin doğayla uyumlu şekilde varlığını sürdürmek olduğu fikrine bağlı kalır (Buckle, 1993: 25-26).

Grotius diğer canlılardan farklı olarak insanın doğaya uyumluluk sürecinde akıl aracılığıyla içgüdülerine karşı zafer kazanacağı inancındadır. Akıl ile içgüdüler arasındaki mücadelenin insanın toplumsallığını azalttığı, onu vahşi bir hayata sürüklediği fikrine karşı Grotius (1967: 12), insanın toplumsallığı ve akli aracılığıyla davranış ilkeleri geliştirip barış içinde yaşayacağına dair inancını korur. Çünkü aklını kullanmayı geliştirdikçe, insanoğlu içgüdülerini denetleyecek ve aklın rehberliğinde eylemlerini yeniden şekillendirecektir. Grotiuscu doğru aklın ilkeleri tümdengelim yoluyla bir soyutlama taşımamakta, aksine insanların davranışlarına ilişkin teamüller

sonucunda ortaya çıkmaktadır. Hukukun kaynağını oluşturan şey, akıl ile birlikte insanın sosyal doğasıdır ki; bu onu diğer canlılardan ayıran toplum içinde yaşama isteğine (*appetitus societatis*) karşılık gelir.

İnsanın kendi rasyonel doğasının zorunluluğu sonucu belirli bir toplumsallık içinde yaşamak, onunla birlikte benzerlerinin de uyacağı davranış kurallarını yani hukuku oluşturacaktır (Grotius, 1967:8). Zira doğal hukuktan başka bir şey olmayan insan doğası, onu benzeriyle ilişki kurmaya zorlar. İnsanın içgüdüsel olarak kendini koruma isteği ile Tanrının yarattığı diğer insanlarla toplumsallık içinde olması zıtlık taşımadığı gibi Grotiuscu doğal hukukun temel ilkelerini oluşturur (Jeffery, 2006: 32). Bu noktada Grotius'un toplumsal yaşamı insanın uzun vadeli çıkarlarının sonucu olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Tierney (1997: 334) de Grotius'un bireyleri hiçbir zaman organik bir toplumsal birleşimin öğeleri olarak değil, aksine her biri kendi çıkarları ile çevrili ve toplumsal olarak bir araya gelmenin getirdiği avantajlara sahip sosyallik içinde gördüğünü belirtir.

Tasvir ettiği doğa hukuku çerçevesinde Grotius, tabiatın zorunluluk içeren kaideleri gibi insanın akla uygun biçimde toplumsallığını sağlayan unsurlara da kesinlik ve evrensellik atfeder. Bir arada yaşama dair kaidelerini, Grotiuscu hukukun ilkeleri olarak adlandırmak mümkündür. Grotius'un (1967: 7) saydığı ilkeler sırayla şöyledir: “Başkasının malına el uzatmaktan çekinmek; başkasının malını ve bundan edinilmiş kazançlar varsa, bunları iade etmek; sözünü tutmak; kusurlarıyla yaratılmış zararı gidermek; insanlara hak ettikleri cezanın uygulanması”. Bu ilkeler hem Tanrısal iradenin hukuku ile uyumluluk gösterir, hem de insan iradesine dayalı iç hukuk/yurttaşlar hukuku (*Ius Civile*) ile devletler arası ilişkilere temel olur. *Savaş ve Barış Hukuku*'nun amacı tıpkı bir toplum içinde yaşayan insanlar gibi devletlerin de

aralarındaki ilişkileri doğal hukukun ilkeleri aracılığıyla çözebilmektir. İnsanlar arasındaki ilişkilerle devletler arasındaki ilişkiler arasındaki benzerliğe ilişkin iki husus öne çıkar: Birincisi, devletler arasındaki ilişkileri düzenleyecek ilkelerin doğal hukuka dayanması; ikincisi de devletler arasındaki ilişkilerde kaçınılmaz olan savaşın da doğal olduğunun kabulü ile hukukla bağdaşması.

Doğal hukukun toplumsallığın sonucu oluşan kuralları iki başlık altında incelenebilir: Mülkiyet, Cezalandırma.

Grotius mülkiyet hakkını ilk kez *Denizlerin Serbestliği (Mare Liberum)* adlı eserinde dile getirerek, ortak mülkiyetin hangi koşullarda özel mülkiyete dönüşebileceğine dair ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışır. Tierney (1997: 329) bu eserin, mülkiyet hakkını daha sonra *Savaş ve Barış Hukuku* 'nda doğal hukukun temel prensibine dönüştüren taslağı olduğu iddiasında bulunur. *Denizlerin Serbestliği*'nde Grotius, Hollanda'nın ticari çıkarlarını Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla aynı zamanda sömürgesi olduğu Portekiz Devleti'ne karşı korumayı hedefler. Wood (2012: 147-8) Grotius'un bir ticari kurum olan Doğu Hindistan Şirketi'nin saldırganlığının özünde ticari çıkarlar olmasına karşın Portekiz Devleti'ne doğal hukuk yoluyla meşrulaştırmaya çalıştığını iddia eder. Bu açıdan Woods'a (2014: 86-87) göre Grotius, geleneksel haklı savaş kuramını devletlerin kendi toprak bütünlüğünü savunması kapsamında çıkararak, özel şirketlerin ticari avantaj sağlamasına hizmet eder şekilde genişletmiş ve ticari amaçlı saldırgan savaflara kuramsal olarak haklı gerekçeler sağlamıştır. Çalışmasında Grotius, her bir ülkenin şartları gereği bazı şeylere sahip iken, diğerlerine sahip olmadığı gerçeğini hatırlatarak, bölgeler arasındaki ticaretin önündeki engelleri kaldırmak üzere kara ve deniz yollarına erişim ve ticaret yapma hakkının engellenemeyeceğini doğal hukuk

yoluyla temellendirmeye çalışır. *Denizlerin Serbestliği*, hiçbir devletin açık denizler üzerinde sahiplik iddiasında bulunamayacağı görüşünün savunusunu yapar (Tierney, 1997:329; Wood, 2012: 147; 2014: 88). Grotius büyüklüğü ve genişliği ile herkesin kullanımına açık olması nedeniyle deniz ile toprağı karşılaştırmaktadır. Toprakların ya da kara parçasının işgaline karşılık hava ve denizlerin ilk paylaşımına giremeyeceğini ileri sürerek, mülkiyete konu edilemeyeceğini savunur (Grotius, 1967: 58). Tierney (1997: 331) ise toprak gibi denizin de insanlığın ortak mülkiyetinde olduğunu dolayısıyla Grotius'un ilk kullanım ya da işgal edimi argümanın ikna etmekten uzak olduğu kanaatindedir.

Grotius'un mülkiyetin edimindeki ilk aşamayı yani ilk kullanım ilkesini ödünç aldığı Cicero'ya uzanan fikrini açmak gerekir. Cicero tiyatro ve koltuklar örneğinde, tiyatro kamu/genel bir alan olmasına rağmen her bir koltuk, üstünde oturana ait olduğunu belirtir (Grotius, 1967: 56; Buckle, 1993: 36). Kuşkusuz burada ilk kullanım hakkından bahsedilmektedir ve bununla mülkiyet kurumunun oluşumuna dair sonuç çıkarmak zordur. Ancak Buckle Grotius'un, ortaçağ anlayışındaki "ilk kullanan, sahibidir" şeklindeki ilkeyi takip ettiğini hatırlatır. Grotius (1967: 58) da, özel mülkiyete geçişi zımni bir sözleşme ile sağlandığını, herkesin neye el koyduysa o malın sahibi olduğunu ve bu yolla anlaşmanın sağlandığı fikrindedir. Grotius kullanım hakkının özel mülkiyet amacına hizmet ettiği fikrini savunur (Buckle, 1993: 44-45). Grotius (1967: 57) ortak mülkiyetten özel mülkiyete geçişi, insanların sade hayat yerine tarım ve çobanlık gibi sanatlarla uğraşması sonucu çıkan anlaşmazlıklara bağlar.

Grotius'un mülkiyet hakkını temellendirmesi, ne sivil toplumun kuruluşu ne de doğal hukukun geçerliliği ile mümkündür. Zira mülkiyet hakkının, yasalarla

korunmadığı doğa halinde bile var olduğu fikrini benimser. Grotius'a (1967: 24) göre başkalarının haklarını çiğnemeksizin kendi çıkarlarını düşünmek ve bu yolda çaba göstermek doğa yasasına aykırı olamaz. Çünkü tüm canlılar gibi insan da varlığını sürdürmenin diğer bir ifade ile kendini korumanın gereği olarak, ortak mülkiyeti şekillendirecektir. Ancak burada önemli olan husus, varlığını sürdürme ile mülkiyet arasında kurulan ilişkide insanın sosyalliğinin sonucu olarak diğer insanlar da o toprak, deniz veya herhangi bir şey üzerinde sahipliği olduğunu iddia ettiğinde ne olacağıdır. Diğer bir ifade ile varlığını sürdürmenin, doğa durumunda diğer insanlara karşı ödev yükleyip yüklenmediğidir.

Grotius doğanın ilk ilkesinin savaşa izin vermek zorunda olduğunu mülkiyet hakkı üzerinden açıklar (1967: 23): “Canımızın ve benliğimizin korunması, yaşamak için gerekli şeylerin ele geçirilmesi için zor kullanma yollarına başvurmak, doğaya aykırı değildir”. Böylece Grotius, Tanrının iradesinin de örtülü desteğini verdiği doğa yasasının, şiddeti gerek yurttaşların birbiriyle ve *Civitas*'la ilişkilerini belirleyecek olan insan yapımı iç hukuk, gerekse devletlerin arasındaki ilişkileri düzenleyen devletler arası hukuktan dışlamadığı, aksine onu kapsadığı -kesin- ilk fikrini ortaya koymuş olur.

Doğa hukuku Grotius için, kendini korumayı ve aynı zamanda ona ait olanları da muhafaza etmeyi sağlayan yasadır (Covell, 2004:102-103). Wood (2012:151-152) da, bütün siyaset teorisini doğal hukukun ilk ve en temel yasası olan kendini koruma ilkesini temel alarak kurduğunu ve bu doğrultuda savaşı her şeyden önce bireye ve mülkiyete ilişkin hak ihlallerine karşı savunma olarak değerlendirdiğini belirtir. Buna karşın Grotius, özel mülkiyetten ortak mülkiyete dönüşü sebebiyet verecek durumları da ele alır. Bu ayrımın nasıl yapılacağı ise Grotius için doğaya uygun düşen hak

gözetirlik kurallarına geri dönmeyi ve teamüllere bakmayı gerektirir. Buna göre, deniz yolculuğunda yiyeceğin tükenmesi halinde herkesin elinde kalanları ortaya koyması ya da kendi evini ateşten korumak için komşunun evini yıkması gibi örnekler, Grotius (1967: 60) için “kaçınılmaz zorunluluk”tur ve mal ortaklığı varmış gibi her şeyden yararlanmayı öngören ilkel hak geçerli olur. Kaçınılmaz zorunluluk istisnasının da Grotius tarafından belirtilen üç şartı vardır. Birincisi başkasının kullanılan malının o kişi için de eşit ölçüde gerekli olmamasıdır. Verilen örnekten yola çıkılarak, yangında evini ateşten korumak için komşunun evine ihtiyaç duymaması gibi bir şartın sağlandığında ya da gemide açlığını önleyebilmek için bir başkasının sınırlı olan yiyeceğine ihtiyaç duymaması gerekir. İkinci istisna ise, başkasının malını kullanma zorunluluğunun kaçınılmaz olması ve bir kamu yöneticisinin, başkasına ait olan malını ihtiyaç olması durumunda kullanımına izin vermesini istemek gerekir. Son olarak, başkasına ait malın ilk fırsatta sahibine iade edilmesi gereklidir (Grotius, 1967: 61).

Grotius doğal hukuk ve mülkiyet hakkı üzerinden, doğru aklın ilkeleri ve insanın sosyalliğinden türeterek oluşturmaya çalıştığı varlığını koruma anlayışını savaş durumunda devletler arasındaki ilişkilere transfer etmek amacındadır. Daha açık bir ifade ile barış durumunda bir toplumsallık içerisindeki kaideler, savaş durumunda devletler arasında da uygulanabilecektir.

Grotius (1967: 137) doğa yasasının, bize kötülük yapana karşı kötülükle karşılık vermeyi suç saymadığını ileri sürer. Yapılan kötülüklerden dolayı cezalandırma uygulaması, Grotius’a göre doğa yasasının rasyonalitesi ve insanın sosyalliği ile uyumludur. İnsanın toplumsallığının oluşturduğu davranış kurallarından başka bir şey olmayan hukukun ilkelerinden biri de, insanlara hak ettiği cezanın

uygulanmasıdır. Grotius toplumların, cezanın ölç almaya kadar gidebileceği ihtimalinden dolayı suç ile ceza arasındaki oranı kurduğunu ve zaman içinde teamüller geliştirdiğini, bir topluluğun yaşlı üyelerinden bir hakemlik oluşturarak bu sorunu aştığını belirtir. Diğer yandan insana tanınan cezalandırmanın da ilkelerini oluşturur. Cezayı suçlu yönünden haklı sebepleri, kendisine karşı suç işlenmiş kişiler yönünden ve diğeri adına ayrı ayrı değerlendirir.

Grotius'un insanlar arasındaki itilaflara dair öngörüsü, suça uygun cezayı takdir etmesi ve uygulaması bakımından açık değildir ve hakkaniyete zarar verebilme tehlikesi içerir. Ancak Grotius'un bireyler arasındaki suç ve cezayı doğal hukuk aracılığıyla bireye takdim etmesi, devletler arasındaki ilişkilerde devleti tek başına siyasi ve hukuki bir aktör olarak kabul ettiğine dair fikri sağlamlaştırmak üzere olduğunu göstermektedir. Eğer doğa yasası bireye yaşam, mülkiyet ve kendisine karşı yapılan haksızlık ve/veya kötülükleri cezalandırma hakkı tanıyorsa, insanlar sivil yönetime katılmayı niçin gerekli görmelidir? Tierney bu sorunun yanıtını Grotius'un metinlerinde arar ve sivil yönetimin, insanoğlundan farklı olarak doğanın sonucu olmadığını, tasarlanmış bir kurum olduğunu belirtir (Grotius, 1868: 91-92'den aktaran Tierney, 1997:334). Çünkü iradeye dayalı hukuk, insanların ilişkilerinde edindikleri ilkeler bütünü olarak toplumsallığın sonucudur. Sivil yönetim ne Tanrısal ne de toplumsal iradenin tecellisidir, yalnızca toplumsallığın sonucu oluşan suni bir kurumdur. Grotius doğal hukuk ile insanların arasındaki ilişkileri, uluslar arası hukuk ile de devletlerin diğer devletlerle hukuksal ilişkilerini ele almaktadır, birey devlet ilişkilerini düzenlemeye dönük ilkeleri tartışmayı amaçlamamaktadır.

Sivil yönetim kurulmadan önce dahi bireylere cezalandırma hakkı tanınması, bireylerin toplamından başka bir şey olmayan sivil yönetime bu hakkın devri ile yetki verip vermediği tartışmalıdır. Grotiuscu doğal hukukta bireyler yönetim kurulmadan önce de cezalandırma hakkına sahip olmalı ki, onu sivil yönetime devredebilmeleri mümkün olabilsin (Tierney, 1997: 333; Tuck, 2001: 82). Sivil yönetim kurulduğunda nasıl ki gücü toplumdaki alıyorsa, cezalandırma yetkisinin devri de gerçekleşir. Dolayısıyla doğa durumunda bireye tanınan cezalandırma yetkisi, sivil yönetim kurulduğunda devredilir ve uluslar arası hukukta da devlette kalır. Bir devletin mülkiyetine yani toprağına tecavüzde bulunulduğunda, ona verilen söz tutulmadığında ya da ona karşı işlenen bir zarar tazmin edilmediğinde cezalandırma amaçlı savaş açabildiği gibi, savaş doğal hukuka da aykırı değildir.

B. Grotius'da Devletin Kamusal Gücü ve Devletler arası İlişkiler

Kuşkusuz Grotius'un kuramında doğal hukuk ile uluslar arası hukuk bağı çok kuvvetlidir. Ancak çalışmanın bu kısmında doğal hukuk kuramının devletler arası ilişkilere yönelik belirlenimine geçmeden önce insan ve sivil yönetim yani devlete dair çıkarımlarını ortaya koymak gerekmektedir. Grotius'un düşüncesinde doğal hukuk ile uluslar arası hukuk arasındaki bağ belirgin olmasına rağmen, sivil yönetimin hukuksal bileşimi açıklanmalıdır. İnsan iradesine dayalı hukuku Grotius (1967: 20) yalnız iç hukuk ve dış hukuk olarak ayırmaz, daha açık biçimde iç hukuk, kapsamı iç hukuktan daha dar olan hukuk ve kapsamı iç hukuktan daha geniş olan uluslar arası hukuk şeklinde belirler.

Kapsamı iç hukuktan daha dar olan hukuk, hatırlanacağı üzere Grotius'un hukuku en genel haliyle davranış kuralları olarak nitelendirmesiyle anlam kazanır.

Bu hukuk, kaynağı kamu gücüne dayanmasa da toplumsallık içinde olan insanın, bir babanın oğluna, bir efendinin kölesine buyurma yetkisini konu alır (Grotius, 1967: 20). Burada bir yazılı hukuktan bahsetmek mümkün değilse de teamülleri dikkate alır. Grotius'un, hukuku insanlar arasındaki davranış ilkeleri olarak ele aldığı bir göstergesi olarak iç hukuktan daha dar olarak nitelendirdiği hukuk, bireyler arasındaki ilişkileri konu alır.

İç hukuk ise kamu gücüne dayanır. Tıpkı uluslar arası hukuk gibi kamu gücüne dayanan iç hukukun da kökeni doğal hukuktur ve teamüller ile oluşmuştur. Bu kısımda kamu gücünü ve devletin Grotiuscu anlayışta nasıl ele alındığına yer vermek gerekir. Grotius (1967: 20) devleti şöyle tanımlar: “Özgür kişilerin, kendilerine tanınan haklardan barış içinde yararlanmak ve ortaklaşa çıkarlarını gerçekleştirmek üzere, birleşerek oluşturdukları eksiksiz bir topluluktur”.

Grotiuscu doğal hukukun ilkeleri insanın toplumsallığı içinde sivil yönetimi de belirler. Grotius'un devleti insanların bir araya gelerek oluşturduğu tasarlanmış bir kurum olarak ifade ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Bu açıdan devlet, hukuk yoluyla en ideal formuna kavuşur. Grotius özgürlüğü bir başkasının hakimiyeti altında olmamak olarak tanımlarken, devleti bunun dışında tutar. Doğal hukuk ve insan merkezli anlayışının sonucu olarak, Grotius'un devleti yani kamu gücünü sınırlandırdığını ileri sürmek mümkün değildir. Tierney (1996: 336) ise doğa yasası ve insanın haklarına dair söylemi ile bireyin haklarının gelişebileceği en iyi alan olduğu için sivil yönetime geçildiğini, bireyin bütünü organik parçası olmadığını belirtir. Doğa yasası ve bireyin doğa durumundaki haklarına bakarak, Grotius'un insan hakları konusuna önem verdiğini ileri sürmek mümkün değildir, hatta birey-devlet ilişkilerinde Grotius tam bir mutlakıyetçidir (Bull, 1990: 85; Keene, 2005: 42).

Vincent (1990: 245) da Grotius'un haklar kavramının güçlü olmasına rağmen, siyaset teorisi ile bağının zayıf olduğunu belirtir. Doğa durumunda insanların sahip oldukları hakların sivil yönetimde nasıl ele alındığını incelemek gerekir. Keene doğa durumunun Grotius tarafından kabul edildiğini ancak doğal hakların devredilmezliğini benimsemediği sonucuna ulaşır. Bu durumda insan sivil topluma geçme kararı verdiğinde mülkiyet haklarını da egemene devreder (Keene, 2002: 51-52).

Birey devlet ilişkilerini Grotiuscu doğa hukuku kapsamında ele alırken, çağdaşları gibi Grotius'un da direnme hakkına ilişkin fikirlerini ele almak gerekmektedir. Vincent'a göre Grotius, yasa koyucunun haksız eylemlerine karşı direnme hakkını inkâr etmiş gözükmektedir. Egemenlik kurulduktan sonra insanların direnme hakkının olmayacağını, doğa yasasının izin vermediği fikrindedir (Vincent, 1990: 245). Tierney ise doğa tarafından insanlara tek tek koruma hakkı verilmesine rağmen, bu durumun sivil toplumun kurulmasıyla sınırlandırılmış olduğu görüşündedir. Kamu huzurunu sağlamak amacıyla devlet, insanlar ve onların mülkiyeti üzerinde daha büyük bir hak (*greater right*) kazanmıştır (Tierney, 1996:337).

Uluslar arası hukuk ise, doğa hukukundan sonra, hüküm yaratma ve bağlayıcı olma gücü itibariyle bütün ulusların ya da en azından birçoğunun iradesinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Yazılı olmayan uluslar arası hukuk, teamüller ile oluşur (Grotius, 1967: 20). Devletler arasındaki ilişkilerin Grotiuscu hukuk anlayışa göre nasıl ele alındığını yani haklı savaş anlayışını tahlil etmek gerekir. Bu durumda iki sonuca ulaşmak mümkündür: Grotius'un savaş zamanlarında dahi devletleri hukuk bağı ile sınırlandırdığı düşüncesine de varılabilir ya da Kant'ın (1960: 23-24)

savunduğu gibi devletleri savaşın aktörleri olarak yetkilerle donattığı ve savaşlara onay verdiği ileri sürülebilir.

Grotius'un haklı savaş ve onun dayanağı olan doğal hukuk kuramının, İspanyol din adamları Francisco de Vitoria ile Francisco Suarez'in düşünsel mirasını takip ettiği ileri sürülmüştü. Siyaset felsefesi ve tarihi yazınında haklı savaş kuramı aracılığıyla bilinen geç dönem Ortaçağ İspanyol skolastiklerinin, yeni dünyanın fethi ile birlikte yerlilerin köleleştirilmesinin karşısındadır. Aynı dönemde Fransız ve İtalyan düşünürler, mutlakıyetçi seküler devlet gücünü uygun bulurken, Vitoria ve takipçileri devlete karşı doğal hukukun ahlaki olarak üstün olduğu fikrini canlandırmaya çalışırlar (Rothbard, 2006:102). Grotius'un doğal hukuk ve haklı savaş kuramı, öncülü olarak anılan Vitoria, Suarez gibi geç dönem Skolastik düşünürler ile bir arada düşünölmelidir. Buna göre, savaşı haklı kılan nedenler ile savaş sırasında devletleri ya da işgalci/saldırgan devletleri sınırlayan konuları ayrı ayrı ele almak gerekir.

Grotius'un doğal hukuk yoluyla devletlerin adil ilkeler gereğince savaşının önünü açtığı ifade edilmişti. Vitoria ise haklı savaşı üç kritere bağlar: Haklı neden, iyi niyet ve meşru otorite. Tek haklı neden, kendini savunmak olduğu için devlet ancak kendi topraklarını savunmak amacıyla savaşa girebilir. Ancak önceden yapılan haksızlıkların cezalandırılması da sokulduğu için Vitoria'da haklı savaşın kapsamı genişler. İkinci olarak iyi niyet, savaşın zararlarının karşılanmasını içerir. Son olarak yalnızca meşru otoriteye yani egemene savaş ilan etme yetkisi verilir. Suarez ise tıpkı Vitoria ve selefti Grotius gibi savaşın haklı nedenlerini genişletmektedir: "adalet", "haksızlığı gidermek" gibi nedenler ile savaş ilan edilmektedir. Şüphesiz, doğal hukuk kuramıları, yaşadığı çağdaki büyük keşiflerle birlikte, keşfedilen

yerlere siyasi egemenliklerini götürmekte olan kralların şan, şöhret ya da din adına savaşmasının önüne geçme problemi ile meşguldürler. Bull (1990: 88) Grotius'da haklı savaşın temellerinin yalnızca savunma (meşru müdafaa) olmadığını, aynı zamanda mülkiyetin geri alınması, verilen zararın karşılanması ve ceza uygulamaya da dayandığını belirtir.

Savaş sırasında devletleri sınırlayacak koşulları belirlerken, Vitoria, Suarez ve Grotius'un üçü de “masumların” yani sivilin dokunulmazlığını sağlamaya çalışmışlardır. Ancak bu ilke de, işgalin sonuna kadar götürülmesi adına mülkün yağmalanması gibi unsurları içermektedir.

Grotius savaşı, uyuşmazlıklarını zor kullanma yollarına başvurarak çözmeye girişenlerin karşılıklı durumu olarak adlandırırken, savaş öncesi aktörlerin aralarındaki uyuşmazlıkları giderme konusunda tıkanarak bir sonraki süreci yani savaşı ilan ettiklerini ifade eder. Grotius'un savaş ilan etmenin şartlarını ve savaş sırasındaki sınırlandırmalarla birlikte onu doğanın bir yasası olarak, ilişkilerin bir parçası olarak kabul etmesi, düşünürü savaşı siyasetin uzantısı olarak gören realist akıma yakınlaştırır. Oysa Grotiuscu doğal hukuk kuramından türeyen uluslar arası hukukun savaşı düzenlemeye dönük ilkelerin kavramsallaştırması, makuliyet yaklaşımı içinde değerlendirilmektedir.

Uluslararası ilişkiler kuramındaki tasnif önemli olmakla birlikte çalışmanın sınırlarının liberal düşünce perspektifinden hukuk teorilerinin değerlendirilmesi olarak benimsendiği hatırlanmalıdır. Grotiuscu uluslararası hukuk ve haklı savaş doktrinine karşı Kantçı liberal felsefenin hukuk ve devletler arası ilişkiler anlayışı ile karşılaştırılması gerekmektedir. Kant, Grotius gibi savaşın hukuk yoluyla ehlileştirilmesi yerine idealist bir hukuk ve barış fikri sunar. Çalışmanın devamında

Kantçı hukuk, siyaset ve devletler arası ilişkilere dair sunduğu teori, tartışma konusu edilecektir.

C. Immanuel Kant, Etik ve Evrensellik

John Gray (2003:7-8) Kant'ın ahlak felsefesi ile şekillenen hukuk ve siyaset felsefesinin, liberalizmin rasyonalist ve evrensel ideal yaşam projesi sunan teorileri içinde yer aldığını belirtir. Gray'in bu ayrımında öne çıkarttığı rasyonalite ve evrenselcilik, Kant'ın ahlak felsefesinin ve dolayısıyla hukuk ve siyaset felsefesinin de anahtar kavramlarıdır. Kant'ın zihinsel kategorizasyonunu evrensellik teması altında ele aldığımız takdirde takip edeceğimiz izlek, Aydınlanmacı aklın eleştirisiyle birlikte ahlaksal akıl ya da etiğin rasyonelleştirilmesi konusudur. Devamında ise, rasyonel etiğin insanı otonom varlık olarak belirlemesi ve toplumsallık içinde uzlaş sağlanacak ilkelerin yani kökensel sözleşmenin oluşturulması gelmektedir. Gray'in (2003: 8) “evrensel rejim reçetesi” olarak adlandırdığı Kantçı etiğin hukuk ve devletler arası ilişkilere uzanan boyutu çalışmanın bu kısmında tartışılacaktır.

Kantçı siyaset felsefesi ve ebedi barış idesi, evrensellik ve ilerleme fikri aracılığıyla açıklanmaya çalışılacaktır. Evrensellik hem doğa hem de ahlak felsefesinin, ilerleme ise tarih anlayışının ve toplumların siyasal gelişimlerine dair idealist yaklaşımının en önemli unsurudur.

Kant doğa ve ahlak felsefesini iki ayrı inceleme alanı olarak ayırır. Aralarındaki ayrılıklar ayrı bir çalışma konusu olacak genişlikte olmakla beraber burada evrensellik ve ilerleme fikri ile ortaklıklar üzerine yoğunlaşılacaktır. Doğa süreklilik arz etmiyormuş gibi görünmesine karşı tabii yasaya uygun işler; diğer yandan insanlar ölümlü olsa dahi, insan türü genel bir amaca doğru gelişmektedir (Kant,

1991: 41). Doğa ve ahlak felsefesi bir arada değerlendirildiğinde her iki alanda da düzenliliğin, yasaya uygunluğun ve evrenselliğin hâkim olduğu ileri sürülebilir. Kant'ın felsefesinde doğa, tarih ve özne olarak birey hakkındaki görüşler zaman zaman birbiriyle çatışmaktadır.

Kozmopolitan Amaca Yönelik Evrensel Tarih Anlayışı adlı çalışmasında Kant (1991: 42) insanın iradesinin doğa tarafından belirlendiğini ifade ederken, onun ahlaki iradesini zayıflatır. Bu gerilim ahlak felsefesine de yansır. Diğer yandan siyaset ve hukuk felsefesini inşa ettiği ahlak anlayışını insanın özerk varlığı üzerine kurar. Kant'ın doğaya attığı nitelikler, ahlakın evrenselliğinin de dışında kaldığını ileri sürdüğü mutluluk, fayda gibi doğal eğilimlerden başka bir şey değildir. Kant bireyin otonomisine dair bu sorunu, insanın doğal eğilimlerinden kurtulması ve ödevin gereğini yaparak ahlaki olanı seçeceği düşüncesi ile aşmaya çalışır. Hassner (2010: 83) ise, Kant'ın önce doğa ile akıllı ikiye ayırdığını, sonrasında aralarında mütakabiliyetler üreterek onları yeniden birleştirmeye çalıştığını ileri sürer.

Kant insan türünü amaçlı bir varlık olarak kabul ederek, varlığını sürdürme ve doğanın ona verdiği yetenekleri kullanma becerisine sahip olabilmeyi akılla mümkün kılar. Ahlak yasası da insana dışarıdan verilmediği gibi, insan aklının varlık yapısından gelir; yani ahlaki buyrukların temeli, insanın insanlığıdır (Heimsoeth, 2007:131). Kant'ın (2001: 56) ünlü ifadesiyle “Öyle davran ki, senin istencin maksimi her zaman genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlilik kazanabilsin” şeklindeki düstur, eyleme gerekçe veren ahlaki ilkedir. Kant, herhangi bir çelişki olmaksızın evrenselleştirebileceğimiz ilkelere göre eylemde bulunmanın gerekliliğini vurgular. Koşulsuz buyruk (*categorical imperative*)insanın eylemlerini evrenselleştirilebilirlik kriteri ile sınamasının sonucu ortaya çıkan ilkedir. Diğer bir

ifadeyle ahlaklı insanın eylemlerine rehberlik edecek ölçüt, iyi iradenin evrenselleştirilebilirliğidir. Kant'ın evrenselleştirme testi, yapılmak istenen eylemde kendi çıkarını ve özel durumlarını başka birinin üzerinde görüp görmediğini anlamak için kontroldür (Sandel, 2013: 147). Koşulsuz buyruk, insana davranışlarında her koşuldaki doğruyu işaret ederken rehberlik görevi gördüğü gibi, ona otonomi de sağlayacaktır.

Otonomi, iradenin kendi koyduğu yasaya dayanması ve sadece kendi belirlenimine tabi olması demektir (Hassner, 2010: 92-93). Kant, eylemlerin ahlakiliğini koşullara bağlayan sonuçsalcı, faydacı ya da hedonist felsefelerin koşullara göre değişkenliği tasvip eden anlayışlarına karşıdır. Çünkü sonuçsalcı ve faydacılar eylemlerin kazandıracaklarına ya da kaybettireceklerine, hedonistler ise eylemin sonucunda edinilen doyuma odaklanır ve zaman içinde değişen görüşlere sarılır. Ahlak alanında Kant (2010: 31), “teoride doğru olan her şeyin zorunlu olarak pratikte de geçerli olduğunu gösteren açık bir kanıt vardır” derken, ahlaki olanın pratikte olanla her zaman uyuşan evrensellik taşıdığını ifade eder. Teorik akıl ve ona rehberlik eden ahlak düşüncesinin evrenselliği, ne deneysel metotlarla ne de faydacılar ya da hedonistler gibi mutlulukla ölçülebilecek değişkenlik gösterir. Ahlaki buyruklar eylemlerin sonucuna göre değişkenlik göstermez, çünkü onlar eylemlerin değil, iradenin sonucudur. Böylece Kant, ahlaki eylemlerin kati ve evrensel olmasının da nedenini açıklar. Çünkü akıl ile ahlak arasındaki bağ, eylemlerimize rehberlik edecek evrensellik ölçütü ile sağlamlaştırılmıştır. İnsan, kendi ahlaki maksiminden ürettiği ve evrensel bir yasa olarak geçerli olacak buyruklara tabidir ve bu aklın yasalarıdır. İnsanın aklın yasaları olan ahlaki buyruklara uyması hem onun ödevidir hem de içsel özgürlüğüdür, çünkü o yasa

hiçbir tesir olmaksızın kendi düşünsel ediminin ürünüdür (Kersting, 2010: 57). Kant'ın ahlak teorisinde özne, yasaya itaat ederken herhangi bir dışsal otoriteye değil, yalnızca kendi iradesine uygun olarak hareket eder (Hassner, 2010: 89). İşte özgürlük, ahlak ve evrenselliği yasa ile buluşturan husus budur. Kant'a göre insan yalnızca aklın ürünü olan evrensel bir ahlak yasasına uygun olarak eylemde bulunduğu özgür olur (West, 2008: 53). Kant (1995: 66) *Ahlakın Metafiziği*'nde akıl, özgürlük ve ahlakın belirlendiği evrenselliği şöyle açıklar: “Ahlaklılık sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevi gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır”.

Kantçı ahlak felsefesinin hukuk ve siyaset anlayışını belirlediği savını takip ederek, bireyin içsel özgürlüğü koşulsuz buyruk kavramı merkezinde ifade edilmeye çalışıldı. Bundan sonraki kısımda Kantçı etiğin hukuk ve siyaset felsefesi ile ebedi barış düşüncesine giden yolu ele alınacaktır.

D. Hukukun Evrenselliği ve Ebedi Barış İdesi

Kant'ın siyaset felsefesinin hukuk, hukukun ise ahlak alanının belirlenimine tabi olduğu belirtilmelidir. Kersting (2010: 58) de Kant'ın, *Ahlak'ın Metafiziği* 'nde yasa koyucu otonom akıl teorisini sistematik şekilde işleyerek bir maddi etik ve hukuk felsefesi geliştirdiğini belirtir. Kantçı siyasallığın ikinci kaynağı da sözleşme teorileridir. Onun özellikle Hobbes ve Rousseau'nun sözleşmelerinden etkilendiği ileri sürülmektedir (Williams & Booth, 1996: 75-76; Tuck, 2001: 208-9; Hassner, 2010: 84). Bu bakımdan siyaset felsefesi, ahlak anlayışı ile birlikte sözleşmecî düşünce ile bir arada düşünülmelidir.

Kant'ın koşulsuz buyruğun evrenselliği ahlak anlayışı ile sınırlı kalmaz, bireyin dışsal eylemlerinin özgürlüğünü belirleyen hukuk ilkelerine kaynaklık eder. Bireylere ahlaki olarak rehberlik eden koşulsuz buyruk, dışsal eylemlerine de yol gösterecek hukuk ilkelerine dönüşür. Bu durumda özgürlük, sınırsız değil aksine hukuk ilkeleri ile belirlenmektedir. Kant'ın insan türü için amaçladığı siyasi düzenin en önemli unsuru, hukukun üstünlüğüdür. Tersinden ifade edecek olursak, gerek insanların birbirleriyle ilişkilerinde gerekse bir sivil yönetim altında egemenle ilişkilerinde hukukun üstünlüğü olmadığı durumda Kant için insanlık, doğa durumudur. Kantçı düşüncede hukukun hâkimiyetini en iyi ifade eden söz, “amaçlar krallığı”dır. Zira akılsal varlık olarak her bir insan, koşulsuz buyrukla evrensel bir yasallığın gerçekleşmesine katkıda bulunur. Amaçlar krallığı ile kast edilen nesnel yasalarla birbirine bağlanmış akılsal varlıkların birliğidir (Hassner, 2010: 93). Hukuksal düzeni amaçlar krallığı ile ifade ederken, siyasi olarak da evrensel buyruklarla herkesin özgürlüğünün sınırlandığı, aynı zamanda herkesin özgürlüklerini yaşayabildiği rejimin niteliklerini belirlemiş olur.

Kendisinden önceki sözleşme teorisyenlerinden farklı olarak Kant, insanların bir araya gelerek doğal haklarını devrettiği siyasi bir otorite oluşturmaz. Bu sebeple Kantçı sözleşmede ne doğa yasası, ne de doğal haklardan söz edilemez. Hukuksal bir moment olarak sözleşme, kökensel yani insanların akılsal ahlakı ile uzlaşma içinde toplumsal ve siyasal birliğe ulaşmasıdır. Ancak doğa durumu uygarlık durumu karşılaştırması yapılabilir. Kant, Hobbescu doğa durumuna yakın şekilde savaş tehdidi içeren bir resim çizer (Truck, 2001: 207-208). Kant'ın doğa durumu da insanların diğerlerinin varlığına tehdit oluşturacak düzeyde sınırsız bir özgürlük, kaos ve belirsizlik içindedir. Kantçı terminoloji ile ifade etmek gerekirse, bu durum,

insanın toplumdışı toplumsallığının yani varlığını sürdürme güdüsünün onun toplumsallığına engel olan bir çelişkisidir. Kant (1991: 46) insan türüne özgü bencilliğin ve insanın içindeki hayvani eğilimlerin toplumsallığa yönelik tehdit olduğunu belirtir. *Ebedi Barış*'ta “sadece tabii halde bulunan bir insan veya millet, yanımda komşunun olarak bulunması yüzünden, benim güvenliğimi tehlikeye sokar” derken Kant (1960: 17), insanın toplumsallık içinde yaşama iradesinin başlı başına bir tehdit olduğunu vurgular. Kant toplumdışı toplumsallık probleminin çözümünü yine ahlak anlayışında bulur. Buna göre, insanın kendisine rehberlik edecek akılsal ahlak, toplumsal ve siyasal örgütlenme için hukukun ilkelerine temel oluştururken insanlar arasında kökensel sözleşme ile tescillenerek siyasi bir hüviyete kavuşur. Çünkü kökensel sözleşme ile insanlar her birinin diğerine karşı tehdit oluşturma potansiyelinin var olduğu doğa durumundan çıkarak, iradelerini hukuk ile sınırlar.

Koşulsuz buyruk ahlak alanında bireyin eylemlerinin ölçütü ise, toplumsal siyasal alanda da kökensel sözleşme, akılsal bir uzlaşdır. Kantçı uygar durumda yasalar herkes için geçerlidir, yani kökensel sözleşmenin bağlayıcılığı tüm insanları kuşatır. Kant'ın sözleşmeyi doğa hukukuna değil de aklın teorisine dayandırması, ahlak felsefesinin üzerinde yükselen hukuksal ve siyasi birliğe işaret eder. Ahlak alanında kalan içsel özgür irade, siyasi birliğin ilk aşamasında dışsal özgür iradeyle açıklanır. Ahlak teorisinde içsel özgürlük olarak adlandırılan yasaya uygun davranma, toplumsallık boyutunda artık diğerlerinin özgürlüğü ile uyumluluğu da gerektirmektedir (Kant, 2010: 34). Kant'ın politik söylemine geçildiğinde akılsal ahlak felsefesinin birikimine sözleşme kuramlarının bilgisi de eklenir ve her iki düşünce yan yana ilerler. Kantçı kökensel sözleşme, insanların akılsal ahlak ile belirlenmesi ve ahlakın evrensel ilkelerinde uzlaş sağlanmasıdır.

Kantçı siyaset felsefesi, içeride cumhuriyetçi yönetim dışarıda ise ebedi barış idesini hedefler (Yalvaç, 2010: 270). Kantçı normatif siyasi hedefler, hukukun nesnel ve evrensel ilkeleri ile gerçekleştirilmeyi bekler. Hukuk, ahlak alanındaki koşulsuz buyruğun yani evrensel iyinin toplumsal alandaki karşılığıdır. Temelleri ahlaki ilkedden devşirilse de Kantçı özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkeleri ile şekillenir. Ahlaki ilkelerle şekillenen Kantçı normatif siyaset felsefesi, Gray'in yönelttiği evrensel rejim reçetesi eleştirisine yani mutlakıyetçilik tehdidi ile karşı karşıyadır. Hukuk, ölçüt olarak dış eylemlerimizin özgürlüğü hakkında kriter sunarken; siyaset, daha adil ve barışçıl toplum tasavvuru içerir. Diğer yandan hukukun uygulanmasından ibaret olduğunu ifade ettiği siyaseti ahlaki normatif öğelerle tarif eder.

Kantçı nesnel ve tarafsız hukuk düzeninin ilkeleri birey devlet ilkelerini düzenler, cumhuriyetçi yönetimin niteliğini açıklığa kavuşturur. Bunlardan ilki insan haklarıdır; birey, hiçbir şekilde bütünü aracı değildir. Kant, “Hiç kimse beni kendi mutluluk anlayışına göre mutlu olmaya zorlayamaz” (2010: 34-35) diskuruyla devletlerin paternalist eğilimle yurttaşların iyiliğini ya da mutluluğunu düşünmesine karşıdır, onları ergin olmayan yurttaş topluluğu olarak görmesini eleştirir, bunun açık şekilde despotizme varacağı tespiti ile uyarır. Yönetimlerin nötr şekilde olması düşüncesini benimserken, özellikle devlet başkanının yasaları keyfi olarak kullanmasının önüne geçmeyi amaçlar. İkinci olarak, hukuki eşitlik hem uyrukların diğerlerine göre kalıtımsal ayrıcalığının olmaması hem de yasaların egemenliği altında herkesin, kendi kendisinin efendisi olmasıdır. Hukuki eşitlik, eski rejimin ayrıcalıklı sınıflarını törpülerken, Kantçı özgürlük ve eşitlik idealini gerçekleştirir.

Diğer bir Kantçı yönetim ilkesi ise, eylemlerin dışsal özgürlüğü bakımından toplumdaki her bireyin eşitliğidir.

Kantçı politik düşünce ahlaktan ayrı düşünülemez. Kant'a göre (1960: 40) ahlaktan yoksun bir siyasetin, özgürlük ve ahlaki yasanın olmadığı tabiat mekanizmasının işleyişidir. Hukukun varlığından ibaret sivil yönetim düşüncesini benimseyen Kantçı felsefeye göre doğa durumu da hukukun olmadığı düzendir. Bu sebeple "politika ahlakın önünde diz çökmelidir" (Kant, 1960: 49). Ancak Kantçı siyaset algısı normatif özellik taşıması sebebiyle eleştiriye uğrar. Politika ile ahlak arasında teoride bir zıtlık görmeyen Kant'a (1960: 49) göre, uygulamada böyle bir zıtlık daima olacaktır, çünkü insanlar bencil eğilimlere sahiptir. Ahlak ve hukuk mekanizmasıyla donatılmış siyaseti kabul eden Kant, istisnaları olduğunu da farkındadır, yine de siyasete olumlu nitelikler atfeder. Kant (1960: 40) ahlakçı politikacıyı benimseyeceğini, aklın önümüze sunduğu tabii hukuka yaklaşmayı görev edinen yasa koyucu peşinde olduğunu belirtir. Çörekçioğlu (2010: 257) Kantçı siyaset felsefesini şöyle açıklar:

Politikanın ilkeleri, ahlak ve hukukun ilkeleridir. Bu ilkeler ahlak alanında özneyi içeriden, hukuk alanında ise dışarıdan belirleyen özgürlük, eşitlik ve bağımsızlıktır. O halde politik eylemin kaynağı da tıpkı hukuksal ve ahlaksal eylemin kaynağı gibi akıldır.

Kant'ın siyaseti hukukun uygulanmasından ibaret gören yaklaşımı, iki görüş aracılığıyla tartışılır. Buna göre eğer siyaset hukukun uygulanmasından ibaret ise, devletin nötr olduğu, tarihsel bir ereğin olmadığı da ileri sürülmüş olunur. Diğer yandan Gerhardt'ın da (2010: 217) belirttiği gibi siyaset ile hukuk ayrımı kabul edildiği takdirde adaletin gerçekleşmesine dönük bir ilke dile getirilmiş olunur.

Hukukun üstünlüğüne dayanan cumhuriyetçi yönetim, Kant'ın felsefesinde yalnızca yönetim biçimi değildir. Daha açık bir ifade ile Kant, devlet şekillerini iki bakımdan ele alır: İlki hâkimiyeti elinde tutan şahıslara yani *forma imperii*'ye göre belirlenir. Buna göre iktidarın tek bir kişinin elinde olması yani otokrasi, ya da birkaç kişinin iktidara sahip olduğu aristokrasi ya da toplumu oluşturan herkesin yönetime katılması olarak demokrasi şeklinde ayrılır. Devletin şekline dair ikinci ayırım ise, hükümet şekilleri bakımından yani *forma regimes*'e göre ayırımdır ki, Kant esas olarak bunu önemser. Hükümetin şekline göre yönetim ya cumhuriyetçi ya da istibdatçı olur (Kant, 1960: 20). Cumhuriyetçi ile istibdatçı yönetimin arasındaki farka göre, ilkinde icra kuvvetlerinin teşri yani yasama kuvvetlerinden ayrılır, ikincisinde ise yöneticinin ister tek kişi, ister azınlık ya da tüm halk olsun, kendi koyduğu kanunları istediği gibi yürütmesi yani yasama ile icranın tek elde toplanması söz konusu olur. Böylece cumhuriyetçi yönetimin hukukun üstünlüğü ile sınırlandırılan ilk niteliği ortaya çıkmış olur. Bunu, katı şekilde olmasa da yönetim katında güçler ayrılığının cumhuriyetçi yönetime özgülendiği bir mekanizma olarak değerlendirmek mümkündür. Keyfiliği önlemeye dönük bu ilke, cumhuriyetçi yönetimde bireylerin kendi amaçlarının peşinde olmalarına katkı sağlayacak, birey-devlet ilişkilerinde sivil yönetimi hukuksal olarak sınırlandıracaktır. Kantçı felsefede cumhuriyetçi yönetimin ikinci niteliği ise, kökensel sözleşmeye yani herkesin aklın rehberliğinde uzlaşma sağladığı *a priori* ilkelere dayanmasıdır. Diğer tüm yasalar kökensel sözleşmeye uygun olarak biçimlenir. Kökensel sözleşme öncesi vahşi ve sınırsız özgürlük durumunda yaşayan insanlar “hukuksal durum altında” (Kant, 2010: 36) yaşamaya başlar. Bu durumda hak da tek tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğü ile uyum içinde sınırlandırır (Kant, 2010: 34). Böylece

bütün haklar yasaya dayanır; “yasadız özgürlük olmaz” şeklinde ifade edilebilecek Kantçı önerme, ancak cumhuriyetçi yönetim altında mümkün olabilecektir. Üçüncü olarak, Kantçı cumhuriyetin herkesin iradesinin ve onayının olduğu yönetim ruhudur. Yasa herkes tarafından konulmasa bile, kökensel sözleşme gibi evrensel bir yasaya aykırı olamayacağı için tüm üyelerinin birleşmiş iradesinin sonucu olduğu düşünülür. Asli mukavele fikrinden doğmuş tek esas teşkilat olan cumhuriyetçi esas teşkilat, bir milletin bütün kanunlarına temel olmalıdır.

Kantçı siyaset anlayışı bakımından demokrasi ile cumhuriyet ayrı kategoriler içinde değerlendirilmektedir. Bu bakımdan demokrasi ile cumhuriyeti karşılaştırmak uygun olmayacaktır ancak Tunçel (2010: 28) Kantçı düşünce içinde yasama ve yürütmeyi ayıran cumhuriyet yönetimine karşı demokrasilerde çoğunluğun hâkimiyetinin de keyfiliğe sürüklenebileceğini hatırlatır. Kant da cumhuriyetin aksine demokraside ortak bir iradenin olmayacağını, dolayısıyla istibdada dönüşmeye eğilimini vurgular.

Kant devletlerin siyasi düzeni ile barış arasındaki ilişkiyi ele alır. Cumhuriyet yönetimi hukukun üstünlüğü ile yönetimin keyfilikliğini engellediği gibi savaş ilanı gibi halkın büyük çoğunluğunu etkileyecek kararları, yalnızca devlet başkanına bırakmadığı için de diğer yönetimlere göre barışın korunmada üstünlük sahibidir. Böylece Kant (1960: 19-20) savaşın ilan edilmesi kararını, sonuçlarından kısa ve uzun dönemde etkilenecek olan halkın vermesi gerektiğini savunur. Halkın olumsuz etkileneceği için böyle bir karara onay vermeyeceğini de öngörür.

Kantçı hukuk siyaset geriliminin çözülmez bir düğüme ulaştığı konu, direnme ilkesi; somutlaştığı tarihsel moment ise Fransız Devrimi'dir. Çağdaş diğer düşünürler gibi Kant'ın da devrim ve direnmeye ilişkin görüşleri olumsuzdur. Kant

yönetimin kökensel sözleşme ilkesi ile kurulduğu için yasa koyucunun elinin altında *a priori* yasa olacağını, yasa koyucunun yalnızca hukuk ilkesine dikkat edeceği için her zaman basiretli olmasa da hukuka uygun yöneteceği fikrine sahiptir. İşte bu nedenle devletin yasayı etkili kılma gücüne muhalefet edilemez (Kant, 2010: 41-42). Böyle bir durumda insanlar kendini yasasız özgürlük olan doğa durumuna sokmuş olurlar.

Direnme konusu Kant'ın eylemin dışsal özgürlüğü ile yasanın evrenselliğinin siyasetin hukuksal yapısında nasıl yerleştiğini gösterir. Kant (2010: 42) hukuk yoluyla yasa koyucu da kökensel sözleşme ile bağlar ve böylece direnmenin yolunu kapatır; eğer yasa koyucu buna rağmen kökensel sözleşmeyi çiğnerse ve despotik şekilde şiddet uygulamaya devam etse dahi direnme hakkı tanımaz. Direnmenin yolunu yasa koyucunun hukuksal düzen içinde kapatır; Nicholson (2010: 155) Kant'ın, ahlak yasası ile çatışmadığında egemene koşulsuz itaati buyurmasını, egemenin değil ahlak yasasının mutlaklığının sonucu olduğunu ileri sürer. Siyasi sistemin hukuksal ahlaki bir aracı olarak direnme ilkesinin kullanılmasına birkaç nedenle karşı çıkar. İlk olarak, hukukun hâkimiyetinin sonuçlarından biri olan hukuk önünde eşitlik gereği tüm uyruklar yasa önünde eşit ve özgürdür; ancak Kant devlet başkanlarının istisnai konumlarının olduğu şerhini de düşer. Çünkü devlet başkanı diğerlerinden farklı olarak, yasa karşısında hukuksal zorlanmadan muafır. Kant'ın (2010: 35) siyasi anlayışının sonucu olarak devlet başkanına, kökensel sözleşmeye uymasa dahi baskı uygulanamaz, aksi takdirde devlet başkanı devletin başında kalamaz. İkinci olarak, eğer bir despotizm varsa dahi, bu uzun sürmeyecektir; zira Kant'ın düşüncesine göre, insan türü aklın evrensel ilkelerine riayet etmese dahi, doğa onu savaştan barışa doğru süreklilik içeren şekilde hukuksal cumhuriyete doğru

sürükleyecektir (Kant, 1960: 34; Nicholson, 2010: 157). Bu ahlaki ve siyasi sebepler, direnmenin reddine yol açar. Diğer yandan Nicholson'un hatırlattığı üzere devrim de savaş gibi tek başına değerlendirildiğinde olumsuz olsa da, sonuçları itibariyle olumlu gelişmelere hazırlığı başlatabilir. Kast edilen, tıpkı *Kozmopolitan Amaca Yönelik Evrensel Tarih Anlayışı* adlı çalışmasında ileri sürdüğü gibi, savaşların insanlığın en kötü tecrübesi olmasına rağmen kaçınılması gereken bir felaketi insan türüne hatırlatacağı için, devletleri barış idesiyle buluşturacak itici güç olacaktır (1991: 50-51). Aynı şekilde devrim de Kantçı tarih felsefesinin ilerlemeci ivmesini harekete geçirecek bir işlev görmektedir. İçerideki bozulma yıkıma sürüklerken aynı zamanda aydınlanma sürekli devam eder ve her devrimle daha da gelişerek bir sonraki aşamaya doğru evrilir (Kant, 1991: 52). İnsan türünün, tecrübe ettiği olumsuzlukların dahi onu daha iyi bir momente taşıyacağı yönündeki ilerlemeci anlayış, Kant'ın tarih felsefesinin en önemli unsurudur. Nicholson (2010:170) Kant'ın Fransız Devrimini tarih felsefesi bakımından tasvip edeceğini, ancak ahlak ve hukuk teorisi ile destekleyemeyeceğini ileri sürer; diğer yandan genel olarak devrimleri reddeden Kant'ın Fransız Devrimini desteklemesini çelişkili bulmaz.

Diğer sözleşmecilerden farklı olarak Kant, yalnızca bireyler arasındaki doğa durumunu değil, devletler arasındaki ilişkileri de göz önünde bulundurur. Daha açık bir ifadeyle, Kant yalnızca bir arada yaşayan toplumun değil, halkların birbirine karşı konumunu da fiili olmasa da savaş tehdidi içerdiği fikrini ileri sürer. Hobbes ya da Locke'un yaptığı gibi teorisini toplum düzeyinde bırakmaz, hâlihazırdaki fiili durumu yani devletlerin birbirine karşı gerçek olan durumunu doğa hali olarak adlandırır (Kant, 1960: 17). Diğer yandan Kant için doğa durumu Hobbes, Locke ve Rousseau'dan daha açık bir şekilde öncelikle hukuksuz bir durumdur. Bu sebeple

Kersting (2010: 78) uluslar arası ilişkilerin Hobbescu ve Kantçı ayrımını açıklarken Hobbes'un devletler arası anarşi durumundan hareketle terör üzerinden güç dengesi stratejisiyle savaşları önlemeyi hedeflerken, Kant'ın barışı Hobbes gibi terörle değil hukuk düzeni ile sağladığını ifade eder.

E. Grotius ve Kant'ta Hukuk Aracılığıyla İnşa Edilen Barış

Her iki düşünür de benimsedikleri hukuk anlayışları ile siyaset kurumunu şekillendirmeye ve devletlerarası ilişkileri hukuksal bir çerçeveye kavuşturmaya dönük teorik bir çalışma sunmaktadır. Grotius'un insan doğasının sosyalliği ile birlikte rasyonel ve ahlaki kavramsallaştırmasını takiben hukukun temel amacının merkezinde insan olduğu ve bundan dolayı devletlerarası ilişkilerde devlet aklına (*reason of state*) hâkim kılmayı reddettiğine işaret edilir (Draper, 1990: 199). Grotius özellikle ilk dönem yazılarında, sivil yönetimi insanın bireysel amaçlarının sonucu olarak görür ancak özellikle *Savaş ve Barış Hukuku* ile birlikte bireylere göre devlet daha "yüksek haklar"a sahiptir (Tierney, 2001: 334-35). Diğer yandan Grotiuscu doğal hukuk anlayışının sonucu olarak doğa yasalarının devletler arası hukuku olduğu gibi iç hukuku da belirlediği hatırlanmalıdır. Kant'ta da ahlaki özne olarak birey, hiç kimsenin değil ancak kendi koşulsuz buyruğunun hem efendisi hem de kölesidir. Kantçı ahlak anlayışının bireyi kendinde amaç olarak kabul ettiği belirtilmiştir. Siyasi yaşamın ilkelerine dair fiktif bir durum olan kökensel sözleşme, bireyin temel hürriyetlerini koruyacak ve onu siyasal yaşam içinde diğerleri ile hukuksal olarak eşitleyecek yasalarla bağlı siyasi yönetimi kurar. Ahlak ve hukuk anlayışı ile biçimlenen siyaset kurumunun Kantçı evrensellik ilkesi ve ilerlemeci tarih anlayışı ile bir arada zaman zaman çelişkili olarak doğurduğu sonuçlar,

devletlerarası ilişkilere dair fikir sunmaktadır. Diğer bir ifade ile devletler arası ilişkilerde barış ideali yalnızca hukukla mümkündür; savaş ise ilerlemeci ve insan türünün çatışmacı niteliği ile barışa evrilebilir.

Grotius, doğa durumunda bireyin mülkiyet hakkının ve cezalandırma yetkisinin birey dışında hiçbir kuruma devredilmesine müsaade etmez. Mülkiyet hakkı, diğeri üzerinde dışlayıcıdır; cezalandırma yetkisi ise kişiye kendisine yapılan kötülöklere karşılık vermeyi içerir. Grotius devletlerarasındaki doğa durumunu insanlar arasındaki doğa durumunda geçerli olan ilkelere göre düzenler. Sınırları içindeki toprağın işgal edilmesi durumunda devlete belirli kaideleri gözeterek cezalandırma yetkisi tanınmaktadır. Uluslar arası hukuk kuramcıları devletler arasındaki ilişkilerin doğal hukuk aracılığıyla temellendirilmesi üzerinde durmamaktadır. Grotius aktör olarak devleti, diğerkleri ile ilişkilerinde adil ilkeler ile sınırlandırır. Ancak Grotius'un devletler arası ilişkilerde yegane aktör olarak devleti kabul ettiğı ve doğal hukuktan devşirdiğı haklar aracılığıyla donattığı ifade edilmelidir.

Kant'ın hukuk aracılığıyla devletler arası ilişkilere dair düzenlemelerinin tek tek devletlerin egemenliğini nasıl etkileyeceğı de tartışılmalıdır. Kant otonom özne olan bireyi ahlak alanında kendi koyduğu koşulsuz buyrukla, toplumsal siyasal yaşamda ise yasa ile sınırlandırırken, onun özgürlüğünü teminat altına aldığını savunmaktaydı. Ahlakın belirlenimi olan siyaset de devleti şekillendirir, ancak Kant (1960: 9-10) devletin egemenliğini önemser; devleti "kendisi hakkında ancak kendisinin karar verebileceğı ve kimsenin emrine ve arzusuna bağılı olmayan bir insan topluluğı" olarak tarif eder. Tek tek devletler yani Kantçı terminoloji ile cumhuriyetler, yurttaşları ile ilişkilerinde egemenlik/yasalılık çizgisi içinde var olurlar. Hukuk yoluyla bireylerin özgürlüğü hem korunur hem de sınırlanır; aynı şekilde devletler

arası ilişkilerde de kozmopolitan hukukun devletleri barışçıl ilişkileri tesis ettiği gibi, egemenliklerini sınırlandıracaktır.

Kant, bir yandan devletlerin egemenlik haklarını korumak, diğer yandan komşuları ile savaşıma ihtimalini önleyecek hukuksal bir akdin, hatta tüm devletlerin katılacağı federasyonun ve kozmopolitan bir hukukun mümkün olup olmayacağını tartışır. Bir yanda yasalarla sivil yönetimi sınırlandıran cumhuriyetçi düşünce, diğer yanda uluslar arası ilişkilerde devletlerin egemenliğini de sınırlayacak bir kozmopolit hukuk düşüncesi vardır. Fakat Kant'ın bireysel otonomi konusundaki yaklaşımının devlet içinde geçerliliği koruduğu düşünüldüğünde, tüm halkları içine alacak kozmopolitan bir hukuk anlayışının mümkün olamayacağı açıklığa kavuşmuş olunur. Tıpkı bireylerin tabii halde ve vahşet içinde kanundan yoksun yaşamının yaratacağı tehdidi ortadan kaldırmak üzere oluşturduğu siyasi birlik gibi her bir milletin kendi benliğini ortadan kaldırmadan, haklarını sağlayacak şekilde milletler federasyonundan bahsetmek mümkündür (Kant, 1960: 22-23).

Habermas (2005: 384-385) Kant'ın 1793'te *Teori ve Pratik* adlı çalışmasında bireyler tarafından kurulan sivil devlete benzer şekilde her devletin boyun eğdiği evrensel bir dünya devleti fikrini benimserken, 1795'teki *Ebedi Barış*'ta her devletin egemenliğinin dokunulmaz olduğu milletler federasyonu fikrine yaklaştığını belirtir. Kant'ın *Teori ve Pratik*'te şiddet ve savaştan kaçınmak üzere aklın buyurduğu yasa gereği sivil bir anayasa üzerinde uzlaşmak zorunda kalacağı fikrini esas alırken, iki seçeneğin mümkün olacağını belirtir. İlki, kozmopolitan bir cumhuriyet şeklinde tek bir yönetim altında birleşen devletler fikridir. Fakat genişleyen devletin büyük bir despotizme varma tehlikesi üzerine şerh düşer ve ikinci seçenek olan her bir devletin

kabul edeceği halklar hukukuna yani milletler federasyonu önerisini benimser (Kant, 2010: 53-54).

Grotius savaşı doğal hukukun içine soktuğu ve şiddeti insanların varlıklarını sürdürebilmesinin bir aracı olarak kabul ettiği için hukuk teorisinden de savaşı dışlamaz. Aksine tıpkı barış durumu gibi savaş da kapsayan bir hukuk anlayışı ile düşünsel olarak iki düşünceyi yerleştirir. Bunlardan ilki, hukuku insanların barış dönemlerinde geçerliliği olan ilkeler bütünü olmaktan çıkarır; hukuku savaş halinde dahi işler hale sokar. İkinci olarak, şiddetin hüküm sürdüğü savaşın dahi içinde hukuksal ilkelerin var olması gerektiğini ortaya koyar. Bu sebeple Grotius için hukuk, barışın olduğu kadar savaşın da bileşeni olmaktadır ve bu noktada savaşın hukukuna dair ilkeleri saptamaya dönük bir çalışma sunmaktadır.

Kantçı idealizmin de politik en iyi olarak adlandırılan ebedi barış ideali, insanlığın zaman zaman aksasa dahi yürüdüğü yolu aydınlatan bir hedeftir. Kant'ta savaş, hukukun bittiği yerde başlar. Yukarıda ifade edilen ahlak-hukuk- evrensellik ölçüğünde savaşın yani şiddetin kendisi dışarıda kalmak zorundadır. Kant aklın evrenselliğinde ortaya çıkan ahlak yasası gereğince “savaşın hukuki bir yol” (1960: 24) olarak kullanılmasına karşı çıkar. Bu sebeple Pufendorf ve Vattel gibi Grotius’u da savaşı haklı göstermek için yanıp tutuştuğunu ilan ederek, eleştirmekten geri kalmaz. Kant (1960: 23-24) tam da bu çalışmada iddia edilmeye çalıştığı gibi Grotius gibi hukukçular ile kendi arasındaki farklı şöyle ifade eder: “Felsefi ve diplomatik bir zihniyetle kaleme aldıkları düsturların, müşterek yüce bir müeyyide kabul etmemiş devletler için hiçbir bağlayıcı kuvveti olmamıştır”. Hukuksal olmayan hiçbir devlet Kantçı görüş içinde yer alamayacağı için hukuk devletlerin elinde savaş için bir araç

olamayacaktır; aksi durumda hukuk, tabiatın en kuvvetliye, daha zayıfları kendisine itaat ettirmek için sağladığı bir üstünlük olacaktır.

Kant hukukun savaş içinde yerinin olsa olsa bazı devletlerin diğerini kendi himayesine almak ya da topraklarını ele geçirmek gibi amaçlara hizmet ettiğini iddia eder. Grotiuscu hukukun, güçlülerin eline sunduğu değerli bir silah olarak kullanıp kullanılmadığı önemli bir tartışmadır. Grotiuscu haklı savaş kuramı doğal hukuktan koparıldığında, tıpkı Hobbes'un açıkladığı gibi, devletler arasında doğal bir anarşi hakim olur ve devletler arasındaki ilişkiyi belirleyecek olan da hukuk değil, güç dengesi olacaktır. Ancak Grotius, barış zamanlarında olduğu gibi savaş zamanlarını da mülkiyet ve doğal haklar ile çerçevlendirdiği hukuk anlayışı ile düzenlemektedir. Bu durumda hukukun savaşa onay verdiği düşüncesinden ziyade, hukukun sınırladığı şiddet ve savaş halinden kaçınmak olarak yorumlanabilir. Draper (1990: 192) Grotius'un haklı savaş kuramına pek çok eleştiri yöneltildiğini ama en çok haklı savaş düşüncesinin adaletin içinde ve ahlaki terimlerle açıklamasına ve dolayısıyla savaşın hukuki bir zemine oturtmasına dikkat çeker.

Kant'ın, Grotius gibi hukukçuların savaş hukuki sınırın içinde görmelerine dair reddiyesi devletler arasındaki ilişkilerde geçerli olacak kuralların niteliği ile ilgilidir. Kantçı (1960: 25) bakış açısına göre eğer devletler hukuki savaşa hukukilik tanırsa bu durumda uygulayacak olan güçlünün zayıfa ya da kuvvetli olanın haklılığına dair özel kaideler üretilecektir. Oysa Kant, devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen hukukun evrensel değerlerini, hiçbir bireyi ayırmadan her birinin özgürlüğünü sağlayan kurallar olmasını savunur. Aksi halde, hukuk bir zulüm aracı olarak kuvvetlinin zayıfa dayattığı özel kaideler olacaktır. Kant'ın ileri sürdüğü gibi, savaşları hukukun sınırlarının dışında ele aldığımızda, biri içerik diğeri yönteme

ilişkin aşılması güç iki koşul doğar. İçeriğe ilişkin olarak Höffe'nin (2010: 227) belirttiği gibi savunma amaçlı savaşlar dışında tüm savaşları yasaklayarak meşruiyet ölçütü daraltır. Yönteme ilişkin olarak da savaşa karar verme yetkisini devletin başına ya da egemen değil, yurttaşlara yükler. Kant (1960: 19) savaşı ilan etme kararını, devlet başkanınca değil, halk tarafından verilmesi gereken bir karar olduğunu ileri sürerek, savaş açma koşullarını ağırlaştırır. Diğer yandan daimi orduların kaldırılması (Kant, 1960: 10) ve insanların özgür iradesi olmadan savaşa gönderilemeyeceği (Höffe, 2010: 227) gibi hususlar da Kant'ta savaş açmanın yollarını zorlaştıran etkenleri daha da kuvvetlendirir.

III. TİCARET, SERBEST PİYASA EKONOMİSİ VE BARIŞ

Çalışmanın bu kısmında, klasik liberalizmin iktisadi olarak benimsediği piyasa ekonomisi kurumunun milletler arası ilişkiler düzeyinde savaşı önlemeye ya da barışı sağlamaya dönük etkisi tartışmaya açılacaktır. Kuşkusuz piyasa ekonomisi başlığı altında ticari toplum, ticaret, sanayileşme ve kapitalizme uzanan geniş bir kavram seti içinde bu tartışmayı yapabilmek için izlenecek rotanın belirlenmesi gerekmektedir. Klasik liberalizm ile *laissez-faire* iktisadının kapsamı dâhilinde felsefi, siyasi ve iktisadi olarak ticari toplumun tahlili ve piyasa ekonomisi görüşünün devletler arası ilişkilere yansımaları ele alınacaktır.

Liberal düşünce geleneği içinde ekseriyetle ticaretin doğası ve kurumları gereği insanlar arası ilişkileri yumuşattığı yönünde fikirden hareketle geliştirilen teoriler, ticaret ve piyasa ekonomisinin barışçıl ilişkileri teşvik ettiğine dönük argümanların sonucudur. Ticaretin barışçıl etkilerini ele alan düşünceyi, Montesquieu ile başlatmak mümkündür.18 ve 19. yüzyılda ise, bilim ve teknikteki ilerleme ve

sanayinin gelişimi ile üretimin artışı neticesinde yeni toplum biçiminin sosyolojik ve iktisadi tahlilini gerektirir. Fransız endüstriyel hareketinin ve sosyolojinin kurucu isimleri Auguste Comte, Saint Simon gibi düşünürler, yeni toplumun tahlilini yaparlar.

Manchester Okulu da 19. yüzyılda yeni toplumun yükselişi ve hareketliliğine karşı Kıta Avrupa'sının iki büyük ülkesinde yani Britanya ile Fransa arasında ticari mal değişimini engelleyen Tahıl Yasası'na muhalefet olarak ortaya çıkmıştır. Manchester liberalleri, ticaret ile barış arasındaki ilişkiyi sistemli bir şekilde ele alarak geliştiren düşünürlerdir. Kuşkusuz ticaretin bireyler arasında olduğu gibi devletlerarası ilişkileri şiddetten, savaştan koruduğuna dair düşünceler Manchester liberallerinden önce de dile getirilmiştir. Manchester liberalleri ile onlara düşünsel önderlik ettiği ileri sürülen Adam Smith'in iktisat görüşünün milletlerarası ilişkiler ile bir arada düşünüldüğünde serbest piyasa ekonomisinin var olduğu bölgelerde savaşı engelleyecek doğal bir mekanizma olduğu ileri sürülmektedir. Bu etkiyi ticari pasifizm olarak adlandıran düşünceye de yer vererek, Manchester liberalleri orijininde Adam Smith ve Fransız düşünür Frédéric Bastiat'ın fikirlerine yer verilecektir.

A. Ticaret, Ticari Toplum ve Piyasa Ekonomisi

Kanunların Ruhu Üzerine adlı eseriyle Montesquieu, ticari toplumu ilk kez sosyolojik ve iktisadi açıdan tahlil ediyor, ticari ruhun barışı teşvik ettiğini açıklıyordu (Dorussen & Ward, 2010: 31; Hirsman, 1997: 71). Montesquieu'nun ticaret ruhu olarak adlandırdığı kavramı, iki düzeyde ele almak gerekir. İlk olarak ticaret ruhu, mikro düzeyde ılımlılık kavramı ile açıklanabilir. Montesquieucu

düşüncede ılımlılık, bireylerin kişilik olarak yumuşak başlı ve mantıklı olması ile birlikte insanların birbirini tanması ve yakınlaşmasına imkân sağlayarak, ticari ilişkileri geliştirir (Montesquieu, 1998: 23). Mikro düzeyde, siyasi rejimden bağımsız olarak insanların ticari olarak yani mübadele yoluyla ihtiyaçlarının karşılanması ve birbirilerini anlamaya dönük etkinin iyimserliği hâkimdir ve bunun barışçıl ilişkilerin gelişmesine katkıda bulunacağı düşünülür. Ticari ilişkiler bireyler arasında olduğu gibi milletler arasında da hem ihtiyaçları giderecek, hem de birbirlerine karşılıklı bağımlı hale geleceklerdir. Diğer bakış açısı ise makro düzeyde yani siyasal olanın belirlediği bir ticaret ruhunun etkilerini değerlendirmeye dönüktür. Buna göre, ticaretin topluma dönük sonuçları ile birlikte barışa katkısının olup olmadığı siyasi yönetimin biçimine göre değişmektedir.

Montesquieu'nun ılımlılık ölçütü ile bağladığı iki tür ticaret ruhu vardır: Ekonomi için ticaret (*commerce of economy*) ve lüks için ticaret (*commerce of luxury*). Ekonomi amaçlı ticaret ile kast edilen insanoğlunun yaşamını sürdürebilmesi için gerekli ihtiyaçlarını karşılaması, tacirlerin alışveriş yolu ile insanlar ve milletler arasındaki ticari ilişkiyi sürdürmesidir. Howse (2006: 704-705) de, Montesquieu'nun ticaretin doğal etkisinin barışa sevk ettiğine dair sözünde kast edilenin ekonomi amaçlı ticaret olduğunu, böylece hem doğal ihtiyaçların karşılandığını hem de barışçıl bir bağımlılık ilişkisinin dengesinin kurulduğunu belirtir. Lüks için ticaret ise, doğal gereksinimlerin ötesine geçerek, aşırılık içeren bir zenginliğe işaret eder ki Montesquieu bunun tehlikelerini işgal, savaş ve sömürgecilikle ilişkilendirir (Howse, 2006: 703). Ticaret bireyler, gruplar ya da milletler arasındaki dengeleyici vasfını yok ettiği için tasvip edilmez (Montesquieu, 2004: 349). Yönetim biçimi, ticaretin ruhunu ekonomiden ya da lüksten yana değiştirme gücüne sahiptir.

Larr  r  'ye (2001: 337) göre Montesquieu, ticareti hiçbir yönetim biçiminden tamamen dışlamamaktadır. Montesquieu için ticaret öncelikli olarak bireysel bir faaliyet olarak tarif edilmekle birlikte yönetimin desteği ya da tehdidiyle   killenir; sonuç olarak her hükümetin siyasi gücü ile zenginliği nasıl birleştirdiğine bağlı olarak ekonomik ya da lüks amaçlı ticarete dönüşür. Cumhuriyet ve demokrasi gibi yöneten ve yönetilenler aynı kişiler olarak kaldığı yönetimlerde, kamunun kaynakları genel yarara ait olduğu için aşırı zenginleşme olmayacaktır (Larr  r  , 2001:338). Yönetim biçimi ile beraber ülkenin fiziksel şartları ve genişliği de ticaretin ruhunu etkileyecektir. Montesquieu (1998: 25) Atina, Floransa, Venedik, Hollanda gibi küçük   ehir devletlerindeki ticaretin etkilerini olumlu yorumlarken, sınırları geniş büyük imparatorluklardaki ticaretin rekabete, servet birikimine yol açacağı için özellikle tek kişinin yönettiği devletlerde lükse dayanacağını ileri sürer ve bu sebeple ılımlılık etkisinden bahsedilemeyeceğini belirtir.

Ticaretin ılımlılıkla, barı  şıl ilişkilerin kurulmasıyla ilişkilendirilmesi Antik Yunan'da kamusal hayatın sürdürülmesi için gerekli görülen ikincil bir faaliyet alanı olarak ev yönetimi yani ekonomi düşüncesi olumsuz nitelendiren düşüncenin de karşısındadır. Antik Yunan'da i  , etkinlik alanı olarak görülen üretim ve ticaret şiddet ve eşitsizlikle ilişkilendirir; bu saha kadın, köle ve yabancılar gibi yurtta   sayılmayan kişilerin faaliyet alanıdır. Eski Yunan cumhuriyetlerinde ticaret eşitsizlik ve zenginlik yarattığı için demokrasinin temel prensipleri olan kanaatk  rlık, eşitlik gibi değerleri tehdit ettiği düşünülüyordu. Ancak Montesquieu Antik Yunan cumhuriyet  iliğindeki ticareti "ekonomi amaçlı ticaret" olarak görür ve onun ılımlılık, tasarruf, kanaatk  rlık gibi değerleri ihlal etmediği için yönetimin ruhuyla uyumlu olduğu kanaatindedir.

Ekonomi amaçlı ticaretle uyuşmayan aristokrasi ve monarşiler ise lüks için ticaret yapmaya eğilimlidir. Özellikle yöneten ile yönetilenlerin aynı kişiler olmadığı aristokratik ve monarşik yönetimlerde, yönetenler tek başındır ve bu sebeple siyasi güç ile zenginliğin birleşmesinin önüne geçilmelidir. Bu sebeple, Montesquieu (2001: 338) soylu sınıfın ticaretle meşgul olmasının yasaklanması gerektiğini söyler. Çünkü ihtiyaçların karşılanması ötesine geçen lüks için ticaret, yalnızca toplumun sınırlı bir kesimini zenginleştirecek ve siyasi gücü elinde bulunduran yönetimin yozlaşmasına yol açacaktır. Montesquieu, siyasi güç ile ekonomik gücün birleşiminin yaratacağı tehlikeleri öngörür. Tıpkı Thomas Hobbes ve Adam Smith gibi Montesquieu da, zenginliğin güç olduğuna inanır ve ticaretin siyasi güç ile bileşiminde ortaya çıkacak hasara karşı uyarır (Larrère, 2001: 338).

Despotizmde ise korku ve belirsizlik egemen olduğu için özel mülkiyetin varlığını tehdit eder. Ticaret ise sözleşme etiğine dayanır çünkü tacirler arasındaki ilişki süreklilik arz etmeli ve tahmin edilebilir olmalıdır. Özel mülkiyetin olmadığı yerde üretimi teşvik etmek için gerekli motivasyon olmayacağı için insanlar arasındaki ticari ilişkilerin gelişmesi mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan despotizm ile ticaret ruhu birbirine aykırıdır; despotizmin egemen olduğu yerde fakirlik vardır (Rosow, 1984: 354-356).

Montesquieu muhtemelen ticaretin yaratacağı sonuçları siyaset dolayısıyla farklılaşacağına dar kapsamlı görüş belirtmesi bakımından ilk olmakla beraber, siyaset-ticaret ya da daha genel bir kategori olarak siyaset-iktisat ilişkisini inceleyen teorilere de kapı araladığı ileri sürülebilir. Montesquieu'dan sonra David Hume, Adam Smith, Quesnay gibi düşünürler ticaret ve piyasa ekonomisinin siyasi yönetimle ilişkisini ortaya koyan teoriler sunmuşlardır. Larrère'ye (2001:336) göre,

Smith'in doğal özgürlük sistemi olarak adlandırdığı sistemden önce Montesquieu ticareti tamamen otonom bir yapı olarak görmemiştir ve onun sosyal ve politik kurumlarla ilişkisini bir arada değerlendirmiştir.

Montesquieu bireysel ve toplumsal düzeyde olduğu gibi milletlerarasında da karşılıklı bağımlılığı gerektireceğini belirtirken, bunu ticaretin barışçı etkisi olarak adlandırır. Hatta bir devletin yanı başındaki komşusunun yıkımıyla güçleneceğini düşünerek hareket etmesinin onunla birlikte zayıflayacağını ileri sürerek, realist devlet kuramının güç dengesine dayalı yaklaşımının karşısında bir anlayış sunar. Ancak Montesquieu'nun günümüze dek geçerliliği koruyan düşüncesi, siyasi yönetimlerin iktisadi zenginlik ile birleşiminin sonuçları konusundaki uyarısıdır. Her ne kadar geniş kıtalara yayılan monarşilere yönelik bir sorun gibi sunsa da, siyasi ve ekonomik güç birleşiminin siyasi yozlaşma, despotizm ve sömürü yaratacağı gerçeği, güncelliğini korumaktadır.

B. 19. Yüzyıl Sanayi Toplumu ve Feodalizm Karşıtlığı

17. ve 18. yüzyılda ticari toplumun üretime yönelik arzusu yok etmek yerine çoğaltmayı gerektirirken, barışçıl ilişkilerin gelişmesine de dolaylı katkı sağlar nitelikteydi. 18. yüzyılın ortalarından 19. yüzyıla doğru ticari toplum, sanayi toplumuna doğru evrilerek, geniş halk kitlelerini kuşatacak şekilde genişleme eğilimindedir. Yeni toplum, eski rejim ve değerlerine karşıtlık üzerinden çağın sosyologları tarafından tahlil edilir. Yeni bir dinamik olarak üretimi ve sanayileşmeyi toplumsal analizin temel unsuru olarak ele alır ve yeni sınıfın değerlerini açıklamaya çalışırlar.

Comte bilginin kaynaklarına yönelik ayrımla belirleyicilik kazanan üç farklı toplumsal aşamadan söz eder. Buna göre, bilginin ilk halinde din ve büyü, ikincisinde metafizik ve spekülatif, üçüncüsünde ise, pozitif bilgi hakimdir. Comte Üç Hal Yasası adını verdiği teori ile bilginin kaynağı ile toplumların geçirdiği aşamaları eşleştirir; sırasıyla teolojik, metafizik ve son olarak da pozitif çağı bilginin kaynağı ve elde edilmiş şekli ile açıklar (Aron, 2006: 78). Ancak esas hedeflediği gözlenebilen ve ölçülebilen pozitif bilginin hâkim olduğu üretim odaklı sanayi toplumunu tahlil etmektir. Teolojik ve metafizik çağ, teolog ve savaşçıların egemen olduğu toprak ve tarım kökenliyen, pozitif çağ ise bilim adamlarının, fabrika yöneticilerinin hâkim olduğu üretim merkezlidir. Bilgi kaynaklı tasnifin sosyolojik olarak, yok etmeye ve yıkmaya elverdiği eski düzenin yerini bilimsel metotlar aracılığıyla üretimi artıran yeni bir sınıfın çıkışını haberini verir. Saint Simoncu pozitivist anlayışa göre eski toplumun aktörleri soylular, din adamları ve askerler üretimde yer alamayacakları için kıymetini yitirecek, yerlerini üreten, bilim adamları, mühendisler, bankacılar, sanayicilere bırakacaklardır (Aron, 1966: 302). Comte gibi hocası Saint Simon da eski toplumun hiyerarşik, emir komuta zincirinin yeni toplumsal örgütlenmede eşit ve yatay ilişkilere dönüştüğü fikrindedir; zira eski toplumun doğuştan sahip oldukları ayrıcalıklar olmayacak, teknik bilginin egemen olduğu üretim ilişkilerine doğru evrilecektir. Simon ve Comte'un toplumsal tahlillerinin önemi, üretim odaklı yeni toplumun savaşla mesafesini açacağı fikrini ileri sürmelerinden ileri gelir. Refah ve üretime odaklı olduğu için sanayi toplumu ne insan gücünü ne de maddi kaynaklarını köreltecek savaş gibi yıkımlara girmeyi göze alamayacaktır. Askerlik gibi üretken olmayan meslekler yerini sanayiye bırakacaktır (Oktay, 2012: 53-56). 19. yüzyılın iyimserliği içinde yeni toplum düşünürleri,

sanayileşmeyi savaşlar çağından uzaklaşma olarak değerlendirir, feodal yapının tahripkâr değerlerinin sanayi toplumu ile silineceğine inanır. Comte askeri sınıfın yıkıcılığına karşılık yeni üretim odaklı endüstriyel sınıfın pasifizizmle uyuşacağı düşüncesi taraftarıdır (Aron, 1966: 303).

Long (2003:1) yeni toplumun sosyolojik analizine dair yaklaşımları, 19. yüzyılın başlarında Endüstriyalizm adıyla bilinen Fransız Hareketi içinde değerlendirir. Jean Baptiste Say, Benjamin Constant'ın da olduğu harekete göre tarih, yaşamını üretim ve ticaretten sağlayan üretici ya da endüstriyel sınıf ile üretilenleri sömürerek hayatını sürdüren egemen sınıf arasındaki mücadeledir. Long (2003: 2) 19. yüzyılın başındaki endüstriyel hareketin daha sonra otoriter ve kolektivist ile bireyci ve liberteryen olmak üzere iki kola ayrıldığını belirtir. Comte ve Simon, endüstriyel hareketin otoriter ve kolektif tarafını temsil ederken, Charles Comte, Charles Dunover, Agustin Thierry ise, bireyci ve liberteryen kanattadır. 19. yüzyıl endüstriyalizminin bireyci kanadına mensup sosyologlardan Dunover, devleti bir canavarlar topluluğu olarak kabul eder ve fetihçi ruha dayanan egemenlikten hareketle oluştuğu fikrindedir (Long, 2013: 2).

Charles Comte üretici sınıflar olmadığına, bir bütün olarak toplumun yaşam standardının düşeceği ve yağmacılığın yollarının çeşitleneceği konusunda uyarıda bulunur (Weinburg, 1978: 50). Agustin Thierry de devletin cebir gücünü sorgularken, polis ve askeri kuvvetlerin maliyetinin yüksek olduğunu ve onarılamaz hasarlara sebep olduğuna inanır (Weinburg, 1978: 54). Endüstriyel hareket, şiddet ve cebir içeren eski rejimin kalıntılarının üretim ve ticaretin gönüllüğe dayanan barışçıl niteliği ile dönüşeceği fikrinin sözcüleridir.

C. Tahıl Yasaları Muhalifleri Birliğinden Manchester Okulu'na

19. yüzyıl İngiltere'si başta olmak üzere Kıta Avrupası'nda iktisadi, sosyal ve siyasi dönüşümünün yarattığı çelişkilere tepki olarak ortaya çıkan Tahıl Yasaları Muhalifler Birliği (*Anti-Corn Law League*), Manschester Liberalizminin nüvesini oluşturur. Hammarlund (2005: 12) pek çok iktisadi, sosyal ve siyasi meselenin aynı anda geliştiği bir yüzyıl olarak gördüğü 19. yüzyılı kentleşmenin ve iletişimin ilerlemesi ile mesafelerin azaldığı bir çağ olarak değerlendirir. Bilim ve sanayide kaydedilen ilerleme sonucu üretim artarken, mal ve hizmetlerin dolaşımı da birkaç bölgeyi aşacak şekilde genişler.

İngiltere'de eski toplumun iktisadi ve siyasi düzenine hizmet eden Tahıl Yasaları başlığı altında bir dizi kanun, ülke sınırları dışından alınan pek çok ürünü ya sınırlayarak ya da doğrudan yasaklayarak içerideki üreticileri korumayı amaçlar. 1800'lü yılların başında Napolyon Savaşları'ndan sonra İngiltere sınırlarını kapatır, Tahıl Yasalarını yürürlüğe koyarak korumacı politikaları uygulamaya başlar. Yalnızca buğday, mısır gibi tahıl ürünlerini değil, pek çok ürünün İngiltere'ye girmesini engeller. İngiltere dışarıdan mal alımını engelleyerek değerli maden rezervini artırmaya, korumacı politikalar ile ekonomiyi merkezi idare tarafından yönetmeye yani merkantilist iktisadi politikaları hayata geçirmeyi amaçlar.

Merkantilist politikalara hizmet eden Tahıl Yasaları, özellikle Fransa ile ekonomik ilişkileri azaltır. Başta gıda maddeleri olmak üzere ürünlerin fiyatlarının suni bir şekilde artması, eski düzenin işleyişinin ve Tahıl Yasalarının sonucudur. Tahıl Yasaları yalnızca topraklarının kira gelirlerine sahip toprak aristokrasisinin gelirini artırırken, onları rekabetten korumaya hizmet eder (Spall, 1987: 217).

Eski düzene ait yasama düzeni, yeni toplumun gerekliliklerini hiçe saymakta, çelişki yaratmaktadır. Özellikle de yaşanan kıtlık ve açlık, bir grup tacir ve aktivisti Tahıl Yasalarına karşı muhalefet çatısı altında toplar. Tahıl Yasaları Muhalifleri yalnızca toplantı ve gazeteler aracılığıyla adını duyuran aktivist bir grup olarak kalmaz, İngiltere'deki korumacı politikalara, devletin iktisadi hayata müdahalesine dair konular üzerinde fikirlerini kalıcı hale getirir.

Muhalifler Birliği, Tahıl Yasaları gibi korumacı politikaların ortaçağa ait yasal düzenlemeler olmasının yanı sıra toprak ağalığının ise feodalizmin tehlikeli/ölümcül izleri olarak adlandırır (Spall, 1987: 218). İktisadi olarak merkantilist politikalarla, siyasi olarak da eski rejimin yönetim geleneğinin aristokratik unsurlarından biri olan toprak ağalığına (*landlordism*) karşı mücadele verirler. Muhalifler Birliğinin temsilcilerinden Richard Cobden, Tahıl Yasalarını sanayileşme ile yükselen yeni tabakanın iktisadi işleyişine engel olarak görür. Hammarlund (2005: 12) Cobden'in kendisini orta sınıfın sözcüsü ilan ettiğini belirtir.

Muhalifler Birliği, eski düzenin bir sembolü olarak gördükleri Tahıl Yasalarını üreten düzenin yani toprak ağalığının, kilise kurumunun ve özgürlükleri kısıtlayan eski gelenek ve ayrıcalıkların karşısındadırlar (Spall, 1987:214). Cobden'e göre yeni düzenle birlikte toplumun artık iki sınıfa ayrılır: Bir yanda köylüler, kapitalistler, tacirler, üreticiler yani üreterek, sahip olduklarını barışçıl yollarla elde ederken, diğerlerinin sahip olduklarına düşmanlıkla bakmayanlar; diğer yanda diplomatlar, taç giyenler, elçiler ve aristokratlar gibi hükümet içinde güç dengesinin gereğince davrananlar vardır (Hammarlund, 2005: 12). Muhalifler Birliğinin üyelerinden Cobden eski rejimi militarizm ile yeni düzeni ve ticari toplumu ise barış ile ilişkilendirir.

Bir tekstil tüccarı olan, sonradan aktivist, hatip ve politikacı olan Richard Cobden'in yanı sıra John Bright, George Smith, J.B. Smith, Tahıl Yasası Muhalifleri Birliği'nin en tanınmış üyeleridir. Tahıl Yasaları'nın ilgası için mücadele eden üyeler, daha sonra Manchester Okulu ya da Liberalizmi temsilcileri adıyla anılmaya devam ederler. Manchester Okulu, devletin iktisadi hayata dair düzenlemeleri ile birlikte ticaret ve endüstriyel gelişmenin milletler arasındaki refahı artıracığına dair görüşlerini barışçıl ilişkilerin de temeli olarak kabul etmeleri sebebiyle incelemenin bu kısmında yer alacaktır.

D. Manchester Okulu İktisadi Politikaları ve Milletlerarası İlişkiler

Tahıl Yasalarına muhalefet, iktisadi olarak mal ve hizmetlerin serbest dolaşımın önündeki engelleri kaldırmayı, siyasi olarak da herhangi bir kişi ya da kesimin, siyasi nüfuzunu yasama ve yürütme aracılığıyla kullanarak hukuk yoluyla gasp etmesini önlemeyi hedefler. Serbest piyasa ekonomisinin en önemli unsurlarından mübadele özgürlüğü, Manchester Okulu'nun korumacı iktisadi politikalar karşısında savunduğu temel değerlerden biridir. Manchester Okul'u, iktisadi olarak korumacılık talep eden merkantilist politikalar ile birlikte feodal sistemin ayrıcalıklı sınıfın sahip olduğu siyasi imtiyazlara karşı mücadele eder. Merkantilist politikalar ve siyasi imtiyazlar, ülkenin egemen yönetici sınıfını, toprak ağalarını ve onunla işbirliği içindeki ticari aktörlerini korurken, geniş halk kitlelerini zarara uğratar.

İngiltere ile birlikte Kıta Avrupa'sına yayılan merkantilist korumacı politikalar ülkelerin sınırlarını kapatarak kalın gümrük duvarları yükseltir. İçeride koruma altına alınan genellikle toplumun geniş bir kesimi değil, yasa yapma nüfuzu olan sınırlı

kesimdir. Hatta Cobden, Britanya İmparatorluğunu aristokratlar için bir refah (yardım) sistemi olarak adlandırır (Ashford, 2009: 49).

Manchester Okulu'nun liderlerinden Cobden ve Bright devletin askeri harcamalarını sorgulayarak ekonomi, ticaret ve barış için işe yarayıp yaramadığını sorar, ancak üçü için de yanıt olumlu olmaz (Stringham, 2004: 106). John Bright ise 1859'da yaptığı konuşmada İngiltere'nin muhtemel bir Fransız saldırısını önlemenin yolunun her iki ülkenin ticari engelleri kaldırması olduğunu belirtir (Powel, 1995: 388-89). Devletlerin askeri güçlerini geliştirerek değil, aksine devleti daha da aç bırakarak savaştan kaçınılabileceği düşüncesi desteklenir. Çünkü Manchester Okulu'na göre savaş yalnızca bir vahşet olmasının yanında gelecek kuşakları da bağlayan ekonomik sefaletten neden olur (Bresiger, 1997: 49).

Woods'un (2003: 77) belirttiğine göre, Cobden özgürlük ve barış idealini bir arada ele alır; ikisi için de devletin rolünün minimal olması gerektiğini ileri sürer. Cobdenci düşünceye göre, yeni çağda küçük hükümetler gereklidir; çünkü fazla harcama, vergi oranlarını artıracak bu da yatırımların azalması, üretim ve ticaretin sınırlandırılmasına yol açacaktır (Hammarlund, 2005: 34). Bu sebeple devlet, küçük bir kara ve deniz ordusu ve biraz da geliri olan küçük bütçeli bir organizasyon olarak kalmalıdır (Hammarlund, 2005: 29). Joseph Smith (1992:207) ise, Britanyalı liberallerin iyimser şekilde ticaretin genişlemesinin sonucunda içeride ve dışarıda devletin gücünün sınırlandırılmasına etkide bulunacağı fikrine sahip olduklarını belirtir. Hammarlund'a (2005:177) göre, Manchester Okulu'nun amaçladığı şey, görüldüğünden daha karmaşık ve zordur; çünkü Cobden'in tasvir ettiği şekliyle kurtulmak istenen militarist, feodal ve aristokratik hükümetlerdir.

Devletin piyasadaki ilişkileri yönlendirmeye ve yönetmeye dönük yasal düzenlemelerinin olmadığı serbest piyasa düzeni, Manchester Okulu'na göre, daha adil bir düzen olacaktır. Piyasa aktörlerinden bir kısmına olumlu etkisi olsa bile teşvik ve sübvansiyonlar piyasayı yanlış sinyaller vereceği için karşı olan Manchester Okulu, kota, tarife ve gümrük uygulamaları da kendiliğinden doğan düzene müdahale olarak görür.

Devlet karşıtı pek çok unsurun bulunmasına rağmen, Hammarlund,Manchester Okulu'nun ve Cobden'in *laissez-faire* ekonomisi ve gece bekçisi devlet anlayışının savunucusu gibi kabul eden yaygın kanıya itiraz eder. Hamarlund'a göre Manchester Okulu ve Cobden'in savları eski rejim karşıtlığı içinde değerlendirilmelidir. Hatırlanacağı üzere Cobden, ticari ve sanayi toplumunun aristokratik ve feodal toplum kalıntılarıyla bir arada olamayacağına dair temel bir eleştiri ile Tahıl Yasasına muhalefet etmişti. Hammarlund (2005: 89) bu noktadan hareketle ederek, monarşik ve feodal kurumlarından müteşekkil devlet anlayışının ekonomi odaklı yeni toplum anlayışıyla uyuşamayacağı için Cobden'in eleştirdiği fikrindedir. Değişen toplumun iktisadi ve toplum gerekliliklerine uyum sağlayamadığı için Cobden'in eleştirisinin kategori olarak devleti değil, tarihsel olarak monarşik ve feodal devleti hedef aldığı iddia edilmektedir. Bu düşünce geçerliliği bir noktaya kadar sürdürmektedir çünkü Manchester Okulu ve Cobden'de eski rejim ve devlet karşıtlığı en yüksek düzeydedir, diğer yandan devletin iktisadi hayat içinde yer almaması taraftarı oldukları bilinmektedir. Hiçbir üyesi, devletin tamamen ortadan kalktığı ve pür bir şekilde piyasa ekonomisinin olduğu düzeni tasavvur etmemişlerdir. Bu tartışma içinde Manchester Okulunun klasik liberal düşünceden

ziyade sınırlı liberteryen düşünceye ilham verdiği ancak anarko kapitalizm ya da bu çalışmada anıldığı gibi piyasa anarşizmine varmadığı ifade edilmelidir.

Klasik liberal düşünce geleneği içinde devletin iktisadi hayatın içinde olmayacak şekilde sınırlandırması ve özgürlük ile barış arasındaki ilişkiyi ticaret kurumu aracılığıyla temellendirmesi sebebiyle, Manchester Okulu önemlidir. Haar'ın da (2009: 95) belirttiği gibi Manchester Okulu'na göre, karşılıklı çıkar ve iktisadi bağımlılık kültürel ve politik engelleri kıracaktır. Manchester Okulu'nun iktisadi politikalarının milletlerarası ilişkilere yönelik savları tartışmaya açılabilir.

Ticari ve sanayi toplumlarının milletlerarası ilişkilerde barışı teşvik ettiğine dair Manchester Okulu savları iki grup altında toplanabilir. İlk gruptaki savlar, milletlerarasındaki ilişkilerin bireyler arasındaki ticari ilişkilerle analogi kurarak oluşturulabilir. İkinci gruptaki savlar ise uluslararası ilişkilerin aktörlerinin tek başına devlet olmasına yönelik eleştirilerin sonuçlarıdır. Böyle bir gruplandırma ile Manchester öğretisinin savları daha bütünlüklü olarak görme fırsatı sunulabilir.

Manchester Okulu, ticaret hayatını bireylerin özgürlükleri için elzem görür. Bireyler arasındaki ilişkilere yaptığı olumlu katkılar, milletlerarasındaki ilişkilere doğru genişletilir. İlk olarak, bireyler arasındaki ticari münasebetler arttıkça ihtiyaçlar karşılanır ve her iki tarafın da refahı artar. Milletler arasındaki ticaret de karşılıklı servetin değişimine dair avantajlar içerir (Haar, 2009: 95). İkinci olarak, milletler de bireyler gibi rasyonel bir şekilde, menfaatleri sürdüğü müddetçe ticari ilişkiyi devam ettirme ya da son verme iradesine sahiptirler. Diğer yandan gerek bireyler gerekse milletler, özgür irade sahibi aktörler olarak eşitler arası alışveriş yaparlar yani muhataplarına taahhüt ettiklerini yerine getirirler. Tacir bireyler ya da tacir milletler, birbirlerine karşı güç ve şiddet uygulayarak bir şey elde edemezler; bu

bakımdan Hammarlund'un "savaş, ticaret toplumlarıyla uyumsuz" (2005: 14) savı geçerliliğini korur. Üçüncü olarak, birbirlerini hiç tanımayan insanları bir araya getirerek sempati yaratarak anlaşmazlıkları uzlaşmayla çözen ticaret ruhu, milletler arası ilişkilerde de karşılaşılan sorunları düşmanlıkla değil barışla çözer. Ticaretin ılımlılık ve sempati özelliğine Montesquieucu ilke olarak adlandırılabilir. Manchester Okulu, savaşın doğasındaki yabancı/düşman imgesinin ticari ilişkiler yoluyla eriyeceği, piyasanın ortaklığı sebebiyle yabancılarla yakınlaşmanın artacağı, iletişimin güçleneceği fikrine inanıyor (Bresiger, 1997: 56). Cobden serbest ticaretin iki farklı topluluğu birleştirebilecek en güçlü motivasyon olduğunu belirtiyor (Haar, 2009: 96).

İkinci tip argümanların ise, milletlerarası ilişkilerde ticaretin dışlandığı ve tek aktörün devlet olarak kabul edilmesinin sonuçlarına dayandığı belirtilmişti. Bu bakımdan pazarların genişlemesi olgusu ele alınabilir. Buna göre ticari ilişkileri yoğun olan ülkeler arasında savaşmanın maliyeti yüksek olacaktır. Savaşmak, yıkmak ve yok etmek demek olduğu için geçerliliğini yitirecektir. Bu sebeple, ticaret doğrusunda genişleyen pazarların zarar görmemesi için, devletlerin sınırlandırması ve askeri güç kullanımlarının engellenmesi gerekmektedir.

Manchester Okulu üyelerinin dış politikada reddettikleri anlayış, güç dengesine dayalı devlet ilişkileridir. Cobden (1903: 194-216) *Political Writings* adlı çalışmasında, güç dengesi kavramına niçin itiraz edilmelidir sorusuna yanıt arar. Machiavelli'nin devlet kuramında benimsenen güç dengesi fikri, realist dış politika anlayışının özüdür. Buna göre devletler ancak diğer devletlere karşı maddi ve askeri anlamda güçlü oldukları takdirde varlıklarını sürdürebilirler. Güç dengesine dayalı devlet politikaları, toplumun iç işleyişinde liberal, demokratik ve ticari bakımından

gerilemeye yol açar (Hammarlund, 2005: 61). Cobdenci düşünce gereğince devletin iktisadi açıdan güçlü, askeri güçler bakımından kuvvetli olması gerekir. Cobden (1903: 197) İngiliz Kraliyetinin de dilinden düşürmediği güç dengesi ile sağlanan şeyin esasında, her yıl düzinelerce milyondan fazla paranın harcamanın vergiler yoluyla halkın cebinden tırtıklanması olduğunu ileri sürer. Manchester Okuluna göre, güç dengesine dayalı politikadan kazançlı çıkanlar geniş halk kitleleri değil, yalnızca vergi toplayanlar yani hükümet bürokratlarıdır (Elliott, 1988:305).

Bresiger'e (1997: 79) göre, Manchester Okulunda laissez-faire ekonomisi ve pasifist dış politika anlayışı birbirine sıkı sıkıyadır; ya ikisi bir arada olur ya da ikisi birden yok olur. John Bright ve Richard Cobden gibi Manchester Okulu'nun diğer üyelerinin de serbest ticaret ile pasifist dış politikanın ayrılmaz olduğu fikrini desteklediğine kuşku yoktur (Elliott, 1988: 305). Ticari ilişkilerin sağlayacağı barışçıl niteliğin, dış politikada da müdahale karşıtlığı ve izolasyonizm ile uyuşacağı görüşü benimsenir. Ancak Woods (2003: 85) ise, Cobden'in kesinlikle bir pasifist olmadığı kanaatindedir ve diğer klasik liberaller gibi Cobden'in de işgalcilere karşı savunma amaçlı savaşa inandığını belirtir.

Manchester Okulu bağlamında ticari pasifizmden kozmopolitaryanizme uzanan görüşler söz konudur. Bir yanıyla ticaretin devletler arası ilişkileri yakınlaştıracığı ve ortak piyasa kültürü içinde uyumlu hareket etmeye dönük yalnızca barışçıl politikaları teşvik edeceği ileri sürülür. Ticari pasifizmi destekleyen görüşler realist dış politikanın güç dengesi anlayışına karşıtlık başlığı altında iki etkide bulunur. İlki, milletlerarası ilişkilerde aktör olarak devletlerin güçlerinin azalmasıdır. İkinci olarak, ticaretin refah etkisinin daha yoksul ülkeleri de medeniyet olarak yükselteceği düşüncesidir. Ticari pasifizm, milletlerarası ilişkilerde aktör olarak devleti

küçültürken ticaretin ılımlılık, uzlaşa ve barış gibi değerleri gözeticeği varsayılan piyasa aktörlerinin alanını genişletmeyi hedefler. Ancak Manchester Okulu'nun ve ticari pasifizm görüşünün 19. yüzyılda en yüksek seviyesine çıkan emperyalizme yaklaşımını ortaya koyması gerekir.

19. yüzyılın en emperyal ülkesi olan İngiltere'nin sömürge ülkelerle ilişkilerinin Manchester Okulu tarafından nasıl değerlendirildiği önemlidir. Cobden Britanya'nın kolonilerini serbest bırakılması taraftarıdır. Bresiger (1997: 61) Cobden'in İngiliz İmparatorluğunun dağılmasını arzu ettiğini, çünkü Hindistan gibi bölgede komşuları Afganistan ve Rusya gibi Asya devletleri olmaları sebebiyle sınırlarının çok ötesindeki milletlerle çatışma riskinin sonuçlarını değerlendirdiğini ileri sürer. John Bright'a göre, İngiltere'nin sınırlarının çok ötesinde 20 milletten oluşan ülkeyi yönetmesi imkânsızdır. İngiltere, eskiden kolonisi olan Amerika'nın bağımsızlığına kavuşması ile bir kolonisini kaybetmiş ancak büyük bir ticari partner kazanmış ve her iki ülkenin de durumu eskiye göre daha iyileşmiştir (Bresiger, 1997: 61). Manchester Okulu sömürgeciliğin emperyal ülke tarafından karşılaşılan sorunları üzerinde yoğunlaşır ve sömürge ülkeleri bir değer değil, sorumluluk olarak tanımlar. Cobden ve Bright öncülüğünde Okul, sömürgeciliği de eski dünya düzene ait devletçi sistemin sonuçları olarak görür, yeni iktisadi düzenin sömürgeciliğe dayanamayacağı fikrini savunurlar.

Emperyal gücün sömürgeleri arasındaki ilişki ile ticari aktörler arasındaki bağımlılık ilişkisi karşılaştırılabilir. Devletin iktisadi düzen içindeki yeri sınırlandırılmadığı takdirde özel iktisadi teşebbüslerin gücü ile iktidar erkinin siyasal gücünün buluşması kaçınılmazdır ve bu durum, Montesquieu'nun ileri sürdüğü tehdidi ve tehlikeyi doğurmaktadır. Cobden (1903: 389) dünya üzerindeki tüm

milletlerin sahip olduklarını karşılıklı işbirliği içinde birbirleriyle değiştirebilmelerini “evrensel bağımlılık düzeni” olarak adlandırdığı serbest ticaret düzeni olarak tarif eder. Cobden kuşkusuz serbest ticaret düzeni içinde milletlerin iktisadi olarak birbirlerine bağımlılığını vurgulamaktadır.

Michael J. Smith (1992: 231-34) ise, 19. yüzyıl Britanya liberallerinin askeri anlamda bir egemenlik ilişkisi kurduğu sömürge ülkeleri yerine ticari bağla kurulmuş, diplomatik ve sivil ilişkilere doğru geçiş taraftarı olduğu fikrindedir. Cobden’in de içinde bulunduğu Britanya liberallerinin rasyonalist olduğunu ve evrensel kanunlara uyulduğu takdirde tüm insanlığın uyum içinde yaşayabileceği görüşünü benimsediklerini ileri sürer. Bu doğrultuda J.Smith’in savunduğu gibi emperyalist öğelerle beslenen liberal enternasyonalist görüş ile diğer yanda realist güç dengesine karşı barışçıl iktisadi ilişkileri öne çıkaran ticari pasifizm görüşü vardır. Bu tartışma özellikle laissez-faire ve barış ilişkisi doğrultusunda Manchester Okulu’ndan ziyade Adam Smith ile ilişkilendirilen ticari pasifizm düşüncesi ele alarak devam edebilir. Bilindiği gibi serbest ticaretin ve piyasa ekonomisinin en önemli temsilcisi olarak gösterilen Adam Smith’in görüşleri tartışmaya eklenmelidir.

E. Adam Smith ve Ticari Pasifizm

Ülkelerin zenginliğini değerli maden stoku ile değerlendirdiği için diğer ülkelerden mal alımını sınırlayan ya da yasaklayan merkantilist ekonomik politikalara karşı mutlak üstünlük teorisi ile serbest piyasa ekonomisini doğal özgürlük düzeni olarak adlandıran Adam Smith, iktisadi olarak klasik liberalizmin kurucusu olarak anılır. Smith, serbest piyasa savunusu ile *laissez-faire* felsefesinin de öncüsü olarak adlandırılır. Cobden ve diğer üyeleri ile Manchester Okulu’nun, Adam

Smith'in görüşlerine referans verdiği bilinmektedir. Uluslararası ilişkiler kuramında da Smith, ticari pasifizm ekolünün temsilcisi kabul edilir. Michael Doyle (1997: 233) uluslararası politik ekonominin en eski iki mitinden birinin ödemeler dengesine ve altın stokunun varlığına dayalı politikaları devletlerarası ilişkilerde savunmayı öne çıkaran anlayışla birleştiren merkantilizm, diğerinin ise üretim ve ticarete dayalı zenginliğin doğal özgürlük sistemi yani serbest piyasa olduğunu belirtir. Doyle (1997:224) Smith'i merkantilizme karşı doğal özgürlük sisteminin ve ticari pasifizmin temsilcisi olarak gösterir.

Çalışmanın bu kısmında Adam Smith ile derinleşen tartışma, iki yönde ilerleyecektir. İlki, serbest piyasa ekonomisi savunusu yapmasına rağmen, Smith'in *laissez-faire* felsefesi içinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. İkinci olarak, Doyle'nin de ileri sürdüğü gibi Smith'in iktisadi görüşleri dış politikada ticari pasifizm, hatta liberal enternasyonalizm başlığı altında tartışılabilir.

Haar (2009: 67) Adam Smith'in her ne kadar serbest ticaretin ateşli savunucusu ve doğal özgürlük sisteminin mimarı olsa dahi katıksız bir serbest ticaret savunucusu olmadığını ileri sürer. Çünkü çoğu kez iç endüstrinin avantajı uğruna dış endüstriye sınırlamalar koyarak ticaret aracılığıyla sınırlandırmasına yetki vermektedir. Walter (1996:148) ise Adam Smith'in doğal özgürlük sisteminde pek çok istisna olduğunu, yalnızca savunma ve adalet gibi kamusal işlerin yanında ticaret ve eğitimi destekleyecek kurumların olmasını, iyi yolların yapılmasını öngördüğünü, hiçbir zaman "kullanan öder" prensibinden yana olmadığını belirtir. Smithçi iktisatta devletin üzerine düşen görevleri yirmi yedi madde toplayan Kennedy (2008:247/48), piyasanın sürdürülebilirliği adına oligopolleri önlemek ya da bebek endüstrilerin korunması gibi devlet müdahalelerinin öngörüldüğünü ileri sürer.

Adam Smith'in doğal özgürlük sisteminin işlerliğini sürdürmesi için devlet tarafından desteklenmesi ve düzenlenmesinin laissez-faire ekonomisi ile uyuşmayacağı iddia edilir. Özellikle de güvenlik ve dış politika konusunda Smith'in ticari pasifizm görüşü yerine güç dengesine dayalı realist politikaya yakın olduğu doğrudur. Adalet ve savunma hizmetleri serbest piyasa tarafından yerine getirilemez, çünkü devletin ayrıcalıklı alanına aittir.

Haar (2009: 67) ve Walter (1996: 143-44) Smith'in savunmayı refahtan üstün tuttuğu fikrinde birleşirler. Hatta Haar (2009: 72) ulusal savunma gibi yüksek politika uğruna ticari sınırlamaları haklılaştırdığı, monopollerin sayıca artırılabilirliğini savunduğu için dış politikada Smith'in realist görüş içinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Walter (1996: 144) ise Smith'in uluslar arası ilişkiler geleneği içinde liberal enternasyonalizmden ziyade realist ve merkantilist politikaya yakın olduğunu iddia eder. David Hume ve İskoç Aydınları gibi Smith de ticareti hiçbir zaman tek başına barışı sağlamak için yeterli görmez (Haar, 2009: 62-63). Ticaretin insan doğasını değiştiremeyeceği düşüncesi de hem Smith'te hem de İskoç aydınlarında egemendir. Daha fazla ticaret, Smith'e göre, uluslar arası ilişkileri askeri seviyeden sivil diplomasiye çıkarabilir ki bu durumda da ticaret çağında barış yüksek politikaya bağlı olduğu görüşünü değiştirmez.

Manchester Okulu üyelerinin özellikle de Cobden'in ticaretin milletler arasında yabancılığı azaltacağını, karşılıklı refahla beraber sempati duygusunu da artırarak, barışçıl ilişkilerin gelişmesine katkıda bulunacağına dair düşünceleri Smith'in fikirlerine bağlılık olarak yorumlayan görüşler ağırlıktadır (Bresiger, 1997: 48; Doyle, 1997: 236-37; Panke and Risse, 2007: 97). Çünkü Smith'in *Ahlaki Duygular Teorisi (Theory of Moral Sentiments)* adlı eserinden yola çıkarak, ahlak dünyasında

sempati duygusunun toplumlar ve milletlerarası ilişkilere doğru genişletilmektedirler. Fikirsal bağ yakından izlendiğinde ticari yakınlaşmanın yabancılığı ortadan kaldıracığı, fiziki olarak yakın olan ülkelerle ticari alışverişle beraber karşılıklı güven ve barışının artacağı varsayımına dayanır. Oysa *Ahlaki Duygular Teorisi*'ndeki sempati ilkesi sık sık *Milletlerin Zenginliği*'ndeki kişisel çıkar kavramı karşılaştırılmakta, daha genel anlamda "ahlaki" insan ile "ekonomik" insan arasındaki uyumsuzluk pek çok çalışmaya konu olacak şekilde genişleyerek "Adam Smith Sorunu" olarak anılmaktadır. Burada ise kısaca sempati ilkesinin niçin piyasa gibi çoğu zaman birbirlerini tanımayan aktörler arasında geçerli olamayacağı açıklanmaya çalışılacaktır.

Sempati ilkesi ile kast edilen, bireyin içinde yaşadığı toplumun ahenkli düzenini bozacak davranışlardan kaçınması, bir arada yaşamın temel kaideleri olan adaleti ve vicdanı içinde taşımasıdır. Sempati ilkesi de tıpkı kişisel çıkar gibi insanı doğuştan mezara kadar götüren özsevginin sonucu olduğu için farklı değildir (Ekelund & Hébert, 2004: 126). Ancak sempati ilkesinin geçerliliği birbirini tanıyan insanlar arasında yüksekken, ticari topluma transferi mümkün değildir. Walter (1996:153) da, sempatinin ve yardımseverliğin ancak bireylerin aileleri ya da komşuları ile sınırlı olduğunu belirtir. Bu sebeple sempati ilkesini, Manchester Okulu'nun sunduğu gibi birbirlerine uzak milletler arasında var olabileceğini ileri sürmek doğru olmayacaktır.

Smith'in *Ahlaki Duygular Teorisi*'nde sık sık vurguladığı tarafsız gözlemci (*impartial spectator*) kavramını ele alan Walter (1996: 161) uluslar arası işlerde kullanılabilmesi mümkün olmayan bir mekanizma olduğunu ileri sürer. Tarafsız gözlemci ilkesi de tıpkı sempati ilkesi gibi bireylerin toplumsal yaşamda yapıp ettiklerini değerlendirdikleri iç sestir yani vicdanlarının sesidir. Oysa ticari ilişkilerin

milletlerarası bir boyuta taşınmasıyla karmaşıklaşan ilişkilere dair bir vicdandan bahsetmek mümkün olmaz. Zira ticari toplumda karmaşıklaşan ilişkiler neticesinde tüm aşamaları takip edebilmek mümkün olmadığından, tek tek bireyler için doğru ile yanlış ayırt edebilmek imkânsızdır. Smith'in gerek ahlaki duygular teorisinde gerekse ticari toplum anlayışında evrensellik taşıyacak adil ilkelere ulaştığı gibi sonuç çıkarılamaz.

Diğer bir konu, fiziki olarak yakın milletlerin ticarete ve barışa daha elverişli şartlara sahip olduğu yönündeki görüştür. Haar (2009: 63, 138) buna karşı çıkar, Smith'in tıpkı diğer İskoçlar gibi ticaretin her çeşit çatışmaya ve kıskançlığa sebep olma potansiyeli olduğunu belirtir. Adam Smith *Milletlerin Zenginliği'nde* (2006: 552) zenginlik ve nüfus bakımından ticaret için büyük potansiyellere sahip iki komşu ülke olmalarına rağmen, Büyük Britanya ile Fransa arasında, ticari ilişkilerin yerine niçin savaşların olduğunu sorar. Smith'e göre komşu olmalarına rağmen ister istemez birbirlerine düşman oldukları için birinin zenginliği ve gücü, diğerine korkunç gelmektedir. Diğer bir neden ise, her ülkenin tacir ve sanayicileri diğerlerinin rekabetinden korkmaktadır (Smith, 2006: 552-53).

Manchester liberallerinin sunduğu gibi iktisadi işbirliği yoluyla kurulan ilişkilerin eşitler arası olduğuna, her iki tarafı iktisadi bakımdan olduğu gibi medeniyet bakımından da geliştireceğine dair tezlere şüpheyile yaklaşan görüşleri daha ayrıntılı ele almak gerekir. Ticari ilişkiler ile barış arasındaki ilişkiyi kıran Barbieri'ye göre, liberal ekonomistler ticareti, rasyonel aktörlerin gönüllük ve eşitlik içinde gerçekleştiğini varsayarlar. Barbieri ilk olarak bu varsayımdaki öncülleri sorgular. Barbieri (2002: 121-123) ticari bağımlılık nispeten iktisadi kapasiteleri yakın olan ülkeler arasında değil de farkın yükseldiği asimetrik ekonomiler arasında

olduğunda, daha güçlü ülkenin liderleri bağımlı devleti eşit partner olarak kabul etmez. Ticari liberalizm olarak adlandırdığı barışçıl işbirliği fikrinin “liberal bir illizyon” olduğunu belirtir. Bu sebeple, ticari bağımlılık, barış değil, çatışma ve savaşa yol açabilir.

Manchester liberallerinin sömürgeciliği eski rejime ait bir ilişki biçimi olarak gördüğü ve ticari toplumda sömürge ülkelerin emperyal ülke için yük olarak görüldüğü ifade edilmişti. Adam Smith de sömürgeci ilişki biçimini savunmadığı gibi, doğal özgürlük sisteminin düşmanı olarak görür. Çünkü Smithçi ahlak anlayışı ile bir arada değerlendirildiğinde hem sömürge hem de sömürgeleştiren için durum gayri adildir (Haar, 2009: 68). Adam Smith Avrupalı milletler ile diğerleri arasında, bir nitelik farkı belirtmediği gibi onları eğitime ve geliştirme gibi tarihi bir rol de biçmez.

F. Frédéric Bastiat’da Piyasa Barışı

Frédéric Bastiat 19. yüzyılın ilk yarısında Fransa’da serbest ticaretin en radikal savunucularındandır. Tahıl Yasasına muhalefetin en yoğun olduğu dönemde, Britanya’daki hareketin benzerini kurar, halkı Tahıl Yasalarına karşı uyarmak için konferanslara katılır ve Muhalifler Birliği temsilcileri ile yazışmalar yapar. 1844 yılında başlayan yazışmalarda Bastiat, Muhaliflerin lideri Cobden’e Britanya’da olanlara ilişkin soru yöneltir, onlardan konuşma ve yazışmalardan oluşan dokümanları ister. Cobden Bastiat’ın ricasını yerine getirirken, Bastiat da Britanya’daki Tahıl Muhaliflerini anlattığı çalışmasına, *Cobden ve Birlik(Cobden and The League)* adını verir (Russell, 1969: 70).

Pek çok bakımdan Manchester Okulu'nun öğretilerine paralel görüşler ileri süren Bastiat (2007: 273) bireyler arasındaki mübadele ilişkileri ile uluslararası ticaret arasındaki benzerlikten hareket eder. Manchester Okulu üyeleri gibi ticari korumacılığa muhalif bir entelektüel olarak, merkantilist politikaların olumsuz sonuçlarını göstermeye çalışır. Bu bakımdan, Bastiat'ı Manchester Okulu'nun tamamlayıcısı olarak görmek yanlış olmayacaktır. Çünkü Cobden'in fikirleri Bastiat'ı ne kadar etkilediyse Bastiat'ın da Cobden üzerindeki etkisi giderek artar ve Bastiat da bir Manchester teorisyeni olarak adlandırılır (Russel, 1969: 69). Korumacılık ve merkantilizm, Bastiat ve Manchester Okulu'nun karşı çıktıkları ortak konudur. Bastiat, merkantilist ekonomik politikalar görünümündeki korumacılık ile 19. yüzyılda varlığını hissettiren iktisadi milliyetçiliğe karşı laissez-faire felsefesini savunmaya devam eder.

Bastiat, Adam Smith'in piyasa ekonomisini açıklarken kullandığı kişisel çıkar kavramını yeniden ele alır. Bastiat (2007: 276) için kişisel çıkar, insanlığın ilerleme potansiyelini sonsuz kılan ve Tanrının her insana bahsettiği insana içkin bir ışıktır. Bastiat kişisel çıkarın her zaman yıkıcı ve diğerlerini yok edici niteliğe bürünmediğini göstererek, iki şekilde var olabileceğini savunur: Üretim ve yağma. İnsan sahip olduğu yaşamını sürdürme güdüsünü kişisel çıkar aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışırken önemli olan, seçeceği yoldur. İnsanın sahip olduğu yeteneklerini doğal kaynaklara tatbik etmesi, ihtiyaçlarını çalışarak elde etmesi mülkiyetin insan onuruna yakışan yoludur (Bastiat, 1997: 5). Diğer bir ifade ile bireyin hedefe ulaşmasının en doğru yolu, üretimdir. Bastiat'a göre başkasının sahip olduğu ve ürettiğine zorla el koymadan başka bir şey olmayan yağmanın en ilkel yolunun savaştır (Kalkan, 2007: 82).

Bastiat'ın serbest ticaret üzerine yazdıklarının hiçbirinin yeni olmadığı yani serbest ticaretin kanunlarını keşfetmediği bilinir. Ancak ekonominin yasalarını en çarpıcı şekilde ifade etmesi ve özellikle de ekonomi ile siyasi gücün birleştiği yerde yaratacağı tahribat üzerinde ısrarla durarak, pek çok iktisatçıdan ayrılır. Kendiliğinden doğan düzenden başka bir şey olmayan piyasa, Bastiat'a göre kuralsız, değerden yoksun değildir.

Bastiat'ın serbest piyasa ekonomisine dair görüşleri milletlerarasındaki ilişkiler bakımından ele alındığında, iki ilke öne çıkar. Bunlardan ilki olan karşılaştırmalı üstünlükler yasasının uluslar arası ticaretin temeli olarak görülmesidir; çünkü ticari kısıtlamalar, modern dünyada savaşın nedenidir. David Ricardo'nun Karşılaştırmalı Üstünlükler Yasası üzerinden giden Bastiat, milletlerarasındaki ilişkilerin ancak müdahale edilmediği takdirde etkinliğini ve barışçıl doğasını koruyacağı fikrindedir.

Bastiat "*Görünen ve Görünmeyen*" adlı hikâye aracılığı ile yağmanın en kaba biçimi olan savaşın serbest piyasa ekonomisinde yer alamayacağını göstermeye çalışır. Kendine has üslubuyla kaleme aldığı hikâye ile iki şey amaçlar: İlki, olayları değerlendirirken iktisatçıların ortaya çıkan maddi sonuç ile birlikte alternatif sonuçların da hesaba katılması gerekliliğidir. Diğeri de, daha çok tüketmenin ekonomiyi daha da canlandıracağına dair eleştirinin haklılığının sorgulanmasıdır. *Görünen ve Görünmeyen* adlı hikâyeye göre, James Goodfellow adlı vatandaşın oğlu bir cam kırdığında, aklına ilk gelen şey, cebinden çıkacak olan (farz edelim der Bastiat) 6 Frank'tır. Diğeri yandan Godfellow ve diğeri 6 Frank'ın cam takan kişinin geçimini sağlamasına katkıda bulunacağı için teselli olunur. Böylece 6 Frank dolaşıma girerek, cam endüstrisini teşvik edecektir.

Ekonomide bozulan, yıpranan ya da hiçbir neden yokken çıkan harcamalar için ticarete ve kapitalizme şükretmememiz gerektiği fikri çıkar. Bundan sonraki aşamada bir sel felaketi veya yangın hatta bir savaş olduğunda bir ev, bir mahalle ya da şehrin/ülkenin yeniden imar edileceği için ekonomik olarak kayıpta olmadığımız hatta pek çok sektöre iş çıkardığı için teselli olmamız gerektiği fikrine ulaşırız. Hikâyenin ikinci kısmında pencerenin kırılmasının ilk sonucunun camcıya kazandırdıkları yanında, Goodfellow'un diğer ihtiyaçlarını karşılarken 6 Franklık bir kaybının olduğunu, cam yerine belki de ihtiyacı olan bir çift ayakkabıyı almasına engel olduğundan söz ederek, bu olayın ilk aşamada fark edilmeyen ancak sonradan ortaya çıkan etkisi de dikkate alınmalıdır (Bastiat, 2007: 1-4). Bastiat, iyi bir iktisadi bakış açısının “görünmeyen” sonuçlara da odaklanması gerektiğini belirtir. Bu düşünce aracılığıyla piyasa aktörlerinin ayakta kalabilmesi ve işletmelerinin çalışmalarına devam edebilmesi için doğal afetlerle evlerin su almasına ya da yıkılmasına, savaşlarla şehirlerin yerle bir edilmesine gereksinim duyulduğu şeklindeki argümanlara karşı fikir sunar. Daha çok tüketmek için yok etmek ve böylece serbest piyasanın ayakta kalması düşüncesi tartışmalıdır. Öncelikle temel hak ve hürriyetlerin gelişmesi için bireyci metodolojik bir yöntem kullanan piyasa ekonomisi savunucularının, yeni üretim için eskinin yıkılması, yeni tüketiciler için eskilerin ölmesine müsaade etmesi kabul edilemez. Huebert (2010: 178) de kapitalizmin militarizmle el ele gittiği ve savaşların önce yok ederek ardından tüketimi artırarak ayakta kaldıkları yönündeki argümanlara Bastiat'ın kırılan pencere örneği ile karşılık verir ve yeni iş alanlarının üretilmesi ya da üretimin hacminin artması için savaş gibi devasa bir yıkıma gerek olmadığını, yaratıcılığın her zaman

yıkımdan önde geldiğini belirtir. Bastiat'ın da bahsettiği gibi piyasanın doğal ahengi ile arz ve talebi dengelerken, daha çok yıkmaya ihtiyaç duyulmaz.

İKİNCİ BÖLÜM

YIRMİNCİ YÜZYILDA KLASİK LIBERALİZMİN YOL AYRIMI, GÜVENLİK VE BARIŞ PROBLEMİNE ETKİLERİ

İlk bölümde temel hak ve hürriyetler, hukukun üstünlüğü ve serbest piyasa ekonomisi gibi klasik liberalizmin temel değer ve kurumlarını sınırlı devlet anlayışı ile uzlaştırmaya çalışan düşünürlerin teorilerine yer verilerek, özellikle devletler arası ilişkilerde barışçıl ilişkileri korumaya, savaşı önlemeye dönük katkıları tartışmaya açıldı. Çalışmanın bu kısmında ise, özellikle geçtiğimiz yüzyılda klasik liberal düşüncenin birbiriyle itilaf halindeki fikirleri barındırarak birey, toplum ve devlet kategorilerine ilişkin yaklaşımda farklılıklara yol açtığı iddiası sunulacaktır. Klasik liberalizmin teorik düzlemde yaşadığı gerilimden ortaya çıkan ayrışmanın, siyaset kurumuna ve devlet anlayışına yönelik görüşleri farklılaştığı savı ile birlikte devletler arası ilişkiler için de yekpare liberal bir politik söylemden söz edilemeyeceği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Liberalizmin tarihi ele alındığı vakit onun ana akımının klasik liberalizm olduğu açıktır (Brennan, 2009: 64; Davies, 2011:124, Hamowy, 2008: 296). 20. yüzyıla kadar liberalizm, bireyci perspektifle negatif özgürlükleri korumak amacıyla hukukun üstünlüğü, güçler ayrılığı gibi mekanizmalar aracılığıyla siyasi olarak devletin sınırlandırılmasını savunan, iktisadi açıdan ise piyasa ekonomisi taraftarı dünya görüşü olarak değerlendirilmekteydi. Özellikle 20. yüzyılın başından itibaren liberal görüş içindeki çeşitlilik, farklı fikir akımlarını besleyerek gelişmelerine yol açmıştır. Kategori olarak temel hak ve hürriyetlerin yeterli görülmemesi sonucu hak

kategorisindeki değişim talebinin, fikri ayrışmanın niteliğini belirlediği ileri sürülebilir. Klasik liberalizmin temel değeri olan müdahaleden uzak olma (*freedom from*) anlamındaki negatif özgürlüklerin yanında, bir şeyi yapabilme gücünün yetmesi (*freedom to*) anlamındaki pozitif özgürlükler de yer almıştır. Özgürlükler konusunda ortaya çıkan ayrışmanın nedeni, bu çalışmada, piyasa/devlet ilişkisinde aranacaktır. Çünkü klasik liberalizmde sınırlı devlet görüşü üzerinde uzlaşa sağlanıyormuş gibi görünmesine rağmen, piyasa ile devletin alanı arasındaki çizginin nerede çizileceği üzerine anlaşma sağlanamaz. Devletin minimal düzeyde tutulmaya çalışılması ekseriyetle kabul edilse de, iktisadi ve siyasi krizlerde ve savaş zamanlarında sınırlarının genişletilmesinden kaçınılmamıştır (Vincent, 2006: 75). Jasay (1991: 21) devletin sınırına dair tartışmayı, özgürlüğü maksimize etme amacı ile kurallar sistemi oluşturma ilkeleri arasındaki gerilimin sonucu olarak görme eğilimindedir. Çalışmanın başında, Jasay’ın özgürlük ya da başka bir değer etrafında yükselen liberal doktrini gevşek liberalizm olarak adlandırdığı hatırlanmalıdır. Gevşek liberalizm muğlâk, çerçevesi belirli olmayan ve itilâflı görüşlere yol açacak, devletin sınırlarını esas aldığı değerler setine göre yeniden belirleyecektir (Jasay, 1991: 21). Vincent (2006: 57) da, klasik liberalizm içindeki görüşlerin devlet müdahalesinin açık kabulü ile ona tam bir karşıtlık içinde geniş bir sarkaçta yer aldığı ileri sürer.

Vincent’in “eğer liberallerin 19. ve 20. yüzyıldaki argümanları incelenirse, devletin rolüne sürekli ve yavaş yavaş gelişen bağlılık görülür” (2006: 73) şeklinde ifade ettiği tespiti, yeni liberalizm ya da neo liberalizmin yükselişine işaret eder. Neo liberalizm, iktisadi olarak kapitalizmin günümüzdeki siyasi olarak düzenleyici devlet örgütlenmesini ifade etmek üzere klasik liberalizmi de aşan hegemonik ideoloji

olarak sunulur. Ancak klasik liberalizmin teorik odağını kaybetmeden, neo liberalizm gibi geniş bir başlık yerine refah devleti yanlısı eşitlikçi liberal yaklaşım, revizyonist liberalizm, refah liberalizmi, etatist/devletçi liberalizm, komuniteryen liberalizm, kolektivist liberalizm, Amerikan liberalizmi ya da yüksek liberalizm gibi olarak da adlandırılmakla birlikte, bu çalışma boyunca sosyal liberalizm olarak adlandırılacaktır. Haar'ın "hem Amerika, hem de Avrupa'da açık ara en baskın ve bilinen liberal varyant" (2009: 18) olduğunu belirttiği sosyal liberalizmin, klasik liberalizmle olan bağı ve ilişkisi tartışılmaktadır. Sosyal liberallere göre daha az tanınırlığa sahip liberteryenler ise klasik liberalizmin tarihsel felsefi mirasını korudukları iddiasındadır. Ancak 1945'ten sonra, özellikle Anglosakson ülkelerde, kendilerini hem muhafazakârlardan hem de kolektivist liberallerden ayıracak şekilde kimliklerini ortaya koymak üzere liberteryen terimini kullanmaya başladılar (Rothbard, 2006b: 14-15; Davies, 2011:124).

Klasik liberalizmin 20. yüzyıldaki yol ayrımını da ortaya koyan zengin yazını, üç grup altında incelemek mümkündür. Birinci gruba göre, klasik liberalizm ile sosyal liberalizm aynı paradigmayı paylaşmaktayken, liberteryenizm ilk ikisinin dışında kalır. İkinci grup ise, ilkinin aksine, klasik liberalizm ile liberteryenizmin aynı değerleri paylaştığını ancak sosyal liberalizmin klasik liberalizmden (liberteryenizmden) sapma olduğunu ileri sürer. Üçüncü grup ise, her üç akımın (klasik liberalizm/sosyal liberalizm/liberteryenizm) arasındaki bağları reddeden görüşlerden oluşur. Diğer bir ifade ile klasik, sosyal ve liberter fikirlerin, ayrı kategoriler altında incelenmesi gerektiği iddia edilir. Samuel Freeman (2011:5) liberteryenizmin ana liberal kurumları reddettiğini, Will Kymlicka da (2006:141-143) liberteryenizm ile klasik liberalizmin ayrı varsayımlara dayandığı için bir arada

ele alınamayacağını savunur. Jason Brennan'a göre (2009: 62, 66) John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel ve Samuel Freeman gibi sosyal liberaller, kaynağının nasıl oluştuğunu açıklamadan mal ve hizmet bolluğu varsayımı ile hareket ederler ve eşitliği sağlamak üzere liberal devlete üstün yetkiler tanırırlar. Bu sebeple Brennan için, iyimser ifade ile demokratik eşitlikçilik yanlısıdır ancak liberal değildirler.

Bu çalışmada ise yukarıda gruplandırılmaya çalışılan liberal görüşlerin hiçbirinin tümüyle açıklayıcı olduğu düşünülmemektedir, çünkü her biri diğerinden pek de farklı sonuçlar doğurmayacak şekilde piyasa/devlet ikiliği içinden tartışma yürütmektedir. Klasik liberalizm gibi sosyal liberalizm “devletli liberalizmi” tasvip etmekte, sınırlı devlet taraftarı liberteryenler ise özgürlüklerin önünde en büyük tehdidin olduğunu farkında olmalarına rağmen, devlete “gerekli kötülük” olarak sahip çıkmaktadırlar.

Her üç liberal ekolün de siyaset kurumuna ve devlete yaklaşımı, piyasa kurumuna dair bakışlarının sonucudur. Sosyal liberalizm dışarıda bırakıldığı takdirde, günümüz çağdaş liberal akımlar olarak nitelediğimiz sınırlı devlet taraftarı liberteryenizm ile anarşist liberteryenizm bireyciliğe, özel mülkiyete ve piyasa kurumuna bağlılık bakımından klasik liberalizmin ekseninin dışında yer almadığı ileri sürülebilir. Ancak burada, serbest piyasa kurumu yalnızca üretim ve hizmet alanını değil, daha geniş perspektifte bireylerin yaşamlarını ve mülkiyetlerini gönüllük ilişkisi içinde koruyabilmelerinin yegane yolu olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple, serbest piyasa kurumuna yaklaşıma göre ayırım söz konusu olacaktır. İlk ayırım, piyasaya kusurlu ve hatalarla dolu bir sistem olarak yaklaşan ve devlete yeniden dağıtımcı aktif rol veren sosyal liberalizmdir. İkinci kısımda, piyasayı temel

kurum ve mekanizmalarıyla kabul etmekle beraber yeterliliğini tartışan görüşler, liberteryenizm başlığı altına yerleştirilecektir. Bu noktaya kadar piyasa devlet ikiliği üzerinden inşa edilmeye çalışılan ayırım 20. yüzyılda klasik liberalizmin geçirdiği dönüşümle uyumludur. Ancak bu kategorizasyona sadık kalındığı takdirde, yalnızca klasik liberalizmin daha kolektif ya da daha bireyci versiyonlarına ama sonuç itibariyle devletli liberalizm içinden fikirlere yer verilmiş olunur. Oysa klasik liberalizmin bireyci kanadı olan liberteryenizmi sınırlı devlet taraftarı liberaller ve devleti hiçbir koşulda kabul etmeyen anarşist liberteryenler olarak iki başlık altında tahlil etmek gerekir. Bu bölümün üçüncü kısmında piyasayı toplumsal ve ahlaki bir kurum olarak yetkin kabul eden piyasa anarşistlerinin görüşlerine yer verilecektir.

Klasik liberalizm/piyasa anarşizmi ayırımını ekonomik politik bir temelden değerlendirmek de mümkündür. Piyasada özel mülkiyet, mübadele ve müdahale karşıtlığı gibi kurum ve mekanizmalar olduğu sürece modern uygarlığın barış ve refah bakımından tatmin edici bir duruma kavuştuğu ileri sürülebilir. Bu noktada Boettke, klasik ekonomi politikçilerin niçin devlet kurumuna ihtiyaç duyduklarını sorgular. Boettke (2005: 214) insan ilişkilerinde gönüllüğün olduğu durumda ya işbirliği yapmaya müsait olan tabiatımızın ya da fırsatçı olarak niteleyebileceğimiz kısmının olabileceğini belirtir. İşbirliğine yatkın doğamız, takasa, mübadeleye, alışverişe yatkınken, fırsatçı tarafımız ise saldırmaya ve savaşmaya meyillidir. Boettke (2005: 215) klasik ekonomi politikçilerin gönüllü ilişkilerin her zaman olumlu neticelenememesi ihtimalini, küçük fedakârlıkla devleti fırsatçı tarafımızı frenlemek üzere yarattığımız sonucunu çıkarır. Bu argüman, sınırlı ancak etkili devlet anlayışının klasik liberal düşüncede John Locke, David Hume, Adam Smith'e günümüzde ise Ludwig Von Mises, F. A. Hayek, Milton Friedman, James

Buchanan'ın savunduğu bir argümana temel olduğunu belirtiyor (Boettke, 2005: 215).

Piyasa kurumuna yaklaşım bakımından klasik liberalizm içindeki ayrışma, devletin içerideki faaliyetlerinde de diğer devletlerle ilişkilerinde de cebir gücünü nasıl kullanacağına yönelik fikir vermektedir. Çünkü klasik liberalizm doktrininin dönüşümü aracılığıyla vurgulanmaya çalışılan hususlardan birisi de, devletin içerideki yetkilerinin ve faaliyetlerinin artarak sınırlandırılmamasının devletler arası ilişkilerde müdahaleci hatta emperyalist ve sömürgeci niteliğini artırdığıdır. Klasik liberalizm bireyin yaşam ve mülkiyetine tehdit oluşturan şiddeti sistematik uygulama kudretine sahip devletin gücünü daraltmayı hedefleyen bir felsefi doktrin olmakla birlikte, güvenlik hizmetinin devletin tekel alanında olmasını sorgulamaz. Siyasi gücü yalnızca cebir ile ilişkilendiren anarşist liberteryen görüş ise adalet gibi güvenlik hizmetinin de devletin cebri gücü ile birleşmesinin tehlikelerine işaret eder. Bu bakımdan güvenlik hizmetinin kimin elinde olacağına verilen cevaba göre liberalizm içinde düşünsel ayrım, klasik liberalizm içinde düşünsel yol ayrımlarına işaret eder. Çalışmanın başında da tartışıldığı gibi, siyaset kurumuna ve siyasal güce olumlu yaklaşan klasik liberalizm, bölünemeyen bir hizmet olarak güvenliğin herkesin katılmak zorunda olduğu ve bedelini/finansmanını karşılamak bakımından en uygun yöntemin devlet tarafından sağlanabileceği tezi kadar piyasa ölçeğinin karşılamakta yetersiz kalacağı argümanı da öne çıkmıştır.

I. KLASİK LİBERALİZMDE İLK AYRIM: SOSYAL LİBERALİZM/SINIRLI DEVLET TARAFTARI LİBERTERYENİZM

Negatif özgürlüğü eşitlik ve adalet değerleri aracılığıyla aşındıran düşünsel entelektüel çalışmaların ağırlık kazanması, klasik liberalizmde eksen kaymasına neden olur. Friedman (2008: 7-8), 19. yüzyıl liberalizmi ile 20. yüzyıl liberalizmini karşılaştırarak, söz konusu kopuşu şöyle açıklar: 19. yüzyıl liberalleri refah ve eşitliği ileri düzeye çıkarmanın en etkili yolu olarak özgürlüklerin genişletilmesini hedefler ve bu sebeple siyasi gücün yaygınlaştırılmasını talep ederler. 20. yüzyıl liberalleri ise, refah ve eşitliği özgürlüğün ön koşulu olarak görür ve merkezi hükümetten yanadır. Friedmancı bu tahlilden farklı olarak Vincent (2006: 78), gerek 19. gerekse 20. yüzyıl liberallerinin devleti siyasal teorilerinin merkezinde konumlandığı düşüncesini savunur. Buna göre, hiç tasvip edilmese de, özgürlük ya da dağıtımçı adalet için ya da ekonomik ilişkilere yasal yapı kurmak amacıyla devletten asla vazgeçmeyen liberal teoriden söz edilebilir (Vincent, 2006: 78). Ancak, klasik liberallerin kabul ettiğiinden daha geniş bir devlet alanı talep etmeleri nedeniyle sosyal liberallerin refah devletinden yana olduğu açıktır (Erdoğan, 2009: 28).

Sosyal liberalizm klasik liberalizmin siyasal alana ilişkin tasavvurunu paylaşır. Çünkü klasik liberal perspektiften bireylerin özgürlüklerinin bekçisi olan siyasal alan, hukuk ile tarafsızlığı sağlanan kamusal taşıdır. Kendisini yüksek liberal olarak adlandıran Samuel Freeman, “liberalizmin esasının siyasal gücünün ortak iyi için tarafsız biçimde icra edilecek kamu gücü olduğu”nu (2011: 16) söylerken, onun hukuki, kurumsal ve süreklilik niteliğine vurgu yapar. Diğer yandan sosyal liberalizmin en önemli temsilcilerinden John Rawls *Bir Adalet Teorisi (AT)* adlı

çalışmasında, kamu gücünün yeniden dağıtımçı ve eşitlikçi yönünü ispatlamaya çalışır. Sosyal liberaller, adaleti sağlamak ve tüm yurttaşlarına haklarını sunmak üzere devletin iktisadi hayatın içinde olmasını teşvik eder.

Sosyal liberalizm, klasik liberalizmden farklı olarak, temel hakların yani negatif özgürlüklerin yeterli olmadığı fikrine sahiptir. Ackerman, Dworkin gibi çağdaş yazarlar tarafından kuramsallaştırılan değerler bireysel özgürlükten ziyade eşitlik ve genel refaha dayanır (Gray, 2004: 231). Sosyal liberallere göre nasıl ki zorlamanın olmaması anlamındaki negatif özgürlükler müdahale edilmemesini gerektiriyorsa, aynı nedenlerle bireylerin başkalarının yardımını hak ettiği de kabul edilmelidir, çünkü bireylerin başkaları üzerinde pozitif hakları vardır (Lomasky, 2007: 27-28; Davies, 2011:122).

Sosyal liberalizmin piyasa eşitsizliği ve adaletsizliğini açıklayan savları, klasik liberalizm ile karşılaştırmalı olarak sunulmaya çalışılacaktır. Devamında piyasa adaletsizliğini düzeltmek üzere siyasal alanı kuracak olan ilkelere ve devletin niteliğine dönük tespitlere yer verilecektir. Bu kısmın sonunda, sosyal liberalizmin 20. yüzyıldaki en tanınmış düşünürlerinden John Rawls'un siyasal liberalizmi ve milletlerarası ilişkilere rehberlik edeceğini ileri sürdüğü "halkların yasası" açıklanarak, tartışılmaya çalışılacaktır.

A. Adaletsiz Bir Sistem Olarak Piyasa

Benjamin Constant antik/modern özgürlük, John Stuart Mill'in özel alan/kamusal alan ve Isaiah Berlin'in negatif- pozitif özgürlük ayrımını yaparak, özgürlüğün müdahalesizlik anlamına sadık kalmışlardır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren müdahalesizlik olarak özgürlüğe karşı itirazlar diğer siyasal doktrinlerden

olduğu gibi liberal entelektüellerden de gelmiştir. Thomas Hill Green, John Gray, Bruce Ackerman, Ronald Dworkin ve John Rawls gibi fikir adamları, özgürlüğün ayırımına dair eleştiri yöneltirken, hedefleri negatif özgürlüğün yetersizliğini ortaya koyarak, özgürlükler kategorisini yeniden düzenlemektir. Sosyal liberaller özgürlüğün pozitif kavrayışını talep ederken, bireylerin yaşamlarını geliştirmek için daha fazla imkana sahip olması gerektiğinden yola çıkarlar (Haar, 2009: 24). Pozitif özgürlük, temel hak ve hürriyetlerin kapsamına dair iki yenilik getirir. İlki, özgürlüğün dışarıdan desteklenmesidir; diğeri ise eşitliktir yani toplumdaki her bireyin bu hakkı kullanmasının sağlanmasıdır. Her iki işlevi de yerine getirecek olan kurum siyasettir, zira sosyal liberaller için sorunun kaynağı, Smithçi adlandırmayla ifade edilirse, doğal özgürlük düzeni olarak nitelendirilen piyasanın işleyişidir.

Eşitsizliği ahlaki bir problem olarak gören John Rawls, sivil özgürlüklerle siyasi özgürlükleri uzlaştırmak üzere sözleşme teorilerindeki gibi orijinal durum varsayımından hareket eder ve eşit özgürlük ilkesini geliştirmeyi amaçlar (Özkök, 1999: 15). Eşit özgürlük ilkesi, hiç kimseyi ayırt etmeksizin özgürlüklerin kullanımını artıracak için önemlidir. Rawls, toplumdaki bireylerin her birinin onayını alacak ve adalet idealine ulaştırabilecek sözleşme edimini iki kavrama başvurarak açıklar: Bilgisizlik peçesi (*veil of ignorance*) ve fark ilkesi (*difference principle*).

Rawls, başlangıç pozisyonunda toplumdaki hiçbir üyenin dışarıda kalmadığı yani her bir üyesinin katılımıyla gerçekleşen farazi bir platformda, adaletin ilkelerini saptamaya çalışır. Ancak başlangıç pozisyonunda hakkaniyeti sağlamak için Rawls yalnızca sahip olunan maddi şeylerin değil, bireysel olarak doğuştan getirdiğimiz zekâ, yetenek, beceri ve fiziksel güç gibi avantajların bilinmemesi gerektiği

fikrindedir. Aksi takdirde herkesin kendi kapasite, yetenek ve fiziksel özelliklerine göre ilkeleri düzenleyeceği varsayılır. Bununla toplumun üyeleri her birinin kendi en iyi durumuna uygun değil, en kötü senaryoya göre ayarlamaya doğru yönlendirilmiş olur. Bilgisizlik peçesi adı verilen örtü, her bir üyesinin durumunu iyileştirmeye müsaade eden adalet ilkeleri üzerine inşa edilecek siyasal birlik düşüncesine hizmet eder. Bilgisizlik peçesi ardındaki koşullar aracılığıyla adaletin temel ilkeleri sağlanırken, kimse elindeki yetenek, avantaj, sınıfsal konumunun ayrıcalığının farkında olmadan diğerlerinin de menfaatini koruyacak ilkelere uymaya riayet edecektir (Rawls, 2005: 12,19).

Yeniden dağıtımcı teorilerin yaptığı gibi bireylerin kazançlarının toplumun daha dezavantajlı sayılabilecek düşük gelirli kişilere doğru transfer edilmesi yerine Rawls, daha temel bir eşitlik anlayışını, bilgisizlik peçesi aracılığıyla her bir üyenin kabul edeceği forma kavuşturur. Tanrının ya da doğanın sunduğu imkânların, insanlara eşitsiz bir şekilde dağıldığını kabul eder, insanlara diğer eşitlikçi teoriler gibi herkesin eşit olduğu yönünde ikna edici savlar sunmadığı gibi, en iyi durumda olamama ihtimalini de hatırlatır. Böyle bir durumda, insanların en kötü duruma göre hareket ederek, adalet ilkelerini belirlemeleri gerektiğini göstermeye çalışır.

Başlangıç durumunda bilgisizlik peçesi aracılığıyla Rawls, toplumun üyelerine iki mesaj verir: İlki, sahip olduğunuz servet gibi onu yaratan şey de, esasında size değil toplumun tümüne aittir, zira onu kazandıracak niteliklere sahip olmanız sizin değil, Tanrının ve toplumun sağladığı imkânların sonucudur. İkinci olarak da sahip olunanların (maddi değil, beceri, yetenek, zekâ gibi unsurlar) her an kaybedilmesi ya da hiç olmaması düşünülerek adil paylaşımın ilkeleri üzerinde uzlaşılmalıdır. Bireyler kendilerine sunulan senaryoyu kabul ederek, adalet ilkeleri üzerinde

anlaşsalar dahi, bireysel niteliklerin paylaştırılması elbette m¼mk¼n değildir. Rawls'un varmak istediği yer, sahip olunanlar aracılığıyla kazanılacakların paylaşımına ikna etmek ve yeniden dağıtımcı politikaları rasyonel zemine yerleştirmektir.

Rawls (2005: 75, 78; 2007: 52), siyasal birliğin başlangıcında bilgisizlik peçesi sayesinde adaletin dağıtımcı niteliği herkesin kabul edeceği makuliyet zırhına kavuşturulurken, ¼zg¼rl¼klerin en az şanslı olanın lehine kullanımını arttırmak için fark ilkesini kullanır.

Rawls'cu fark ilkesi, mevcut eşitsizliğin her bir ¼yenin rızası ile aşınmasına katkıda bulunacağı adalet prensibidir. Rawls ¼zg¼rl¼ę¼n dışarıdan herhangi bir Şekilde m¼dahale edilmemesini yeterli bulmaz, ¼zg¼rl¼ę¼n eşitlikçi biçimde uygulanması ile aktif ¼zg¼rl¼k ilkesine ulaşmaya çalışır. Bu sebeple Rawls zenginliğin toplandığı el aracılığıyla siyasi g¼ olarak devletten, en şanssız olan lehine d¼zenleme talep eder. Piyasa işleyişi ile dağılan gelirin “daha doğru Şekilde dağıtımı”, fark ilkesi gereğince, yeniden dağıtımcı mekanizmayı gerekli kılar (Pennington, 2011: 114).

Fark ilkesi ile sahip olunan m¼lkiyet ve kazanç yeniden b¼luřt¼r¼l¼r, ¼nk¼ piyasa d¼zeni daha az şanslı olanların ¼zg¼rl¼klerinin kullanımı için yeterli değildir (Rawls, 2005: 101). İnsanları liyakat esasları doğrultusunda ¼d¼llendiren bir sistem olsa dahi, yeteneklerin dağılımından kaynaklanan gelir ve refaha izin verdiği için piyasa gayri adildir. Rawls gibi takipçisi Sandel de eşitsizliğin adalet ve yurttaşlık erdemini aşındırdığı tespitinde bulunur. Sandel (2013: 304) Amerikan toplumu ¼zerinden tahlil yapar; iktisadi eşitsizliğin zenginliği ve fakirliği aşırı uçlara savurarak kamusal alanın iinin boşaldığını ve demokratik vatandaşlığın dayandığı

toplumsal birliđi sekteye uđrattıđını ileri sűrer. Sandel, Rawls'un yarıřa farklı bařlangıç noktalarından bařladıkları için adil olmadıđını dűřűndűđű için fark ilkesini sunduđunu belirtir. İnsanlar biçimsel olarak fırsat eřitliđine sahip olsalar dahi piyasadan kaynaklanan gelir ve refah dađılımı, Rawls'a gűre adil deđildir (Sandel, 2013: 183-4). Bu sebeple meritokratik sistem, hem adalet hem de demokrasi için tehlikelidir.

Rawls ű adımdan oluřan akıl yűrűtme ile uygar toplumda evrensel adalet ilkelerine ulařır: Őnce eřitsizliđi adaletsizlikle eřitřtirir; ardından eřitsizliđe ve dolayısıyla adaletsizliđe son verecek ve toplumdaki her bir űyenin yeni kendi menfaati geređi yeniden dađıtımcı politikalara onay vereceđi adalet ilkelerine ulařır; son kertede ise adalet ilkelerini evrenselleřtirir.

Dworkin ise Rawls'cu bařlangıç pozisyonunda eřitlik sađlansa dahi sonrasında bozulma ihtimalini, bir varsayım ile ortaya koyar. Dworkin'in sunduđu senaryoya gűre, kaza sebebiyle karaya oturmuř bir gemide hayatta kalanlar daha űnce hiçbir yerleřim ve medeniyetin olmadıđı ıssız bir adaya dűřer ve dođal kaynakların adil bűlűřűmű için temel ilkelere ulařmaları gerekir. Adaya dűřen insanlar ne birinin diđerlerine gűre űncelikli olmasını ne de keyfi bir řekilde dađıtım yapılmasını kabul etmez. Paylařımı eřit yapmayı tercih ederek, bařlangıçta herkese eřit sayıda deniz kabuđu verilmesine karar verirler. Herkes kendi yařam hedefine uygun olarak sahip olduđu 100 birim deniz kabuđunu farklı deđerlendirecektir. Dworkin'in açık artırma olarak adlandırdıđı ancak piyasadaki adıyla műbadele sűrecinde hiç kimsenin diđerinin sahip olduđunda gűzű kalmayacaktır. Dworkin'in kıskançlık testi (*envy test*) olarak adlandırdıđı sűre, her bir ada sakinin sahip olduđu deniz kabuđunu istediđi yařama uygun deđerřtirmesine műsaade eder. Bařlangıçta eřit olsalar da

bazıları elindeki kaynakları artırmış, bazılarınıninki sabit kalmış bazılarınıninki ise azalmış olacaktır (Dworkin, 2002: 66-68). Bu örnek aracılığıyla Dworkin, insanların sosyal ve iktisadi ilişkilerinin dinamizm içinde olacağı için Rawlscu eşitlik ilkelerinin başarısız olacağını gösterir. Dworkin'in önerisi ise, sigorta şirketleri aracılığıyla diğerlerine göre kazanç elde etmede kısıtlı yetenek ve becerilere sahip olanlara ödeme yapılmasıdır. Sigorta şirketleri Rawlscu dağıtım ilkelerinden farklı sonuçlar doğurmayacak şekilde yine toplumdaki dezavantajlı kişilere bir şekilde gelir transferi yapılmasını öngörür. Dworkin için Rawls'daki gibi eşitlikçi özgürlüğün gereği olarak gelir transferleri siyasal egemenliğin tüm yurttaşları için öngördüğü eşit saygının ifadesidir. Rawls ve Dworkin'in teorileri, çağdaş politik liberalizmin temel özgürlüklerle temel ekonomik kaynaklara ve mallara eşit ulaşımın birleşiminden oluşur (Kelly, 2005: 71).

Sosyal liberalizmin siyasal olarak hak ve adalet temelli eleştirilerinin yanında, iktisadi olarak da eşitsizlik üretildiğini ileri süren piyasa kurumuna yönelik eleştirileri ele alınmalıdır. Michael Sandel (2013: 302) toplumun yaşam pratiklerin yol gösterecek ilkelerin ya da kuralların piyasaya bırakılmasını ve piyasa esaslı muhakeme yapılmasını sorun olarak değerlendirir. James Buchanan, sınırlandırılmamış mülkiyetin ve plansız eşgüdümün kargaşaya yol açacağını belirterek, piyasa esaslı muhakemenin sakıncaları ortaya koyar (Gray, 204: 64). James Buchanan (1977: 249), kendiliğinden doğan düzenin sonuçlarına karşı vergilendirme gibi transfer politikaları ile önlem alınmasını ve düşük gelirliilerin refahını artıracak sigorta politikası önerir. Samuel Freeman (2007: 58; 2011: 14, 28) ise, mülkiyet hakkı ve sınırsız birikimin piyasada zenginliği yaymak yerine tekellere yol açacağını, kaynaklar üzerinde bireyin mutlak kontrolünün ekonomik kölelikle

sonuçlanacağını ileri sürerek, devlet tarafından uygulanacak kurumsal düzenlemelerle piyasaların hatalarının giderileceğini savunur.

Sosyal liberalizm, piyasaları plansız, eşgüdümünden yoksun olarak nitelerken devletin hukuk, barış ve adalet adına koordinasyonunun çok daha iyi sonuçlar vereceğini savunur. Piyasa mükemmeliyetçiliği fikri, klasik liberal düşünce içinde de savunulmaz. Piyasada istenmeyen sonuçların meydana gelebilmesi onun işleyişinin normal bir parçası olarak ve geri beslemeye dönük siberetik ilke piyasa keşfinin bir parçası olarak değerlendirilir (Hayek, 2012: 333). Diğer bir ifade ile beklenilmeyen ve hak edilmemiş sonuçlar piyasa işleyişinin ayrılmaz bir parçası olarak görülür ve onların işaret sinyalleri olarak kabul edilmesi gerektiği savunulur.

Sosyal liberal düşünürler, mülkiyet hakkının sınırlandırılmadığında sınırsız birikimin ekonomik köleliğe yol açacağını, piyasada tekellerin olacağını ve zenginlik ile fakirlik arasındaki uçurumun artacağını iddia ederler.

Sosyal liberalizm ile klasik liberalizmin fikri ortaklık içinde olduğu konu, piyasalara bırakıl(a)mayacak hizmetlere ilişkindir. Sosyal ve klasik liberallere göre, adalet doğası gereği, savunma ve dış güvenlik ise bölünemeyen hizmet olduğu için piyasaya bırakılamaz. Diğer bir ifade ile adalet ve savunma piyasanın değil, devletin alanıdır. Sosyal liberalizmin tanınmış temsilcilerinden Sandel'e (2013: 303) göre, piyasa üretim eylemlerini yerine getirmede yararlı araçlara sahip olsa da toplumsal kurumları üreten normları belirlemesine izin verilmemelidir. Bu noktada, önde gelen temsilcileri aracılığıyla dile getirilen sosyal liberalizmin argümanları sıralanarak, klasik liberalizmle farklılaştığı konular ile liberteryenler tarafından sunulan karşı eleştirilere yer verilebilir.

Rawls ve Dworkin, doğal özgürlük sistemi olarak adlandırılan piyasa kurumunu eşitlik prensibi bakımından yetersiz olduğu, dolayısıyla liberal bir toplumda adalet problemine yol açacağı için eleştirirler. Oysa Rawls'ta görüldüğü gibi adalet, liberal demokratik toplum için vazgeçilmezdir. Sosyal liberaller eşitsizlik problemini, hukukun uygulanmasının da ötesine geçerek adalet problemi olarak kabul etme eğilimdedirler. İlk eleştiri, var olan düzenin eşitlik ve adalet ilkeleri ile çeliştiğidir.

Klasik liberalizmin eşitlik anlayışıyla kast ettiği, hukuk önünde eşitlik. Hukukun üstünlüğünün uzantısı olarak hukuk önünde eşitlik ve adalet konusunda klasik liberalizmin savlarını ele aldığı için Friedrich Von Hayek'in görüşleri ile sosyal liberalizmin temsilcisi olan John Rawls'un fikirleri karşılaştırılabilir. Bu doğrultuda Hayek ve Rawls'un özgürlük ile eşitlik ayrımında, ilki özgürlüğü eşitlik veya adalet gibi başka bir kavrama yaslamadan açıklar, ikincisi ise özgürlüğün negatif formunun eşitlikle desteklemesinden yanadır. Özgürlüğün kavramsallaştırılmasında beliren ayrımın kökeni serbest piyasa düzenine yaklaşımda gizlidir.

Hayek, Tanrı ya da doğanın sunduğu gibi bireylerin kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendiliğinden oluşan sistemi adalet problemi olarak görmez, bu sebeple piyasanın çok aktörlü, çok amaçlı ve merkezsiz, karmaşık doğasının sonuçlarının değer olarak ifade edilemeyeceği fikrini savunur. Oysa Rawls, var olan piyasa düzenini eşitsiz ve gayri adil bulur. Bu sebeple iki düşünürün adalet teorileri zıt yönleri işaret eder. Hayek'in dağıtımcı adalete karşı oluşunun ardındaki piyasa sisteminin açıklanması gerekir. Hayek (2012: 304) sosyal adalete ilişkin herhangi bir özgül anlayışın ancak merkezden yönetilen ekonomiler için söz konusu olabileceğini belirtir. Piyasa çok aktörlü ve birbiriyle bağlantılı pek çok eylemin öngörülemeyen

sonuçlarını doğurur, bu sebeple ne adil olduğu ne de adil olmadığını ileri sürmek imkânsızdır. Zira Hayek, piyasa düzeninin anlamca karşılığı olan katallaksiyi çok merkezlilik ve kendiliğinden düzen kavramıyla açıklar. Hayek ekonomi yerine piyasa düzeni ya da katallaksiyi kullanır. Ekonominin bir hane veya işletmenin yönetimi bir grup amacın farklı amaçlar arasındaki nispi öneme göre bilinçli tasarlanmasını gerektirir; piyasa düzeni ya da katallaksi, tek bir amaçlar düzenine hizmet etmeyen ve birbiriyle yakından ilişkili çok sayıda ekonominin oluşturduğu bir kendiliğinden düzen türü olarak daha geniş bir anlama sahiptir (Hayek, 2012: 352). Belirli bir amacı olmayan geniş bir düzen olarak katallaksi, Hayekçi terminolojide, değerler karmaşasının olduğu kaotik bir anlam içermez, çünkü kendiliğinden doğan düzenin ürettiği hukuk olan nomos, bilinmeyen bir zaman başlangıcından itibaren evrim sürecinden geçerek günümüze ulaşan kuralların rehberliği egemendir (Hayek, 2012:301).

Katallaksi tıpkı evren gibi, kendi kaideleri etrafında işleyen karmaşık, çok merkezli durumun ifadesidir. Katallaksi, planlanmamış değerler ve eylemler sistemi olarak sosyal adaletin varsaydığı gibi herhangi bir kimsenin veya kurumun ihsan ettiği niyetinin sonucu olmayacak kadar karmaşıktır (Butler, 2001: 125). Dolayısıyla böyle bir düzen içine ikinci bir düzenleyici mekanizma da amaçlanan adaleti sağlamayacaktır. Birinci varsayıma göre başlangıçta bir eşitsizliğin ve/veya adaletsizliğin olduğu varsayılsa dahi, dağıtılan adaletin var olan dengesizliği azaltacağı şüphelidir zira piyasa düzeninde müdahale iç içe geçmiş yüzlerce sonuca yol açacaktır. Merkezi otoritenin piyasanın tüm bilgisine sahip olduğu varsayılsa dahi, bu o an için geçerli olacaktır. Piyasa her an değişen dinamik bir süreci ifade eder. Diğer yandan merkezi idare yaptığı hamle ile kaynakların bir kısmını bir gruba

ya da kişiye tahsis edeceği için tutarsız olacaktır. Kuralları herkes için aynı olan oyunda bir ya da birkaç kişi avantajlı duruma düşürülürken, diğer herkesin dezavantajlı olduğu bir eşit(siz)leme sürecinden başka bir şey olmayacaktır. Diğer varsayıma göre, eğer başlangıçta bir eşitlik olduğu öngörülüyorsa ikinci bir müdahale veya düzenlemeye zaten ihtiyaç yoktur. Kaldı ki, Hayek (2012: 296) piyasanın kendiliğinden düzeninin sonuçları öngörülemediği gibi bilinçli olarak yönlendirilmesinin de mümkün olmayacağı ve dolayısıyla ahlak kuralları tarafından düzenlenemeyeceği görüşündedir.

Hayek'in (2013: 143) "özgürlüğü tahrip etmeksizin temin edebileceğimiz yegâne eşitlik, hukuk ve davranış kuralları bağlamındaki eşitlik türüdür" şeklindeki anlayışına karşılık Rawls için eşitlik, iktisadi kaynak aktarımını gerektirir. Corlett ise (1991: 1) bireysel özgürlükler ile dağıtımçı adaleti ilişkilendirdiği için Rawls'un teorisinin hibrid olduğunu belirtir. Klasik liberaller ve liberteryenler, devlete adaleti düzenleme değil, adaletsizliği önleme ve adaletsiz eylemin bireylere verdiği zararı tazmin ettirme görevi verir (Yayla, 2011: 55). Mises (2005: 32) kanun gereğince eşitliğin savunusunu şöyle açıklar:

"(Eşitlik) kâinatın değiştirilemez gerçeklerini düzeltmek ve tabii eşitsizliği ortadan kaldırmak için tasarlanmadı; bilakis, insanlığın tümü için ondan elde edilebilecek yararların en fazlasını güvence altına almanın bir aracıdır."

Rawls nesnel kriterlerin herkese açık ve eşit olarak uygulanmasını esas alan liyakat yani merit sistemi, eşitlik ilkesi ve adalet anlayışı bakımından eleştirir. Meritokratik toplum düzeni, mesleki başarı ilkelerinin herkese açık olduğu ve fırsat eşitliğinin ekonomik zenginlik ve siyasi nüfuz içinde insanın enerjisini kullanabilmesinin yolunu serbest bırakabilir; ancak bu formda, üst ve alt sınıflar

arasında hem yaşam ve haklar hem de kurumsal otoritelerin ayrıcalıkları bakımından belirgin eşitsizlik vardır (Rawls, 2005: 106). Rawls'un meritokratik düzeni eşitsiz ve tehlikeli bulmasının nedeni, fırsat eşitliğini sağlanmış gibi görünmesine rağmen temelde yatan asli farklılıklardır.

Rawls klasik liberalizmin nesnel fırsat eşitliği (*formal equality of opportunity*) yerine adil fırsat eşitliği (*fair equality of opportunity*) ile ayrımcılığı önlemek ve fırsatları herkese açık hale getirmek üzere toplumsal dezavantajları törpülenmeye uğraşır (Freeman, 2007: 89). Sosyal liberalizmin, meritokratik yöntemin eşitsizliklerinin üstünü örttüğü ancak kapatmadığı savına karşı Hayek (2003: 146), bu tür eşitlik taleplerinin görünürdeki iyi niyetin arkasında dağıtım kalıbı empoze etme arzusunun saklandığı fikrindedir. Liyakate dayalı fırsat eşitliğinin, yetersizliğinin dışında Hayek'e göre başka bir kusuru vardır. Liyakat (merit) kavramını değer ile karşılaştıran Hayek, liyakat ile değer arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını ileri sürer. Hayek'e (2013: 156) göre değer, bir kişinin performans veya kapasitesinin çevresindekilere göre sahip olduğu şey iken, liyakat söz konusu performans ya da kapasitenin tespit edilebilir kriterlere uyumluluğudur. Dolayısıyla liyakate göre bir hak ediş her zaman objektif kriterlerle sağlanmayabilir, yani subjektif bir çabaya konu olabilir (Hayek, 2013:156).

Bu tartışma, sosyal liberal Rawls ile klasik liberal kategorisi içinde Hayek arasındaki farklılığı göstermekle birlikte sınırlı devlet taraftarı Robert Nozick'i de tartışmaya katarak, piyasa düzenine yaklaşıma dair fikir sunacaktır. Nozick'e (2006: 217) göre eşitsizlikleri gidermek için seçilen dağıtım kabına karşı çıkan Hayek, değere bağlı dağıtımı mazur görerek aynı hataya düşmektedir.

Rawls'ın adalet teorisi yalnızca klasik liberalizmin temsilcilerinin değil, 20. yüzyılda öne çıkan sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin de eleştirilerine hedef olur. Nozick Rawls'un adalet teorisini, öncelikle bireyin mülkiyet hakkının ihlalinin kurumsallaşmasına izin verdiği için eleştirir. Nozick, Rawls'un adalet teorisini diğer dağıtımcı adalet teorileri ile birlikte değerlendirerek, hepsinin kalıba sokulmuş adalet anlayışının ürünü olduğunu ileri sürer. Nozick tek tek adalet teorilerini ele almak yerine tümünü iki kategori altında değerlendirir: "Amaç-durum" ve "tarihsel ilkeler". Nozickçi teoride ya kalıba sokulmuş yani amaç durum ilkeleri vardır ya da tarihsel ilkeleri geçerlidir. Kalıba oturmuş ya da amaç durum ile kast edilen, "herkese na göre" , "herkestenna göre" (Nozick, 2006: 215) kalıbı içinde bulunan durumu ve amaçlanan hedefi gösteren dağıtımcı teorilerdir. Yukarıda bulunan boşlukları dolduracak şeyler ahlaki erdem veya ihtiyaçlar veya marjinal katkı gibi kriterler olabilir. Amaç durum ilkesinde, bir mülkiyetin transferinin ya da bir hak edişin dağılımının adil olup olmadığı, bir takım şeylerin nasıl dağıtılmış olduğuna yani kimin neye sahip olduğuna bağlı olarak belirlenir (Nozick, 2006: 153). Rawls, toplum içinde en kötü durumda olanlara göre dağıtımın yapılmasını talep ettiği için amaç – durum ilkelerine yani kalıba sokulmuş adalet ilkeleri başlığı altındadır. Buna karşın tarihsel ilkeler "bireylerin farklı hak edişlerinin geçmişte yaptıklarının sonucu olduğu" (Erdoğan, 2002: 102) için herhangi bir kalıbı talep etmez.

Nozick'in adalet teorilerine dair ayrımı, ancak kendi hak edişinin hangi durumda adil olduğuna dair prensipleri ortaya konulduğunda anlam kazanır. Kalıba sokulmuş adalet ilkelerine karşı Nozick, tarihsel bir dağıtım izler ve onu yetkilendirme teorisi olarak adlandırır. Yetkilendirme teorisine göre bir hak edişin adil olması için adil bir dağılımın izlenmesi gerekir. Nozickçi adil hak edişin üç aşaması vardır. Buna göre

bir kişinin sahip olduğu mülkler, eğer bu kişi mülkler üzerinde elde etme ve transferle ilgili adalet ilkelerine uyuyorsa adil sayılabilir (Nozick, 2006: 207). Nozick, özel mülkiyet ve transfer yani serbest mübadele işlemlerinin adilliğinden kuşku duymaz. Sonuncu yol ise, düzeltme ilkesinin aktif olarak kullanılabilmesiyle ilişkilidir. Böylece eğer ilk iki yol dışında elde ediliyorsa, düzeltme ilkesi devreye girer. Kukathas ve Pettit (1990: 77) Nozick'in hak ihlallerinin etkinliği, güvenliği veya mutluluğu artırmak gibi sosyal amaçlar uğruna haklılaştırılmaz olduğu fikrine sahiptirler. Erdoğan (2002: 102) ise, Nozick'in teorisinin hak edişin adilliğini tamamlayan üçüncü ilkeye yani “düzeltme ilkesi” nin yeniden dağıtımcılığa müsaade edebileceğini, yeniden dağıtımcı adalet anlayışı ile fikri mücadele eden düşünürün teorisinde bir açık olarak görür.

B. Devlet ve Yeniden Dağıtım

Sosyal liberalizmin temsilcileri, piyasa eşitsizliği ve adaletsizliğinin devlet eliyle giderilebileceği görüşünü paylaşır. Sosyal liberalizm, gelir ve servetin piyasa dışı yollarla yani siyasal kurumlar eliyle transferini herkesin özgürlük fırsatını kullanabilmesi için gerekli bulur (Freeman, 2011: 13). Rawls'a (2005:221) göre eşit özgürlük ideali siyasal birliğin temeline yerleştirildiği için, adaletin tesisi siyasal yönetim tarafından yerine getirilecektir. Rawls siyasal birliğin temelini adaletin ilkeleri üzerinde mutabakat sağlayan bireylerin tümünün yer aldığı sözleşme edimine dayandırırken, adalet kurallarının uygulanmasını siyasi gücün kendisine yani devlete bırakır. Rawls (2007: 62) “farz edelim ki, insanları mülkiyetin büyük ölçüde talihe bağlı sebeplerle çok eşitsiz dağıtıldığı bir toplumdan alıp adaletin iki ilkesi tarafından

düzenlenen iyi düzenlenmiş bir topluma yerleştirdik” derken, adalet ilkeleri ile desteklenmiş özgürlük değerinin siyasal liberalizmle uyuşacağını iddia eder.

Rawls özgürlüklerin adalet ile desteklendiği koşullarda gerçek özgürlüklerden bahsedilebileceğini savunur. Ahlaki çoğulculuk taraftarı Isaiah Berlin’e (1969:125) göre temel değerler, birbiriyle uyumlaştırılmaz, birbirinin yerine kullanılmaz; çünkü “Her şey ne ise o dur: Özgürlük özgürlüktür; eşitlik ve hakkaniyet yahut adalet, kültür veya insan mutluluğu veya da vicdan huzuru değildir”. Adaletin özgürlüğü desteklediğini ya da birbirlerinin yerine ikame edilebileceğini ileri sürmek gerçekçi olmayacaktır. Çünkü Berlin’e (1998: 101) göre, ahenk içinde olduğu varsayılan değerler arasında uyumlu değildir, onları uyumlu gibi gösterenler o değerlerin anlamını çarpıtırlar. Özgürlük, adalet ve eşitlik arasında doğal bir ahenk olduğu varsayımı, birbirlerinin yerine de kullanımını artırmakla ancak aralarındaki çelişkileri yokmuş gibi göstermektedir (Erdoğan, 1998: 71-72). Değerlerin geçişkenliğini farklı amaçlara hizmet ettiğini iddia eden Jasay’a (1997: 144) göre özgürlük güvenliğe, güvenlik ilerlemeye, ilerleme ise eşitliğe mal olur. Özgürlükle aynı olmayan ama onunla ilişkili “adalet, eşitlik ve hakkaniyet” gibi değerler için devlet müdahalesini meşrulaştıran görüşler, özgürlük kaybı yaratma tehdidi içerir (Erdoğan, 1998: 23). Sosyal liberalizm taraftarlarının sosyal demokrasi ile uyumlu özgürlükler için hak talep ettiğinden hareketle, gerçek özgürlük peşinde olmadıkları yönünde eleştiriler de sunulabilir (Brennan, 2009: 72).

Ronald Dworkin hak kavramından yola çıkarak serbestlik olarak özgürlüğü yetersiz bulur ve eşitliği liberal bir kavram olarak ele alır. Dworkin (2007: 322-23), “herhangi birinin sahip olduğu ya da herhangi birine verilen malların ve fırsatların eşit dağıtımını” eşit davranılma hakkının gereği görür ve siyasal ahlak gereği talep

edilmesi gerektiğini ileri sürer. Eşitlik ilkesi, yurttaşının yaşamını daha iyi yapmak üzere devleti her bir üyesinin yaşamı için eşit ilgi ve eylemde bulunmayı zorlar (Dworkin, 2002: 184). Bu sebeple, iktisadi olarak vergilendirme ve transfer politikaları ile desteklenmelidir. Rawls gibi Dworkin de özgürlükle eşitlik arasındaki gerilimi azaltmayı hedeflerken, devletin tüm bireylere eşit davranma yükümlülüğünü ihlal etmesine engel olmayı amaçlar (Shestack, 2006: 112). Dworkin siyaset kurumu dolayısıyla temel hak ve özgürlüklere siyasi bir hüviyet kazandırır, yani yurttaşlık bağı ile devlet her bir üyesine aktif yurttaşlık hakkı sağlar.

Sosyal liberalizmin eşitlik üzerinden kurguladığı adalet anlayışı, Nozickci ifadeyle kalıba sokulmuş olduğu için yalnızca tek bir amaca hizmet eder. Bu sebeple, kalıba sokulmuş adalet teorileri ve toplumun siyaset eliyle dizaynı, kurucu rasyonalizmle ilişkilendirilir. Bir adalet anlayışı dayatmadığını iddia eden Rawls (2005: 19) yalnızca adaletin ilkelerini tespit etmeye dönük çalışmasında toplumun tüm üyelerinin üzerinde uzlaşa sağlayacağı usulü ortaya koyduğu fikrindedir. Ancak siyasal birliğin temeli olacak hipotetik durumda tüm üyelerin kabul edeceğini varsaydığı adaletin ilkeleri ile yeniden dağıtımı makulleştirir ve uygulayacak mercii olarak da devlete işaret eder. Rawls'un varsayımsal bir politik sözleşmenin ürünü olarak politik kurumları şekillendirmesi, Hayekçi yaklaşımla kurucu rasyonalist düşüncenin tezahürü olarak görülür (Aktaş, 2001: 248). Diğer yandan Penington, dağıtımcı transfer politikaları ile piyasa dinamizmini göz ardı ettiklerini düşündüğü Dworkin ve Rawls'un teorilerini kurucu rasyonalist olarak niteler. Penington'a (2011: 120-124) göre, sosyal liberalizmin iki temsilcisi de kapalı bir toplum varsayımı üzerinden eşitlik sağlamaya çalışırlar.

Klasik liberal düşünceden farklı olarak sosyal liberalizm, bireylerin yaşamını geliştirecek pozitif özgürlükleri talep ederken, devlet faaliyetlerinin artması taraftarıdır. Piyasanın eşitsizliklerini gideren politik gücün ahlaki olarak tek merci olması desteklenir. Oysa klasik liberalizmde yeniden dağıtımcı bir rol üstlenmeyen devlet, hukuk ilkelerini uygulayan mekanizmadır. Devletin hem “oyunun kuralları”nı belirlemek hem de kararlaştırılan kuralların yorumlanması ve uygulanması için devletin hakemliğine ihtiyaç olduğunu belirten Friedman, onun oyuna katılan milyonlarca piyasa aktörlerinden biri olmasını kabul etmez (2008: 20). Klasik liberal görüş içinde devletin piyasa aktörlerinin üstünde hakemlik rolü vurgulanırken, hukuk ile bütünlük yapısı öne çıkarılmaktadır.

Maddi bir eşitlik yerine klasik liberalizmde hukuki eşitlik prensibi hukukun üstünlüğü ilkesinin sonuçlarından biridir. Devletin yerine getireceği en önemli vazife olan hukukun üstünlüğü, en kapsamlı şekilde şöyle ifade edilebilir (Butler, 2001: 179):

Hukukun üstünlüğü ilkesi, hükümetin zorlayıcı gücünün genel kurallara uygunluk dışında kullanılmamasını; kuralların bilinmesini ve kesin olmasını; insanlara eşit muamele edilmesini, yani yasaların kişileri dikkate alarak uygulanmamasını; siyasi amaç güden saiklerden arınmış bağımsız yargıçları; özel faaliyet alanının ve mülkiyetin korunmasını gerektirir.

Hükümet bütün faaliyet ve hareketlerinde sabit ve önceden ilan edilmiş bir takım kaidelerle bağlıdır; öyle kaideler ki, icra kuvvetinin belli durumlarda belli bir şekilde hareket edeceğini önceden kesin olarak görmek imkanını temin eder (Hayek, 1999: 101). Hukukun üstünlüğü ilkesinin klasik liberal düşünce ile bağımlı kuvvetlendiren işlevlerinden biri bireyin hak ve özgürlükleri adına devletin

faaliyetlerini sınırlamak ve cebir gücünü hukuk ile düzenlemek ise, diğeri kanunların genelliği özelliği ile belirli gruba veya bireylere imtiyaz sağlayamamasıdır. Bu niteliği ile hukukun üstünlüğü ilkesi, piyasa düzeninin işleyişine yönelik müdahaleye engelleyici etkide bulunur. Aksi durumda Hayek'in (1999: 109) de ifade ettiği gibi, servet dağılışında adaleti sağlamaya ve belirli bir ideali gerçekleştirmeye çalışan her siyaset, hukukun üstünlüğü ilkesinin yok edilmesine doğru sürüklenecektir. Dağıtımcı adalet anlayışı, liberalizmin hukuk önünde eşitlik ilkesi yerine yasalar aracılığıyla belirli grup ya da kişilerin çıkarlarını gözetmelerine izin veren bir düzeni inşa eder.

Sosyal liberalizmin dağıtımcı adalet ve paternalist devlet anlayışına karşı klasik liberal düşünce içinde Adam Smith'in negatif adalet ve tarafsız gözlemci ilkesi ile şekillenen hukuk felsefesine yer vermek gerekmektedir. Smith adaleti, başkalarına ait olana zarar vermeme olarak tarif eder. Bu sebeple adalet, mülkiyetin ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Kabaca toplumları geçinme biçimine göre avcılık-toplayıcılık, hayvancılık, tarım ve ticaret olarak dört aşamadan geçtiğini ileri süren Smith'e göre mülkiyetin ortaya çıktığı tarım ve devamında ticari toplumda edinilen mülklere saldırının engellenmesi için adalet, bu sebeple de sivil yönetime ihtiyaç vardır (Ekelund & Hébert, 2004: 123). Diğeri bir ifade ile özel mülkiyetin oluşumuyla birlikte, zarar vermeme ilkesini gerçekleştirecek olan devlet kurumu da kendiliğinden ortaya çıkar. İlk ve en önemli görevi adaleti tesis etmek olan devlet, üyelerinin her birinin mülkiyetini diğerilerine karşı korumakla mükelleftir (Smith, 1992: 5-6).

Otteson (2002:178) sivil yönetimin en önemli vazifesi olan adaletin iki temel şeyden oluştuğunu ileri sürer: Özel mülkiyetin korunması ve rızaya dayalı

sözleşmelerin ahlakiliği ve kutsallığı. Sosyal liberalizmin dağıtımcı adalet anlayışına karşı negatif adalet, sivil yönetime yalnızca zarara karşı güvenliği sağlama görevi verir. Adalet, birbirlerine yabancı insanların her birinin diğerine zarar verebileceğinin farkındalığı üzerine aralarındaki ilişkileri düzenlemeyi öngörür. Bu anlayış, bir yandan negatif adaleti diğer yandan tarafsız gözlemci anlayışından türeyen hukuk ilkelerinin nasıl oluştuğuna dair fikir sunmaktadır. Adam Smith'in tarafsız gözlemci ilkesine dayanan ahlak ve adalet anlayışını ortaya koymak gerekir. Smith (1984: 270) *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı eserinde hukuk kurallarının, tarafsız gözlemcinin ihlali durumunda yaptırım uygulamayı uygun gördüğü kurallardan meydana geldiğini belirtir. Tarafsız gözlemci ilkesi, herhangi bir mekanizma tarafından değil, merkezsiz şekilde her bir insanın Smithçi empati kabiliyeti ile ulaştığı ve insanların sosyalliği ile kendiliğinden çoğaldığı ya da azaldığı ahlaki ilkelere sahip olmaktır. Sivil yönetim, adaletin tecellisi olduğuna göre yalnızca yargıçlardan değil, nesiller boyunca süregelen filtrelenmiş, evrenselliği olan ilkelere de sahip olacaktır. Burada vicdanlara kazınmış olan adalet, tıpkı diğer liberal filozoflar gibi özel mülkiyetin dokunulmazlığına, Smith'in doğal özgürlük sistemi olarak adlandırdığı piyasa ekonomisine müdahalesizliğe denk gelmektedir.

Tarafsız gözlemci, bireyin davranışlarına rehber olan vicdanın sesidir. Hukuki tarafsızlık olarak adlandırabileceğimiz kavramın Smithçi ahlak ve hukuk anlayışındaki kavranışı, klasik liberalizm için önemini korumaktadır. Hukukun üstünlüğü ve nötr devlet anlayışının klasik liberalizmdeki anlamı ile sosyal liberalizmin paternalist devlet anlayışının farklılığı ortaya konur. Bu bakımdan Smithçi ahlak ve hukuk felsefesi, onun politik iktisat anlayışı ile uyum içindedir.

Negatif adalet anlayışına uygun olarak hiçbir kişi ya da grubun ayrıcalık ve imtiyaz sahibi olmadığı doğal özgürlük sistemi yani piyasa ekonomisi tasvip edilir.

Sosyal liberalizmde sosyal hayata müdahale eden düzenleyici devlet savunulur. Hobson ile Hobhouse ve Amerika’da Dewey ile Rawls gibi düşünürler tarafından devlet, toplumun ekonomik ve sosyal hayatının tamamlayıcı bir parçası olarak görülür (Vincent, 2006: 77). Klasik liberalizmde devletin düzenleyici işlevine doğrudan red yoktur. Hukuk kurallarının herkese eşit uygulanması yanında piyasa düzeni içinde karşılanması mümkün olmayan hizmetler için devletin sunması gerekli hizmet vardır. Bu durumda klasik liberalizmin içeride müdahaleci olduğunu ileri sürmek mümkündür. Liberal sistemin ayırt edici özelliğinin devleti hareketsizliğe mahkum etmesi olduğunu ifade etmesine rağmen laissez-faire felsefesi kadar ileri gitmeyen Hayek (1999: 110-111) için önemli olan, bireyin devletin eylemlerini önceden görebilmesi ve kişisel projelerini gerçekleştirirken bu bilgiyi kullanabilmesidir. Klasik liberal düşünce ile sosyal liberalizmin devlete ilişkin görüşleri, ultra minimal devlet taraftarı minarşist Nozick’in görüşleri ile zenginleştirilmelidir.

Bir önceki bölümde Rawls, Dworkin gibi sosyal liberallerin piyasa adaletsizliğine dair söylemi, Nozickçi bakış açısıyla kalıba sokulmuş adalet teorileri adlandırmasıyla eleştirilmişti. Bu kısımda, kalıba sokulmuş adalet teorilerinin kurguladıkları devlet anlayışı ile Nozickçi ultra minimal devlet görüşü karşılaştırılmalıdır. *Anarşi, Devlet, Ütopya* adlı eserinin büyük bir kısmında Nozick, kalıba sokulmuş adalet teorilerinin en uygun örneği olarak gördüğü Rawls’un adalet anlayışını değerlendirir. Nozickçi ultra minimal devlet kavrayışından sosyal refah devleti eleştirisi iki başlık altında toplanabilir. İlki, kaynak tahsisi başlığı altında

toplanabilir. Nozick (2006: 258), dağıtımın fark ilkesine göre yapılması ve insanların buna rızasının olması için gerekli şartları şöyle sıralar:

Eğer bir takım şeyler kutsal yemek gibi gökyüzünden düşseydi, bunların herhangi bir parçası üzerinde kimsenin özel bir hakkı olmasaydı, herkes belirli bir dağıtım üzerinde anlaşmadan kutsal yemek düşmeseydi, dağıtıma bağlı olarak miktar bir şekilde değişseydi, o zaman tehditlerde bulunamayacak veya özellikle büyük hisseler için direnemeyecek şekilde yerleştirilen insanların dağıtımın fark ilkesi kuralına rıza göstereceğini iddia etmek mantıklıdır.

Nozick, halihazırda sahipliği bulunan malların yeniden dağıtımının sosyal liberallerin ileri sürdüğü gibi iktisadi olarak eşitliğin özgürlüğün daha geniş kullanımına olanak sağlamaktan ziyade, mülkiyet hakkı ihlali yaptığı için karşı çıkılması gerektiğini belirtir. Çünkü ilk edinim, adil transfer ve düzeltme ilkelerini esas alan yetkilendirme teorisine göre, herhangi bir şey üzerinde adil bir hak ediş söz konusu olduğu sürece, bunların yeniden transferi ve/veya dağıtımı için haklı bir sebep ileri sürülemez. Diğer yandan kaynak tahsisinin ilkeleri kadar bu edimi kimin yerine getireceğine dair de sorular sorulabilir. Nozick (2006: 204) hiçbir kişi ya da grubun nasıl bir paylaşım yapılacağına karar vermeye muktedir olmadığını, kaynakların yönetimini ve kontrolünü yapmaya yetkili olmadığını savunur.

İkinci eleştiri ise, Rawls'un herkesin muhtaç olduğu bir "işbirliği sistemi" düşüncesine itirazdan ileri gelir. İşbirliği sistemi ile kast edilen, uzlaşmış adalet ilkelerinin kabulünü içeren sözleşme durumunun, toplumdaki üyeler arasında hiçbir birliğin olmadığı sisteme göre, durumu ne olursa olsun, herkese kazandıracığı varsayımdır. Rawls (2005: 103, 178) herkesin işbirliğine girmeye istekli olacağı, zira olmadığı takdirdeki hiç kimsenin tatmin edici bir yaşama sahip olamayacağı

fikrindedir. Nozick, işbirliği sisteminin varsayımları üzerinden itiraz yöneltir. Buna göre işbirliğinde bulunan bireylerin katkılarının birbirinden ayrılamayacağı fikrinin arkasında dolayısıyla her şeyin aslında herkesin ortak ürünü olarak kabulü vardır. (Nozick, 2006: 244). Bu durumda sorunun fiziksel yakınlık ve toplumsallıkla ilişkili olup olmadığına da karar vermek gerekir. Diğer yandan Nozick (2006: 241) Rawls'un iyimserliğine karşı toplumda işbirliği olduğu yönündeki düşüncüyü ikna edici bulmakla beraber, toplumda çıkar özdeşliğinin yanında çıkar çatışmasının da olduğunu belirtir. Nozick'in işbirliği sistemine dair çıkarımı ise Rawls'un adalet teorisine yönelik güçlü bir eleştiri niteliğindedir. Nozick, toplumdaki üyelerin kendi çıkarı sonucu işbirliğine katılacağı düşüncesine karşı, teorinin sondan başa alınması gerektiği fikrindedir. Nozick, Rawls'un teorisini şöyle açıklar (2006: 251):

P, A eylemini yaparsa, Q, S yerine Z durumunda olur. (Bu P'nin de yararınadır)

Nozick ise Rawls'un çıkarımını tersine çevirir:

“Eğer P, A eylemini yapsaydı, Q, S durumunda olmazdı.”

“P'nin A'yı yapmaması, Q'nun S'de olmasının nedenidir.”

Yani, “P'nin A eylemini yapması gerekir ya da A eylemi P'nin görevidir; veya

P'nin A eylemini yapmaya mecburiyeti vardır.”

Nozick, kalıba sokulmuş adalet anlayışlarının önerdiği ilke uğruna toplumun kesiminin bir kısmının cezalandırıldığı bir kısmının ise doğal olarak ödüllendirildiği fikrindedir. Buradaki en büyük sorun, hak edişin adil transferinin sosyal işbirliği tarafından bozulması ve mülkiyet hakkının ihlalidir. Nozick (2006: 229) kalıba sokulmuş adalet ilkelerinin her bireye diğerinin bedeni, ürünleri ve faaliyetleri üzerinde hak sunduğunu ileri sürer. Çünkü dağıtımcı kalıba sokulmuş adalet ilkeleri insanların yaşamlarına sürekli müdahale olmadan gerçekleştirilemez (Nozick, 2006:

219). Kukathas ve Pettit (1990: 88) de, Rawlscu adalet anlayışını uygulamadan kaynaklanan Nozickci itiraz olarak ele alır ve devletin insanların daimi olarak yapıp ettiklerinin önüne geçilmeyecek noktaya vardığına dikkat çekerler.

Sosyal işbirliği adına yürütülen transferler insanların eylemlerinin ve emeklerinin başkaları tarafından sahiplenilmesini kurumsallaştıracaktır. Çünkü Nozick (2006:229) kendi kendinin sahibi olma gibi liberteryen bir kavramın diğerlerinin üzerinde (kısmi) mülkiyet haklarının sahibi olmaya doğru dönüştüğü tehlikesine değinir. Nozick dağıtımcı politikaların pratikte vergilendirme gibi sonuçlarını da, bireylerin mülkiyet hakkına tecavüz olarak algılar. Zira, Nozick (2006: 224) için emek sonucunda elde edilenlerin kazançların vergilendirilmesi ile zorla çalıştırma aynı anlama gelir. Çünkü her bireyin ihtiyaç duyanların menfaati için her hafta ekstra beş saat çalışmasıyla, beş saatlik gelirin vergi olarak verilmesi arasında fark yoktur.

Nozick, Rawls ve diğer kalıba sokulmuş adalet teorilerinin gerektirdiği refah devleti anlayışlarını reddederken, yalnızca minimal devletin kabul edilebilecek en kapsamlı devlet olduğunu ileri sürer; “bundan daha geniş yetkileri olan bir devlet, insanların haklarını ihlal eder” (2006: 203) derken refah devleti ile arasındaki mesafeyi ortaya koyar. Nozickçi ultra minimal devleti, sosyal liberalizmin refah devletine karşı konumlandırır. Temel hak ve hürriyetleri mülkiyet hakkı üzerinden serimleyerek, özgürlüğün piyasa alanında var olabileceğini iddia eder.

C. Rawls'un Politik Liberalizmi

Rawls'un liberalizm anlayışı, klasik liberal düşünce içinde bir devamlılıktan ziyade kırılma olarak nitelendirilebilir. Geçtiğimiz yüzyıl boyunca liberal yazında hakim paradigma haline gelen Rawlsçu politik liberalizm klasik liberalizmden ayrılan yönleri ile ele alınmalıdır. İlk olarak, Rawlsçu liberalizmin yöntemsel olarak politik alanın düzenlenmesine odaklanan yaklaşımı ortaya konabilir. Liberal ideoloji altında sunulan görüşlerin hareket ettiği varsayımına göre isimlendirilir. Felsefi liberalizm, akıl, sezgi, insan doğası gibi kavramlar aracılığıyla bireyi açıklamaya çalışırken, onun toplumsal yaşam ve de özellikle siyasi otorite ile ilişkilerine özgürlük perspektifinden yaklaşır. Felsefi liberalizm bireyi merkeze alarak, onun yaşamına dair kararlarında tek karar merci olması gerektiğini savunurken, iktisadi liberalizm, piyasa ekonomisi kurumunu analiz ederek fayda, sonuç ya da ahlaki açıdan bireyin özgürlüğünün ve refahını sağlamayı hedefleyen teori üretmeye çalışır (Başdemir, 2009: 16). İktisadi liberalizmde ister sonuçsalcı ister ahlaki olsun piyasa ekonomisinin aktörleri bireylerdir; onun tercihleri üretimi, mübadeleyi ve tüm ekonomiyi belirler. *Politik liberalizm (PL)* adlı çalışmasında Rawls, toplum olarak bir arada yaşamının temel kaidelerini belirleme, yurttaşların yasal serbestliğe sahip olmaları ve siyasal gücün kullanımının eşit paylaşımı konularını ele alır (Başdemir, 2009: 16; Borovalı, 2003: xvi).

Rawlsçu politik liberalizm, sonuçları itibariyle bireysel özgürlükleri gözetse de, incelemesinin merkezinde birey değil toplum, piyasa değil siyasal alan vardır. Rawls'un politik liberalizmi, bireysel özgürlüklerin kullanımına hizmet etmekle beraber kolektiftir; bir arada yaşamının ortak kurallarını teorik düzeyde bulmaya çalışır. Rawls, toplumsal olarak bir arada yaşamayı sağlayacak temel kuralları

belirlemeyi, tüm üyelerin uzlaşacağı karar alma yöntem ve mekanizması kurmaya çalışır. Yöntemsel olarak bireyden değil, toplumdan ve politik alanın içinden söylem geliştirmesi nedeniyle Rawlscu liberalizmin, klasik liberalizmden kopuşu temsil ettiği ileri sürülebilir. Adam Smith, Mandeville ve Hayek gibi klasik liberalizmin temsilcileri evrim ve kendiliğinden doğan düzenin olumlu etkileri üzerinde vurguda bulunurlarken, Amerikan liberalleri olarak anılan sosyal liberaller bilinçli bir tasarımla temellendirilecek şekilde toplumun yeniden inşasını talep ederler (Crespigny, 1994: 60). Rawls'un incelemesinin son kertede bireysel özgürlükleri vaat ettiği ileri sürülse dahi, toplumu yeni bir inşa sürecine ve değerler sistemini kabul etmeye çağırır. Bu noktadan sonra Rawlscu liberalizmin politik inşasında öne çıkardığı kavram ve değerler setini açıklayarak klasik liberalizmle ikincil derecede farklılaşan yönleri ortaya konabilir.

PL'de Rawls (2007: 171), adalet teorisinde benimsediği toplumsal işbirliği sistemini devam ettirir ancak bu kez iyi toplum düşüncesi kurgusunu gerçekçi temellere yerleştirmeye çalışır. Schaefer (2007: 235) *PL* ile Rawls'un demokratik özgürlük ve eşitlik değerlerine en uygun şekilde, temel bazı ortaklıklarda buluşan politik felsefenin nasıl olabileceğine dair metodolojik soruları açıklamaya öncelik verdiğini belirtir. Freeman ise Rawls'un bu çalışmayla iki temel soruya yanıt aradığı fikrindedir: İlki, iyi düzenlenmiş toplum (*well-ordered society*) oluşturabilmenin pratikte ihtimalidir; diğeri ise, liberal toplumda siyasal gücün kullanımının yasallığını sağlama koşullarıdır (Freeman, 2007: 324). Dolayısıyla Rawls, adalet teorisi ile siyasal ilkelerini yerleştirdiği kapalı toplum haline, *PL'de* son verir.

Hatırlanacağı üzere adalet teorisinde Rawls, toplumun üyelerinin her birine hem kendileri ve hem de diğerleri için en hakkaniyetli olduğunu ileri sürdüğü fark ilkesi

ile yeniden dağıtımı benimsiyordu. *AT'de* bilgisizlik peçesi altında yalnızca ortak değerlerle ilgilenirken, *PL'de* bilgisizlik peçesi kaldırılır. Bilgisizlik peçesinin kaldırılması ile siyasal yaşamın ortak ilkelerini belirlerken göz ardı edilen ve her bir üyeyi diğerlerinden farklılaştıran geçmiş, etnik kimlik, bir dine mensup olma ya da olmama (ya da inançsızlık), ideolojik görüş ve daha pek çok kişisel unsurun olduğu gerçeğini de ortaya koyarak, teorinin gerçekçi koşullara yaklaşması amaçlanır. Dolayısıyla gerçekçi bir tasavvur içinde bir arada yaşamının mekanizmalarını kurgulamak ve ilkelerini saptamak gerekir. İşte bu nedenle Rawls, “kendine özgü iyi anlayışlarına sahip, bir siyasal adalet anlayışının kaynaklarının ulaşabildiği ölçüde insanların tam rasyonelliği ile uyumlu, birbiriyle çatışan birçok makul kapsamlı doktrinlerin” (2007: 173) kabul göreceği bir siyasal yaşamı inşa etmeye çalışır. Çünkü bilgisizlik peçesi kaldırıldığında *AT'deki* gibi kapalı ve kurgusal varlıklar olarak değil, insanların toplumsal olarak sahip oldukları kimlikleri ve benzerleriyle oluşturdukları grup ve fikirler ortaya çıkmaktadır. Halihazırda eşitlikçi bir siyasal adil düzen amacındaki Rawls'un çatışan görüşler olmasına rağmen “siyasi yaşamda yer almak, vatandaşların başkalarıyla beraber temel sosyal şartların nasıl düzenleneceği konusunda eşit söz hakkına sahip olmakla ilgilidir” (2005: 233).

Rawls'cu politik yaşamı siyasal adalet anlayışının ekseninde yorumlamak, her ne kadar çatışan unsurlar olsa dahi toplumu, bir işbirliği sistemi olarak kabul etme eğilimi devam etmektedir (Walzer, 2004: 155). Her bir üyenin katılımıyla kendi iyiliği için tasarlanmış ilkeler birliği olan işbirliği istemi, karşılıklı ilişkilerde bağlayıcılığı olacaktır (Rawls, 2005:4). Rawls toplumsal birliğinin sadece genel bir hedefi öngören kamusal olarak tanınmış kuralların etkin olarak düzenlendiği toplumsal hareket anlamına gelmediğini belirtir (2007: 329). Rawls'a (2007: 61)

göre toplum, hakkaniyetli bir işbirliği sistemidir ve üç temel unsura sahiptir: İlki, işbirliği yapanların kabul ettiği kamusal olarak tanınan kural ve prosedürlerle belirlenir, ikinci olarak, hakkaniyetli bir işbirliği vardır ve son olarak da işbirliği düşüncesi her katılımcının rasyonel avantajı ya da değeri fikrini de içerir.

Böylece Rawls, toplumsal farkları birbiriyle uyuşmayan ve her zaman zıtlaşacak gruplar üzerinden tartışır. Klasik liberalizmdeki bireysel özgürlükler yerine Rawls etnik, dini yada politik kimliğe sahip grup yada azınlıkların siyasal alan içinde nasıl yer alabileceğini tartışır. Rawls, temel hak ve özgürlükler kategorisini yeterli görmediği için siyasal hakları ve grupların özgürlüğüne varan bir sistem yerleştirmeyi amaçlar. Söz konusu politik alanı düzenleyecek ilkeler siyasal alanı sınırlandıracak mekanizmalar yerine aksine onu genişletecek, toplumsal tabakaları içine alacak kadar büyük olacaktır. Grup hakları ile meşgul olan Rawls siyasal alanı, makul çoğulculuk (*reasonable pluralism*) ve örtüşen uzlaşma (*overlapping consensus*) kavramı ile çatışmaları törpülemeyi, demokrasi ve kamusal akıl kavramı ile siyasal alanı düzenlemeyi amaçlar. Sırayla, makul çoğulculuk, örtüşen uzlaşma, demokrasi, kamusal akıl kavramları ile Rawlscu liberalizmin birey-devlet ilişkilerinde ibreyi devlete doğru çevirdiği ele alınabilir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, bilgisizlik peçesinin kaldırılması neticesinde adil demokratik siyasal bir yaşamda farklı toplumsal birlikler oluşabilir. Rawls makul çoğunluğu oluşturacak yapısal gelişmeleri açıklarken temel hak ve özgürlüklerin sağlandığı demokratik sistemlerde elbette birbiriyle uzlaşmayan ve çatışan kapsamlı (felsefi, ahlaki ve dini) doktrinlerin olacağını varsayar. Aksi halde kapsamlı bir doktrin üzerindeki mutabakatın sağlansa dahi bunun sürekli olmasının imkansız ya da ancak baskıcı bir siyasal güçle olabileceğini (ki bu kabul edilemez), diğer yanda

çatışan doktrinlerin yanında bölünmemiş ve kamusal olarak da aktif yurttaşların demokratik siyasal rejimi destekleme taleplerine de uyulması gerekliliğini vurgular (2007: 80-81).

Makul çoğulculuk, birbiriyle uyumlu olmayan “iyi anlayışları”nın “makul olmadıkları” gerekçesiyle reddedilemeyeceği, liberal toplumların demokratik siyasal düzeninde tercih edilen tek bir iyi anlayışına dayanamayacağını ifade eder (Borovalı, 2003:v). Ancak Rawls, liberal demokratik toplumun sürekliliğini ve geleceğini tehlikeye atma riskini barındıran makul çoğulculuk olgusunun istikrarı bozmasına müsaade etmez. Örtüşen görüş birliği kavramına başvurarak, ahlaki, felsefi veya dini kapsamlı doktrinlerin her biri farklı nedenlerle olsa da destek verdikleri asgari ortak noktada uzlaşa sağlanabileceği görüşündedir. Rawls’un istikrar problemine karşı çözüm için geliştirdiği örtüşen görüş birliği fikri, adaletin politik kavramlarından biridir. En açık anlatımıyla örtüşen görüş birliği, iyi düzenlenmiş bir toplumda insanların adil, rasyonel hukukla uyumlu davranışlar göstermesi ve adaletin geniş kapsamlı ahlaki fikirlerini de içerir şekilde, farklı iyi kavramlarının liberal kavramsallaştırmasını onaylamaktır (Freeman, 2007: 366). Freeman’ın açıkladığı gibi siyasal liberalizmin her bir vatandaşın eşit yasallık içinde kamusal alanda olması ve onu şekillendirmesi talep edilir. Adil demokratik yönetimle kast edilen etkin siyasal ve seçim mekanizmaları ve anayasal çıkarları koruyan yönetimin olmasıdır.

Rawls’un kamusal akıl kavramı da ilk etapta Habermas’ın kamusal alanını çağırırsa da, Rawls (2007: 33) bunların aynı şey olmadığını ileri sürer. Rawls (2007: 34) kamusal akıl idealinin “vatandaşların anayasal ve temel adalet meseleleri üzerindeki kamusal tartışmalarını, her birinin eşit ve özgür olarak makul biçimde onaylayacağı siyasal değerleri ifade eden görüş çerçevesinde değerlendirilmesi”

gerektiğini belirtir. Adil ve demokratik bir yönetim anlayışının gereği olarak kamusal akıl ideali, liberal demokratik sistemin yurttaşlarının siyasal yaşama eşit katılımının sonucudur, dolayısıyla bu ideal yalnızca parlamento veya resmi kamu kurumlarındakilere özgü sayılamaz (Rawls, 2007: 252). Kamusal akıl kavramı, siyasal adalet gibi makul çoğulculuk kavramlarından bağımsız düşünülmemelidir. Rawls kurduğu siyasal sistemde makul görüşlerin ortak görüşlere dönüşeceğini ve tıpkı yasa koyucu gibi kamusal akıl idealiyle de yasallığa kavuşacağını belirtir.

Rawls'un siyasal liberalizmi, hakkaniyetli bir liberal toplumun çoğulculuğuna müsaade ederken aynı zamanda anayasal kurumlarıyla çatışmaları önleyen istikrarı koruyan bir toplumsal işbirliği sistemi olarak açıklanmaya çalışıldı. Bundan sonraki kısımda Rawls'cu liberalizmin sosyal liberal öğelerle birlikte değerleri netleştirilmeye çalışılacaktır.

Siyaset kurumuna ve siyasal yaşama yüklenen olumlu anlam onu devlet gibi bir kurumla açıklamayı yetersiz görür. Daha açık bir ifade ile siyasal yaşam, demokratik adil yönetim mekanizmasıyla birlikte tüm yurttaşlardan oluşur. Böylelikle siyaset alanının yalnızca cebirle ilişkilendirilmesi, sosyal liberaller tarafından kabul görmez. Siyasi gücün zor kullanma tekelinin politik sisteme ilişkin ayırt edici bir özelliği olmadığı görüşü savunulur (Freeman, 2011: 16-17). Liberteryen görüşün politikaya dair cebri güç kullanma tekeline karşı eleştiri, cebri güç kullanımını hukuk ve adaletle ilişkilendirerek yanıtlanır. Norman Barry de, liberal teorinin devleti açıklarken onun cebri yanını öne çıkarmasını kusurlu bulur. Çünkü Barry'ye (2003: 69) göre devletin tamamen cebri bir kurum olarak açıklanması, hukuk ile devlet arasındaki ilişki ve devletin yönetiminin mahiyeti veya devletlerin nasıl ortaya çıktığı hakkında bir şey söylemez. Hükümet faaliyetlerinin zorlayıcı olduğu gibi zorlayıcı

olmayan formlardan da oluştuğunu ileri süren John Stuart Mill gibi erken dönem klasik liberaller, otoriter müdahale ve otoriter olmayan müdahale ayrımı yapar (Gray, 1995: 73). Mesela hükümetin bilimsel araştırmaları desteklemesi otoriter bir faaliyet değildir, hiçbir zorlama içermez. Hatta sosyal hizmetlerde minimum bir destek, liberal devlet için serbest düzenin sağlanması görevinin bir parçası olarak olumlu bir etkide bulunur (Gray, 1995: 77).

Yukarıda da belirtildiği gibi Rawls'cu siyaset anlayışı bireyci bir metodolojinin ürünü olmamakla birlikte bireysel özgürlüklerin kullanımına katkıda bulunan bir savla ortaya çıkar. *PL* bireyi herhangi bir grup ya da kolektiviteden bağımsız bir varlık olarak değil, siyasal insanı yani toplumsal işbirliğine bağlı yurttaşı esas alır. Rawls'un da belirttiği gibi siyasal ve toplumsal olarak adalet anlayışı geliştirmeyi hedefleyen Rawls (2007: 329) için “baştan itibaren birey anlayışı, siyasal ve toplumsal adalet anlayışının parçası olarak” kabul edilir. Daha açık bir ifade ile adalet teorisi gereği temel kişinin bu anlayışa uygun olarak “vatandaş olabilen, yani hayat boyu toplumun normal ve tamamıyla işbirliği yapan üyesi” (2007: 63) olan birey fikrini benimser. Freeman da *PL*'de, kişinin sezgisel bir şekilde toplumsal işbirliğini benimsediğini, çünkü Rawls'un Antik Yunan'da toplumsal yaşamda yer alan, rol üstlenen haklarına saygı duyulan ve görevlerine riayet ederek yerine getiren birey kavramı olduğunu söylediğini belirtir. Hatta Freeman toplumsal işbirliği sisteminde yer almak amacıyla insanların kendilerini geliştirmeme ihtiyacı duyduklarını belirtir (2007: 334).

Siyasal yaşam içinde başlangıç durumundan farklı olarak insanlara yüklenen kimliklerle birlikte işbirliği sistemi zincirine bağlanan bireyden toplumsal sorumluluk bekleniyordu. Klasik liberalizmin kolektivist kanadına doğru eğilimin

başlangıcı olarak bireyin ontolojik olarak kabul edilmemesi gösterilebilir. Rawls ve diğer sosyal liberallerde, toplum-devlet birliği düşüncesi hakimdir. Freeman politik gücün kaynağının halk olduğu, halkın iradesinin emaneti olarak politik gücün oluştuğu fikrini benimser. John Stuart Mill (2001: 71) de siyasi gücün halkın tamamının katılımının sağlandığı bir yönetimin hem toplumun gelişimini sağlayacağı hem de sosyal devletin tüm görevlerini tam anlamıyla yerine getirebileceği düşüncesini benimser. Mill hükümetlerin rolünün yurttaşlarının memnuniyetini maksimum düzeyde artırması taraftarıdır (Haar, 2009: 39).

Toplum-devlet birliği düşüncenin izlerini Rawls'da bulmak mümkündür. O da siyasal yaşama katılmanın insanların zihinsel ve ahlaki yetilerini geliştireceği inancına sahiptir. İkinci olarak, Rawls'un orijinal başlangıç durumu olarak adlandırdığı siyasal birlik öncesi durum eşitsizlik üzerine kuruludur ve gayri adildir. Diğer yandan Kant gibi Rawls da siyasetin gayri adil olduğunu ve ahlaki düzeni nihayete erdireceği varsayımını benimsenir. Kant gibi Rawls da iktidarın yasalar yoluyla sınırlandırılabilmesi, tarafsız politik yönetimin kurulabileceği kanaatindedir. Zira Freeman da (2007: 43) siyaseti olumlu nitelikleriyle anar; eşit ve adil toplum için varlığını zorunlu görür. Sandel (2013: 305) de siyaseti, ortak iyi arayışı olarak yurttaşlığın alt yapısını yeniden inşa etme vazifesiyle birlikte değerlendirir. Hatırlanacağı üzere Rawls da hipotetik anlaşma ile toplumun hiçbir üyesinin itiraz edemeyeceği adalet ilkeleriyle siyasal birliği kurar. Siyasal yaşam eşitlik, tarafsızlık ve işbirliği ilkelerine dayanır. Siyaset öncesi durumun doğal bir eşitsizlik ve adaletsizlik ürettiği, piyasa kurumunun bu adaletsizliği önlemediği aksine körüklediği gibi bir başlangıç varsayımından hareketle, uygarlık durumuna geçişte

sözü edilen sorunların adalet ve ortak iyinin merkezi olan siyaset kurumu ile çözülmesi beklenir.

Son olarak Rawls, sunduğu liberal projenin çoğulluğuna vurgu yaparak birbirine zıt ve çatışan doktrinlerin de kamusal yaşam içinde var olacağını, buna karşın toplumsal işbirliği sisteminin uyumunun sağlanacağını ileri sürmüştü. Bu yaklaşım, bireyci felsefi liberalizmin evrensel bir iyi fikrine karşı çoğulculuğu sağlayan iyi bir çıkış yolu olarak sunulmuştur. Rawls, ortak işbirliği sistemi olarak adlandırdığı dağıtımçı bir adalet anlayışı kurarken, tarafsız bir kamusal alan yarattığı izlenimini sunar. Devamında liberal demokratik toplumda makul görüşlerin temsil edilebileceği bir çoğulculuk yaratır ve siyasal alana bireylerin aktif katılımı ile herkesin temsiliyetini sağladığı fikrini yerleştirerek, siyasal yaşamı ortak iyi arayışının tarafsız mekanı olarak gösterir.

Green (2000: 8) Rawls'u evrensel adalet ilkeleri doğrultusunda ideal yaşam biçimi sunan liberalizmin tarafı olarak kabul etmektedir. Walzer, Rawls'un adaletle ilişkin evrensel formüllerinin insanların tercihlerini belirlerken yardım etmediğini, çünkü onların nerede ve kim olduklarına dair bilgiye sahip olmadıklarını belirtir. Aynı zamanda Walzer (1983: 79) farklı kültürlerde, iyi kavramının belirlenmesinde kıt kaynaklar çerçevesinde azalan ve artan ihtiyaçları göz önüne aldığımızda evrensel olarak tek bir formülasyonun yeterli olamayacağını savunur. Bu doğrultuda Rawls'un siyasal ahlakı gereği kurguladığı devlet mefhumunun tarafsız ve nötr olması mümkün değildir.

D. Sosyal Liberalizm ve Himayeci Devletler Arası İlişkiler

Liberalizmin uluslar arası ve/veya devletler arası ilişkiler anlayışına dair en yaygın ve hakim paradigma, sosyal liberal versiyonudur (Haar, 2009: 2). Bu etkide en büyük pay, John Rawls'un *Adalet Teorisi (AT)*'nin ününe aittir. Büyük etki uyandıran adalet teorisinden sonra *Halkların Yasası (HY)* adlı çalışma ile küresel bir barış projesi sunar. *HY* adlı eseriyle Rawls, üzerinde çalıştığı adalet ve politik liberalizmi küresel alana taşıma iddiasını ortaya koyar. Liberal ve demokratik halkların *HY*'yi geliştirebilmek için dış politikalarını belirleyecek ideal ve ilkelere ulaşmayı amaçlar (Rawls, 2006: 58). Diğer bir ifade ile siyasal adalet anlayışını benimsemiş toplumun diğer halklarla ilişkilerinde adil bir düzenin neler içermesi gerekir sorusuyla ilgilenir.

AT Rawls'un en önemli eseri olmakla birlikte liberal bir toplumun değerlerinin nasıl oluşacağını ortaya koyduğu *PL*, Rawls'cu adalet ve demokratik toplum geleneğini toplumsal düzlemde tamamlar. *HY* adlı çalışması ise bu iki eserin temelleri üzerinde yükselerek, liberal halklardan oluşan bir dünya topluluğunun nasıl gerçekleşebileceğini açıklama iddiasındadır (2006: 4). *HY*, yazarının da belirttiği üzere gerçekçi bir ütopya olarak tasarlanmış, tıpkı *AT*'ndeki ilkelerin tüm üyelerin uzlaşısını sağladığı gibi liberal halkların da diğer tüm halklarla ilişkileri için geçerli olabilecek evrenselliğe ulaşabileceği inancına sahiptir. Gerçekçi ütopya olarak nitelendirdiği *HY*'nin yazılış amacı *PL*'de olduğu gibi, haksız savaşların, dinsel baskıların, açlığın ve yoksulluğun, soykırımların nedeni olan siyasal adaletsizliktir (Rawls, 2003: 5).

Rawls, *HY*'de "halklar" ya da "hükümetler" değil, "insanlar" kelimesini kullanır. Schaefer'a (2007: 300) göre hükümetler veya halklar yerine insanlar kavramını

kullanarak Rawls, sözleşme birliğine katılanların ahlaki özelliğinin altını çizerek ve hükümetlerin geleneksel olarak egemenlikten kaynaklanan gücünün yeterli olmadığını vurgular. Çünkü Kant gibi Rawls da, Schaefer'a göre, savaş ilan etme gibi içeride de sınırlandırılmamış otoritelerine itiraz etmekteydi.

Yöntemsel olarak *HY*, *AT* ile benzerlikler taşır, ancak bu kez sözleşme aracılığıyla halklar arasında adil ilişkilere yol açacak prensipleri ortaya koymayı hedefler. Yalnız, *HY*'nin küresel başlangıç durumu, sözleşmenin katılımcıları bakımından *AT*'den farklılaşır. Kapalı bir toplum tasavvurunun olduğu *AT*'de toplumun her üyesinin katılımı sözleşmenin eşitlik ilkesine dair vurguyu kuvvetlendirir. Ancak küresel başlangıç durumunda tüm halklar üyeleri ile değil, temsilcileri aracılığıyla sözleşmeye katılırlar. Diğer bir ifade ile sözleşmenin katılımcıları tüm halkların üyeleri değil, onların temsilcileridir (Rawls, 2003: 4,7; Freeman, 2007: 417).

Borovalı (2003: 231) kozmopolit bir adalet anlayışı çevresinde Rawls'ün küresel adalet anlayışını tartıştığı makalesinde, kozmopolit anlayışa göre bir ülke içi adalet tartışmasında olduğu gibi küresel alanda da analiz biriminin gruplar ya da milletler değil, bireyler olması gerektiğini savunur. Diğer bir farklılık ise, küresel ölçekteki sözleşmenin katılımcılarının tüm halkların temsilcilerinden oluşmamasıdır. Küresel başlangıç durumunda sözleşmenin ilk katılımcıları ve halkların yasalarını belirleyecek olanlar, liberal halklardır. Rawls'un *PL*'de sıklıkla üzerinde durduğu liberal toplumları diğerlerinden ayıran ve onları Halkların Yasası'nın ilk katılımcıları yapan özellikler şöyle sıralanır: "Halkların çıkarlarına hizmet eden adil demokratik bir hükümet", Mill'e referansla "ortak duygular etrafında birleşen vatandaşlar", "ahlaki doğa" (Rawls, 2003: 24; 2007: 79-80). Önceki kısımda açıklandığı gibi

Rawls, adil demokratik çoğulcu liberal değerlere sahip olduğunu ileri sürdüğü liberal halkları, hükümetlerin etkin siyasal ve seçim mekanizmaları ve anayasal çıkarları koruyan hükümet şekli ile birlikte, ortak işbirliği gibi ortak geçmiş ve gelecek etrafında birleşen ve adil ve katılımcı liberal kültüre sahip halkları kastetmektedir.

Liberal halklar tek başına sözleşmenin prensiplerini belirlemez, liberal olmamakla beraber Rawls'un "düzgün halklar" olarak tanımladığı halklar da sözleşmenin ilk katılımcıları arasındadır. Rawls'cu ifadeyle düzgün halklar, liberal ve demokrat olmamakla birlikte "ortak iyi fikrine dayalı adalet anlayışı"na sahip oldukları için Halkların Yasasını oluşturan sözleşmenin katılımcılarıdır. Böylece Rawls sözleşmenin ilk katılımcılarını, düzgün halklar ile liberal halklardan seçer; her ikisini birden iyi düzenlenmiş halklar (*well ordered society*) olarak adlandırır. Uluslar arası başlangıç durumundaki katılımcılar yalnızca Halklar Topluluğuna üye toplumların temsilcileridir. Daha açık bir ifade ile iyi düzenlenmiş diye tabir edilen halkların temsilcileri siyasal oyun kurucudur. Diğer halklar ise sözleşmenin ilkelerinin belirleneceği ilk aşamada dışlanırlar (Borovalı, 2003: 234):

Halkların Yasası yalnızca Halklar Topluluğu üyesi olan halklar arasındaki ilişkileri düzenlemeyi amaçlar. İyi düzenlenmiş olmayan toplumlar Halklar Topluluğuna dâhil değildir ve bu yüzden Halkların Yasası bu tür halklar için geçerli değildir.

Rawls'un halklar arasında eşitlik ilişkisi değil, hiyerarşi gözettiği tespiti yapılabilir. Sözleşmenin ilk aşamasında yalnızca liberal ve düzgün halkların temsilcilerinden oluşan hipotetik durum tıpkı *AT*'deki gibi bilgisizlik peçesinin olduğu varsayımı ile devam eder. Bu durumda halkların temsilcileri, temsil ettikleri halkların siyasal kültürünü bilmekle beraber, toprak ve nüfus büyüklüğü, iktisadi

kaynaklar bakımından zenginlik gibi maddi verilere sahip değildirler. Freeman (2007: 417-418) da bilgisizlik peçesi ardındaki katılımcıların, kendileri ve toplumları hakkında sınırlı bilgiye sahip olduklarını ve bu bilinmezlik arkasından tüm halklar arasındaki ilişkileri adil bir şekilde düzenleyecek ilkeler konusunda karşılıklı uzlaşmayı sağladıkları fikrindedir. Rawls küresel başlangıç durumunda liberal düzgün halkların mevcut duruma uygun bir bilgisizlik peçesi etkisinde olduğunu iddia eder (2006: 34): “Temel çıkarlarını temsil ettikleri halkın topraklarının büyüklüğünü, nüfusunu ya da göreceli gücünü bilmezler”. Ancak liberal halkların temsilcileri, anayasal demokrasinin hüküm sürdüğüne dair bilgiye sahiptirler ki; halklar arasındaki ilkeleri belirleme kudretine sahiptir.

Henüz küresel başlangıç durumunda ve liberal ve düzgün halkların temsilcilerinin katılımıyla bir araya gelinen hipotetik durumda, temsilciler yalnızca liberal değil tüm halkları kapsayacak ve onların onayını alacak sözleşmenin ilkelerini saptamaya çalışırlar.

Sözleşmenin ilk aşamasında Halkların Yasasına ait ilkeleri saptayacak katılımcılar, esasında geleneksel olarak var olan kaideleri yeniden yorumlayarak, birbirlerine karşı taahhütlerini yenilemektedir. Sekiz temel ilkedен oluşan Halkların Yasasının maddeleri tek tek sıralamak yerine iki başlık altında gruplandırılabilir: İlk gruptaki ilkeler halkların bağımsızlığını ve kendi kaderini tayin hakkını destekleyecek hükümlerdir. İkinci gruptaki ilkeler ise, ilkiyle çelişkili şekilde halkların diğer halklar tarafından belirlenimine müsaade eden yardım, destek ve müdahale gibi kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığı hükümlerdir. İlk gruptaki ilkelerden birkaçı şöyledir (2003: 38): “Halklar özgür, bağımsızdır, öteki toplumlar bu özgürlük ve bağımsızlığa saygı göstermelidir”, “Halklar kendi savunma hakkına

sahiptirler”, “Halkların iç işlerine müdahale etmeme sorumluluğu vardır”. İkinci gruptaki ilkeler ise şöyledir: “Halklar antlaşma ve taahhütlere uymalıdır”, “Halklar, insan haklarına uymalıdır”, “Halkların adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır”.

Rawls’un adil ilişkiler kurmak üzere bazı halkların temsilcilerinin rızasına sunduğu ilkeler, insan haklarına saygılı, diğer ülkelerin bağımsızlığını tanıyan halklara yabancı değildir. Yukarıdaki ilkeler adil savaş kuramında dile getirilmekte ve tarihsel olarak da savaş yasaları adı altında uygulama bulmaktadır. Ancak yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi her bir madde, amacından bağımsız olarak kullanıldığında taraflardan güçsüz olan aleyhine kullanılma ihtimali artar. Rawls her ne kadar görünürde felsefi yaklaşımı uyarınca, liberal düzgün olmayan halkları daha üst bir düzeye çıkarmayı amaçlıyorsa da, savaşların her zaman liberal demokratik olmayan ülkelere çıktığını ileri sürmek zordur. Rawls, sunduğu ilkelerle, milletlerarası ilişkilerde müdahaleyi savunmakta ve onu meşru görmektedir. Bu yanıyla Rawls’un liberalizmi müdahale yanlısı liberal bir dış politika anlayışı sunmaktadır. Diğer yandan Rawls’un teorisi Kantçı eşitlikçi kozmopolit hukuk anlayışına da mesafelidir. Belirtilen sekiz ilke ile birlikte tüm halkların eşit katılımının olmaması sebebiyle eşitlikçilik taraftarı kozmopolit hukuk yanlısı sosyal liberallerin beklentilerini karşılamaktan uzaktır.

Rawls’un sözleşmesi, liberal ve düzgün halkların ilkeleri kabulünden sonra diğer halklara doğru genişler. Sözleşme yalnızca liberal halkların koyduğu ilkeler olmasına rağmen diğer halkların temsilcilerine doğru genişler. Diğer halklar ise üç gruba ayrılarak açıklanır. İlki yani yasa tanımaz devletler, hem vatandaşların temel insan

haklarını ihlal ederler hem de diğer devletlerle sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışırlar. Halklar Topluluğuna dahil olamayan ikinci grup, zorluk içindeki toplumlardır: “Halklar topluluğuna dahil ülkelerin zorluk içindeki toplumlara yardım etme yükümlülükleri vardır. İstemelerine rağmen elverişsiz koşullar nedeniyle iyi düzenlenmiş toplum olamamışlardır (Rawls, 2003: 2). Halklar topluluğuna dahil olamayan üçüncü grup ise, iyiliksever mutlakıyetçilerdir. İnsan haklarına saygılı olmakla birlikte üyeleri karar mekanizmasında rol alamadıkları için iyiliksever mutlakıyetçi devletler, diğer halklar kategorisi içindedir. Üç halkın ortak özelliği, diğer halklarla olan ilişkilerinde şiddete başvurmaları ve dolayısıyla sivil ve siyasi özgürlükler konusunda siyasi olarak geri kalmalarıdır. Rawls halkları kendi adalet ve liberal demokrasi anlayışı çerçevesinde kategoriye sokar ve liberal halklar ve düzgün halklar ile yasa tanımaz, zorluk içindeki toplumlar ve iyiliksever mutlakıyetçiler arasında hiyerarşi kurar. Sözleşme hiyerarşik ve dayatmacı olsa da evrensel ilkeleri kabul etmenin diğer halkların menfaatine olduğu fikrini benimsenir.

Rawls, küresel sözleşmenin genişlemesi sürecini halkların eşitliği ilkesine uygun bulmayanların itirazlarına karşılık verir. Hatırlanacağı üzere liberal bir toplumdaki eşitsizliğin en kötü durumda olanların özgürlüğünü kullanma hakkını engellemediği sürece Rawls, en zengin ile yoksul arasındaki farkı daraltmayı gerekli görmüyordu. Aynı şekilde, halklar arasında da eşitliğin halkların liberal yönetime kavuşması ile kabul edilecek makul eşitsizlik noktasına gelmesini yeterli görür (Rawls, 2003:124). Ancak bu düşünce halkların arasındaki ilişkilerin barışçıl yollarla çözümüne dair doğrudan bir öneri olmaktan uzaktır. Shetack (2006: 107) da Rawls’un teorisinin uluslar arası bağlamda dağıtımcı adaletle ilgili olarak daha karmaşık sorunlara yol açacağını ileri sürer.

Rawls, küresel adalet anlayışını ne *AT*'de olduğu gibi evrensel ilkelerle bağlayabilmekte, ne de fark ilkesini aktif olarak yerine getirebilmektedir. Esasında pek çok eleştirmenin *AT*'ye sunduğu itiraz, *HY* ye de yöneltilebilir. *AT* gibi *HY* de siyaset felsefesi ile birlikte uluslar arası ilişkiler kuramı olarak tartışma konusu olmuş, ancak yapılan analizlerde Rawls'un Kantçı geleneğin devşirdiği ileri sürülen evrensel adalet, kozmopolitanizm hatta liberal enternasyonalizm gibi idealler ile değerlendirmeye tabi tutularak, eşitlikçi ve adil dağıtım ilkelerinin yetersiz olduğu vurgulanmıştır. Tüm katılımcıların onayının olduğu adil bir siyasal birlik örneği olan *AT* gibi halkların tümünün katıldığı liberal kozmopolit bir siyasal dünya düzeni fikrini benimsemeyen Rawls (2003: 88) böyle bir girişin kozmopolit adaletin siyasal boyutuna girmek olduğunu ileri sürerek reddeder. Kozmopolit bir dünya birliği fikrinin aksine liberal bir halkın dış politikasının sonunda bütün toplumların liberal oluncaya dek süreceği, tedrici bir şekilde devam eden yönlendirmeyi tercih eder.

Dolayısıyla Rawls'un *HY*'de fikirselleştirilerek beslendiği Kant'a atıfla küresel adalet anlayışı oluşturmada başarısının müphem olduğunu ileri sürmek anlamlı olmayacaktır. Halihazırda Rawls'un belirlediği sekiz maddelik ilkeler, uluslar arası hukuk yazını ve örfü içinde önerilmiş, tarihsel olarak savaş ve barış yasaları olarak ülkeler arasında uygulanmış prensiplerden ibarettir. Yönetimlerin yasa ile bağlı olması anlamında Kantçı barış birliği (*foedus pacifim*) düşüncesini takip etmekle birlikte Rawls (2003: 9) halkların öncelikle anayasal demokratik yöntem üzerindeki uzlaşımı, ardından diğer halklara karşı uyacakları ilkeleri karşılıklı saygı gözeterek belirlemeye giden gerçekçi bir ütopya önerisinde bulunur. Rawls (2003: 9) yönetimlerin yasa ile bağlı olması anlamında Kant'ın barış birliği (*foedus pacifim*) düşüncesini takip ettiğini belirtirken, önce halkların her birinin anayasal demokratik

yöntem üzerindeki uzlaşısını, ardından diğer halklarla ilişkilerinde uyacakları ilkeleri “karşılıklı saygı” anlayışı ile uymalarına giden bir gerçekçi ütopyanın önerisinde bulunur. Freeman Rawls’u kozmopotanizmi anlamının iki farklı yolu olduğunu ileri sürer. Halkların Yasası, iyi bir incelemeye tabi tutulduğunda liberal kozmopolit unsurları yani insan hakları gibi hükümetlerin otonomisini sınırlayacak hususlara, zor durumdaki halklara yardım gibi unsurlara sahiptir. Aksi halde ikinci tür kozmopolitanizm anlayışı olan dünya devleti ve ulusal sınırların kaldırılması, devletler arası ilişkilere dair bir planı öngörür (Freeman, 2007: 419). Rawls *HY*’nin ilkelerini ortaya koyarken bir dünya hükümetine değinir (2006: 37):

Kant’ın Ebedi Barış’ını izleyerek bir dünya hükümetinin ki burada normalde merkezi hükümetlere ait yasal yetkilere sahip birleşik bir siyasal rejimi kastederek, ya küresel bir despotizm olacağını ya da çeşitli bölgelerin ve halkların kendi siyasal özgürlük ve özerkliklerini kazanmak için giriştikleri iç çatışmalarla hırpalanan kırılğan bir imparatorluğu yöneteceğini düşünüyorum.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında, küresel sözleşmenin aşamaları ile birlikte nitelikleri ifade edildikten sonra ekonomik bakımdan değil ancak halklar arasındaki ilişkilere eşitlik bakımından Rawls’u sözleşmenin müdahaleci ve hiyerarşik unsurları tartışmaya açılacaktır.

Rawls’un halklar arasında yaptığı ayırım bir yanı sıra John Stuart Mill’deki uygar olan/olmayan toplum şeklindeki ayırımla örtüşür. Rawls’un Halklar Topluluğuna da dahil olan sivil ve siyasal özgürlüklerin karşılandığı halklar, liberal ve liberal olmamakla beraber düzgün düzenlenmiş topluluklardır. *Müdahale Karşıtlığı Üzerine Birkaç Söz* adlı makalesinde Mill, sürekli olarak tiran bir hükümet tarafından yönetilme talihsizliğini yaşamış insanların dezavantajına değinir. Çünkü Mill’e göre

onların “özgürlüklerini sürdürmeleri için gerekli olan erdemleri” kazanma şansları hiç olmamıştır (1859: 111). Mill uygarlıkla özgürlük arasında kurduğu bağda temsili hükümeti bireylerin kendileri için en iyiyi arama özgürlüğüne sahip kıldığını ileri sürer. Zira bireysel hürriyetler ile toplumsal sorumluluğu siyasal yaşam aracılığıyla uzlaştırma ve uyumlaştırma çabasının izleri, Mill’den Rawls’a takip edilebilir.

Beate’in (2005: 607-8) belirttiğine göre, çok açık bir şekilde olmamakla birlikte Mill, halkların uygarlık düzeylerini toplumsallaşma, işbirliği gibi sosyolojik nedenlerin yanında ticaret, üretim, tarım gibi ekonomik nedenlere ve hukuk, adalet ve mülkiyetin korunması gibi değerler aracılığıyla inşa eder. Mill eşitliğin gerek siyasal gerekse ticari anlamda ancak uygar halklar arasındaki ilişkiler için geçerli olabileceği fikrindedir.

Rawlsu halklar arası ilişkiler anlayışı da prensiplerin belirlenmesi sürecine diğer halklar dışarıda tutulmakta, yalnızca liberal ve düzgün halkları içeren bir süreç öngörmektedir. Diğer yandan Halkların Yasası olarak geçerli olacak prensipler konusunda diğer halklara doğru müzakere yürütmemekte, uzlaşma sağlamak üzere girişimde bulunmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, tıpkı Mill gibi Rawls da liberal ve demokratik değerlerin yalnızca gelişmiş toplumlara özgü olduğunu vurgularken, diğer halklara dayatma yolunu tercih etmektedirler. Mill gayri uygar halkların ilişkilerinin kendi aralarında olduğu gibi uygar halklarla da hiyerarşiye dayanacağını belirtirken, Rawls gerek olduğu takdirde yasa tanımaz devletlerin iç işlerine karışılması gerektiğini ileri sürüyordu. Mill ancak uygar halklar arasında eşitlik ve anti müdahalecilik prensiplerinin korunması gerektiği görüşündedir (Beate, 2005:607). İkinci olarak, Rawls açıkça yasa tanımaz devletlerin diğer devletlere karşı tehdit oluşturabileceği varsayımıyla iç işlerine müdahale edilebileceğini belirtir

(Borovalı, 2003: 234). Sözleşmenin ilkelerinin belirlenmesi sürecinde Rawls'un yalnızca liberal düzgün halklara yer vermesi ve devamında yasa tanımaz, zor durumdaki toplumlar ve iyiliksever mutlakıyetçi devletlere doğru genişletilmesi, ilkelerin hegemonik şekilde dayatıldığı anlamına gelir. Zira ilkelere birbiriyle çatışan politikalara sebebiyet vereceği için halkların ilişkilerinde ahlaki bir pozisyonda kalmak mümkün olmayacaktır.

Kozmopolit görüşün de eleştirdiği gibi, *HY*'de *AT'deki* fark ilkesinin işlevine benzer bir unsur yoktur. Yalnızca sınırlı bir şekilde adil liberal ya da düzgün temel yapıya kavuşturuluncaya kadar geçerli olan yardım etme yükümlüğü vardır (Rawls, 2003: 129; Borovalı, 2003: 239). Kaldı ki, yeniden dağıtımçı bir ilkeyi tüm katılımcılar için makul kılmak ve rızalarını almak üzere kullanılan "bilgisizlik peçesi" küresel doğa durumunda vazifesini yerine getirmediği gibi, sözleşmenin ilk aşamasında halkların temsilcileri kendileri ve temsil ettikleri halklarının siyasi demokratik anlayışını bilmektedirler. Diğer yandan, ülkelerinin maddi, fiziki koşullarını bilmemelerinin hiçbir önemi kalmamaktadır. Rawls'cu küresel sözleşmede, yardım yükümlüğü, en uygun ifade ile değer ihracına karşılık gelmektedir. Rawls (2003: 67-69) adil liberal demokratik toplumların değerlerini evrenselleştirerek, onların yalnızca bu toplumlara özgülenemeyeceğini belirtmektedir.

Rawls'un ilke olarak benimsediği müdahale karşıtlığının yasa tanımaz, zorluk içindeki toplumlar ya da iyiliksever mutlakıyetçi devletler için geçerli olamayacağı anlaşılmaktadır. Yasa tanımaz devletlerin yöntemlerini değiştirmeleri ya da değiştirmeye zorlanmaları yeryüzündeki her ülkenin güven içinde yaşamasını sağlayacağı için bu tür devletlere karşı yaptırımlar uygulanmalı ve gerekiyorsa iç

işlerine müdahale edilmelidir (Borovalı, 2003: 234). Çünkü yasa tanımaz devletler, hem vatandaşların temel insan haklarını ihlal ederler hem de diğer devletlerle sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışırlar.

II. KLASİK LIBERALİZMDE İKİNCİ AYRIM: MİNARŞİZM / PİYASA ANARŞİZMİ

Bu bölümün ilk kısmında sosyal liberalizmin klasik liberalizmle olan ilişkisi iktisadi, siyasi yönleriyle ele alınarak, klasik liberalizmdeki “ilk ayrım” başlığı altında tartışılmaya çalışıldı. Çalışmanın bu kısmında ise klasik liberalizm 20. yüzyılın başından itibaren özellikle Amerika ve Kıta Avrupası’nda sosyal demokrasi ile muhafazakârlık gibi devletin faaliyet alanını geniş tutan ideolojilerle ilişkilendirildiği için, felsefelerini “liberteryenizm” olarak isimlendiren düşünsel ekol ele alınacaktır. Liberteryenizmi klasik liberal düşüncenin 20. yüzyıldaki devamı olarak kabul eden görüşler (Hamowy, 2008: 296) ele alındığında, fikri devamlılığın felsefi olarak bireyciliğin, temel hak ve hürriyetlerin ve mülkiyet hakkının tavizsiz savunusu ile sağlandığı ileri sürülebilir.

Klasik liberalizm gibi liberteryenizm de ontolojik ve metodolojik olarak bireyi esas alır. Ontolojik bireycilik, Kantçı anlamda kendinde amaç olarak bireyi kastederken, metodolojik bireycilik, sosyal ve beşeri teoride incelemede birey dışındaki kolektiviteleri değil yalnızca bireyi esas almayı ifade eder. Mises (2008: 13, 44-47) herhangi bir kolektiviteye odaklanan çalışmaların dahi esasında yalnızca bireylerin tercihlerini incelemek zorunda olduğunu çünkü eylemlerin yalnızca bireyler tarafından gerçekleştiğini belirtir. Rand da (2006: 14) Mises’e yakın bir

ifadeyle, herhangi beşeri bir teorinin inceleme nesnesinin birey olması gerektiğini söylerken, insanın içinde yer aldığı diğer kolektivitelerin de ancak bireylerin tercihleri doğrultusunda anlaşılabilceğini iddia eder. Hayek ise (1948: 6) toplumun dışında atomize birey anlayışının olmadığı düşüncesinden hareketle sınıf, toplum ve diğer kolektivitelerin ancak birey aracılığıyla anlaşılabilceğini savunur. Mises, Hayek ve Rand bireylerin eylemde bulunduğu, hak ve sorumluluk sahibi olduğu ve tercihlerinin sorumluluğunu üstlendiği için sosyal beşeri teorinin merkezinde bireyin olması gerektiği düşüncesine sahiptir. Her üç düşünür de birey dışındaki kategorilerin yani sınıf, toplum, ulusun bireyden bağımsız amaçlarının olamayacağını, kendini özgül bir varlık olarak tasarladığında dahi, kolektivitenin genel bir amaca hizmet etmeyeceğini, ancak o komün içinde gücü elinde tutanların isteklerine hizmet edeceğini ileri sürer. Nozick ve Rothbard ise bireyi temel hak ve özgürlüklerin tek sahibi olan ahlaki varlık olarak ele alır, özellikle doğa hukuku kuramından yola çıkarak bireyin toplumsallık öncesi haklara sahip olduğunu varsayar. Yalnızca bireylerin haklarının olduğunu söyleyen Nozick (2006: 21) siyaset felsefesinin merkezine bireyin temel hak ve özgürlüklerini yerleştirerek, tüm felsefesini onları ihlal etmeden nasıl toplumsal sistem kurabileceği üzerine tartışır ve ultra minimal devletin bireysel özgürlükleri ihlal etmeden var olabilecek en ahlaki durum olarak sunar.

Rothbard bireyciliğin hiçbir şekilde çürütülemez savını doğal hukuk aracılığıyla ve insanın kendisinin sahibi olması ilkesiyle (*self ownership*) açıklar. Bireyin hayatını sürdürmek ve geliştirmek için seçtiği amaca ve onu bu amaca götürecektir araçlara hiçbir sebeple müdahale edilemeyeceğini göstermek üzere kendinin sahibi olma ilkesini sunar (Rothbard, 2006b: 33-37). Liberteryenler temel hak ve

özgürlüklerin hiç bir koşul ve gerekçe altında bireyden ayırlamayacağını belirtirler. Rand'ın haklar öğretisi, insan doğası ile ilişkilidir (Rasmussen & Uyl, 1998:170). Bu bağlamda ilk olarak haklar, ne gruplara ne de topluma aittir; hak sahibi olan yalnızca bireydir: “Ahlaki bir ilke olarak insan doğasının gereği olarak yalnızca insana aittir; ne topluma ne de başka bir şeye” (Rand, 2004: 425). Dolayısıyla sosyal liberalizmdeki gibi diğer insanların, toplum ya da toplumsal işbirliği için temel haklardan vazgeçmeleri beklenemez. Kuşkusuz bireyci metodoloji ve özgürlüklerin liberteryen felsefede en vazgeçilmez konusu, mülkiyet haklarıdır. Mises (2013: 31) liberalizmin yalnızca mülkiyet kavramı ile ifade edilebileceğini, mülkiyetin özgürlük gibi barışın da temeli olduğunu belirtir. Rothbard gibi Nozick ve Rand da mülkiyeti geniş anlamda ilk önce kişinin bedenine ve ürettiklerine sahip olmasını yani “kendi kendinin sahibi olması” prensibi ile başlatır. Rand (2004: 12-14) felsefi olarak yaşam hakkının kutsallığından hareket ederek, insanın akli ve onun mülk edinme aracı olarak rasyonel olarak kullanmasının barışçıl yollarla yani üretimle gerçekleşeceğini, eğer ürettiklerine sahip olamazsa, emeğine ve hayatı konusunda da hakkının olamayacağını vurgular. Liberteryenler sadece sözleşmelere uyulmasını sağlayan, özel mülkiyeti hırsızlıktan koruyan ve barışı sağlayan minimal devleti benimser, bundan fazlasını yapan devleti meşru bulmaz (Sandel, 2013: 79). Liberteryenler klasiklerin bir adım ötesine geçerek, mülkiyet hakkını tıpkı Locke'un geniş anlamda kullandığı gibi, mülkiyet hakkını yaşam ve özgürlüğü de içine alacak şekilde kullanmaya devam ederler. Çünkü liberteryenlere göre mülkiyet insanın kendinin sahibi olması ile başlar. Mülkiyet hakkı, liberteryen düşünce gibi klasik liberalizmin de her zaman savunduğu bir değer olarak kalmıştır.

Machan ve Long (2008: vii) *Minarşizm/Anarşizm (Minarchism/Anarchism)* adlı eserlerinde Locke, Smith, Bastiat ve Amerikan kurucu babaları gibi klasik liberalizmden ilham almış Ludwig Von Mises, Isabel Paterson, Ayn Rand ve Robert Nozick'i bireylerin negatif özgürlüklerini korumak üzere yetkileri sınırlandırılmış bir anayasal hükümeti talep eden liberteryen geleneğin temsilcileri olarak adlandırır. Sınırlı devlet taraftarı liberteryen gelenek içinde Friedrich Hayek de sayılabilir. Tıpkı çağdaşı ve hocası Mises gibi Hayek de, bireyin temel hak ve özgürlüklerini esas alan sınırlı yönetim taraftarı ve piyasa ekonomisine dair "kendiliğinden doğan düzen" kavramı ile büyük katkıda bulunmuştur. Ancak Hayek'in devlete geniş bir faaliyet alanı sunduğuna dair iddiaların da olduğu belirtilmelidir. Hayek (2013: 81) tıpkı Nozick, Rand ve Mises gibi sosyal ve siyasal teorisinin sonucu olarak piyasa faaliyetlerinin devletle bir arada ve/veya devletin korucu şemsiyesi altına sürdürülmesini savunur. Sandel, entelektüel bir doktrin olarak liberteryenizmin refah devleti karşıtı olarak ortaya çıktığını belirtirken, Hayek ve Milton Friedman'ı yeniden dağıtımcı politikaları eleştirmeleri sebebiyle erken dönem liberteryenizmin temsilcileri olarak kabul eder.

Klasik liberal düşünce geleneğinde de kabul edilen bu düşüncenin liberteryenizm içinde izlerini bulmak zor değildir. Jonathan Kukathas ve Philippe Pettit'in liberteryenlere ilişkin analizine yer vermek gerekmektedir. Zira Kukathas ve Pettit devleti tamamen kaldıran liberteryenler dışındaki minimal devlet taraftarlarını ikiye ayırır. İlk grupta piyasaların daha iyi bilgi sunduğu ve insanların tercihlerine daha iyi hizmet ettikleri için pragmatik hedeflerle sınırlı devlet taraftarları vardır. İkinci grup ise, temel ya da doğal hakların ancak sınırlı devlet tarafından korunabileceğinden hareketle sınırlı devlet yanlısı ilkesel liberteryenlerden oluşur.

Kukathas ve Pettit (1990: 75) Hayek'i pragmatik, Nozick'i ilkesel liberal olarak adlandırır.

Kukathas ve Pettit gibi John Tomasi de klasik liberal düşünce geleneği ile liberteryen düşüncenin iç içe geçmişliğini vurgulayan bir tahlil yapar. Tomasi klasik liberal okulu geçmişte Adam Smith ile günümüzde ise Friedrich Hayek, Milton Friedman ve Richard Epstein gibi düşünürlerin temsil ettiğini belirterek, özel mülkiyete dayalı iktisadi özgürlüklere geniş yer verdiklerini, bundan dolayı özellikle iktisadi yaşamın düzenlenmesinde devletin yasal güçlerinin katı bir şekilde sınırlandırılmasını talep ettiklerini ifade eder. Aynı şekilde Robert Nozick, Jan Narveson, Eric Mark gibi liberteryenlerin de özel mülkiyet ve iktisadi özgürlük yanlısı olduğunu, dolayısıyla sosyal ve dağıtımcı devlet karşıtlığı içinde olduğunu ileri sürer. Tomasi (2012: 53) klasik liberalizm ile liberteryenler arasındaki farkı, ilkinin sonuçsalcı ve çoğu kez pragmatik dolayısıyla da insanın mutluluğunu maksimize etmeye dayalı faydacı bir birey anlayışını gözettiğini, ikincisinin yani liberteryenlerin ise doğal hukuk geleneğinin sonucu olarak insanın kendisinin sahipliğini benimsediğini ifade ederek ortaya koyar.

Çoğu kez klasik liberal olarak sayılan düşünürlerin liberteryen düşüncenin de ilk temsilcileri olarak kabul edilmesi, klasik liberalizmin yirminci yüzyıldaki dönüşümü ile birlikte bu geleneğe en yakın entelektüel topluluğun liberteryenler olduğuna işaret eder ve bu sebeple, liberteryenler klasik liberalizmin çağdaş versiyonu olarak kabul edilirler.

Klasik liberalizm ile liberteryenizm arasındaki ihtilaf noktasının olduğunu ileri sürmek zordur. Liberteryen düşünürler, tıpkı klasik liberalizmin temsilcileri gibi siyasal otoriteye temkinli yaklaşırlar, onun faaliyet alanını ve gücünü sınırlandırmaya

dönük ilkelere ulaşmaya çalışırlar. Diğer yandan klasik liberaller gibi liberteryenler de bazı alanlarda devletin gerekliliğini savunurlar. Yargı hizmeti ile güvenliğin son tahlilde, devlet dışındaki kurumlar tarafından yerine getirilemeyeceği düşüncesi hâkimdir. Diğer yandan da hiçbir zaman sosyal liberaller gibi yeniden dağıtıcı politikaların sahibi ve uygulayıcısı olarak kabul etmedikleri devleti katlanılması gereken bir kötülük olarak adlandırırlar.

Klasik liberalizm gibi liberteryen felsefenin de sınırlı devlet taraftarı olduğu ileri sürülebilir. Diğer yandan devleti katlanılması gereken kötülük olarak tanımlayan minarşistler ile onu kaçınılması gereken kötülük olarak tanımlayan liberteryen anarşistler ayrımı önem kazanır. Klasik liberalizminin devamı olarak adlandırılan liberteryenizm içindeki bu ayrım devletin meşruiyetinin olup olmadığı tartışmasını merkezine alır. Hatırlanacağı gibi bu bölümdeki ilk ayrımın klasik liberalizm ile sosyal liberalizmin arasında olduğu iddia edilmekteydi; ikinci ayrım ise mutlaka bir siyasi otoritenin varlığını kaçınılmaz gören sınırlı devlet taraftarı liberteryenler ile bireyin sahip olamadığı hiçbir hakkın siyasi otoriteye devredilemeyeceği argümanından yola çıkarak, kuruluşu itibariyle devletin gayri ahlaki olduğu ileri sürülerek meşruiyetini reddeden anarşist liberteryenler arasındadır. Kısaca ilk grup minarşist, ikinci grup ise anarşist liberteryenler olarak adlandırılabilir.

Çalışmanın bu kısmında, klasik liberal düşüncenin çağcıl versiyonu olan sınırlı devlet taraftarı Mises, Hayek, Rand ve Nozick gibi liberteryenlerin görüşleri Rothbard, David Friedman, Walter Block gibi anarko kapitalist/piyasa anarşizmi taraftarları ile karşılaştırmalı olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Piyasa anarşistleri /liberteryen anarşistlerle minarşist daha genel bir ifade olacaksa sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin fikirlerini karşılaştırırken, yalnızca anarşistlerin devletin

meşruiyetine dair eleştirilerine yer verilecektir. Zira bir sonraki bölümde devletsiz bir düzende piyasa kurumlarının işleyişi ve özellikle de devletin tekeline bırakılan adalet ve dış güvenlik hizmetlerinin piyasa koşullarında sağlanması durumuna ilişkin minarşistlerin eleştirilerine yer verilecektir.

Minarşist liberteryenlerle anarşistler arasındaki fikri ayrım, geçtiğimiz yüzyılda liberteryen ideoloji içinde sıklıkla yapılan tartışmaların sonucudur. Temel hak ve hürriyetlerin kutsallığı ve özellikle de mülkiyet hakkının varlığı, liberteryenlere göre, özgür iradenin ve mübadelenin bireysel tercihleri her zaman karşılayabileceği serbest piyasa ekonomisinde mümkündür. Michael Sandel, liberteryenlerin “dizginlenmemiş serbest piyasa taraftarı ve devlet müdahalesi karşıtı” (2013: 79) olduğunu belirtir.

Crocetta, sınırlı devlet taraftarı minarşist liberteryenlerle, devleti gayri ahlaki bir kurum olarak reddeden anarşist liberteryenler arasındaki farklılıklara rağmen ortaklığın serbest piyasaya daha fazla alan bırakmak olduğu konusunda devam ettiğini belirtir. Çünkü Crocetta'ya göre (2007: 217) en fazla sayıda insanın mutluluk elde etmesinin tek yolu subjektif değerlere ve hedeflere uygun bugüne kadar keşfedilen yegâne sistem olarak serbest piyasayı, hem minarşist hem de anarşistler benimser. Anarşist liberteryenizme yakın olan Dykes (2005: 79) ise bireysel özgürlüklerin anarşistlerin ve minarşistlerin ortak hedefi olduğu fikrindedir. Huebert (2010:5) devletin birey üzerindeki gücünün ister minarşistler gibi sınırlasın isterse tamamen kaldırsın liberteryen olarak değerlendirileceğini, tersine herhangi bir politika devletin gücünü ister sürdürsün isterse artırsın bunun liberteryenizm karşıtlığı olarak değerlendirileceğini ifade eder.

Bu kısımda özellikle devleti “güvenlik” ve “adalet hizmetlerinin” yürütülmesi bakımından diğer kurumlarından ayıran ve onun biricikliğini bu iki hizmet üzerinden

savunan düşünceye yani minarşizme yer verilecektir. Bu durumda minarşizm sınırlı/minimal devlet savunusu olup, daha genelde liberteryenizm devlet felsefesi bakımından özüdür.

A. Yetersiz Bir Sistem Olarak Piyasa

Klasik liberalizm gibi liberteryen düşüncede serbest piyasa kurumu, yalnızca iktisadi üretim düzeni olarak görülmez, bireyin yaşamını sürdürebilmesinin üretken ve barışçıl yolu olduğu gibi bireysel özgürlüklerin ve mülkiyet hakkının varlığını sürdürebilmesinin koşulu olarak kabul edilir. Liberteryen düşünce içinde faydacı ya da ahlaki temelleri olsun değişik kategoriler aracılığıyla, bireysel mülkiyetin ortak mülkiyetten, üretim araçlarının bireylerin sahipliğinde olmasının devlet gibi kolektif bütünlerin elinde olmasına yeğleyen argümanlarca zengindir. Bu kısımda, minarşist liberteryenlerin önce piyasa ekonomisine dair temellendirmelerine ilişkin ifadelerine yer verildikten sonra, niçin tamamen piyasa ekonomisine bırakılamayacak bir teori inşa ettiklerini tahlil etmeye dönük tartışma sunulmaya çalışılacaktır.

Geride bıraktığımız yüzyılın en önemli liberteryen düşünür ve iktisatçılarından olan Mises (2010: 61) liberalizmin sözcülüğünü yaptığı özgürlüklerin (ifade özgürlüğü, inanç özgürlüğü, hoşgörü, seyahat özgürlüğü gibi) yerine getirilebilmesi için, üretim araçlarının özel mülkiyette olduğu piyasa toplumunun şart olduğunu savunur. Diğer bir ifade ile negatif özgürlüklerin ancak piyasa toplumunda mümkün olabileceği düşüncesi hâkimdir. Tek efendili devletçi bir sistem ya da birkaç kapitalist efendinin hâkimiyetinde olduğu düzenlerin aksine piyasa kurumu, her bir tüketicinin aldığı mal ve hizmet için oy verdiği, sandığı kaldırılmamış oylama sistemi ile yenilendiği, gerçek bir demokratik usulün işlediği bir sistemdir. Her bir

aktörün hem üretici hem de tüketici olduğu piyasa ekonomisinde tüketicinin tercihleri esas olduğu için müşterilerini memnun edemeyenlerin yerine yenilerinin geldiği aktif bir süreçtir (Mises, 2010: 62).

Hayek (1999: 121) her bir bireyin etkileşimi sonucu ortaya çıkan kendiliğinden doğan düzenin kolektivist planlamacı ekonomilere göre üstünlüğünü çeşitli kez dile getirmiştir. Kendiliğinden oluşan kurum olarak piyasayı her bir aktörünün tercihine yanıt verdiği için özgürlükçü bir sistem olarak adlandırır. Özel mülkiyete dayalı piyasa ekonomisi bireylerin özgürlükleri için olduğu kadar işbölümüne dayalı üretim için de yegâne ya da en azından en rasyonel kurum olduğu için kıymetlidir (Mises, 1977: 74).

Mises ve Hayek'ten farklı olarak Rand, serbest piyasa kurumunu iktisadi bir temelden ziyade bireyci ahlaki bir sistem olarak değerlendirir. Rand'a (2004: 23) göre, serbest piyasa düzeni, rasyonel bireylerin özgür iradeleri ile alışveriş gerçekleştirdikleri gönüllü ilişkiler alanıdır ve insanın hayatta varlığını ahlaki bir şekilde sürdürebilmesinin yegâne koşuludur. Hatırlanacağı üzere çalışmanın başlangıcında Rand'ın insanın hayatta kalma problemini çözerken ya ahlaki olan barışçıl yolunu yani üretimi ya da gayri ahlaki olan cebir yolunu yani yağmayı tercih edeceği belirtilmişti. Randcı bu ayrımında üretim, yalnızca piyasa ekonomisinde mümkün olabilir çünkü özgür irade, gönüllülük, mübadele, sözleşme serbestliği gibi araçları ile buna imkân tanıyacağı iddia edilir.

Mises, Hayek, Rand ve diğer minarşist liberteryenlerin değerlendirmelerinde piyasa ekonomisi insanlığın özgürlük ve refahını sürdürebilmesinin barışçıl yolu olarak kabul edilmesine karşın, doğası, kurumları ve işleyişi itibariyle tek başına yeterli görülmez. Serbest piyasa kurumunun üstünlüğü iktisadi, ahlaki ve özgürlükler

bağlamında ikna edici olmakla birlikte niçin siyasi düzenlemelere ve müdahalelere ihtiyaç duyulduğu ve kendi işleyişine bırakılmadığı sorulmalıdır.

Klasik liberalizm içinde serbest piyasa ekonomisini en iyi şekilde açıklayan Adam Smith, doğal özgürlükler sisteminin mülkiyet, mübadele, sözleşme gibi kurumlarını tek başına değil, hükümetin sunduğu imkânlarla bir arada ele alır. Piyasa kurumunun, devletin sunduğu koruyucu şemsiyenin altında olması gerektiğini vurgular¹. Hayek de özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğünün varlığının piyasa ekonomisinin varlığı ve muhafazası için yeterli olacağı kanaatinde değildir (Kukathas, 1990: 94). Mises “liberalizmin devletin ortadan kaldırılmasını amaçlayacak kadar aptal olmadığını” (2010: 61) dile getirirken, sosyal işbirliği ve medeniyetin zorlama ve baskı olmaksızın var olamayacağını kabul eder. Dağıtımcı adalet teorileri gibi anarşist liberteryen düşüncüyü de hedef alarak eleştiri sunan Nozick’in (2006: 21-23, 59) durduğu pozisyon, son tahlilde bireyin haklarını ihlal etmeden var olabilecek en iyi durum olan, ultra minimal devlettir. Rand (2004: 437) bireyin yaşam hakkının mantıksal olarak kendini koruma ile devam ettiğini ancak bunun bireylerin eline bırakılmayacağını iddia ederek, devletin yalnızca güvenlik ve adalet hizmetlerini yerine getirmesi gerektiğini savunur. Diğer minarşist liberteryenler gibi Rand da, insanların gönüllü işbirliğinin üreteceği çözümlere inanmaz, tek başına serbest piyasa sisteminin yeterli olamayacağı fikrine bağlı kalır. Rand, Nozick ve diğer minarşist liberallerin, bir arada yaşamın getirdiği tüm ihtiyaçların karşılanmada yetersiz olduğunu ileri sürdükleri piyasa kurumuna karşı gizli güvensizlik duyduğu ileri sürülebilir.

¹ Ticaret, Serbest Piyasa Ekonomisi ve Barış adını taşıyan çalışmanın ilk bölümünde, Adam Smith’in piyasaya terk etmediği hizmetlerin 21 kalemde toplanabileceği belirtilmişti.

Piyasa ekonomisinin yetersizliğine ya da daha ılımlı bir şekilde ifade etmek gerekirse, eksikliğine dönük minarşist liberteryen savlar münferit gibi görünmekle beraber iki başlığa indirgenebilir. İlki, gerekli siyasal kurumsal altyapı olmadan piyasaların var olamayacağı ve/veya işleyişinin düzgün olamayacağına yönelik fikirlerdir. Bu kısımda ileri sürülen görüşler, temel olarak hiçbir koşulda piyasanın yerine getirmesinin mümkün olmayacağı yalnızca devletin tekelinin hüküm sürmesinin gerekliliğine zemin hazırlar. İkinci başlık altında ileri sürülen savlar ise, piyasanın girmeyi tercih etmeyeceği ancak toplumsal yaşam içinde ihtiyaç duyulan mal ve hizmetlerin yerine getirilmesi mecburiyetine işaret eder.

Piyasa kurumunun ancak birtakım koşullar sağlandığında bireyin kişilik ve mülkiyet haklarını koruyabileceğini savunan minarşistlerin görüşlerinin daha ayrıntılı tartışılması gerekiyor. Piyasa düzenin işleyebilmesi için şiddetin ve hilenin önlenmesi, mülkiyetin korunması, sözleşmelerin yerine getirilmesi ve gerektiğinde zor kullanılması, bütün bireylerin diledikleri kadar üretmeye ve istedikleri fiyattan satmaya eşit haklarının olduğunun kabulüdür ki, bunları yalnızca siyasi yönetimler sağlayabilir. Minarşist liberteryenlerin piyasa kurumu adına belirli alanlarda bireyler için en yüksek tatmini sağlasa da devletin kamusal politikalara yol göstericiliği, yasal düzenlemeleri ve bazen de aktör olarak fiili bir şekilde yer alması gerekliliği vurgulanır. Dolayısıyla hükümetin serbest piyasanın gerçekten işleyebilmesi için yapması gereken işleri içeren bir kamu politikası olmalıdır (Yayla, 2000:155).

Minarşist liberteryenlerin öngördükleri şekilde piyasa kurumunun özgür bir toplumda işlerlik kazanabilmesi için gerekli altyapısal düzenlemeler, yargılama ve güvenlik hizmetlerinden oluşur. Devletin hakemlik rolü, bireyler gibi piyasalar için de objektif hukuk sisteminin garantisi altında olmalıdır. Hayek (2013: 339) siyasi

düzenlemelerin hukukun üstünlüğü ile bağdaştırılabilir olduğu sürece devlet faaliyetleri ile piyasa ekonomisinin bir arada olmasının sorun yaratmayacağına ikna etmeye çalışır. Hospers (1971: 12) da, piyasanın varlığı için öncelikle bir hukuksal yapının yani devletin yargılama gücüne ihtiyaç olduğunu belirtir. Hukukun kaynağı minarşist liberteryenler için, devlet değildir; ancak yargılamanın tarafsızlığı ve tek bir elden uygulanabilmesinin yegâne aracının devlet olduğu düşüncesine sıkı sıkıya bağlılık söz konusudur. Diğer yandan adil bir piyasa sistemi için gerekli yasal düzenlemeler, elzem olarak kabul edilmektedir. Hayek “diğer sistemler gibi rekabetçi piyasa sisteminin de ihtiyaçlara uygun dizayn edilmiş hukuki düzene ihtiyacı olduğunu” (1999: 53) belirtir.

Devletin sunması gereken ikinci altyapısal işlev ise, güvenlidir. Çalışmanın ilk kısmında da tartışma konusu yapıldığı üzere, özgürlüğün ancak sivil yönetimin sağlayacağı güvenlik hizmeti altında varlığından söz edilebilir olduğu fikri, minarşistlerin de kabul ettiği bir savdır. Güvenliğin olmadığı durumda piyasanın da var olamayacağından hareketle, güvenliğin piyasaya önceliği temellendirilir. Minimal devlet taraftarı Tibor Machan (2006: 148) da, piyasada sunulan hizmetler ile güvenlik hizmetini karşılaştırarak, piyasanın ancak barışçıl koşullarda hizmet verebileceğini, buna karşılık güvenliğin doğası gereği buna müsaade etmediğini belirtir. Bir ekmeğin üretimi ya da bir sigorta poliçesinin yerine getirilmesi gibi hizmetler doğası gereği barışçıl şekilde sağlanmaktadır, ancak bireysel özgürlüklerin korunması çoğu zaman karşılık vermeyi yani güç ve şiddeti gerektirir (Machan, 2008: 61). Piyasa koşullarında sunulması mümkün olmayan hizmetler vardır. Maliyeti paylaşılamayan hizmetleri Hayek, devletin faaliyetleri alanına sokar. Ayrıca tam kamusal mallar olarak tanımlanan ve kimsenin dışlanamadığı aynı zamanda

herkesin sahip olmasının kimseden eksiltmediği mal ve hizmetlerin, doğası gereği fiyatlandırılmayacağı için devletin alanına terk edilmesi gerektiği savunulur.

Nozick, *Anarşi, Devlet, Ütopya* adlı çalışmasında, siyasi bir otoritenin olmadığı ve güvenliğin parçalı şekilde özel güvenlik şirketleri tarafından sağlandığı durumu başlangıç olarak ele aldığı teorisinde, rekabet eden piyasa düzeninden tedrici şekilde farklılaşarak tekelleşmeye varan güvenlik şirketlerinin siyasi nitelik kazanacağı yargısına varır. Nozick'in teorisi, çalışmanın bu kısmına katkıda bulunacak bir tartışma sunduğu için ayrıntılı şekilde ele alınmayı gerektirir.

Devletli bir sistem içinde adalet ve güvenliğin ayrıcalıklı konumunu peşinen varsaymak yerine Nozick, gönüllü işbirliği sistemi olarak nitelendirdiği doğa durumu anarşisinde bu hizmetleri diğerlerinden ayırıştırarak nasıl tek bir el tarafından toplanacağını gösterir. Nozick, çalışmasının başında belirttiği gibi, Locke'un doğa durumunu ve doğal haklar teorisini başlangıç kabul eder. Sivil yönetim kurulmadan önce insanlar, bireysel özgürlüklerini temel oluşturan doğal haklara ve doğa yasalarına sahiptir. Nozick yalnızca doğa haline son verecek Lockeçu gerekçeleri sorgular, sivil yönetime geçişi daha gerçekçi nedenlere dayanarak ve kademeli olarak inşa etmeye çalışır.

Doğal haklar teorisini devşirdiği Locke'dan farklı olarak Nozick, bireylerin doğa durumunda ortaya çıkması muhtemel bir anlaşmazlık için hakemlik etmek üzere fiktif bir sözleşmeyle sivil yönetime geçişi iki gerekçe ile uygun bulmaz. İlki, bireylerin doğa durumunda yaşayacağı sorunları bıçak gibi kesecek siyasi bir sözleşmeyi bir anda keşfetmeleri mümkün değildir. İkinci olarak da, insanların maliyeti soruna göre daha pahalıya mal olacak bir girişimde bulunmadan önce,

düşünceleri gereken hususlar vardır. Çünkü Nozick'in ifade ettiği gibi “tedavisinin hastalıktan daha kötü olup olmadığının hesaplanması” (2000: 40) gerekmektedir.

Esasında Nozick, Locke'un doğa durumundan bir anda sivil topluma geçilmeyeceğini göstermeye çalışır. Locke'un sözleşmesindeki gibi bir hamlede gerçekleşmeyen sivil yönetimin, Nozickci ultra minimal devlete giden süreç, Adam Smith'in “görünmez el” metaforu ile açıklanır. Locke'un da belirttiği gibi doğa durumuna son veren en önemli şey, herhangi bir hak ihlali durumunda cezanın bireylerin kendisi tarafından verilmesi ve bunun herkesin hak ihlaline giden süreci açması, doğa yasası olsa bile onu uygulayabilecek tarafsız bir merciinin olmamasıdır. Nozick de kendini koruma hakkının itilafli bir olay durumunda sonu gelmez misillemelerin herkesin bir başkasına şiddet uygulamasına yol açacak bir kaosa dönüşebileceği konusunda uyarır. Hatta Nozick (2006: 41) doğa durumunda hak ihlali yapanın gücünden dolayı hak gaspına uğrayanın onu cezalandıramaması, zararını tazmin edememesi ihtimalini belirtir. Bu aşamada Nozick, bireyleri kaderine terk etmeyeceği gibi Locke gibi sivil yönetimi de çağırmaz, piyasada bu hizmeti yerine getirecek aktörlerin yani koruma şirketlerinin çıkacağını ileri sürer.

Koruma şirketlerinin yaratacağı problemler Nozick tarafından şöyle sıralanabilir: İlki, aynı koruma şirketinde olanlar bir şekilde uzlaşmaya varacaklardır ancak farklı koruma şirketleri tarafından savunulan taraflar arasında son merci kim olacaktır? Nozick bu sorunun üç şekilde çözülebileceğini ileri sürer. Buna göre ya bir bölgede tek bir koruma şirketi üstünlük kuracak, diğerleri müşterilerini ona bırakacaklardır. İkinci olasılığa göre, her koruma şirketi üstünlük sağladığı coğrafi mekanda tek olacaktır. Son ihtimale göre ise, çarpışan koruma şirketleri bir süre sonra aralarındaki anlaşmazlığı çözmek için bir üst merciye ya da temyize gitmeye

karar vereceklerdir. Nozick üç seçenekte de belirli coğrafyada hakim koruma şirketinin olacağını yani çok aktörlü piyasa durumundan ultra minimal devlete dönüşeceğini belirtir. Sonuç olarak, bireysel hakları korumak üzere ortaya çıkmış hizmetler monopol bir devlet gücüne dönüşmüş olacaktır. Nozickci ultra minimal devlet çok aktörlü doğal piyasa anarşizmi içinden doğar ve bu yönüyle hem devletin üstlendiği ayrıcalıklı alanın niteliği ortaya konulmuş, hem de anarşist bir piyasa düzenindeki olası tehlikelere işaret ederek anarşist liberteryenlere aşılması zor bir duvar örülmüştür. Uslu (2007: 155) da korunma hizmetlerinin rekabetçi değil, tekelci bir sistem ortaya çıkarma ihtimalinin daha yüksek olduğu fikrini destekleyecek kanıya varmak için uygarlık tarihi incelemesinin yeterli olacağını belirtir.

Yetersizliğinden ziyade piyasa için “kârlı” olmadığı sebebiyle devlete bırakılması gereken hizmetler olduğu savı da minarşistlerce dile getirilmektedir. Zira ortak yaşamın gerekliklerinin sonucunda yerine getirilmesi gereken işler yalnızca devlet tarafından karşılanabilecektir. Hayek (1997: 65) minimal devleti bir kenara koyarak, ileri bir toplumda piyasa tarafından sağlanamayan hizmetleri yerine getirmek üzere vergilendirme yoluyla para toplamayı ve bunun için güç kullanılmasının gerekliliğini kabul eder. Hayek’te piyasanın kâr sağlamayan hiçbir alana girmek istemeyeceği yönünde bir fikir söz konusudur. Hayek (1999: 53) piyasanın içinde olmayacağı işleri işaret ederek, rekabeti işletmenin mümkün olmadığı durumlarda, otoritenin müdahale etmesi gerektiğini ifade eder. *Hukuk, Yasama ve Özgürlük* adlı eserinde Hayek (1997: 68) teknik yönden belirli hizmetleri muayyen bir gruba vermenin zorluluğundan ya da fahiş düzeyde masraflı olacağından söz eder. Modern kentleri yaşanabilir kılan hizmetler, yolların yapımı, tapu defteri, haritalar ve istatistiklikler ve pazarda sunulan hizmet ve ürünlerin kalite

belgelerini hazırlama gibi işleri, yapanlara hiç kazanç getirmeyeceği için ortak ve kamusal mal ve hizmetler kategorisine girmektedir (Hayek, 1997: 67-68). Hayek özel teşebbüsün üret(e)meyeceği hizmetlerin devlet tarafından yerine getirilmesinin şart olduğunu ileri sürer. Buna göre bu hizmetlerin bazen stratejik önemi, bazen bölünemezliği bazen de bedelinin kullanıcılar tarafından karşılanamaması sebebiyle piyasa koşullarında üretiminin mümkün olmayacağı görüşü savunulur. Piyasa sisteminin işleyişi için, devlet tarafından bazı faaliyetlerle desteklenmelidir (Hayek, 2013: 339).

Minarşist devlet anlayışı, piyasanın yetersiz kaldığı hizmetleri üstlenmek, piyasa işleyişinden kaynaklanabilecek hataları düzeltmeye dönük yasal denetim mekanizması oluşturmak gibi işlevlere sahiptir. Sosyal liberalizmin tek başına piyasa kurumunun adaletsizlik yaratacağı görüşünden ziyade minarşist liberteryenizme göre piyasanın ortak yaşamdan kaynaklanan sorunları çözüme konusunda yetersiz kalacağı için devletin koruyucu işlevleri gereklidir. Sosyal liberalizm piyasanın ürettiği eşitsizliği telafi etmek üzere devletin görev üstlenmesini isterken, minarşist liberteryenler piyasanın adil bir sistem olmadığını kabul etmezler. Minarşistler piyasadaki göreceli eşitlik durumunu adalet problemi olarak kabul etmezler.

Anarşistlerin minarşist liberteryenlere yönelik eleştirilerinden birisi de, piyasa devlet ayırımının keyfi olduğuna yöneliktir. Walter Block (2007: 68) minarşist liberteryenler arasında günümüzde en etkili isim olduğunu ileri sürdüğü Tibor Machan'ın, bazı hizmetlerin yalnızca devlet tarafından yerine getirilebileceği iddiasını keyfi bir ayırımla yaptığını, kurguladığı devlet imgesinin gerçek hayatla ve tarihsel tecrübelerle uyummadığını belirtir. Minarşistlerin devletin tekel olduğu hizmetlere karşı anarşistler, devletin yapıp piyasanın yapamayacağı hiçbir şey

olmadığı argümanı ile karşılık verirler. Bunların başında da bu kısımda sıklıkla tartışılan adalet ve dış güvenlik hizmeti gelir.

Hukuki bir yasal düzen olmaksızın bireylerarası anlaşmazlıkların çözülemeyeceği, piyasada güven ve istikrarın olamayacağı tespiti, minarşistler için sınırlı devletin zorunluluğuna yönelik argümanlardan en önemlisidir. Yasal hukuk sistemi altyapısı olmadan piyasanın işlerliğinin mümkün olmazlığı argümanına karşı Walter, bunun ciddi bir eleştiri olmadığını belirtir. Eğer ticaret esasında bir yasal zorunluluğa bağlı ise, sözleşmelerin varlığının, mülkiyet hakkının kutsallığının ve diğer pek çok şeyin de buna bağlı olması gerekir. Walter tıpkı ekmek üretimi gibi adaletin de bir hizmet olduğu örneğinden yola çıkarak minarşistlerin varsayımlarının yanlışlığını göstermeye çalışır: “Örneğin eğer bizler yiyeceğe sahip değilsek, hiç yiyecek yoksa bir ekonomiye de sahip değiliz; hepimizin ölmesi gerekir” (2007: 74).

Walter, Machan’ın argümanını ayrıştırarak, mantıksal bağını tahlil eder. Machan'ın (2007: 74) argümanı şöyle bir sıra izler:

1. Piyasa, işlevsel bir yasa sistemine bağlıdır.
 2. Yalnızca devlet yasal sistem sunabilir.
 3. Bundan dolayı, devlet piyasadan öne gelir.
- (Böylece anarko kapitalist durum çürütülür.)

İster güvenlik ya da adalet hizmeti ister herhangi bir gıdanın üretilmesi süreci ele alınsın, Walter’a göre Machan bu süreci devletin varlığı olmadan işletemez. Bu sebeple, Walter gıda üretiminin Machancı düşüncedeki sürecini ortaya koymaya çalışır. Buna göre,

1. Piyasanın varlığı yiyeceklerin olmasına bağlıdır.

2. Yalnızca devlet yiyecek arz edebilir.
3. Dolayısıyla devlet, piyasadan önce gelir.

(Piyasanın yiyecek şeyler üreteceği argümanı böylece çürütülür.)

Devletin koruyucu gölgesi ve düzeni sağlayacak hukuk sistemi olmaksızın piyasanın varlığını ve işleyişinin mümkün olamayacağına göstermeye çalışan Machan'ın önermesini, Walter çarpıcı bir örnekle yanıtlama girişiminde bulunur. Verilen örneğe göre, piyasanın varlığını sürdürebilmesi için gerekli şartlar sonsuza dek uzatılabilir ancak bu görüş, anarşistlerin reddettiği haliyle devletin piyasadan önce geldiğini göstermez. Rothbard'ın söylediği gibi “üretim her zaman yağmadan önce geldiğinden, serbest piyasa da devletten önce gelir” (2009a: 40). Rothbard, piyasa faaliyetlerinin zorunlu koşulu olarak savunmanın müstesna statüsü nedeniyle devlet tarafından arz edilmesi düşüncesini klasik iktisatçıların mal ve hizmetleri büyük sınıflar açısından değerlendirmelerine benzer yanılıyla ilişkilendirir. Bu durumda piyasa faaliyetlerinin “ön koşullar” olarak görülebilecek binlerce çeşit zorunlu, vazgeçilmez mal ve hizmetin gerekliliği duyulabilir (Rothbard, 2009b: 891).

Minarşistleri devletin temsil, serbest seçimler gibi mekanizmalarla gerçekleşmesi halinde rızaya dayalı olduğu için bir oligopol olarak siyaset alanında yer almasını kabul ediyor gibi gözükmektedir. Çünkü sınırlı devlet taraftarı liberteryenler devletin monopol olmasından rahatsızlık duymazlar. Oysa piyasa anarşistleri için devletin şiddet kullanma ihtimali olsun veya olmasın siyasi alanda bir monopol olmasından rahatsızlık duyarlar. Machan ise piyasa içinde olduğu gibi siyasi alanda da tekel hakkında karar vermeden önce onun nasıl oluştuğunu incelemek gerektiğini ileri sürer. Machan hizmet sundukları kitlenin rızasını almış

tekel ile cebirle kurulmuş bir tekelin bir tutulması fikrini benimser. Machan (2008: 69) piyasada rızaya dayalı olduğu, kendiliğinden oluştuğu ve cebir yoluyla piyasaya girişin engellenmediği müddetçe, barışçıl monopol durumunun siyasi alanda da mümkün olabileceği görüşündedir. Sınırlı devlet taraftarları siyaseti yönetilenlerin rızasına dayandırmakta ve siyasetin cebir, hiyerarşi ve baskıcı yönünü reddetmektedir. Sınırlı devlet taraftarı minarşistler, piyasa anarşizmine olduğu kadar sosyal liberalizmine karşı da meşru tek devletin yalnızca koruma görevi ile sınırlı ultra minimal devlet olduğunu savunan Nozick'in teorisini benimser. Nozick'in ünlü eseri *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da devletin doğal piyasa koşullarındaki korunma birimlerinin monopole dönüştüğü yönündeki argümanını değerlendirme imkanı doğar.

B. Devletin Asgari Zorunlu Faaliyetleri

Sınırlı devlet taraftarı minarşist yaklaşımın serbest piyasa kurumuna tam onay vermediği belirtilmişti. Sosyal liberalizmin kusurlu ve gayri adil piyasa tasavvurları bir yana bırakılırsa, minarşist liberteryenler piyasanın kendi kaideleri ile işleminin mümkün olmadığı tespiti üzerinden, özellikle hukuk ve yargılama ile dış güvenlik hizmetlerini sunan devleti meşrulaştırırlar. Çalışmanın bu kısmında, minarşist liberteryenlerin serbest piyasa kurumuna duydukları açık ve/veya örtük güvensizliğinin devlet eliyle nasıl aşıldığı konu edilecektir.

Önceki kısımda, Nozick'in kademeli olarak piyasa düzeninden monopole ve devamında ultra minimal devleti nasıl inşa ettiği açıklanmaya çalışıldı. Nozick'in savına göre ister çatışma ister uzlaşma yoluyla gerçekleşirse gerçekleşsin piyasadaki güvenlik hizmeti sunan acentelerde güç temerküzüne yol açacak ve böylece ultra

minimal devletin ilk nüvesi atılacaktır. Sıklıkla ifade edildiği gibi minarşist liberteryenler, siyasi otoriteyi, bir arada yaşamının kaçınılmaz olumsuz sonuçlarından dolayı güvenlik ve adalet hizmeti ile donatırlar.

Rand, devletin insan haklarının ihlalcisi olarak tarih boyunca diğer ihlalcisi olan suçlulara göre günahının çok daha büyük olduğunu kabul etmekle birlikte kapitalist bir sistemde devlet kurumuna sığır. Kapitalist bir sistemde, devlete niçin ihtiyaç duyulur sorusu, Rand'ın öğretisinde “devlete ihtiyaç vardır, zira diğerlerinin yaşam hakkına zarar verenlerin yani hak ihlalcilerinin cezalandırılmasının nasıl gerçekleşeceği sorunu ortaya çıkar” (2004: 435) şeklinde açıklanır. Objektivist öğretinin temel kaidesi olan yaşam hakkının mutlak sonucunda insanın kendisini savunma hakkı olduğunu kuşkusuz Rand (2004: 437) kabul eder, ancak hemen bunun bireysel vatandaşların tercihine bırakılmayacağı yönünde şerh düşer. Rand (2004: 438) savunma amaçlı güç kullanılırken dahi suçun tespit edilmesi için nesnel kanıtlara ihtiyaç duyacağı için devleti, tarafsız hakem konumuna yerleştirir. Devamında da cezaları tanımlamak ve yargı sürecini işletmek için nesnel kurallar gerekir. Dolayısıyla devlet, nesnel olarak belirlenmiş kanunlara karşı konulmuş fiziksel güç kullanmanın aracıdır (Rand, 2004: 428). Suçun nesnelliğinin tespiti için şart olduğunu ifade etse de, devlet gibi şiddet kullanma tekeline sahip siyasi bir organizasyonu, bireylerin gönüllü ilişkileri yoluyla bir araya gelip kurabilecekleri bir “örgütlü organizasyonlar” a tercih eder. Böylece tehlikeli görüldüğü anarşizmin yerine sınırlı devlet taraftarı liberteryen düşünce yer alır. Bireyci ahlaki öğretisi ile temellendirdiği kapitalizm anlayışını, klasik liberal düşünceye yakınlaştırır.

Rand, bireyler arasında fiziksel güç kullanımına müsaade edildiği takdirde barışçıl bir şekilde bir arada yaşama imkânının olmayacağını ileri sürer. Sosyal

ilişkilerde fiziksel güç kullanma devre dışı bırakılacaksa insanların haklarını koruyan nesnel kurallar sisteminde koruma görevi taşıyan kuruma ihtiyaç vardır (Rand, 2004: 438). Bu görüş klasik liberal yazında devletin meşruiyetine dair ileri sürülen ikna edici argüman olarak Locke, Hobbes gibi düşünürlerce dile getirilmiştir. Bu noktada Rand, devleti bir kurum olarak hukukun dayandığı nesnel kurallar sistemi olarak kabul eder. Weberyen devlet anlayışına paralel olarak Rand, bir hükümeti “nesnel olarak belirlenmiş kurallara göre karşı koyma şeklindeki fiziksel güç kullanmanın aracı” (2004: 438) olduğunu söyler. Devleti, gücünü yasalardan alan robot şeklinde tasvir eden Rand’a (2004: 440) için sınırsız bir iktidar söz konusu değildir. Rand gibi Hayek de hukuk ile devlet arasında organik bir bağ kurmaktadır. Hukuk kurallarının kaynağı doğa, toplum veya ahlak olduğu kabul edilse dahi onları nesnellik ve homojenlik içinde uygulayabilecek tek merci devlet kurumudur.

Güvenlik hizmeti içeride ve dışarıda şiddet kullanımını gerekli kıldığı için minarşist liberteryenlerce cebir tekelinin devlete verilmesi zorunludur. Bu sebeple, kaçınılmaz kötülük olarak adlandırılır. Hukuk, minarşistlere göre, her bir kişiyi diğerinin şerrinden korumakla kalmayacak, devletin sınırlandırılmasına katkıda bulunacaktır. Rand, öncelikle devlete “fiziksel güç kullanma tehdidine karşı” gerekli sayar. İkinci olarak hükümete, “hakem rolü” yükleyen Rand’a göre, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözüm mercii olacaktır. Oysa Rand, iki kişinin gerçeklik hakkında farklı usamlarının sonucunun kendiliğinden ortaya çıkacağını ileri sürer: “Eğer ben haksızsam cezasını çekerim, haklıysam mükafatlandırılırım” (2003: 468). Oysa insanlar arasındaki anlaşmazlıkların kaynağı olarak gerçeği farklı konumlandırma probleminde hakem rol, gerçekliğin kendisi ya da zamanla ortaya çıkacak hakikat değil, hükümetin kendisidir. Üçüncü olarak devletin diğer işlevi,

“insanlar arasındaki gönüllü sözleşmelerin güvenliğini korumaktır” (Rand, 2004:441; Peikoff, 1993: 365). Rand anlaşmazlıkların olduğu gibi anlaşmaların/akitlerin de güvencesi ve koruyucu olarak devleti kabul eder. Cisimleşmiş haliyle hükümetin üç temel fonksiyonu vardır: İnsanları suçlulardan korumak için polis, yabancı işgalcilerden korumak için silahlı kuvvetler, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları nesnel kanunlara göre çözmek için hukuk mahkemeleri” (Rand, 2004: 441).

Machan da “son hüküm verici makam” olarak devleti, toplumdaki diğer tüm kurumlardan ayırt edici niteliğine vurguda bulunur. Bunu bir örnekle açıklayan Machan, pek çok futbol veya tenis müsabakasının bir gözetim ve hakem olmadan oynanabildiğini ancak Wimbledon gibi büyük turnuvaların bir hakem heyetinin gözetiminde gerçekleştiğini söyler. Bunun gibi günlük hayatta insanlar arasındaki iletişim veya anlaşma resmi kontratlara gerek duyulmaksızın yapılırken, menfaatler ve çatışmaların çapı büyüdüğünde sözleşme ve kontrat ve mahkemeler devreye girer (Machan, 2008: 63).

Minarşist liberteryenler de son kertede, devlet ile uzlaşır ve belirli sahalarda onun olmamasının, olmasından daha büyük sorunlara yol açacağını savunurlar. Buna karşın anarşist liberteryenler ise, devletin hiçbir zaman sınırlı alan içinde kalmayacağını iddia eder. Hayek yalnızca yasa uygulama ve dış düşmanlara karşı savunma gibi “gerekli” görevlerinin yanı sıra piyasanın pek çok sebepten ötürü sağla(ya)madığı yerde, hükümetin toplanan vergilerle söz konusu hizmetleri yerine getirmesini savunur. Bu sebeple Hoppe, Hayek’in sosyal demokrat olarak kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü Hoppe (1994: 69-71) Hayek’in piyasa ve devletin rolü hakkındaki görüşleri ile modern sosyal demokratlarınki arasında sistematik olarak ayırt edilebilir bir farklılık olmadığını iddia eder. Jasay (1991: 22)

de kuralsız liberal sınıfına soktuğu Hayek’i liberal başlık altında milli gelirin büyük bir bölümünün transfer harcamalarına, kamu mallarına ve hükümet hizmetlerine tahsis edilen ileri refah devleti uygulaması olarak adlandırabileceğimiz İsveç modeli gibi bir şeyi yeniden yaratmak için açık bir davette bulunduğu fikrindedir.

Sınırsız, kontrolsüz bir piyasa tasavvuru olduğu şeklindeki yaygın kanının aksine Hayek, birçok yerde devlet müdahalesinin gerekli olduğunu vurgulayarak günümüzde refah devleti ile özdeşleşen politikaların “özgür toplum” ile bağdaşabileceğini savunur (Demirel, 1997: 117). Hayek bir sosyal liberal gibi refah devletinin amaçlarını paylaşmamakla birlikte, “hükümet faaliyetinin meşru zorunluluğunun olduğu yerde ...eşitsizliği azaltan usuller tercih etmesi beklenir” (2013: 147) derken devletin düzenleyici eline olan güvenini göstermektedir.

Bazı modern liberal kuramcılar, zenginlerden elde edilecek kaynakların yoksullara transfer edilmesi gerektiğini savunur. Devlet bütçesindeki gelir giderle oynamak ya da mülkiyet haklarını yeniden düzenlemek suretiyle gerçekleştirilen hareket, bu amacı gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu tedbirlerden herhangi birisi diğerlerinden üstün sayılmamaktadır. Liberalleri diğerlerinden farklı kılan şey, söz konusu zorlamanın özgürlüğü maksimum hale getirmek uygulamaya konulduğunu gösterme çabalarıdır (Jasay, 1991: 28).

Bu noktada minarşistler ile anarşistler arasındaki ihtilaf noktaları daha da belirginleştirilebilir. Machan minarşistler ile anarşistler arasındaki ayrımı hukukta objektivite başlığı altında tartışır. Buna göre, minarşistler hükümetlerin homojen bir içtihadı sahip olması gerektiğinde ısrar ederken, anarşistler hükümetlerin homojenlik gerektirmeyen değişebilen kurumlar olabileceğine inanır (Machan, 1988: 244-45). Tıpkı hocası Rand gibi Machan’ın (2008: 70) da, vatandaşlığın uzun dönemli bir

durum olup, sağladığı en büyük yararın öngörülebilirlik ve tarafsızlık olduğunu ve bunu karşılayan yegane ilkenin hukukun üstünlüğü olduğuna ve hukuk hizmetlerinin sağlanması için devlet monopolünün gerekliliğine inanır.

Anarşist olmayan liberteryen cenah içinde hukuk ile devlet arasındaki ilişkiyi koparan tek düşünür Ludwig Von Mises'tir. Yönetimde bulunan kişilerin zor ve baskı uyguladığı ilkelerden oluşan hukuk, devletin ayırt edici özelliğidir (Mises, 2010: 59). Hans Hermann Hoppe (2013) de Mises'in hükümeti, askeri güçler, polis, jandarma, hapishane gardiyanları ve cellâtlardan ibaret gördüğünü, hükümetlerin temel hususiyetlerinin vurma, tutuklama ve öldürmek için hükümler veren zorlayıcı güç olarak ele aldığını belirtir. Mises yasa/hukuk devlet ilişkisini şu sözlerle kırar (2010: 60):

Devletten söz eden kimse zorlama ve tazyiki kasteder. Bu konuyla ilgili bir yasa olmalı diyen birisi, hükümetin silahlı kuvvetleri insanları yapmak istedikleri bir şeyi yapmaya veya hoşlandıkları şeyi yapmamaya zorlamalı demek isterler. Bu yasa iyi uygulanmalı diyen birisi, polisin insanları bu yasaya itaat ettirmek için zor kullanmasına işaret eder. 'Devlet Tanrısıdır' diyen birisi askeri birlikleri ve hapishaneleri tanrılaştırır. Devlete tapınma güce tapınmadır. Medeniyette yetersiz, ahlaksız ve kötü insanlardan müteşekkil bir hükümetten daha tehlikeli bir tehdit yoktur.

Diğer liberteryenlerden farklı olarak Mises, devletin meşruiyetini dışarıda diğer devletlerle ilişkilerinde, içeride ise vatandaşları arasında barışı muhafaza etmesine dayandırır. Hoppe (2007: 236) özel mülkiyet anarşizmine katkısını anmakla beraber Mises'in sarsılmaz biçimde teorik pozisyonun minimal devlet taraftarı bir liberal olduğunu belirtir.

Hukukun objektif bir şekilde uygulanması ve tek yargı mercii olması sebebiyle minarşist liberterienlerin devletin meşruiyetine dair savlarını pekiştirdikleri ileri sürülebilir. Minarşistlere karşı anarşistlerin güvenlik hizmetinin ayrıcalığı ve hukukta objektivitenin sağlanması ve sonuç olarak devletin meşruiyeti problemine karşı eleştirileri sıralanabilir. Hukukun ve yargı hizmetlerinin ancak devletin yerine getirilebileceğini savunan sınırlı devlet taraftarı minarşistlere karşı anarşistler toplum içinde oluşan kuralların doğacak her anlaşmazlığı çözecek kudrete sahip olduğunu ve bu sebeple tekel olan devlete gerek olmadığını savunurlar. Minarşist liberterienler, objektif prensiplere dayanan hukuk anlayışı sonucunda nüfusun tamamının ya da büyük çoğunluğunun adil yargılama ilkelerine tabi olacağını savunurlar, ancak Walter'a (1989: 134) göre devletin olmadığı durumda da hukukta adil ve uniform yapı olabileceği gibi bireysel farklılık ve taleplerin çeşitliliğine de hizmet edebilir. Walter gibi Rothbard da, hukukun varlığının devletle ilişkilendirilmesine karşı çıkar ve tarihsel olarak bu fikri yanlışlayan örnekler sunar. Rothbard'a (2009d: 184) göre ticari ilişkiler neticesinde kendiliğinden gelişen ticaret ve deniz yasaları ya da örfi hukuk, devlet dışında gelişen hukuk sistemleridir.

Rothbard (2009b: 891) da *laissez-faire* felsefesi yanlılarının toplumda tek bir mecburi zor kullanma tekelinin bir üst mahkeme gibi hukuk yoluyla sağlanmasını eleştirir. Çünkü Rothbard'a göre dünya kurulduğundan beri, ikamet edilen bütün yerlerde nihai tekil bir karar alıcı olmaksızın insanlar huzurlu bir şekilde yaşamaktadır. Rothbard (2009b: 892) milletlerin bugünkü sınırlarını tamamen tarihsel ve keyfi bulur ve bir ülkenin vatandaşları üzerinde bir tekel hükümete iki farklı ulusun vatandaşları arasındaki bir hükümette olandan daha fazla ihtiyaç olmadığını söyler. Hoppe ise piyasa aktörlerine bırakılmayan hukuk alanını ve

düzeni koruma görevinin cebir kullanma tekeli elinde bulunduran devlete verilmesini sorgular. Hoppe (2007: 226) özellikle sözleşme ve doğal haklar teorisinden yola çıkan klasik liberal teorinin, mülkiyet haklarını gasp eden bir kurum olarak hükümeti meşrulaştırmasını liberalizmin istikametinden uzaklaşmak olarak değerlendirir. Anarşistler, yaşam hakkının ve temel özgürlükleri koruma görevi ile meşrulaştırılan devletlerin savaşın yegane aktörleri olmaları arasında çelişkiyi göstermeye çalışırlar. Bu sebeple özgürlüğü en çok ihlal eden ve başka devletlerin de ihlal etmesi tehlikesini ortaya çıkaran devlete güvenmezler.

Anarşist liberteryenler için ister güvenlik ve adalet isterse eğitim ve sağlık isterse de gelirin yeniden dağıtımcı fonksiyonuyla olsun, devletin meşruiyetinin sağlanması arasında fark yoktur. Sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin tıpkı sosyal demokratlar veya sosyal liberal eğilimli düşünürler gibi belirli bir devlet düşüncesi vardır. Çünkü gerek Rand ve Nozick gerekse Mises ve Hayek anarşist liberteryenler gibi devletin her biçiminin bireyin hak ve hürriyetlerini gasp edeceğini, şiddet ve cebir uygulayacağını reddetmez. Çünkü insan topluluklarının medeniyetinin sürdürülebilmesi için devlet, katlanılması gereken bir kötüdür. Esas olarak devleti bir kez var ettikten sonra iktidarını liberal fikirler doğrultusunda sınırlama girişimleri bir şekilde iyi devlet-kötü devlet ayrımını esas kılar. Bu noktada Nozick için kaçınılması gereken devletler tıpkı Rawls'un tasvip ettiği gibi adalet dağıtma, yeniden bölüşüm yapan devlettir. Rand için de bireyin doğuştan sahip olduğu temel hak ve özgürlükleri gasp eden devletler, bireyin varlığının ve üretiminin önündeki engeldir. Rand ve Nozick'in itiraz noktalarına ilave olarak Hayek ve Mises de özellikle tanık oldukları büyük savaşlar ile birlikte büyüyen otoriter-totaliter rejimlerin keyfi, kolektivist ve planlamacı niteliklerine vurguda bulunurlar.

Anarşist liberteryalere göre, devletin faaliyet alanı gibi onun gücünün de sınırlandırılmaya çalışılması beyhude bir çabadır. Rothbard ve Hoppe minimal devletin imkansızlığına dikkat çeker, çünkü minimal (asgari) devletin özünde maksimal (azami) devlet olma eğilimi vardır (Rothbard, 2009d: 183-184; Hoppe, 2007: 229). Devletin faaliyet alanı gibi gücünün de sınırlandırılması mümkün değildir. Yüzyıllardır insanlar devletin gücünü sınırlandırmaya uğraşmışlardır. Rothbard (2009a: 46-47) başlangıçta kiliseler tarafından ilahi egemenlik yoluyla, sonrasında parlamento egemenliği ve kuvvetler ayrılığı mekanizması ile fren oluşturulmaya çalışıldığını ancak hiçbir şekilde devletin gücünün sınırlandırılmadığını aksine genişletecek mekanizmalar üretildiğini belirtir.

C. Rand'ın Liberalizm Anlayışı

Ayn Rand'ın liberalizm içindeki tartışmalarda konumu, diğerlerinden farklıdır. Çünkü Rand diğer düşünürler gibi siyaset teorisi içinden bir tartışma yapmak yerine felsefeden daha da özel olarak kendisinin adlandırdığı şekilde objektivist etikten hareket eder. Rand'ın "politika sebep değil, felsefesi fikirlerinin en nihai sonucudur" (2005: 22) ifadesiyle kast ettiği objektivist etikdir.

Rand'a göre beşeri bilimlerin inceleme nesnesi, birey olmalıdır çünkü yalnızca bireyler kendi amaçlarına uygun uslamlama yapabilir. Bu sebeple objektivist ahlaki öğretiyeye göre birey, felsefenin öznesi olarak kabul edilmelidir. Rand'a göre nasıl yırtıcı hayvanlar hayatta kalmak için pençelerini kullanıyorsa insanlar da kendilerini diğer canlılardan daha donanımlı ve yetkin kılan aklın rehberliğini kullanmalıdır. Hayatta kalmanın Rand (2006: 28) tarafından da teşvik edilen ve ahlaki olarak uygun olan tek yolu, düşünme ve üretken çalışmadır. Üretkenliği insanın hayatta kalma

probleminin en ahlaklı yoldan çözümü olarak gören Rand, bu temayı felsefesini geniş kitlelere ulaştırmayı amaçladığı romanlarda² işlemiştir. Aklın kılavuzluğunda üretim ile aklın kapasitesini kullanmayı tercih etmeyerek üretilenlere el koyan asalak ve yağmacı yol arasındaki çatışma, Rand'ın felsefesinin en önemli temalarından birisidir, hatta ilkidir. Rand gibi Rothbard da, insanın varlığını ya üretimi ya da yağmayı seçerek sürdürebileceğine inanır. Locke'cu doğa durumu paradigmasını benimseyen Rothbard'a göre insanın yaşamını sürdürebilmesinin ve refahını sağlayabilmesinin yegâne doğal yolu, aklını kullanması, üretim ve mübadele sürecine girerek enerjisini kullanmasıdır. Başkalarının mal ve hizmetlerine zor ve şiddet yoluyla el koymak ise daha basittir (Rothbard, 2009a: 39). Rothbard'ın yaklaşımına göre asalak yol, açık saldırı, tecavüz ve gasp gibi suçların yanında yalnızca örgütlü şekilde devlet tarafından yapılır.

Objektivizm felsefesinin temel ilkeleri olan birey, akıl, üretim gibi kavramlara önem verdiği için serbest piyasa taraftarı olan Rand'a göre piyasa sistemi bireyin üretim ve mübadele gibi barışçıl yollarla ihtiyaçlarını karşılamasına imkân tanıdığı için kıymetlidir. Rand yalnızca serbest piyasa kurumunu değil, onu sosyal ve siyasi olarak da kuşatan kapitalizmi de savunur. Rand (2004: 6) kapitalizmi, üç esasa temellendirir: İlk olarak, kapitalizm, insan doğasıyla en uyumlu sistemdir. İkinci esasa göre kapitalizm, aklın ya da rasyonalitenin mümkün kıldığı tek sistemdir. Her iki esas birleştiğinde ise üçüncüsü ortaya çıkar, yani kapitalizm en ahlaklı ekonomik, siyasi ve sosyal sistemdir.

² Amerika'da çok satanlar listesinde yer alan *Atlas Vazgeçti ve Yaşamak İstiyor* romanları Rand'ın objektivizm felsefesini geniş kitlelerce duyulmasını sağlamıştır.

Rand'ın kavramlar setinde kapitalizm ile kast edilen, *laissez-faire* kapitalizmidir. Dolayısıyla Rand'ın kapitalizmi ele alış biçimi itibariyle öne çıkarttığı hususların belirginleştirilmesi gerekir. Ekseriyetle savunulduğu gibi *laissez-faire* kapitalizmi Rand'a göre tarihte hiçbir zaman var olmamıştır (Peikoff, 1993:380). *Laissez-faire* kapitalizmini Rand, yaşanmış değil, ancak yaşanması mümkün hatta rasyonel bireyin varlığını sürdürebilmesi için zorunlu bir şekilde olması gereken tek sistem olarak görür. Ancak Batı tarihinin ve kültürünün kökenlerinde “kabilecilik” olduğunu ileri süren Rand'a (2004: 7) göre, bireylerin hayatlarına ve mülkiyetlerine yönelik tecavüz ve saldırılar sürmüştür. Kapitalizm öncesi çağlarda fiilen olmakla birlikte özel mülkiyet, ancak kapitalizmle kurumsal ve hukuki anlamda yerleşmiştir. Ancak *laissez-faire* kapitalizmi, tarihin hiçbir kesitinde ya da uğrağında yaşanmamıştır.

Rand'ın tarihin hiçbir döneminde yaşanmadığını ileri sürdüğü kapitalist sistem, serbest piyasa ekonomisine dair görüşleri doğrultusunda ele almaya devam edildiğinde, pek de gerçekçi olmayan bir hedef olduğu ileri sürülebilir. Buna göre, *laissez-faire* kapitalizmde ekonomik faaliyetler ile siyasi faaliyetlerin birbirinden koparılması amaçlanır. Rand (2006: 45) tıpkı kilise örneğinde olduğu gibi ekonominin amacıyla ve işleyiş tarzıyla devletten ayrıldığı saf, kontrolsüz bir *laissez-faire* kapitalizm ideali vardır. Tıpkı Nozick gibi hakların koruyucusu olan sınırlı devleti benimser. Daha ayrıntılı şekilde tarif ettiği siyasal yönetim, yasaların tarafsız şekilde uygulayıcısı olacaktır. Rand'ın sınırlı devletle uyumlulaştırdığı kapitalizmin siyasal boyutu, Amerika'nın kuruluş tecrübesinden etkilendiğini gösterir. Zira kanunların yönetimini, insanların yönetimine tercih ettiğini ifade eden Rand, Amerika'nın kuruluşuna referansla Bağımsızlık Bildirgesindeki “yönetilenlerin rızası” kavramını sık sık kullanır. Rand (2004: 439) için hükümet otoritesinin

kaynağı yönetilenlerin rızasıdır. Machan (2008: 79) klasik liberalizmin cebre dayanarak kural koyanlar ile pasif bir şekilde emre itaat edenler arasındaki ilişkiye son verdiği gibi, liberteryenizmin de zora dayanmayan hükümet anlayışını getirdiğini ileri sürer. Anarşist liberteryenlerin ileri sürdüğü gibi Weberyen anlamdaki monopol devlet tasavvurunun baskıcı/zorlayıcı niteliğinin olmadığı, fiziksel cebir kullanmanın yasalara bağlı olduğu savı ileri sürülür (Machan, 2008: 71).

Objektivist felsefeden türeyen siyaset anlayışında toplumdaki hiçbir bireye tanınmayan cebir kullanma ediminin devlete nasıl ayrıcalıklı bir şekilde tanındığının açıklanması gerekir. Dykes, siyasi otoriteyi meşrulaştıran teoriler içinde en çok Rand'da çelişkiler bulmaktadır zira toplumda yağma yerine üretimi, serbest piyasa ekonomisini, bireysel hak ve özgürlükleri tercih eden Rand'ın sınırlı devletten ayrıcalıklı tekel konumuna varan dönüşümünü adım adım el almaktadır. Dykes'in (2005: 105) ortaya koyduğu silsilede dikkat çekici olan madde, objektif bir hukukun (ki bireysel özgürlüklerin teminatıdır) yalnızca devlet tekeli altında mümkün olacağına dair tespittir. Oysa Dykes'a göre devlet tekeli bireysel özgürlükleri ihlal edeceği gibi serbest bir toplumda Rand'ın da içinde olduğu objektivist görüş yanlılarının teşvik ettiği şiddet kullanmama prensibini yok etmeye meyilli olacaktır.

Tıpkı Rawls'un halklar ile devleti özdeşleştirdiği gibi Rand da toplumlar ile devletlerini bir arada değerlendirir. Objektivizm felsefesine göre üreten ve serbest piyasa ekonomisine göre hareket eden toplumların devletleri de hür, buna karşılık bireysel özgürlüklerin olmadığı toplumlar ise alturist kolektivisttir. Kapitalist olarak anılan ülkelerde devletin iktisadi alanda olmadığını söylemek mümkün değildir. Esasında devletin olduğu sistemde onun iktisadi hayatta olmaması demek, vergi toplamaması, memur istihdam etmemesi demektir. Bu noktada kapitalizmde iktisadi

olarak hiçbir alana nüfuz edemeyen devlet tasavvuru, mümkün gözükmemektedir. Randcı kapitalist sistem kavrayışındaki yanılısıyla birlikte, kapitalist olan hür devletler ve kapitalist olmayan otoriter devletler ayrımı da gerçeklik taşımamaktadır. Randcı kapitalist barış görüşünün özündeki bu ayrıma göre, iktisadi hayata müdahil olmayan kapitalist devlet ile üretime ve üretim araçlarının sahipliğinin sınırlı bir kesimin ya da tek kişinin elinde olduğu otoriter devletler vardır.

Rothbard ise, mülkiyet haklarına ve serbest piyasa taraftarı olmakla birlikte mülkün istilasına karşı savunmanın serbest piyasa dışında hükümetin zorlayıcı gücüyle sunulmasını bir çelişki olarak yorumlar. Çünkü *laissez-faire* felsefesi yanlılarının bireyleri diğerlerinin istilasına karşı korumalarına rağmen, devlet tarafından müdahalelerine açık bırakmaktadır. Devletler, kendi gelirlerini mutlaka vergilendirme denilen mülkiyet ihlali ile ele geçirmek zorunda olacak ve keyfi olarak dizayn edilmiş alan üzerinde mecburi bir savunma hizmetleri tekeline haksız yere kendine mal edecektir (Rothbard, 2009b: 890).

D. Mınarşist Liberteryenizm ve Kapitalist Barış

Sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin iktisadi, siyasi görüşlerinin ortaya konulmasının ardından devletler arası ilişkilere ilişkin genellemelere ulaşmanın mümkün olup olmadığı ele alınmalıdır. Sınırlı devlet taraftarı minarşist liberteryenlerin içinde Rand'ın bireycilik ile kolektivizm, kapitalist sistem ile otoriter-totaliter sistemler arasındaki karşıtlığın devletler arası düzene dair etkileri tartışmaya açılabilir. Randcı liberalizmin üretim/yağma, egoizm/alturizm, serbest piyasa/devletçi ekonomi gibi ikiliklerden hareket ettiği hatırlanmalıdır. Devletler

arası ilişkilere dair yaklaşımda Rand, hür toplumlar ile köleliğe mahkûm edilmiş toplumlar arasında ayırım yapar. Haklara saygılı, objektif hukuk ilkelerine göre hareket eden ve iktisadi hayatı yönlendirme girişiminde bulunmayan devletler, Rand'ın hür dünya dediği ve tasvip ettiği sistemlerdir. Buna karşın genel bir kategori altında tiranlık olarak adlandırdığı kolektivizm ve devletçilikle ilişkilendirdiği kölelik rejimlerini ise hür dünyaya karşı tehdittir. Hür devletler ve tiranlıklar ayırımında ilkinde öncelik vererek açıklamak gerekirse, Rand (1999:439) *laissez-faire* sistemini birey haklarının tanınmasına dayanan tek toplumsal sistem olarak toplumsal ilişkilerde zor kullanımını yasakladığını, zira prensipleri ve çıkarları gereği kapitalizmin savaşa esaslı biçimde karşı olan yegâne sistem olduğunu belirtir. Buna karşın hür olmayan devletler, Rand'a (1999: 438-439) göre, kendi ülkesinin üretici vatandaşlarının emeklerini yağmalayan bir çetedir, diğer ülkelere karşı ticari olarak elde edemediklerini savaş yoluyla kazanmaya çalışır.

Randcı bakış açısıyla tiranlık daha geniş bir şekilde açıklanmalıdır. Rand tiranlığın dört unsuru olduğu söyler: Tek parti yönetimi, politik muhalefete karşı yargısız infaz uygulamaları, özel mülkiyete el konulması veya kamulaştırılması ve sansür uygulanması³. Rand çoğu kez bir diktatörlüklerde bunların bir veya birkaçına rastladığımız görüşündedir. İlk üç maddenin yanında ifade özgürlüğünün olmaması durumunu daha vahim karşılar⁴.İfade özgürlüğü ortadan kalktığı vakit ise, geri dönülmez bir tiranlığa gidildiği konusunda uyarır ve insanları entelektüel açıdan greve gitmeleri, sosyal istemle hiçbir şekilde işbirliği yapmamalarını önerir. *Atlas Vazgeçti* adlı romanında Rand, üretenler ve asalaklar olarak ikiye ayırdığı toplumun

³ Rand İle Röportaj http://www.bencil.org/4873/Without_fl/Html/roportaj.htm 12.07.2013

⁴Ayn Rand İle Röportaj http://www.bencil.org/4873/Without_fl/Html/roportaj.htm 12.07.2013

diktatörlüğe doğru gidişatı üzerine Atlas'ın yükünü bırakmasını yani üretenlerin işlerine son vererek greve gitmelerini konu edinir. Rand'ın sosyal sistem içinde işbirliğinin yapılmaması, en ünlü romanlarından *Atlas Vazgeçti*'de, toplum diktatörlükle yönetilme safhasına eriştiğinde Atlas'ın sırtındaki yükü bırakması yani üreten bireylerin üretimden vazgeçmeleri anlamında bir greve gitmesi şeklinde ifade edilir. Bu durumu Rand için bir iç savaş durumu olarak adlandırmak mümkündür. Çünkü Rand dikkatini, devlet arasındaki savaşlardan ziyade kolektivist tiranlara karşı zulüm altındaki halklara verir. Tarihin en kanlı çatışmaları farklı milletler arasındaki savaşlarda değil, aynı milletin hukuka, prensibe veya adalete barışçı müracaat yolu bulamamış insanları arasındaki iç harplerdir (Rand, 1999:438). Rand barışsever hareketlerin devletler arasındaki savaşlara ses çıkartırken, bir devletin kendi vatandaşlarına uyguladığı zulme karşı çıkmamalarını da riyakârlık olarak yorumlar.

Rand kapitalist bir toplumun savaşmak için hiç nedeni olmadığını, bombaların atıldığı fabrikaların yıkıldığı yerlerde üretimin olamayacağını belirtiyor. Diğer yandan devletçi sistemlerin, ülke içinde yağmalayacak bir şey bırakmadığında çevresindeki ülkeleri yağmalamak üzere savaşmayı göze alacaklarını belirtiyor. Böylece Randcı düşüncede, savaş hür olarak addeden toplumlar tarafından başlatılmasa da karşılık vermeyi haklı bulur. Daha da ileri giderek, hür dünyanın korunması adına savaşmak zorunda kalındığını belirtir. Rand'ın karşılık verme adımının, savunma sınırında kaldığını ileri sürmek mümkün değildir. Erdoğan'ın (2003: 7) belirttiği üzere, Ayn Rand ve taraftarlarının bir kısmı, insanîyetçi emperyalizm fikri altında değerlendirilebilir. İnsanîyetçi emperyalizm, savaşın insanlığın evrensel değerleri olan özgürlük ve insan haklarının çiğnenmesine göz yummamayı gerektirdiği için baskı altındaki halkların yönetimlerine müdahale

etmeyi elzem kabul eder. Rand (1999: 437) savaşan devleti protesto eden ancak diktatörlük zulmüne maruz kalan halklara seyirci kalan barışseverleri eleştirir. Çünkü Rand'a göre, barışseverler zor kullanımının silahlı düşmanlara karşı kullanılmasına karşıyken, silahsız insanlara yani bir diktatör hükümranlığı altında yaşamak zorunda kalanlara karşı ses çıkarmazlar.

Bu durumda Rand'ın meşru müdafaa gibi dar bir sebebin dışında çıkararak diktatörlüklere karşı savaş başlatılmasına varacak şekilde savaşın nedenlerini genişlettiği belirtilmelidir. Bu noktada sınırlı da olsa hükümetlerin dış güvenlik hizmetini (adalet ve i güvenlikle birlikte) yürütmesini gerekli bulur. Hükümetlerin güvenlik hizmeti sunması Rand için tıpkı bireylerin kendilerine dışarıdan bir saldırı geldiğinde meşru müdafaa amaçlı karşılık vermesi gibi, hükümetler de kendilerini savunma hakkına sahiptir (Rand, 1999: 441). Böylece Rand için savaşı meşru kılan sebeplerin başında meşru müdafaa olduğu sonucuna erişilmektedir. Her ne kadar Amerika'yı karma ekonomiler arasındaki en hür yani yarı kapitalist bir devlet olarak görse de, ABD'nin savaşmaya hiçbir teşvikinin olmadığını, iki büyük savaşın da Rusya ve Almanya gibi kolektivist ve devletçi ölkelerin çıkarına olduğunu iddia eder. Aynı durumu iktisadi olarak belirtmek gerekirse, Rand'a (1999: 439) göre tarihin en büyük savaşları güdümlü ekonomiler tarafından daha hür olanlara karşı başlatılmıştır.

Kapitalizmin dış politikasının esası ticari engellerin, korumacı tarifelerin, özel imtiyazların ortadan kaldırılması ve dünya ticaret yollarının tüm ulusların birbiriyle ticaret yapan vatandaşlarına aılmasıdır (Rand, 2004: 44). Kapitalizme yönelik geniş çevrelerce dile getirilen, kapitalizmin yeni pazarlar bulmak sebebiyle savaşa ihtiyaç duyduğu şeklindeki eleştiriye karşılık Rand şöyle karşılık verir (2004: 45):

Savaşla kazanılan bir pazar, sadece onu uluslar arası rekabete kapatmak, sınırlayıcı düzenlemeler getirmek ve böylece kuvvet kullanarak özel imtiyazlar elde etmek isteyen karma ekonomi savunucuları için değerli olabilir.

Rand, dış ülkeleri pazar olarak görmenin dışında kendi ülkesinde de devlet aracılığıyla özel imtiyaz peşinde koşan işadınının, dışarıda da aynı talepte bulunacağını diler getirerek, çok önemli bir soruna işaret etmektedir. Zira Rand'ın gözünde kendi üretimi ile piyasada ayakta kalan tüccar ve/veya işadamları ile devlete parazit gibi yapışarak tekelci ayrıcalıkları paylaşanlar arasında fark vardır. Rand onları serbest piyasa koşullarında hiçbir şekilde elde edemeyecekleri serveti ancak savaş zamanlarında elde edilebilecek vurguncular olarak adlandırır.

Kuşkusuz Ayn Rand'da da, John Rawls'da olduğu gibi, geniş perspektifli bir devletler arası ilişkilere dair sistem ve ilkeler bakımından önermeler yoktur. Diğer yandan Rand'ın objektivizm felsefesi ve onun toplumsal siyasal olarak yaptığı ayrımın sonuçları ele alınabilir.

III. ANARŞİST LİBERTERYENİZM

Geçtiğimiz yüzyılın başından beri klasik liberalizme karşı eşitlik ve adalet değeri etrafında şekillenen sosyal liberalizmin yaygın ve egemen söylem haline geldiği ifade edilmişti. Sosyal liberalizme göre sınırlı devlet taraftarı minarşizm ve anarşist liberteryenizm, çok sınırlı bir kesimin ilgisini çekmekte ve bilinmektedir. Çalışmanın bu kısmında anarşist liberteryenlerin piyasa kurumu, devlet anlayışı ve devamında anarşist liberteryenizmin temel aksiyomlarında katkısı büyük olan Murray Rothbard'ın devletler arası düzende savunduğu argümanlara yer verilecektir.

Klasik liberalizmin ve sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin temel hak ve hürriyetlerin korunmasını sağlamak üzere devletin hukuksal ve cebri gücünü gerekli gören anlayışına karşı anarşistler, devletin olmadığı bir toplumda bireylerin gönüllü iradeleriyle gerçekleşmesi beklenen işbirliğinin sözleşmeler aracılığıyla piyasa kurumu ile gerçekleşebileceği iddiasıyla zengin bir tartışma başlatırlar.

Anarşist liberteryen olarak diğer liberteryen ekollerden ayırttığımız düşünce ekolü, pek çok isimle anılmakta ancak ekseriyet tarafından anarko-kapitalizm olarak adlandırılmaktadır. Norman Barry (1986: 163) ise en genel anlamıyla anarko-kapitalizm olarak adlandırdığı düşüncenin klasik liberalizme göre bireysel özerkliğin ahlaki yönünü üzerinde daha fazla durduğu görüşündedir. Kendini anarko-kapitalist olarak adlandıran Rothbard (1972: 1) anarşizm ile kapitalizmin birbirini en iyi karşılayan sistem olduğunu, biri olmadan diğerinin sürmesinin mümkün olamayacağını dile getirir. Rothbard'ın aksine anarşizm ile bağımsız olan Erdoğan'a (2006: 72) göre anarko-kapitalizm, liberteryenlerin *laissez-faire* anlayışının iktisadi alandaki tezahürüdür; ancak buradaki anarşik unsur, devletin hiç olmaması değil, yalnızca devletin iktisadi etkinliklerde bulunmaması anlamındadır. Ancak sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin sıklıkla dile getirdiği şekliyle devletin iktisadi etkinlik içinde olmaması gerektiği düşüncesi, anarşistler tarafından iki açıdan mümkün olamayacağına dair savla karşılık bulur. İlki, devletin iktisadi hayat içinde olmaması demek, hiçbir etkinlik, eylem ve düzenlemede bulunmaması anlamına gelir ki; bu durumda devletin varlığından söz edilemez. Zira devletin yasalar, kararname, yönetmelikler aracılığıyla yaptığı her düzenleme iktisadi alanda etkiler doğuracaktır. Devletin cebir yoluyla vergi toplaması dahi minarşistleri yanıltmaktadır. İkinci olarak, anarşistlere göre devlet, sınırlı fonksiyonlara

hapsedilse dahi her zaman büyümeye ve genişlemeye elverişli olacaktır. Bu sebeple devletin sınırlı hizmetlerle çerçevelendirilmesi de iktisadi bakımdan işlevsiz kılınması da mümkün değildir.

Anarşist liberteryen ekol içinde anarko-kapitalizm en bilinen adıyla, mülkiyet haklarının vazgeçilmezliğini vurgulamak üzere mülkiyet anarşizmi ya da bireyci vurgusundan ötürü bireyci anarşizm olarak da anılmaktadır. Anarko kapitalizm ya da mülkiyet anarşizmi ifadesi hâlihazırda içinde bulunduğumuz yüzyıl içinde kullanılagelen bir ifade olmakla birlikte bireyci anarşizm ya da Amerikan anarşizminin tarihi 19. yüzyıla uzanmaktadır. Josiah Warren, Lysander Spooner, Benjamin Tucker gibi liberteryen anarşistler, bireyci anarşizmin ilk temsilcileridir. Bireyci anarşizm birbiriyle iç içe geçmiş iki düşünceden beslenir. İlki, bireylerin sahip oldukları temel hak ve hürriyetlerinin her birinin diğerini bağlayacak şekilde özgür iradelerinin onayladığı işbirliğine dayalı devletsiz toplum fikridir. İkincisi ise, toplumsal hayatın adalet ve uyum içinde devamlılığının sağlanmasında serbest piyasanın temel role sahip olduğu düşüncesidir (Crocetta, 2007: 213-214).

Çalışmanın bu kısmında anarşist liberteryenizm olarak ele aldığımız fikri akım, üçüncü bölümde anarşizm ideolojisi bağlamında tartışmaya açılacaktır ancak anarko-kapitalizm, bireyci anarşizm ya da mülkiyet anarşizmi olarak değil, piyasa anarşizmi olarak adlandırılacaktır. Bu sebeple, bu kısımda piyasa anarşizmi tartışmasını bir sonraki bölüme ertelemek gerekmektedir. Ancak ayrı bir ekol olarak 19. yüzyılda Amerika'da doğan bireyci anarşizmin düşünürleri olan Josiah Warren, Lysander Spooner, Benjamin Tucker'ın yanında Morris ve Linda Tannehill, Bruce Benson, Randy Barnett, Murray Rothbard, David Friedman, Walter Block ve Hans Hermann

Hoppe ve kendisini hiçbir zaman anarşist olarak adlandırmasa da Gustave de Molinari, anarşist liberteryen geleneğin temsilcileri olarak anılmalıdır.

Geçtiğimiz yüzyıl içinde klasik liberalizmdeki ayrışma, bu çalışma sırasında vurgulanmaya çalışıldığı gibi, eşitlik ve adaleti özgürlük ile uyumlaştırmaya çalışan sosyal liberalizm ile temel hak ve özgürlükleri bireysel alanda korumaya çalışan minarşistler arasında gerçekleşmiştir. Oysa anarşist liberteryenizm, mülkiyet hakkını liberteryen felsefenin merkezine yerleştirerek, diğer ekollerden farklılaştırmıştır. Minarşist liberteryenler negatif özgürlükleri korumanın ancak siyaseten sınırlı yönetimle sağlanacağı fikrini benimserken, anarşistler insan hakları ile mülkiyet hakları arasındaki “suni ayrışma” kaldırılarak insan haklarının kaçınılmaz olarak mülkiyet haklarına tekabül ettiğini ileri sürer. Anarşist liberteryenlerden Rothbard, “mülkiyet hakları dışında hak da yoktur” (2009b: 1137) derken insan hakları ile mülkiyet hakları arasındaki sahte ayrımın kenara atılmasını gerektiğini göstermeye çalışır. Mülkiyet haklarını göz ardı etmemekle birlikte minarşistler ise insan hakları kategorisini kullanmaya devam ederek, siyasal bir hüviyet kazandırır. Böylece minarşistleri sivil yönetime, anarşizmi devletsiz piyasa toplumuna sevk eden düşünsel ayrımlarından biri de insan hakları/mülkiyet hakları konusu olmaktadır.

Rawls’un “toplumsal işbirliği” kavramı, bireyin toplumsallığına vurguda bulunarak onun siyasal bir yönetim altında yaşama zorunluluğuna dayanıyordu. Oysa klasik liberalizmde ve liberteryenizmde işbirliği ancak bireylerin iradelerinin sonucu gerçekleşebilir. Anarşist liberteryenizmde ise işbirliğinin yegâne koşulu “gönüllülük”tür. Sosyal liberalizmde zorunluluğa ve bireyin iradesinin üstüne çıkan işbirliğine karşı anarşist felsefede gönüllüğe dayalı işbirliği fikri ağırlıklı önem kazanır. Liberteryen felsefe bireysel iradeyi ve tercihte bulunma özgürlüğünü bireyin

yaşamı için zorunlu saydığı için bireyler arasındaki ilişkilerin gönüllülüğe dayanan işbirliği içinde olması fikrini benimser. İktisadi olarak da gönüllülüğü özel sektöre, zorunluluğu ve cebri ise kamuya ait olarak görür. Anarşist liberteryenler, bireyin hayatının hiçbir bölümünde temel hak ve hürriyetlerinin ihlal edilmesine müdahale edilemeyeceği için gönüllülüğe dayalı piyasa ekonomisi taraftarıdır (Schneider, 2007:102). Gönüllülük prensibinin ahlaki yönüyle birlikte iktisadi olarak da etkilerini dikkate almak gerekmektedir. Kamu hizmetlerindeki tekel ve zorunluluğun aksine piyasadaki müdahalelerin rıza ile gerçekleşmesi, sunulan mal ve hizmetin de değerini takdir etmeye yarayacaktır. Ellickson'un (1991: 174) dikkat çektiği bu hususa göre, mecburi mübadele sizden istenilen bedel ile sunulan mal ve hizmet arasındaki değer ilişkisini kopartmaya zorlamaktadır.

Anarşist liberteryenizme göre şartsız/istisnasız şekilde mülkiyet haklarının korunması, bireyin üretim ve gönüllü mübadele ile yaşamını sürdürebilmesi için hiçbir surette dışarıdan yapılacak yasak, kota, tarife, vergi vb. düzenlemelerden arındırılması gerekmektedir. Rothbardcı ifadeyle bu yalnızca engellenmemiş piyasa ile söz konusudur. Rothbard ve diğer anarşistler için engellenmemiş piyasa, cebri/zorun uygulanmadığı toplumdur.

Anarşist liberteryen Jasay (1991: 21) devletin varlığını kabul eden her siyasi teorinin ona meşru bir zorlama kategorisi ayırdığını ve her liberal düşünürün de devletin meşru olmayan zorlama sınırlarını tespit etmekle meşgul olmak zorunda kaldığını belirterek, devletli liberal felsefeye eleştiri yöneltmektedir. Anarko kapitalistler, doğası gereği devletin kötü olduğu inancını benimser ve devletin yarattığı tüm problemleri piyasanın çözebileceğine inanırlar(Schneider, 2007:102). Ancak anarşistlerin devlet karşıtı pozisyonlarını dar anlamda ele almamak gerekir.

Zira mülkiyet hakkı ve gönüllülük prensibinin ihlal edilmesi, aktörün kim olduğundan bağımsız olarak hür bir topluma engel teşkil eder. Bireyler arasında can ve mal güvenliğinin ihlaline dair tehlike her zaman münferit olarak gerçekleşmekle birlikte, ekseriyetle sistematik olarak tehditler hegemonik ilişkiler kuran siyasi yönetimlerce gerçekleşmektedir. Anarşistler, devletlerin çoğu kez bir halkın ya da bölgenin işgali ile cebir yoluyla kurulduğu konusunda hemfikirdir. Bu sebeple toplum sözleşmesi gibi akitlerin mümkün olmadığına, tüm katılımcıların böyle bir rıza göstermediklerini ileri sürerler. Sivil yönetim doğası gereği cebirle ilişkilidir. Dolayısıyla toplumda bireylerin riayet ettikleri kurallara uymadığı, rıza yerine cebirle iş gördüğü ve emeğini katarak üretimle varlığını sürdürmek yerine üretilenler üzerinden vergi salarak varlığını sürdürdüğü için devlet yönetimi gayri ahlakidir.

Çalışmanın bu kısmında liberteryen ekoller içinde en radikal ve en az tanınırlığa sahip anarşistlerin sosyal ve siyasi görüşlerine vücut veren üç unsura yani özel mülkiyet, gönüllülük ve engellenmemiş piyasa kavramına yer verilerek açıklanmaya çalışılacaktır. Bundan sonraki kısımda, özgür toplum olarak ifade edilen piyasa toplumunun yalnızca iktisadi olarak değil sosyal ilişkilere dair ilkeleri ortaya konarak, devamında minarşistlerin yeterliliğini sorguladığı piyasa anlayışı ile karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. İkinci kısımda, anarşistlerin devleti gayri ahlaki olarak nitelendirmelerinin nedenleri açıklanmaya çalışılacaktır. Üçüncü kısımda ise anarşist liberteryen felsefe, Murray Rothbard'ın aracılığıyla yorumlanacaktır. Ahlaki olarak bireysel özgürlüğün korunabileceği yegâne sistem olarak piyasa toplumunun mümkün olabileceğini gösterdiği için Rothbardcı felsefe önemlidir. Son kısımda ise, Rothbardcılığın müdahale karşıtlığının devlet arası ilişkilerdeki yeri tartışmaya açılacaktır. Rothbard ve diğer anarşistler devletlerin olduğu düzende hem iç

politikada hem de devletler arası ilişkilerde tam müdahalesizliği şart koşarlar. Diğer liberal ekollerden farklı olarak anarşistler, devletler arasında iktisadi ya da siyasi ayırım yapmamaktadırlar.

A. Ahlaki ve İktisadi Olarak Yetkin Piyasa

Hans Hermann Hoppe, Walter Block, Murray Rothbard, Randy Barnett gibi günümüz anarşist teorisyenleri için serbest piyasa kurumu, geniş anlamda, her bir bireyin ihtiyaçlarını, sahip olduklarını mübadele gibi barışçıl yolla, değişime giderek karşıladıkları büyük bir şebeke ya da ağ sistemidir. Diğer bir ifadeyle piyasa, bireyin doğuştan sahip olduğu ve hiç kimsenin cebrine maruz kalmadan yaşamını gönüllülüğe dayalı ilişkiler yoluyla sürdürdüğü yerdir. Serbest piyasanın maddi kurumları, mülkiyet ve mübadeledir. Rothbard, serbest piyasayı bireye ve onun mülkiyetine karşı sistematik bir saldırının olmadığı ekonomi olarak tanımlar. Gönüllülük, piyasa için önemi yüksek bir kavramdır. Rothbard'ın piyasa ilkesiyle kast ettiği, tıpkı Ayn Rand'da olduğu gibi bireyin mülkiyetinin devamı olarak, ürettiklerinin sahibi olması ve varlığını sürdürebilmek için gönüllü mübadeleye girdiği kurumdur.

Gönüllü mübadele, insanın temel hak ve hürriyetlerinin ihlaline izin vermediği için ahlaki olarak da üstün görülür. Piyasa ekonomisi yalnızca iktisadi bir kurum olmaktan ziyade Rothbard ve anarşist liberteryenler için, mülkiyet hakkının ve bireyin özgürlüklerinin de var olabileceği yegâne sistemdir. Anarşistler, toplumların tecrübelerinin süzgecinden geçerek günümüze ulaşan piyasa kurumunu bireyin mülkiyetini ve özgürlüğünü korumaya elverişli bir sistem olarak gördükleri için kıymetli bulurlar. Keşif ve takas düzeni olan serbest piyasada birey, oldukça

karmaşık ve kapsamlı üretim metotlarının maliyetlerini ve faydalarını ekonomik biçimde hesaplayabilir.

Serbest piyasa kurumunun işleyişi en iyi saldırmazlık aksiyomu ile açıklanabilir. Rothbard'ın saldırmazlık aksiyomuna göre bir başkasına sahtekârlık veya şiddet uygulamadığı müddetçe, herkes istediği bir şeyi elde etmekte özgürdür. Bu aksiyom esasında yeni bir şey olmayıp, günlük yaşantıda ekseriyetle herkesin kabul ettiği bir ilkedir. Başkasına ait bir şeye sahip olmak için sahibinin onu vermesi ya da satması için ikna etmek zorundasınız, onu çalamaz ya da tehdit edemezsiniz; komşunun okuduğu kitapları beğenmiyor ya da inandığı dini kötü buluyor olsanız dahi onu kendi istediğiniz gibi yapması için zorlayamazsınız (Huebert, 2010: 4). Liberteryenler günlük yaşantıda bireylerin büyük bir bölümünün uyduğu saldırmazlık aksiyomunu politik alana genişletirler.

Genel olarak liberteryen felsefede dahi piyasa denildiğinde yasaları politik kurum tarafından belirlenen ya da yönlendirilen kurum anlaşılmaktadır. Günümüzde saf bir piyasa olgusundan söz etmek mümkün değildir. Anarşist liberteryen Rothbard, müdahalelerin olduğu ekonomik modelden ayırt etmek üzere engellenmemiş piyasa kavramını kullanır. Bunun için üretim araçlarının ya da kısmî olarak mülkiyetin özel şahıslarda olması da yeterli değildir. Çoğu anarşist bu durumu karma ekonomi başlığı altında değerlendirmektedir. Rothbard ve anarşistlerin kast ettiği engellenmemiş piyasa “kişisel sorumluluk, şiddete/zora başvurmama, kendi kararlarını almada tam güce sahip olma ve katılan her bireyin menfaat sağlaması” (Rothbard, 2009b: 78) gibi özellikleri barındırır. Esasında engellenmemiş piyasa, gönüllü mübadelelere dayalı sözleşmecî bir toplumdur. Zira gönüllü akitler aracılığıyla bireyler tercihte bulunur, hizmet sunar ve karşısındaki piyasa aktörü ile

işbirliği yapar. Bu sebeple engellenmemiş piyasadaki ilişkiler simetriktir yani her birey kendi mübadele kararını verirken eşit güce sahiptir (Rothbard, 2009b: 77). Her birey en uygun görevde uzmanlaşır ve herkes kendi muhataplarına, mübadelede hizmet eder. Piyasa toplumu aynı zamanda sözleşmecî toplum olarak da adlandırılabilir, çünkü her birey üreterek kendi muhataplarına hizmette bulunma ilişkisini akit yoluyla düzenler. Sözleşmecî toplum, herkesi piyasada kendi çıkarı ve bunun sonucunda da başkalarının çıkarı için hizmet etmeye sevk eder (Rothbard, 2009b: 85).

Gönüllü mübadeleye dayalı engellenmemiş piyasa, rıza ile gerçekleşen bir işbirliği sistemidir. Rothbard, ne Rawls'un sunduğu gibi bireyleri diğeri ile işbirliği yapmaya zorlar ne de Mises'in ifade ettiği gibi sosyal işbirliği ve medeniyet, zorlama ve baskı olmaksızın var olamaz düşüncesini benimser. Dolayısıyla ne sosyal liberalizmdeki ne de sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerdeki gibi işbirliği için devletin cebir gücüne ihtiyaç vardır, hatta aksine olmaması bir zorunluluktur.

Anarşist liberteryen ekolün sunduğu engellenmemiş piyasa toplumunun ilkelerinin ardından liberal düşünce geleneği içinden yöneltilen eleştiriler ele alınabilir. Mınarşist liberteryen düşünce de, görünürde piyasa toplumunu kabul etse de, yetersizliğine ilişkin argümanlar da ileri sürmektedir. İlk olarak, piyasanın orman kanunlarına sahip olduğu, güçlünün zayıfı, zenginin yoksulu ezdiği bir sistem olarak kabul edilmesi değerlendirilebilir. Piyasaya yöneltilen “orman kanunu” eleştirisini Rothbard yanıtlar. Ona göre orman, herkesin herkese karşı savaşının olduğu yerdir. Oysa Rothbard'a göre piyasayı gerçek bir varlık ve/veya merhametsiz karar alıcılar komitesi olarak görmek yanlıştır. Çünkü piyasa, toplumda bütün bireylerin kendi çapında aldıkları kararların bileşkesidir (Rothbard, 2009b: 1126). Piyasaya karşı

sunulan eleştirilerin bir kısmı da önyargılardan ileri gelir. Caplan (2007: 2) piyasa karşısı ön yargılardan birinin, refahın üretimle değil istihdamla ilişkilendirilmesi olduğunu belirtir. Piyasanın her zaman eksik istihdam koşulları içinde olduğu, ekonominin ve koşulların kötüleştiği düşüncesi tetiklenir.

Pek çok girdinin ve bilginin aynı anda sinyal olarak gönderildiği piyasa kurumunun, tek bir merkezden idare edilebileceğini düşünmek mümkün değildir. Piyasaya yönelik orman kanunu benzetmesi, hiçbir kuralın olmadığı ya da hiçbir ilkenin yaşayamadığı yer olarak da değerlendirilmeye yatkındır. Lakin piyasa kurumu yukarıda da açıklandığı gibi bireyin temel hak ve hürriyetleri gibi insanlığın beşeri münasebetleri sonucu biriken kaidelerden oluşur. Ekonominin yasaları merkezi ve kolektif bir kurum olarak devlet eliyle değil, gönüllü mübadelelerin oluşturduğu içtihatlar yoluyla oluşur. Piyasada aktör ister güçlü ister zayıf olsun, yalnızca başkalarına hizmet etmek vasıtasıyla kazanç sağlayabilecek, zenginleşebilecek ya da zenginliğini koruyabilecektir. Rothbard'ın (2009b: 1127) ifade ettiği gibi ormanda en güçlü olan kaba kuvvet kullanandır, piyasada ise toplumun hizmetine en becerikli şekilde karşılık verendir. Diğer yandan “güçlü” olanın “zayıf” olanı yok ettiğine dair söylem, mübadele sisteminin dinamizmini yok saymaktadır. Bu düşüncenin kökeninde daima bir tarafın diğerinin pahasına menfaat sağladığı düşüncesi hakimdir. Kökü merkantilizme dayanan düşüncüyü Mises (2008: 621) Montaigne yanılgısı⁵ olarak adlandırır. Bu düşünce esasında, piyasadaki

⁵ Mises “hiç kimse, diğerinin zararı olmadan kâr edemez” sonucunun hâlihazırda var olduğunu ancak modern yazarlar içinde yeniden dile getiren ilk kişi olduğu için Montaigne yanılgısı (Montaigne dogma) adının verilebileceğini belirtir. Mises ayrıca bu düşüncüyü milletler arasındaki iktisadi ilişkilere yansıdığını, piyasa ekonomisi çerçevesindeki milletlerarasındaki tüm iktisadi ilişkilerin uzlaşılması güç çatışmalara dayandıran modern teorilerin kaynağının Montaigne yanılgısı olduğu fikrindedir. Bknz. Mises, *İnsan Eylemi*, çev. İsmail Aktar, Ankara: Liberte Yayınları, 2008. S. 621 vd.

aktörlerden birinin diğeri kullanıldığını, kendi hesabına tercihte bulunamadığı düşüncesini içinde barındırır. Piyasa sisteminde “zayıf” olanın verimli olmak kaydıyla daha çok mübadele yaparak kazanç sağlaması ve “güçlü” olabileceği yegâne yer piyasadır (Rothbard, 2009d: 40). Mübadele hem “güçlü” olana hem de zayıf olana kazanç sağlayacaktır. Rothbard (2009b:754) bu düşüncenin müdahale yanlısı fikirlerin tabanını hazırlamak üzere kullanıldığını belirtir, bireylerin kendi işlerini idame etme ehliyetinde olmadığı varsayılır. Oysa bireylerin oy sandığındaki tercihlerinin hiçbir şekilde sorgulanmaması da Rothbard’a göre açık bir çelişkidir. Ancak ekonomi bilimi bu düşüncüyü yanıltır, piyasada iki aktörün rızası ile gerçekleşen mübadelenin yarar sağlayacağını düşünülür. Diğer yandan keşif süreci olan piyasada edinilen bilgi dinamik ve çok yönlüdür, bu sebeple taraflar arasındaki mübadelenin her iki tarafa yönelik tatmini eşit olmayabilir. Çünkü piyasa aktörleri piyasada tam bilgiye sahip değildirler ancak kendi bilgilerini temin ettikleri, kontrole tabi tuttıkları testler vardır. Önceki müşterinin tatmini, o ürünü almaya devam etmesine ya da vazgeçmesine yol açacaktır (Rothbard, 2009b: 755).

Klasik liberalizm ve sınırlı devlet taraftarı liberteryenizm ile piyasa anarşizminin piyasaya dair fikirleri benzeşmektedir. Her üç düşünce ekolü de bireyci metodolojiden hareketle piyasayı, insanoğlunun yüzyıllar boyunca getirdiği birikimin en barışçıl yöntemi olarak kabul ederler. Piyasa anarşizmini diğer iki ekolden ayıran husus, piyasada güvenlik ve adalet de dahil olmak üzere üretilemeyecek hiçbir hizmetin olmadığı iddiasıdır. Liberteryen anarşist pozisyon, Holcombe’nin (2004: 328) de belirttiği gibi, ağırlıklı olarak hükümetin yaptığı herhangi bir şeyin özel işletmelerce daha etkili ve daha az cebre dayanarak yapılacağı argümanına dayanır. Rothbard, *laissez-faire* felsefesini benimseyen iktisatçıların mülkiyet haklarının

ihlaline karşı gelirken savunma hizmetinin piyasa tarafından arz edilemeyeceği, dolayısıyla bunun hükümetin zorlayıcı gücüyle sunulması gerektiği kararını eleştirir; zira Rothbard'a (2009b: 890) göre minarşistler insanları istilaya karşı korumayı hedeflerken, mülkiyetin kitle halinde istilasını önerirler. Anarşist liberteryen düşünceye göre, devletli toplumun teorisini yapan klasik liberalizm içinde bu sorun çözülmesi imkânsız bir çelişkidir.

Son olarak, piyasa tekelleri konusundaki eleştirileri ele almak gerekir. Zira liberteryen felsefe içinde dahi piyasanın kendi haline bırakıldığında tekeller üreteceği tezi ele alınmalıdır. Diğer yandan sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin piyasa tekeli ile devlet tekeli arasında ayırım yapmadığı, piyasada oluşan tekellere olduğu gibi devletin de bazı alanlardaki tekeline itiraz edilmemeli şeklindeki fikri hatırda tutulmalıdır. Piyasa anarşistleri devlet tekeli ile piyasa tekeli arasında ayırım yapar. Piyasa anarşistleri de her tekeli türüne karşı olmamakla birlikte piyasada oluşan tekeller ile devlet tekeli arasında ayırtırmaya elverecek “cebir” kriterini dikkate alırlar. Buna göre iki tür tekelden söz etmek mümkündür: İlki piyasa tekeli, diğeri ise zorlayıcı tekeli. Piyasa tekeline, rekabeti önlemek üzere fiziksel bir güç olmamasına karşın belirli alanda aktör ya sayıca az yada tek olabilir. Tek aktörlü düzeni devletin tekeline ayıran özellik, piyasaya giriş ve çıkış konusunda cebri ve yasal hiçbir engelin olmamasıdır. Piyasa tekeline müşterileri, diğeri hizmet sunucularını ya da işçileri zorlayıcı yasal bir güç yoktur. Zorlayıcı tekeline ise, rekabeti yasaklayan ve güç kullanma tehdidinde bulunana ya da güç kullanımına başlayan ve bazen de müşteri memnuniyetine zorlayıcı güç söz konusudur (Tannehill, 2007: 27-8).

Machan ile Dykes arasında devlet/piyasa tekeline dair tartışma minarşistlerle anarşistler arasındaki fikri ayrışmanın yönlerini gösterdiği için daha geniş olarak ele

alınabilir. Dykes (2005: 79) objektivist öğretinin sınırlı devlete varan siyaset felsefesini tartıştığı makalesinde, devletin cebir kullanma imtiyazından dolayı en büyük tekel olduğunu ifade eder. Sınırlı devlet taraftarı minarşistlerden Tibor Machan, Dykes'in makalesine atıfla tekel kavramını çelişkili ifadelerle ve belirsiz şekilde açıkladığı kanısındadır. Machan, Rock müzikte Beatles, bilgisayar teknolojisinde IBM, yazılımda Microsoft şirketinin kendi sahalarında hiç zorlayıcı güç kullanmaksızın tekel statüsünü ellerinde tuttuklarını belirtir. Machan (2008: 61) hiçbir cebir kullanmadan sahasında tekel statüsüne sahip olanlar gibi, insanların da özgür iradeleriyle bir araya gelerek uzman bir kadroyu kendilerini korumak üzere uzun dönemli bir akitle göreve getirmelerini zorlayıcı olmayan tekel kategorisine sokar. Bu düşünceye göre, tıpkı bulunduğu yerdeki şartların getirdiği şekilde piyasada tek bir berber dükkanın olması sorun değilse, devletin de zorlayıcı olmaksızın yararlı bir monopol olarak varlığını kabul etmek gerekir (Machan, 2006: 151-152). Dykes ise Machan'ın kendisine yönelttiği argümanları özellikle de tekel kavramı tanımının belirsiz olduğuna dair eleştirileri, ikinci bir makalede yanıtlar. Dykes (2010: 4) tekel kavramını belirli bir sahada tek başına olma gücünü elinde tutmak şeklinde tanımladığını ifade ederken, Machan'ın piyasa tekelleri ile devletin cebri tekeli gösteren örnekleri bir arada sunduğunu ancak bunun uygun olmadığını dikkate sunar. Zira Dykes'a göre ne Beatles, ne IBM ne de Microsoft'un faaliyet gösterdikleri sahalara girişleri dışlayacak cebri güce sahiptirler. Rakiplerini cebir yoluyla piyasa dışında tutabilecek yegâne güç ise devlettir (Dykes, 2010: 5). Oysa piyasadaki tekelleşme, giriş ve çıkışların engellenmesinden dolayı olmadığı için fiili durum olarak geçici bir dönemde var olabilir. Piyasadaki tekellerde tercih edilmeyen ürünü tüketici almak zorunda olmadığı gibi, neyin ne kadar, nasıl üretileceği de

adem-i merkeziyetçi bir karar süreciyle oluşur. Devlet tekelinde ise tek bir hizmet sunucusu vardır ve sahaya bir başkasının girmesine müsaade etmez, onu dışlar.

Dykes ile Machan'ın tartışmasında açıklığa kavuşturulması gereken hususlardan biri piyasa tekellerine yöneliktir. Piyasa tekelleri, tam rekabet piyasasında (eğer devletin sübvansiyonları, kotaları, destek altyapı çalışmaları vs olmadan) görülen hizmette iyi olduğu sürece zirveye çıkan ve pazar payının büyük bir kısmına sahip olan aktörler/firmalar için söz konusu olabilir. Öte yandan piyasada ister Machan'ın ileri sürdüğü gibi kasadaki tek berber ister teknoloji ya da AR-GE'den kaynaklanan bir durum olsun, o faaliyet sahasına girmek kârlı olmadığı için söz konusu hizmet ya da ürünün arzını yapan tek bir aktör olabilir.

Piyasada herhangi bir cebir ya da hile olmaksızın oluşan tekeller, piyasa dinamiklerinde belirli bir süre için söz konusu olabilir. Söz konusu sahadaki yeni bir fikir ya da buluş, piyasaya girecek adaylar için kârlı olduğu düşünüldüğü vakit gerçekleşecektir. Piyasa tekelleri konusunda hem minarşistler hem anarşistler benzer düşünceye sahiptirler ve bu durumu piyasa ekonomisi içinde olumsuz bir durum olarak addetmezler. Asıl sorun devletin sunduğu hizmetlerde oluşan tekeldir. Child, objektivist toplumda insan haklarını ihlal eden devletin tekel olması fikrinin Rand'ın teorisinde çelişkilere yol açtığını iddia eder. Açıkça hükümetin rekabete açık olmayan şekilde zorlayıcı tekel olması, rekabete açık tekeller ile karıştırılmamalıdır⁶. Walter (2007: 73) da, doğal şartlar gereği oluşmuş bir tekel ile cebir gücünü kullanarak varlığını inşa eden devletin kıyaslanamayacağını savunur. Machan'ın bakış açısıyla devam ettiğimizde, insanların bir araya gelerek konusunda uzman bir

⁶Roy Childs, "Objectivism and State: An Open Letter to Ayn Rand" <http://archive.lewrockwell.com/orig4/childs1.html>

kadro ile anlaşması sözleşme akdini anımsatmakta ve karşılıklı olarak serbest iradeye dayanıyormuş hissi vermektedir. Oysa Dykes'in da (2010: 3) belirttiği gibi ne tam bir irade söz konusudur, ne de ortaya çıkan siyasi iradenin cebir kullanmadığını iddia etmek mümkündür. Minarşistler, anarşistlerin aksine siyasi yönetimleri cebrin dışında tasvir etmeye eğilimlidir, bu sebeple anarşistlerin de olumlu baktığı sözleşme teorilerini kullanmaktadırlar. Ancak devletin cebir kullanma tekeli, yalnızca suçlulara ya da güvenliği bozan dış düşmanlara karşı değildir. Devlet, askeriye, özel mahkemeler kurma gibi alanlarda olduğu gibi para basma tekeli de elinde tutar ve bu sahada kendisi dışında faaliyet gösterenlere cebirle karşılık verir.

B. Gayri Ahlaki Bir Kurum Olarak Devlet

Önceki bölümde, piyasa kurumunun bireyin kişiliği ve mülkiyetini koruduğu gönüllü mübadelenin egemen olacağı serbest piyasa toplumunun anarşist liberteryenler tarafından benimsenen yegâne düzen olduğu sonucuna ulaşılmıştı. Anarşist liberteryen ekol, bireyin ihtiyaçlarını mübadele yoluyla gidermesi dışındaki toplumsal, siyasi ve iktisadi ilişki biçimlerini cebir içerdiği için reddetmektedir. Anarşist liberteryenler münferit olarak tek tek bireylerin zaman zaman diğer insanların can ve malına yönelik tecavüzlerin olduğunu reddetmezler. Kuşkusuz bu tür ihlaller kabul edilemeyeceği gibi toplum içinde herkesin cezalandırılmasına konu olan ihlallerin, devlet tarafından yasal yolla yapılması kabul edilmez. Anarşist liberteryenler, piyasada hizmetlerin daha etkili ve verimli olmasının ötesinde bireyin yaşamını sürdürürken bir başkasına cebir kullanmadan dilediğini yapabilmesinin önündeki en sistemli örgüt olduğu için, devletin varlığını gayri meşru bulurlar. Piyasa anarşizmini liberteryenizmin sınırlı devlet yanlısı düşünce okulundan ayıran

nokta, mümkün olan en küçük ölçeğe indirgense de devletin varlığını reddetmeleridir.

Liberteryen literatürün dışında yapılan değerlendirmelerde minarşistler ile anarşistler arasındaki uzlaşmazlıkların önemsenmeyecek düzeyde olduğu ileri sürülebilir. Ancak sınırlı devlet görüşüyle klasik liberalizme yakınlaşan minarşist liberteryenler ile devletin varlığını tüm biçimleriyle reddeden anarşist liberteryenler arasında uzlaşmaz bir çelişki hâkimdir. Bu kısımda devlet tartışması, liberal demokrasi ile teorilerini destekleyen minarşistlere karşı anarşist liberteryenizm aracılığıyla ele alınabilir.

Anarşistler, minarşist liberteryenizm ve sosyal liberalizme göre demokrasiye mesafelidir hatta demokrasiyi reddettikleri söylenebilir. Bu husus, anarşist liberteryen düşüncenin liberal ekoller içinde günümüzde en radikal olduğu alandır ve bu konuya yaklaşımları itibariyle onlardan farklılaşır. Liberal demokrasi teorileri rıza, temsil, hukukun üstünlüğü, güçler ayrılığı gibi mekanizmalar aracılığıyla devletin cebir gücünü sınırlandırmayı hedefler. Demokrasi konusundaki en yoğun eleştiriler, Murray Rothbard, Hans Hermann Hoppe ve Bryan Caplan gibi anarşistlerin yanında minarşist Robert Nozick'in eserinde yer almaktadır.

Minarşist Nozick (2006: 366-67) vatandaşları üzerinde geniş yetkileri olan modern yani demokratik devlet ile temel haklar bakımından yetersiz bulunan tiranlık arasındaki farklılığın yalnızca aynı kategori içindeki nispi değişiklikler olduğunu göstermek için, köleliğin hikâyesini anlatarak, okuyuculara kölenin hangi aşamada özgürlüğü kazandığını sorar.

Dokuz aşamadan oluşan hikâyeyi kısaca açıklamak gerekirse, ilk durumda tamamıyla zalim efendisinin insafına kalmış bir köle, her türlü şiddete ve kötü muameleye maruz kalır. İkinci durumda, efendi köleye önceden belirttiği kuralları ihlal ettiğinde şiddet uygulamaktadır. Üçüncü durumda ise, efendinin diğer kölelerle birlikte sahip olduklarını (ihtiyaç, hüner vb. kriterle) nasıl paylaşacağına karar verir. Dördüncü durumda, köleler haftanın dört günü izinli, üç gün ise sahibine çalışma taahhüdü verirler. Beşinci durumda, efendi kölelerin başka bir yerde ücret karşılığında çalışmasına müsaade eder, ancak ücretin 3/7'sini kendisine vermelerini şart koşar. Altıncı durumda, efendi, köle dışındaki 10.000 kölenin tümüne oy verme hakkı verir ve ortak kararların tüm kölelerce alınmasını sağlar. Böylece alınacak kararlar tüm kölelerce tartışılacak ve böylece her bir kölenin kazancının nasıl kullanılacağına dair karar alma yetkisine sahip olunacaktır. Başlangıçta, kölenin tek bir sahibi varken, altıncı aşamada 10.000 sahibi olmuştur. Yedinci aşama, köle hala oy hakkına sahip olmamakla birlikte alınması istenen kararları oy sahipleri ile tartışabilir, onların kararlarını etkilemeye çalışabilir. Sekizinci aşamada, köleye çıkmaza girdikleri bir konuda oy hakkı tanılır. Eğer bir konuda beş bin kişi lehte, beş bin kişi aleyhte oy verirse, kölenin verdiği oya bakarlar ki bu durum pek vuku bulmaz. Son aşamada, köle de oyunu da diğeri ile birlikte atar.

Yukarıda açıklanan hikâyede, başlangıçtan son aşamaya dek kölenin durumu göreceli olarak iyileşmiştir. Diğer bir ifade ile başlangıçta tüm hayatı tiranın elindeyken, zamanla büyük bir çoğunluğun karar alıcı komitesine dönüşmüştür. Kuşkusuz bu durum despotizmden demokrasiye geçiş süreci olarak değerlendirilebilir. Ancak liberteryen anlamda temel hak ve hürriyetlerin kazanılmadığı gibi, tek bir kişiden çoğunluğun iradesine bırakılmasının dışında bir

gelişme olmamıştır. Liberteryenlerin bakış açısıyla özgürlükler ile demokrasi arasındaki ilişki zayıftır. Bu noktadan sonra anarşistlerin demokrasi üzerinden devlet eleştirileri daha ayrıntılı olarak değerlendirilebilir.

Anarşist liberteryen düşünce ile minarşist liberteryenizm arasındaki fikrî ayrılık devletin kuruluşuna dair çıkarımdan başlar. Sınırlı devlet taraftarları, toplumların en büyük probleminin cebir ve şiddetin yönetilmesi olması sebebiyle, devleti temel hak ve hürriyetlerin koruyucusu olarak meşrulaştırır. (Bidinotto, 1994: 7). Hatırlanacağı üzere Rothbard, Locke'un ve devamında klasik liberal teorinin benimsediği şekilde siyasi yönetimin rıza ile kurulduğu düşüncesine karşı çıkar. Anarşist liberteryenlerin doğal hukuk ve mülkiyet teorisini büyük ölçüde benimsemekle birlikte, John Locke ve takipçilerinden devletin meşruiyeti konusunda ayrılır. Rothbard (2009d: 175) Lockecu sözleşmenin üzerine sivil yönetimin kurulduğuna dair düşüncüyü mutabakat mühendisliği (*engeneering of consent*) olarak adlandırır; buna göre devlet, asla bir toplum sözleşmesiyle yaratılmış değildir. Devlet, varlığını piyasa gibi gönüllülük prensibine değil ilk defa girdiği toprakları istila ve/veya işgal ederek, masum insanların iradesini bastırmaya borçludur (2009a: 81). Dykes'in (2005: 122) da açıkladığı gibi imparatorlukların kralları, aynı zamanda üzerinde yaşadıkları toprakları işgal eden komutanlardır.

Sözleşme fikriyatı geleneğinde geçmişte yaşamış ve gelecekte yaşayacak olan tüm bireylerin rızalarının tek bir iradede buluşuyormuş gibi kabul edilmesi, anarşistlerce eleştirilir. Dykes (2005: 101) yönetilenlerin rızası prensibini modern demokrasi anlayışının da teşvik ettiğini, ancak kavramsal olarak aşınarak çoğu zaman “çoğunluğun kuralına” dönüştüğünü belirtir.

Rıza kavramı üzerinden muğlak, belirsiz hale getirilen çoğunluğun yönetilen, azınlığın ise yöneten olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Rothbard (200d: 175) *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* adlı eserinde Boétie'nin ister tek bir kişi isterse çoğunluk adına ister halkın rızasına isterse işgale dayanırsa dayansın siyasal iktidarın özünün tiranlık olduğu yönündeki yargısını destekler. Caplan (20006: 1) diktatörlükler ile kıyaslandığında iyi yönleri olsa da demokrasinin ana alternatifinin diktatörlük olmaması gerektiği fikrini savunur. Teorik olarak demokrasinin pek çok toplumsal soruna yararlı çözümler önerdiği düşünülse de pratikte güvenli bir seçenek olmadığı, anarşistlerce vurgulanır. Rothbard (2009a: 38) yükselen demokrasi teorilerinin devletin cebri gücünün üzerini örtücü etkide bulunarak tıpkı diktatörlüklerdeki gibi temel hak ve hürriyetlerin gasp edildiğine dikkat çeker.

Anarşist cepheden devletli liberalizme ve liberal demokrasi anlayışına yönelik eleştirilerden biri de seçmen tercihlerinin kati şekilde en iyi çözüme tekabül ettiğine dair inançtır. Eğer seçmenlerin çoğunluğu korumacılığın iyi olduğu düşüncesine sahipse, korumacı politikalar gelişecektir; düzenlenmemiş işgücü piyasasının sonuçlarının kötü olacağını düşünüyorsa, işgücü piyasası katı önlemlerle düzenlenecektir (Caplan, 2007: 19). Caplan'ın kalabalığın mucizesi (*miracle of aggregation*) olarak adlandırdığı bu durum, demokratik yönetimlerin seçmen tercihleriyle otoriter hatta totaliter yönetimlere gitmesi gibi büyük siyasal sonuçların yanında, bireysel özgürlükleri törpüleyen düzenlemelere kadar her düzeyde yaşanma ihtimalini göstermektedir. Bu durumda çoğunluğun mülkiyet yerine yağmayı, özgürlük yerine gönüllü kulluğu tercih etmesinin sonuçları liberal demokrasi teorilerinin çözümlerinin dışında yer almaktadır. Seçmen irrasyonelitesini daha iyi

idrak etmek demokrasiye daha az, piyasaya daha çok güven duymayı gerektirir (Caplan, 2007: 2).

Gerek sosyal liberalizm gerekse sınırlı devlet taraftarı minarşizm, devletin diğer kurumlara göre ayırt edici niteliğinin cebir kullanma tekeli olduğunu kabul ederler. Ancak hukukun üstünlüğünün tesis edildiği demokratik bir düzende yasalarla sınırlandırılan devletin gücünün aşınacağı fikri benimsenir. Oysa Rothbard ve anarşist liberteryenler için yönetim şeklinin liberal demokratik bir sistem olması onun cebir gücünü ortadan kaldırmaz.

Liberal demokrasi teorilerine yönelik itirazlardan biri de, devletin cebri gücünün hukukun nesnelliğine ve yasaların hâkimiyeti doğrultusunda şekillendiğine dair söylemdir. Özellikle sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin de liberal demokrasiye ilişkin yaklaşımları, bu görüş üzerine inşa edilmektedir. Hatırlanacağı üzere sınırlı devlet taraftarı liberteryenler hukuk hakimiyeti prensibi ile devleti iki şekilde meşrulaştırırlar. İlki devleti hukukun kaynağı ve uygulayıcısı olarak kabul ettikleri için liberal ekol içinde reddedilmesi güç olan insan haklarının ancak hukukun üstünlüğü altında korunabileceğidir. Diğer bir ifade ile anarşistlerden farklı olarak devleti yalnızca cebir ile açıklamaz, hukukun üstünlüğü kavramından da destek alırlar. İlkiyle ilişkili olarak ikinci husus ise, bireyler arasındaki tüm anlaşmazlıkları en az şiddet kullanarak çözülebilmesi için “son karar verici makam” yani devletin zorunlu olduğudur. Anarşistler ise hem hukukun kaynağı olarak gösterilmesini hem de pratikte tek uygulayan makam olduğu iddiasını reddederek, devletle bağıni kesmeye çalışırlar. Öncelikle anarşistler, hukukun kaynağının minarşistlerin kabul ettiği gibi devlet değil, bireylerarası ilişkilerden çıkan kaidelere dayandırılırlar. Rothbard (2009d: 184; 2009b: 1136) hukukun gelişiminin devlet dışı kurumlarda

ortaya çıktığını iddia eder: “Anglo-Sakson hukukunun büyük kısmı devlet yasaları olarak değil, bizzat insanların gönüllü olarak benimsedikleri normlardan türemiştir (2009b: 1136). Anarşist liberteryalara göre elinde cebir kudreti bulundurduğu için gayri meşru olan bir kurumun hukuk ve yargılama sistemi ile donatılması kabul edilemez.

Rothbard’ın kast ettiği hukuk kuralları, bireyin doğuştan sahip olduğu yaşam hakkı ve onu sürdürebilmesi için hiç kimseye hile ve cebir yoluyla müdahale etmemek kaydıyla doğayı dönüştürerek mülkiyet hakkını kazandığı ve ihtiyaçları için karşılıklı mübadele yoluyla değişim yaptığı serbest topluma aittir. Bastiat’ın birey- hukuk ilişkisini sade bir dille açıkladığı mülkiyet ve ekonominin kaidelerinden uzak olmadığını ileri süren ifadelerine başvurulabilir. Bastiat günümüz anarşistlerinin sıklıkla başvurduğu gibi “ferdiyet, özgürlük ve mülkiyet” (1997: 1) değerlerinin insan yapısı yasalardan önce geldiğini ve onlara üstün olduğunu açıklar. Hukuku ise, bireyin meşru savunma hakkının kolektif organizasyonu olarak tanımlar (Bastiat, 1997: 2).

Anarşist liberteryal düşünce doğal hukuk kuramından beslenerek teorik olarak hukukun kaynağının devlet olmadığını, bireyin temel hak ve hürriyetleri olduğunu gösterir, tarihsel olarak da devletin olmadığı toplumlarda bireyler arasındaki anlaşmazlıkların çözümüne dair bilgiye ulaşmaya çalışmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde anarşist liberteryal akımın devletten bağımsız bir hukuk kurumunun nasıl oluştuğuna dair düşünceleri ayrıntıları ile tartışılacağı için konuya burada daha fazla yer verilmeyecektir.

Hoppe ise demokrasi ve yeniden dağıtım ilişkisini ele alır. Tüm ülkeyi özel mülkü gibi gören krallıkların aksine demokrasilerde yönetimler geçici ve değişken

olsa da, yöneten hükümetler sahip oldukları avantajları kullanmaktan geri kalmayacaktır (Hoppe, 2007: 223). Diğer yandan tek adam tek oya dayalı “serbest giriş” sisteminin olduğu demokrasilerde Hoppe’e göre her bir kişi ve mülkiyeti bir diğerinin gaspına açıktır. Hoppe (2007: 96) bu durumu, Garrett Hardin’in ortak mallar trajedisi teorisini çağrıştırır şekilde ortaklığın trajedisi olarak adlandırır.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında, anarşistler tarafından devletin gayri meşru kabul edilmesini doğuran eylemler üç bağlam içinde ele alınabilir: İlki, sıklıkla bahsedilen cebir içeren eylemlerdir. İkincisi, devlet müdahaleleridir; son olarak da toplumda devlet haricinde hiçbir bireyin ve/veya kurumun sahip olamayacağı tekellerdir.

Anarşist bir perspektiften ele alındığında devletin cebir tekeli, toplumda her bireyin gönüllülük bağı içinde hareket ettiği duruma aykırıdır, diğer bir ifade ile herkesin uyduğu saldırmazlık aksiyomunu ihlal eder. Rothbard için piyasa devlet karşıtlığını ifade etmek için piyasa ilkesi ile hegemonik ilke karşıtlığını kullanarak anlatmak mümkündür. Piyasa ilkesi, gönüllü faaliyetlere ve dışarıdan herhangi bir müdahale olmaksızın bireylerin iradeleri ile gerçekleşen mübadelelerin söz konusu olmasıdır. Piyasa ilkesine karşılık hegemonik ilke, zor, baskı ve şiddetin yoludur. Başka mecralarda da (örneğin, katil, hırsız veya haydut) tesadüfen veya arızî olarak meydana gelebilecek hegemonik ilkenin sistemli olarak kullanma gücüne sahip yegâne kurum devlet organizasyonudur. Gönüllülük ilkesi ile hegemonik ilkenin işleyişi arasındaki farkı Rothbard şöyle açıklar (1975: 3):

Piyasada buğday almayı kesersen, buğday üreticileri ne silah ne de hapis cezası tehdidiyle beni satın almaya zorlayamazlar. Aynı durum bir sivil toplum

örgütüne üyelik ya da ayrılma kararında da geçerlidir. Ancak devlet vergi ödemediğim takdirde mülküne el koyar ve beni cezaevine atar.

Devletin cebir içeren eylemlerinin yanında müdahalelerinin de ele alınması gerekmektedir. Devlet çoğu kez elinde bulundurduğu düzenleme yetkisi ile bireyler arası ilişkileri olduğu gibi iktisadi hayatı da yönlendirir, hatta biçim vermeye çalışır. Devletin sahip olduğu araçlarla hegemonik ilkeyi kullanmakta tereddüt etmediğini belirten Rothbard, müdahale kavramını sıklıkla devletle bir arada kullanır.

Rothbard, faili devlet olan müdahaleleri üçe ayırarak inceler. Buna göre birinci ve ikinci tür müdahaleler zaten Rothbard'a göre iktisatçıların görüş alanında değildir veya müdahale olarak kabul edilmek istenmezler. Birinci müdahaleyi otistik yani tek yönlü müdahale olarak adlandırır, bireysel olarak yalnızca müdahale edileni yani bağımlıyı hedefler ve doğrudan doğruya bir şey yapmayı veya yapmamayı hedefler. Cinayet ve saldırı gibi bir dini vecibe veya buyruğun zorla uygulanması veya yasaklanması da otistik müdahaleye girer (Rothbard, 2009d: 747, 900-901). İkinci tür müdahale ise, iki taraflı müdahale olarak adlandırılır ve müdahale edenin bağımlıyı bir mübadele yapmaya ya da kendisine bir mal veya hizmeti tek taraflı transfer etmeye zorlar. Müdahale eden ile bağımlı veya bağımlılar arasında hegemonik bir ilişki vardır. Rothbard (2009d: 747, 901) zorunlu askerlik gibi vergilendirmeyi de iki taraflı müdahale örneği olarak sunar. Son olarak iktisatçıların ekonomik düzenleme başlığı altında aldığı üç taraflı müdahalede ise müdahaleci gücün, bireyler arasındaki mübadeleyi zorunlu kılması gibi yasaklanması veya daha genel bir ifade ile kural koyarak düzenlemeye çalışmasıdır. Fiyat kontrolleri, üretim kontrolleri, ruhsat verme, subvanse etme gibi düzenlemelerin hepsi üç taraflı müdahale kapsamındadır (Rothbard, 2009d: 748). Devletin endüstri ve ticarete

olumlu yöndeki müdahalesi de aynı etkiyi yapar. Rothbard'ın müdahale olarak bahsettiklerini Bastiat (1997: 16) yasal soygunun çeşitleri olarak adlandırır:

Gümrük tarifeleri, tarife dışı korumalar, sübvansiyonlar, teşvikler, artan oranlı vergiler, devlet okulları, iş güvencesi, kâr güvencesi, asgari ücret, faizsiz kredi, yoksullara yardım vb” bu tür plan ve programlar yasal soyguna vücut verir.

Son olarak devletin elinde tuttuğu tekelleri ele almak gerekir. İlki arazi üzerindeki kontroldür. Rothbard (2009d: 168) toprakların üzerinde tek el olan devletin toplumun kontrolünü sağlayan en mükemmel yol olduğunu ileri sürer. Diğer bir tek el ise, devletin para arzı üzerinde kurduğu tekeldir. Devletin para arzını kontrol etmesi, kolay ve çabuk gelir elde etmesinin bir yoludur.

C. Rothbard'ın Anarşist Liberteryenizmi

Klasik liberalizmin felsefi düşünsel mirasını 19. yüzyıl bireyci anarşizmin birikimiyle sosyal bir teori inşa eden Murray Rothbard, geçtiğimiz yüzyılın en önemli liberteryenlerindedir. Birey, rasyonalite ve piyasa ekonomisi gibi başlıklarda Ayn Rand gibi minarşist liberteryenler ile fikri yakınlık içinde olsa da son tahlilde, devletsiz bir toplum savunusu ile farklılaşır. Ancak bunu yaparken klasik liberalizmin üzerinde yükseldiği değerleri yeniden anlamlandırmak yerine özel mülkiyet teorisi üzerine anarşist bir toplum savunusu yapar. Rothbardcı teoride birey, mülkiyet hakkı ve piyasa vurgusu tıpkı klasik liberalizmin aslında olduğu gibi ağırlıklarını korumaktadır.

Rothbard'ın klasik liberalizm içindeki konumunu ortaya koymak üzere çeşitli felsefi ekollerle ilişkisi ortaya konabilir. Randy Barnett ve Norman Barry,

Rothbardcılığı oluşturan unsurların hiçbirinin büsbütün orijinal olmadığı kanaatindeyim. Unsurlar sıralandığında Rothbardcı anarşist liberteryenizmin Aristocu tabii hukuk etiği, Locke'cu tabii haklar, Avusturya İktisat anlayışı, bireyci anarşizm ve müdahale karşıtı dış politika anlayışı ortaya çıkar (Barry, 1986: 173-174; Barnett, 2007: 9). Barry ve Barnett'in Rothbardcı düşüncenin dört ana bileşkesini ortaya koyarken çizdikleri hat üzerinden klasik liberalizm içindeki konumu ayrıştırılabilir. Rothbardcılığın siyaset felsefesinden özellikle liberal teori içinde beslendiği kaynaklar, bireyin biricikliğine ve doğadaki tüm varlıklar gibi şahsına özgü doğasına saygıda bulunmaya işaret eder.

Barnett'in ileri sürdüğü Aristocu doğal hukuk anlayışı daha geniş bir başlık altında tartışılmalıdır. Aristotelesçi doğal hukuk etiği ile birlikte Thomist gelenek ve Locke'cu tabii haklar kuramı ile birlikte bir arada rasyonalist doğa hukuku anlayışı başlığı altında ele alınabilir. Aristoteles mantığı insana evreni anlama yetisi verirken, onu biricik konuma yerleştirir; Thomisizm ise, bireyin eylemlerine rehberlik edecek liberal objektif tabii hukuk sağlar (Barry, 1986: 106). Buna göre gözlem, çıkarım ve düşünce gücü yani akıl, insanı diğer canlılardan ayıran yegane araç olarak yaşamı için iyi olanı bilmeye ve ona ulaşmaya hizmet eder (Rothbard, 2009d: 33). Doğal hukuk etiği, insan için iyi olanı onun doğası ile uyumunu gözeterek, ona yol gösterir. Rothbard "amaçların kendileri de akıl yoluyla seçilirler ve 'doğru akıl' insana, kendisi için uygun amaçlara erişmede gerekli olan araçlar kadar amaçları da dikte eder" (2009d: 7) derken Thomist ya da doğal hukuk düşüncesini ifade eder. Hatırlanacağı üzere minarşist liberteryen Ayn Rand da, rasyonalist doğal hukuk anlayışına sahiptir ve objektivist etik adını verdiği felsefesinin kaynağını

Aristoteles'e dayandırır. Tıpkı Rand gibi Rothbard da tabii hukuk doktrininin akıl yoluyla tesis edilebileceği düşüncesine sahiptir.

Lockecu doğal hukuk doktrini, Rothbard'ın insanın varlığını sürdürebilmesi için doğayı dönüştürerek hayatta kalmasının etiğini kuvvetlendirir. Rothbard'ın doğal hukuk konusundaki fikrî kaynakları arasında, Hugo Grotius da anılmalıdır. Grotius ister Tanrısal irade olsun isterse olmasın tabii hukuk gereğince mülkiyet hakkının varlığı ve hatta kişinin varlığına ve mülkiyete yönelik saldırıya karşı cezalandırma yetkisi veriyordu. Yargılama ve cezalandırma hakkının ilk mülkiyet (*original appropriation*) hakkından ileri geldiği düşüncesini Grotius'tan devralan Rothbard, özel mülkiyet sisteminin amaçlarından birinin ceza mahkemeleri tesis etmek olduğunu savunur.

Rothbardcı doğal hukuk etiğinin ekonomi bilimine de yansıyan üç yönü olduğu ileri sürülebilir. Kuşkusuz bunlardan ilki, rasyonalite kavramıdır. Rothbard'ın özel mülkiyet teorisine dayanan etiği Aristotelesçi/Thomist doğal hukuk geleneğinden ve aklın üstünlüğüne dayalı doktrinden yoğun şekilde etkilenmiştir (Share, 2012: 117). İkinci unsur ise, evrensellik kriteridir. Doğal hukuk teorilerinin iki şekilde ele alınabileceğini belirten Erdoğan'a (1998: 5-6) göre, soyut ve rasyonalist hukuk teorilerinin insan aklının bütün sosyal, siyasal ve kişisel ilişkilerde hâkim olması gereken evrensel geçerlilikteki ahlaki ilkelerin belirleneceği varsayımından hareket eder. İkincisinde ise toplumların kendiliğinden birtakım kurallar sistemi geliştireceğine olan inanç yüksektir. Rothbard, rasyonalist, evrensel nitelik taşıyan ve insan aklına olan güvenini kaybetmeyen ilk grupta yer alır. Doğal hukuk anlayışı özellikle Locke'un ilk mülkiyet edimine dair teorisiyle Rothbardcı mülkiyet anlayışını etkiler. Üçüncü unsur ise, Rothbardcı doğal hukuk etiği, bireyin

biricikliğine ve mülkiyet hakkının mutlaklığına vurgu yaparken, insanın diğer insanlarla ilişkilerine rehberlik edecek hukuk anlayışını da açıklamaktadır. Doğal hukuk etiğinin bireyci, rasyonalist niteliği Rothbard'ın iktisat anlayışını belirlemektedir (2009d: 17):

“Tabii hukuk akıl yoluyla ‘her yerde ve her zaman mutlak, değişmez ve evrensel geçerli olan... insan tabiatının temel eğilimlerinden’ çıkarılmışsa, bunun peşinden insan davranışlarını her yerde ve her zaman tartan somut ölçekler de ortaya koyacaktır”.

Doğal hukuk teorisinden sonra Rothbardcı sosyal teoriyi oluşturan ikinci kaynak, Avusturya İktisat Okulu (AİO) felsefesi ve praksiyolojidir. Mises'in Amerika'da seminerlerine katılan Rothbard, Mises ve praksiyoloji metoduyla birlikte AİO'nun felsefesine ilgi duyar. Daha sonra Mises'in *İnsan Eylemi* adlı eserini daha geniş kitlelere ulaştırarak tanınırlığını artıracak *İnsan, İktisat ve Devlet* adlı eserini oluşturur.

Rothbard'ın *İnsan, İktisat ve Devlet* adlı yapıtından yola çıkılarak iktisat anlayışı yani anarşist liberteryenizmin piyasa ekonomisine ulaşılır. Rothbard tabii hukuk anlayışı ile keskinleştirdiği bireyci metodolojide Mises'in *İnsan Eylemi* adlı çalışmasında ortaya koyduğu praksiyoloji önemlidir. Böylelikle anarşist liberteryenizme varan bir piyasa toplumunun bireyin özgürlük ve mülkiyetini koruduğu gibi onun ahlaki bir varlık olarak yaşamını sürdürebilmesinin olabirliğini gösterir. İkinci olarak, bir piyasa toplumunun devlet tarafından doğrudan ve dolaylı olarak engellendiği tüm durumları açıklamaya koyulur.

AİO çatısında Mises ve Rothbard'ın iktisat anlayışı “insan eylemde bulunur” öncülünün sonucudur. Praksiyoloji, bireylerin seçilmiş hedeflere doğru bilinçli

eylemlerde bulunduğu aksiyomuna dayanır. Mises için iktisat bilimi, insan davranışlarının bilimi olan praksiyolojinin alt dalıdır. Praksiyolojiye göre, insan faaliyette bulunur ve bu faaliyetler amaçlıdır. Avusturya İktisadının Mises'te zirveye ulaşan karakteristik metodu ise tümdengelimdir (Gordon, 2000: 16). Hiçbir grup ya da kolektivitenin amaç ve eylemi olamaz; zira herhangi bir kolektiviye özgülünen amaç esasında onu oluşturan birkaç kişiye aittir. Rothbard'a (2009b: 2-3) göre "grupların", "toplulukların" ya da "devletlerin" tek tek kendi üyelerinin davranışları dışında bağımsız varlıkları yoktur. Ancak bireyler amaçlara sahiptir ve onlara ulaşmak için davranışta bulunabilirler. Gordon'a (2000: 34) göre metodolojik bireycilik, Avusturya iktisadının anahtar doktrinlerinden birisidir. Dolayısıyla hükümetlerin davranışta bulunduğunu söylemek, hükümeti elinde tutan kişi veya kişilerin amaçlarını gerçekleştirecek eylemlere izin vermek demektir.

Rothbard'ın da benimsediği praksiyolojik metoda göre, insan eylemleri mübadelelerden oluşur. İktisat her şeyden önce mübadele (*catallactics*) bilimidir. Mises gibi Rothbard da her eylemi mübadele olarak görür. Praksiyoloji ile ilişkili olarak mübadele, tüm davranışların daha az tatmin edici olan bir durumun daha fazla tatmin edici bir durumla mübadelesine yönelik bir teşebbüstür (Rothbard, 2009b: 17). Çünkü Rothbard tüm davranışları amaca ulaşma yolunda mübadele olarak kabul eder. Bu sebeple de, mübadeleyi ikiye ayırır: İlki, otistik veya içe kapalı mübadeledir. Şahıslar arasında hizmet mübadelesi gerektirmediği için içe kapalıdır ve hegemonik ilişkiler geçerlidir. Rothbard, Robinson Crusoe'nin adaya düştükten sonra yerliyi kendine hizmet etmeye zorlaması ve köleye dönüştürmesini, otistik mübadele örneği olarak gösterir. İkincisi ise gönüllü mübadeledir; bireyler arasında serbestçe girişilen akde bağlı ilişkilere dayalıdır. Gönüllü mübadelenin nitelikleri,

her bireyin kendi kararını verirken hür aktör olması, insanlar arasındaki ilişkilerin “simetrik” yani her şahsın kararını verirken eşit güce sahip olması anlamında eşitliğin olmasıdır (Rothbard, 2009b: 77-78). Gönüllü akde bağlı anlaşmalara dayalı topluma da sözleşmecî yani engellenmemiş piyasa toplumdur (Rothbard, 2009b: 77). Böylece engellenmemiş bir piyasa toplumu ile müdahalelere maruz kalan toplumu mübadele kavramı ile ayırır. Rothbard’ın iktisadi bir etkinlikten ziyade praksiyoloji biliminin genel öncülleri itibariyle mübadele kavramına ilişkin yaptığı ayırım, hegemonik ilke-piyasa ilkesi çelişmesini göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte anarşist düşüncenin piyasa kavrayışına dair sorun teşkil edecek sonuçlar da üretmektedir. Zira amaca ulaşmak için daha az tatmin edici olanın daha fazla olanla değiştirilmesi anlamını taşıyan mübadele, “hür irade” ve “gönüllülük” unsurlarını ihmal etmektedir.

Rothbardcı anlayışta mübadelenin otistik biçimi, insan eylemlerinin daha tatmin edici olanına erişmek uğruna cebir tehdidi altında gerçekleşebileceğine işaret etmektedir. Rothbard’ın verdiği örnekte adadaki yerlinin Crusoe’ya hizmetinin gönüllülük içermediği kesindir. Zira Rothbard Crouse’nun adadaki yerliyi kendisine hizmet etmeye zorlamasını otistik müdahale örneği olarak göstermektedir. Doğa durumu, Rothbard’ın işaret ettiği sözleşme toplumu yani yalnızca gönüllü mübadelelerin olduğu piyasa toplumu değildir. Çünkü adadaki durumun aksine mübadele taraflarından her biri kararını verirken eşit güce sahip olmadığı gibi kendi durumunu iyileştirmek adına cebir yoluyla “efendi” sine hizmet etmesi mübadele ilişkisi olarak gösterilemez.

Barnett, Rothbardcılığı oluşturan diğer bir unsurun ise müdahale karşıtı dış politika olduğunu belirtiyordu. Ancak müdahale karşıtı dış politika miras aldığı

felsefi görüşlerden biri değil, aksine müdahalecilik karşıtlığının iktisadi ve siyasi boyutunun tamamlayıcısıdır. Müdahale karşıtlığı, Rothbardcı felsefenin orijiniinde olan saldırmazlık aksiyomunun sonucudur. Bu çalışmanın konusuna hizmet edeceği için Rothbard felsefesinin devletler arası ilişkilerde benimsediği müdahale karşıtlığı bir sonraki kısımda ele alınacaktır.

Rothbardcılığın son unsuru olarak bireyci anarşizm düşüncesinin izleri sürülebilir. Amerikan bireyci anarşizminin öncülüğünü yapan yapmış Josiah Warren (1798-1874), Lysander Spooner (1808- 1887), Benjamin Tucker (1854-1939) gibi isimlerin yanı sıra, Albert Jay Nock, Rose Wilder Lane, Isabel Paterson, Frank Chodorov, Garet Garret gibi kısmen çağdaşı olduğu isimlerden Rothbard hayli etkilenmiştir. 1840'lardan 60'lara kadar anarşizm marksizmin ürettiği sosyal devrimci hareketlerle ilişkilendirilse de (Hamowy, 2008: 243) bireyci anarşizm Amerika'da liberteryen hareketlerin bütünleyici parçasıdır. 19. yüzyılın önemli bireyci anarşist düşünürleri olan Linda ve Moris Tannehill (1970: 4) serbest toplumun temelini tek bir ilkeye dayandırmaktaydılar:

Hiçbir kişi ya da grup ya da kendilerini 'devlet' olarak isimlendiren bir birliğin, fiziksel zor ya da zor tehdidi ya da zor yerine geçen herhangi bir eylemle başkalarına şiddet uygulamalarına ahlaki olarak müsaade edilemez.

Tannehill'lerin açık şekilde ifade ettikleri ilke, Rothbard'ın özgür bir toplumun temeline yerleştirdiği saldırmazlık aksiyomundan farklı değildir. Kendini radikal ve anarşist olarak tanımlayan Nock gibi Rothbard için de gönüllü ilişkilere yönelik tehdit devlettir. Rothbard, sınırlı devlet taraftarı düşünceden kopuşunu şöyle açıklar: "Bütün alanlarda serbest piyasayı desteklemenin lakin aynı zamanda bir devletin

polis gücüne taraftar olmanın imkansızlığı içinde sosyalizm ya da anarşizm gibi iki mantıklı ihtimal vardı” (Rothbard, 1998: 53’ten aktaran Crocetta, 2007: 220). Bu sebeple Rothbard kendisinin önce özel mülkiyetçi anarşist sonra da anarko kapitalist olmaya itildiğini belirtir.

Rothbard, insan hakları yerine mülkiyet haklarını kullanır. Klasik liberalizmde insan hakları içindeki mülkiyet haklarının yeri büyüktür. Rothbard kendinden önceki klasik liberaller ve çağdaşı liberteryenler gibi mülkiyet hakkını felsefesinin merkezine yerleştirir. Ancak diğerlerinden farklı olarak Rothbard teorisinde bireyin tüm özgürlüklerini onun mülkiyet hakkından türer diyerek, insan haklarını veya sivil hakları geniş bir mülkiyet hakkı kategorisi içinde sunar. Rothbard’ın liberteryenizmi geniş anlamda mülkiyet hakları ve müdahale karşıtlığı kavramları ile açıklanabilir.

Anarşist felsefenin temsilcilerinden Rothbard, özgürlük yerine mülkiyet hakkı kavramını kullanır ve iki kavram aracılığıyla sosyal teorisini inşa eder: İlki insanın kendisinin sahibi olması (*self-ownership*), diğeri ise saldırmazlık aksiyomudur (*non-aggression axiom*) (Block, 2003: 46).

İnsan haklarını da içinde barındıran mülkiyet hakları Rothbard’ın “insanın kendisinin sahibi olması” ilkesinin bir sonucudur. Rothbardcı özgürlük anlayışında insanın kendisinin sahibi olması, yalnızca maddi varlığı olan vücudu değil, akli melekeleri ile emeğini kattığı şeyleri de kapsar. Çünkü mülkiyet hakkı inkâr edildiğinde insan haklarının uygulanabilirliği kalmaz (Rothbard, 2006b: 51).

Rothbard’ın liberteryen felsefeye kattığı en önemli kavramlardan biri olan insanın kendisinin sahipliği ilk bakışta anlam olarak belirsiz gibi gözükse de, kişinin bedeni ve ona kimlik kazandıran aklıyla birlikte yaşam hakkını açıkladığı için önem kazanır. İnsanın doğanın sunduğu imkânları kullanarak ve onu kendi fikirleri ve

emeğini kullanarak dönüştürür. Mülkiyet hakları, insan haklarıdır ve Rothbardcı terminolojide mülkiyet hakları denildiğinde insan hakları kast edilmiş olunur. İnsanın kendisinin sahipliği kavramının mülkiyet yani insan hakları ile olan bağlantısının yanında bireyci metodolojinin sonucu olduğunu da belirtmek gerekir.

Rothbardcı mülkiyet anlayışının kökeni olan insanın kendi kendisinin sahipliği, Locke'un mülkiyet teorisi ve doğal hukuk nosyonunun sonucudur. Liberal düşünce geleneği içinde ilk kez John Locke'un doğa durumunda ve doğal hukukun sonucu olarak bireyin doğuştan sahip olduğu özgürlükleri yaşam, hürriyet ve mülkiyet şeklinde ifade eder. Mülkiyet hakkı, kişinin emeğini katarak dönüştürdükleri üzerindeki tasarrufudur. Her insanın kendi vücuduna sahip olma hakkı varsa ve hayatını sürdürmek için enerjisi ve çabası ile tabii cisimleri kendi kişiliğinin gerçek uzantıları biçiminde değerlendirmek ve dönüştürmek zorundaysa, kesinlikle kendi yaptığı ürünün sahibi olma hakkı vardır. Tıpkı hammaddeye kendi kişiliğinin mührünü vuran heykeltıraşın, yani kendi emeğini kil ile birleştiren kişinin durumu gibi. Eğer heykeltıraş böyle yapıyorsa, benzer şekilde, "yerleşimci" ya da emeğini toprakla karıştıran bir üretici de aynı şeyi yapacaktır (Rothbard, 2009d: 52).

Geniş anlamda mülkiyet hakkı yani bireysel özgürlükler, gönüllük prensibinin hâkimiyeti ile işleyeceği için sözleşme ve mübadele yoluyla transfer edilmesi durumunda korunacaktır. Mülkiyet hakları yani bireysel hürriyetler ve üretim piyasada, buna karşın zor kullanma, yağma ve sömürü devlet tarafından hegemonik ilke ile gerçekleşecektir (Rothbard, 2009d: 1164). Mübadele işlemi insanlığı ilkel bir yalıtılmışlıktan medeniyete yükseltmiştir. Bir takas düzeni yani serbest piyasayı oluşturur, bununla insan oldukça karmaşık ve kapsamlı üretim metotlarının maliyetlerini ve faydalarını ekonomik biçimde hesaplayabilir (Rothbard, 2009b: 40).

Liberteryen teörinin temel aksiyomu, her bireyin kendisinin sahibi olması ve hiç kimsenin de bu kişilik mülkiyetine müdahale etme hakkına sahip olmamasıdır (Rothbard, 2009d: 65). Mülkiyet hakkının vazgeçilemezliğinin yani insanın kendisinin sahipliğinin olmadığı bir düzende iki sonuç vardır. İlki belirli bir toplumsal sınıf diğeri üzerinde hak sahibi olur ve bu, sömürüye gider. İkinci seçenekte de, herkes yeryüzündeki her şeyin sahibidir. Kaç milyar insan varsa, sahip olunan ekonomik değere bölünerek bulunabilir.

Saldırmazlık aksiyomu ise bireyin mülkiyet hakkına yönelik fiziki saldırı ifade etmek üzere kullanılır; hiç kimse veya grubun bir başkasının kişiliğine veya mülkiyetine karşı saldırıda bulunmamasını esas alır (Rothbard, 2006: 27). Saldırmazlık aksiyomu bireyin mülkiyet hakkını korumakla birlikte, ona sonsuz yetki vermemektedir. Daha açık bir ifade ile mülkiyet sahipliğine yönelik tecavüzde birey ancak “meşru müdafaa” hakkını kullanabilir. Çünkü böyle bir müdahale durumunda o kişinin “savunması” diğeri insanın mülkiyetine suç teşkil eden bir girişime tekabül edecektir ve öte yanda bu ikinci şahıs da kendisini koruma hakkına sahiptir (Rothbard, 2009b: 81).

D. Anarşist Liberteryenizm ve Müdahale Karşıtlığı

Anarşist liberteryen akım, devletin tıpkı egemenliği altındaki yurttaşlarına cebir uygulamaktan çekinmediği gibi diğeri halkların üyelerine karşı da şiddet uygulayabileceği gerçekliğine işaret eder. Savaşların aktörleri ne bireyler ne gruplar ne de halklardır; yalnızca devletler diğeri devletlere savaş açabilirler. Rothbard’ın da temsilcisi olduğu anarşist liberteryenler, sosyal liberalizmin ya da sınırlı devlet taraftarı liberteryen düşünceden farklı olarak, iyi ya da kötü, gelişmiş ya da

gelişmemiş, demokratik ya da demokratik olmayan devlet ayrımı yapmaksızın kategori olarak devlete karşıdır. Dolayısıyla devletlerin savaşların aktörü olması kabul edilemez. Ancak buradan liberteryen pasifist bir dış ilişkiler anlayışı da çıkarılamaz. Rothbard, savunduğu dış politika ilkesinin asla pasifizm olmadığını belirttikten sonra devletler arası ilişkilerde müdahale karşıtlığı fikrini savunur, izolasyonizmi benimser.

Rothbard'a göre devletlerin ortadan kaldırılmadığı bir dünya düzeninde liberteryen dış politika hedefi, her devletin istibdadının en azından onun kendi yönetim alanı ile sınırlandırılması amacıyla, bu devletlerin her birinin zorbalıklarını başka ülkelere doğru genişletilmesine müsaade etmemektir (Rothbard, 2009c: 143). Buradan hareketle politik izolasyonizm yurt içinde *laissez-faire* politikalarının devamı niteliğinde olup, hükümetlerin diğer hükümetlerin ilişkilerine müdahale etmesini engellemeyi amaçlar (Rothbard, 2009c: 143). Bu sebeple, liberteryenler devletli toplumda onun sınırları içinde uyguladığı şiddet tekelinin alanını genişletmek yerine daraltmak için çaba sarf etmeye eğilimlidir.

Müdahale karşıtlığı ve politik izolasyonizm fikri, saldırmazlık aksiyomunun sonucudur. Rothbard, bireyler arasında doğması muhtemel bir şiddet eyleminin sınırlarını devletler arası ilişkilere doğru genişletir. Rothbard, örneği şöyle açıklar (2009a: 78-79):

Şayet Jones (A şahsı) mülkünün Smith tarafından (B şahsı) çalınıyor olduğunu gördüğü takdirde, onu defetmeye ve yakalamaya çalışma hakkına sahiptir; ama bunu yaparken bir binayı bombalayıp masum insanları öldürmeye ya da makineli tüfekle masum bir kalabalığın üzerine ateş açmaya hakkı yoktur. Eğer bunu yaparsa, o da en az Smith kadar (veya daha fazla) suç işleyen bir saldırgan olur.

Liberteryen teorinin savaş ve barış sorunsalına uygulanması bundan ibarettir. “Jones’un ‘haklı savaşı’ esnasında başka herhangi birine karşı saldırı hakkı yoktur. Takibini finanse etmek için başkalarının veya Smith’in kuvvetlerini yakalama mücadelesi sırasında başkalarını öldüremez. Eğer Jones bunlardan herhangi birini yaparsa, o da en az Smith kadar tam bir suçlu olur, suçluluğa karşı her ne ceza yaptırım öngörülmüşse, ona tabi olur (Rothbard, 2009a: 79). Rothbard’ın saldırmazlık aksiyomu, esasında bireysel olarak müdafaa hakkından başka bir şey değildir. Müdahale karşıtı liberteryen anlayışa göre, insan kişilik ve mülkiyet hakkını savunurken yalnızca suçlulara karşı cebir kullanmakla sınırlıysa, savaş da masum insanların haklarını ihlal etmeye müsaade edemez. O halde savaş ancak, cebir kullanımı sadece ve sadece suçlu bireylere karşı sınırlandırıldığı zaman uygundur” (Rothbard, 2009a: 79-80).

Rothbard, 18. ve 19. yüzyıla kadar uygulanan devletler arası hukuk kurallarının barışçıl amaçlar taşıdığını, savaş başladığında dahi savaşa dâhil olmayan ülkelerin halklarını koruduğunu belirtir. Uluslar arası hukukun eski “savaş yasaları” “tarafsızlık yasaları” veya “tarafsızların hakları”, ve “denizlerin serbestliği” gibi ilkeler, savaşın alanını sınırlanmaya dönük araçlar olarak kıymetlidir (Rothbard, 2009a: 54). Savaşan ülkelerdeki sivillerin haklarını mümkün olduğunca korumaya ve savaşın yalnızca savaşan askerler arasında kalmasını sağlayan savaş yasaları gibi savaşta taraf olmayı ve savaşmayı reddeden ülkeleri koruyan tarafsızlık yasaları da savaşın çapını daraltmaya ve masum üçünü tarafı korumayı hedefler. Denizlerin serbestliği ilkesi de savaşan devletlerden bir tarafın diğer tarafsız devletlerle ticari ilişkilerini engellemeye dönük girişimleri bertaraf eden yasalardır.

Rothbard eski uluslar arası hukukun ilkelerinin savaş durumunda dahi bireylerin mülkiyetlerine yönelik saldırıları engellemesi ve savaşın çapını sınırlandırması bakımından önemini belirtirken, 20. yüzyılda hâkim olan kolektif güvenlik anlayışının sorunlarına dikkat çeker. Kolektif güvenlik ilk bakışta saldırıya uğrayan devleti korumaya hizmet ediyor gibi görünür. Buna göre bir devlet diğerine “saldırdığı” zaman, mağdur devlet savunmak için diğer devletlerin bir araya gelmesi gerektiği ahlaki bir yükümlülük olarak kabul edilir (Rothbard, 2009c:145). Ancak Rothbard, eski savaş hukuku yasalarının aksine kolektif güvenlik anlayışını savaşın çapını daraltmaktan ziyade genişletici etkide bulunduğu fikrindedir. İlk olarak saldırgan devlete karşı savaşa gidenler, aynı zamanda saldırgan devletin masum vatandaşları için saldırgan dönmüş olur ve savaşın kapsamı genişler. İkinci olarak, savaşa karışan üçüncü devletler, kendi vatandaşlarının vergi cebrini ve askere alarak köleliği artırır. Son olarak, savaşa karışan üçüncü devletlerin masum halkına karşı açık/yakın tehdit başlar.

Rothbard, devletler arasındaki durumu bireyler arasında uyarlandığında doğacak büyük hatayı şöyle bir analogi ile anlatır: “Smith, Jones’u döver, polis Jones’a yardım etmek için harekete geçer ve Smith’i tutuklama sırasında şehrin bir kısmını bombalar, binlerce insanı katleder veya makineli tüfeğini masum kalabalığa püskürtür” (Rothbad, 2009c: 145). Savaşan veya savaşa sonradan katılan hükümetlerin durumu budur. Bu şekilde çoğu zaman saldırıyı başlatandan daha suçlu hale gelen savunma amaçlı giren saldıran olur.

Rothbardcı anlayışa göre, savaşan iki devletin yurttaşları yakın tehdit olarak hem kitle katliamına maruz kalacak hem de vergi cebrindeki artış nedeniyle sahip olduklarını kaybedecektir. Bu durumda, liberteryenlerin esas olarak korumayı

hedeflediği iki şeyin savaşın olduğu bir yerde var olabilmesi mümkün değildir. Buna göre istilaya uğrayan halk, önce vatandaşlarını kaybedecek, sonra savunmak için askeri sayısını yani köleliği artıracak ve savaşın maliyetini karşılamak için vergileri artırarak bireysel servetleri azaltacaktır. Aynı duruma saldıran ülke açısından baktığımızda da kaybedilen şeylerin sıralaması değişecek ama sonuç itibarıyla bireyi, bireyin özgürlükleri ve mülkiyeti tahrip edilecektir. Önce saldırmak için vergileri artıracaktır çünkü hükümetlerin kendilerine ait paraları yoktur, ikinci olarak askeri personeli artıracaktır (kölelik), sonrasında istilaya gönderdiği askerlerin ölümünü isteyecektir.

Devletler arası savaşın yanında iç savaş ya da isyan olarak da adlandırabileceğimiz halktan hükümete doğru başlatılan şiddet eyleminin anarşist liberteryenlerce nasıl değerlendirildiği açıklanmalıdır. Hükümetlere ve devletlere kutsallık atfeden düşünürlerin yanında onu hizmetle yükümlü tutan liberal teorisyenler de, hiçbir zaman direnme hakkının aktif bir şekilde kullanımına olumlu yaklaşmamıştır. Sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerce dahi itirazla karşılanan direnme hakkı ya da halkın bir kısmının örgütlenerek hükümeti devirmeye yönelik hedef gütmesi, anarşistler tarafından olumlu karşılanabilir. Rothbard'ın saldırmazlık aksiyomundan da anlaşılacağı gibi, devrimci gerilla savaşı liberteryen ilkelerle devletler arası savaştan daha tutarlı olabilir. Çünkü saldırmazlık aksiyomu çevresinde devrimciler hedeflerini hükümetle sınırlandıracaklar ve üçüncü kişilere zarar verme ihtimali azalacaktır. Halkların devletler gibi kitle imha silahları kullanımına imkân yoktur. İkinci olarak devletler savaşları zorunlu vergilerle karşılar, oysa devrimciler halkın gönüllü katkıları ile finanse ederler (Rothbard, 2009a: 82-83).

IV. DEVLETLER ARASI İLİŞKİLER BAKIMINDAN BİR KARŞILAŞTIRMA

Bu bölümün ilk kısmında, 20. yüzyılda serbest piyasa ekonomisi ve devlet ilişkisi bağlamında klasik liberalizm üç fikrî akıma ayrılarak tahlil edilmeye çalışıldı. Sosyal liberalizm, minarşist liberteryenizm ve anarşist liberteryenizm temelde bireysel özgürlükleri korumak üzere siyaset kavrayışı sunar, ancak her birinin serbest piyasa kurumu ile devlet arasındaki ilişkiyi kurgulayışı yalnızca iç politikada değil aynı zamanda devletler arası ilişkilere dönük de çıkarımlarda bulunmaya elverişli hale getirmiştir.

Klasik liberalizm gibi sosyal liberalizm de devleti düzenlemeyi, sınırlı devlet taraftarı minarşizm sınırlandırmayı ve anarşist liberteryenizm ise ortadan kalmayı amaçlayarak farklı önerilerde bulunurlar. Klasik liberalizmden farklılaşan sosyal liberalizmin, eşitliğin yalnızca hukuk önünde gerçekleşmeyeği fikrinden hareketle, gelir transferleri ve yeniden dağıtım politikaları ile devletin gücünü ve faaliyet alanını genişlettiği ileri sürülebilir. Diğer yandan demokrasi, çoğulculuk ve kamusal akıl gibi mekanizmalar yoluyla siyasetin yetki alanını sınırlandırmaya dönük girişim içinde olduğu da savunulabilir. Minarşist ve anarşist liberteryenler ise özünde devletin bireylerin önündeki en büyük hak ihlalcisi olduğu tespitini yineleyerek, iktidar alanını sınırlandırmaya hatta anarşistlerin uğraş verdiği gibi tamamen kaldırmaya dönük entelektüel çaba sarf ederler.

Devletler arası ilişkiler, sosyal, iktisadi ve siyasal kuram önerisi sunan ideolojilerin görüş alanının dışında kalmaktadır. Murray Rothbard, dışarıdan liberteryenizmin stratejik değil ütopyacı algılandığını, liberteryenler tarafından dahi liberteryen toplumun “uzak bir geleceğe ait soyut bir ideal” (2009a: 77) olarak

görüldüğü tespitinde bulunur ve sınırlı bir alana hapsolmanın yanlışlığını dile getirir. Daha geniş perspektiften ele alındığında, klasik liberalizmin uluslararası ilişkilere yönelik görüşleri parçalı, dağınık ve cılız kalmakta, sistematik bir fikrî analiz içermemektedir.

Klasik liberalizmin düşünürlerinin siyaset teorisi orijinli görüşleri uluslar arası ilişkiler kuramlarında, ilgi alanına elverişli olduğu kadar yer bulur. Örneğin John Locke ve Hugo Grotius makul ya da rasyonalist ilişkiler kuramı içinde sayılırken, Thomas Hobbes realist dış politika içinde anılmakta, Adam Smith pasifizmin, Immanuel Kant kozmopolitanizmin öncüsü kabul edilmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde, siyaset felsefesi orijininde kalarak, liberal yazının öne çıkan düşünürlerinin devletlerarası ilişkilere dair çıkarım yapmaya imkan verecek teorileri tartışmaya açıldı. Çalışmanın bu kısmında ise, klasik liberalizmin günümüzdeki üç ekolünü yani sosyal liberalizmi, minarşist liberteryenizmi ve anarşist liberteryenizmi, benimsedikleri devlet anlayışlarının sonuçlarından hareketle, devletlerarası ilişkilere dönük politik görüşleri, liberteryen bakış açısından tartışmaya açılacaktır. İkinci bölümün başında üç liberal düşünsel akımı tahlil etmek üzere kullanılan piyasa/devlet ikiliği bakımından piyasa kurumunun gerilemesinin içeride bireyi ve piyasayı düzenleyen siyasi iktidarın gücünü artırdığı savunulurken, devletlerarası ilişkiler bakımından da müdahaleci politikalara yöneleceği ileri sürülecektir.

Bu çalışma boyunca sosyal liberalizm ağırlıklı olarak John Rawls'un, sınırlı devlet taraftarı liberteryenizm Ayn Rand ve Robert Nozick'in, anarşist liberteryenizm ise Murray Rothbard'ın piyasa ve devlet ilişkilerini belirleyen siyaset felsefesi aracılığıyla açıklanmaya çalışıldı. Bu kısımda da, söz konusu çizgi takip

edilecek, bu bölümün başından beri ortaya konulmaya çalışılan görüşlerin birikimi, devletler arası ilişkiler sahasına aktarılacaktır.

20. yüzyılda sosyal liberalizmin en tanınmış temsilcilerinden olan John Rawls, sunduğu adalet teorisi ile hem siyasal toplum içinde hem de halklar arası ilişkilere doğru genişler nitelikte güçlü, müdahaleci devlet anlayışının önderliğini yapmıştır. Rawls'un AT ile siyaset felsefesindeki şöhreti, *HY* çalışması ile uluslar arası ilişkiler kuramına taşarak, liberal etiketi altında tanınırlığı en fazla olan liberal düşünür olagelmiştir. Aynı zamanda Kant'ın kozmopolitan birlik fikrine bağlı kalarak Neo-Kantçı ekol içinde anılan Rawls, daha genel bir başlık ile liberal enternasyonalizmin savunucusu olarak gösterilmektedir (Viola, 2001: 114). Rawls'un *HY* ile sunduğu perspektifin Kantçı birlik düşüncesi ile karşılaştırması liberal demokrasi başlığı altında tartışmaya açılacaktır. Sınırlı devlet taraftarı minarşist liberteryenler ise klasik liberalizmin 20. yüzyıldaki devamı niteliğindedir ve daha geniş gruba tekabül eder.

Minarşist liberteryenizmin öncüsü olarak sayılan Ludwig Von Mises, Friedrich Hayek ve Milton Friedman gibi düşünürlerin yanı sıra objektivizm felsefesi ile Ayn Rand, hem anarşist liberteryenizm hem de sosyal liberalizme yönelik eleştirileri ile Robert Nozick, bu gruba aittir. Lakin minarşistler içinde, devletler arası ilişkilerin niteliğine dair perspektif geliştiren ve birikimini bu yöne kanalize eden minarşistten söz etmek mümkün değildir. Ancak objektivizm felsefesi ile minarşistler içinde merkezi konumda olmasa da Ayn Rand, kapitalizmi devletler arası sistem ile ilişkilendirdiği için önem kazanır. Ne yazık ki Rand, Rawls ya da Rothbard gibi milletlerarası ilişkileri objektivizm felsefesi ile yorumladığı bütünlüklü bir çalışma kaleme almamıştır. Ancak Rand'ın özellikle savaş üzerine yazdıkları, iki büyük dünya savaşını kapitalist bir ekonomi anlayışı üzerinden yorumlayışı önemlidir. Yine

de Rand'ın minarşist liberteryenlerin tümüne etki edecek devletler arası ilişkilere dair prensiplerde uzlaşa sağlanamayacağını da şerhi düşülmelidir. Bu sebeple, bu kısımda Rand ile birlikte Mises'in savaş ve barış konusundaki görüşlerine de yer verilecektir. Anarşist liberteryenizm ise gerek siyaset teorisinde gerekse uluslar arası ilişkiler kuramında çok sınırlı bir kesim tarafından bilinmektedir. Ancak anarşist liberteryenizm sosyal liberalizm ve minarşizmden farklı olarak iki düzlemde ele alınmalıdır.

Çalışmanın bu kısmında devletli düzen içinde temel hak ve özgürlükleri korumaya dönük devletler arası ilişkiler düzenine dair ilkeleri ortaya çıkarmaya ve tartışmaya sunulacaktır. Daha açık bir ifade ile anarşist liberteryen felsefede, devletli düzende özgürlük ve barışı korumak üzere devletlerin uyması gereken ilkeler ortaya çıkarılabilir. Anarşist liberteryenizmin devletsiz bir düzen tasavvuru içinde özgürlüklerin nasıl korunacağı, barışın nasıl sağlanacağına ilişkin tartışma bundan sonraki bölümün konusudur. Anarşist liberteryenizm içinde devletler arası ilişkilere dair fikrî tartışma, Murray Rothbard aracılığıyla yapılacaktır. Kuşkusuz Rothbard anarşistler içinde öne çıkmakla beraber hem devletli düzende hem de devletin olmadığı varsayımsal bir kurgu içinde mülkiyet haklarının piyasa ilkesiyle nasıl korunacağını etraflı olarak tartışması nedeniyle önemlidir.

Bu kısımda liberal demokrasi, kapitalizm, müdahalecilik ve emperyalizm başlıkları altında üç düşünür ekseninde liberal düşüncenin ayrışma noktaları belirlenmeye çalışılacaktır.

A. Liberal Demokrasi

Liberal demokrasi teorisi oldukça geniş bir alana işaret ederken, burada özellikle uluslar arası kuramdaki tartışmaların çizdiği sınır içinde ele alınacaktır. Özellikle Rawls ve takipçilerinin tanımladığı haliyle, liberal demokrasi, toplumları ve/veya halkları yönetimleriyle “liberal” olarak yerleştirdikleri ya da “liberal olmayan” olarak dışarıda bırakan büyük bir genellemedir. Hatırlanacağı üzere, Rawls PL’de, siyasal alanı inşa edecek değer ve mekanizmalar kurarak, tüm unsurlarıyla kendi liberal toplum ve siyasetini inşa ediyordu. *HY*’de ise, kurduğu liberal toplum ve siyaseti dünyaya doğru genişletme amacı güdüyordu. Rawls “anayasal demokrasiye sahip toplumların birbirleriyle savaşmayacağı” (2003: 46) tezini sunarak, liberal olmayan toplum ve siyaset etme biçiminin tehlikelerine dikkat çeker. Çalışma (*HY*) boyunca Rawls, bu tezi geliştirme ve nedenleri ile birlikte açıklama gayreti taşır. Bu önermeyi tartışmaya geçmeden önce bundan yaklaşık iki yüzyılı aşkın bir süre önce Kant’ın da aynı tezi dile getirdiği belirtilmelidir. Kant (1960: 18-20) sivil haklara dayandığı ve yasaların egemenliğini esas aldığı için cumhuriyetçi yönetimlerin doğası gereği savaştan kaçınacağını iddia ediyordu. Kant ve Rawls, siyaset etme biçimi olarak cumhuriyetçi ve/veya anayasal demokratik devletlerin barışa, diğer devletlerin ise savaşçıl eğilimlerinin yüksek olduğu düşüncesini ileri sürer. Kant bir hükümetin ya cumhuriyetçi ya da istibdatçı olabileceğini, Rawls ise bir devletin ya anayasal demokratik liberal ya da despotik olacağı fikrindedir.

Kant ve Rawls’un teorilerinde ortak olan düşüncelere dair iki saptama yapılabilir: İlki, her iki düşünür de devlet ile halkı özdeş tutar. Bu düşünce, halkların yönetimi belirlediği varsayımına dayanır. Dolayısıyla cumhuriyetçi ya da liberal bir yönetimin olamamasının nedeni halk olduğu gibi, sonuçları da halkı etkileyecektir.

İkinci olarak, halk devlet özdeşliği temel hak ve hürriyetlerin korunması, barışın sürekliliği açısından halklar arasında hiyerarşi olduğu anlamına gelir. Cumhuriyetçi ya da liberal yönetimler/halkların, insan haklarına saygılı, barışçıl ilişkiler kurabilmesi mümkünken, bunlar diğer halkların üyeleri için yüksek idealler olarak görülür. Bu düşünce, yanlışlanmaya da müsaittir ve tehlikeli sonuçlar doğuracak şekilde halkları ayırmakta ayrı kategoriler içinde değerlendirmeye sevk etmektedir.

Kant ve Rawls'un önermesi, minarşist liberteryen düşünür Ayn Rand'ın düşüncesi ile de örtüşmektedir. İnsan haklarına dayalı, beşeri ilişkilerde zor kullanımının olmadığı *laissez-faire* sistemini yalnızca sosyal ve iktisadi bir sistem olarak değil, siyasi olarak anayasal demokrasi ile betimleyen Rand, bu devletleri hür toplumlar olarak değerlendirir. Anayasal demokratik hükümetler ile karma ya da kolektivist ekonomiye sahip militarist devletlerarasında karşılaştırma yapan Rand (1999: 439) ikincisinin savaşmaya dönük eğiliminin her zaman daha fazla olacağını ileri sürer. Bu noktada kapitalist hür toplumların ayakta kalmak için üretime, kolektivist devletçi toplumların ise yağmaya yani savaşa muhtaç olduğu kabul edilir. Rand, halk-devlet özdeşliğini kurarak, halklar arasında kapitalistleşme ölçütüne göre ayırım gözetir.

Sosyal liberal Rawls ve minarşist liberteryen Rand'ın halk ile devlet özdeşliğine göre, halkın devlet, devletin de halk olduğu kabul edildiği takdirde, devletin yaptığı işlerde her bir üyesinin onayını aldığı, her bir üyesinin verdiği gönüllü olarak vergi ödediği ve askere gittiğini iddia etmek gerekmektedir (Rothbard, 2009a: 37). Örneğin Hitler yönetiminin seçimle iktidara gelmesini, hem halkına hem de Avrupa'daki halklara cebir uygulamasını ve savaş açmasını Rand ve Rothbard farklı yorumlamaktadır. Ayn Rand, yukarıda da belirtildiği gibi yurttaşları iktidardaki

hükümetlerin programlarından sorumlu tutarak onların siyasetle ilgilenmesi gerektiğini düşünür. Hatta Rand, seçimle iktidara gelen Hitler rejiminin sonuçlarının Alman halkını bağladığını belirtir⁷. Rothbard (2009a: 37) ise devletin yaptığı her şeyde halkın rızasının olduğunu varsaymanın yanlışlığını göstermek üzere, aynı olay üzerinden giderek, bu durumda Nazi Hükümetinin hiçbir Yahudi'yi öldürdüğüne değil, onların topluca intihar ettiğine inanmak gerektiği gibi bir sonuca ulaşılabileceğini ileri sürer. Randcı düşünceye göre yegâne görevi, insan haklarını korumak olan siyasal yönetimin cinayet işlemesi de, bireylerin yaşam hakkından feragat ederek toplu intihar ettiği düşüncesi de kabul edilmeyeceği için, objektivist felsefenin yaşam hakkı savunusuyla açıklanamaz.

Rawls anayasal demokratik rejime sahip olan toplulukları halk, insan haklarını ihlal eden, yasalara riayet etmeyen toplulukları siyasi yapısıyla yani devlet olarak adlandırmaktadır. Rawls (2006: 30) halk ile devlet arasında ayırım yaparken, halkın çıkarları akılcılıkla sınırlandırılacağı için kendisi için hak ve adaleti arayacağından, anayasal demokratik liberal yönetimlere yöneleceğini varsayar; devletin çıkarlarının ise halkların yasasını kabul etmeye elverişli olmayacağını ileri sürer. Bu sebeple, HL'de anayasal demokratik liberal mekanizmalara yönelimi halkın iradesinin sonucu olarak kabul etmeye meyilliyken, devletlerarası ilişkilerdeki tek aktörün yalnızca devlet değil, onu oluşturan üyelerinin olması gerekliliğine işaret eder. Esasında Rawls'un bu özdeşliği bilinçli bir tercih olarak kullandığı dikkat çekmektedir. Rawls, politik liberalizminin ele alındığı kısımda da tartışıldığı gibi, siyasi yönetimlerde

⁷ Ford Hall Forum 1972, 1976 ve 1977'de yapılan röportajından alınmıştır. Bu röportajlar Ayn Rand Center'da yayımlanmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. http://www.aynrand.org/site/PageServer?pagename=media_america_at_war_morality_and_civilian_casualties (01.02.2014).

üyelerinin aktif bir şekilde katılımı öngörülür. Ancak devletlerarası ilişkiler bakımından ele alındığında aktörlerin devletler mi yoksa halklar mı olacağı sorusu ile karşılaşılmaktadır. Rawls, özellikle halkları devletler arası ilişkilerin aktörü olarak kabul etme eğiliminde olmakla beraber, sonrasında çıkması muhtemel problemlere de kapı aralamaktadır. Ayn Rand ise daha farklı bir bakış açısıyla yaklaşmakta, bireylerin içinde yaşadıkları toplumda siyasetle ilgisinin kuvvetli olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü devletlerin faaliyetleri ile bireylerinki kesin çizgilerle ayrılamaz, iktidarları belirleyen de halk olduğu için, Rand “yurttaşlar hükümetlerinin politikalarından sorumludur”⁸ sonucunu çıkarır. Bu durumda Rand’a göre otoriter yönetimlerin politikalarında, onu seçen bireylerin sorumluluğu yüksektir.

Liberal perspektiften yaklaşıldığında demokratik usullerin liberalizmin temel hak ve hürriyetlerini desteklediğini ileri sürmek kolay değildir. Geçmişte Kant’ın cumhuriyetçi yönetimi, günümüzde ise Rawls’un liberal demokratik, Rand’ın kapitalist sistem olarak adlandırdıkları halk-devlet özdeşliğine dayanan rejimlerin savaşları engelleyici mekanizmalara ve barışçıl ilişkiler kurmaya dönük yapılarının olduğu tezi ele alınabilir. Cumhuriyetçi rejimler, bireylerin temel haklarını korumak üzere yönetimin keyfilliğini engellediği için Kant tarafından tasvip edilir. Rawls, Kant’ın karşı olacağı şekilde cumhuriyetçiliğe ait yukarıda sayılan hususları adalet ve anayasal demokrasi formu ile harmanlayarak güncellemiştir. Kant gibi Rawls da bireysel hürriyetler doğrultusunda hükümetleri çeşitli kurum ve araçlarla sınırlandırma taraftarıdır. Kuvvetler ayrılığı, hukuk, yasalılık gibi kurum ve mekanizmalar aracılığıyla hükümetlerin içeride yurttaşlarına, dışarıda diğer devletlere karşı saldırıları önleyeceği düşünülür. Diğer yandan Kant’ta halkın

⁸Rand İle Röportaj http://www.bencil.org/4873/Without_fl/Html/roportaj.htm 12.07.2013.

yönetime direkt dâhil olması mevzu bahis olmasa bile, kendisini ilgilendiren kararlarda hükümetin keyfi idaresinin değil, bireysel hürriyetleri gözeten kamusal amacın rehber alınması, Rawls'da ise AT'ye referans verilmesi sebebiyle bireylerin yaşam ve özgürlüklerinin mevcut iktidarın da geçici sahiplendiği bir emanet olduğu fikrini vermektedir. Her iki düşünürün devletler arasındaki ilişkilere dair söyleminde de evrensel yasalara atıf yaparak kozmopolit birliğe doğru yönelmelerine rağmen, devletin egemenlik gücünü zedeleyeceği için atılmamış bir adım olarak kalmaktadır. Diğer yandan evrensel ilkelere yapılan atıflar, demokratik devlet ve halkların oluşturdukları diğer devletlerin katılamadığı bir federasyonu andırmaktadır.

Rawls'un bu görüşü Kant'ın *Ebedi Barış*'ı ile birlikte Raymond Aron'ın *Barış ve Savaş* adlı eserine de referans verir. Aron gibi Rawls da liberal toplumları, temel çıkarları diğer demokratik devletlerle örtüşen halklar olarak görür (Rawls, 2003: 49; Aron, 1966: 160). Rand ise hür bir toplumsal sistemde bireylerin yaşamını sürdürmek ve geçimini sağlamak için üretimi, yani piyasanın barışçıl ve gönüllü yolunu kullanacağını, yönetimlerin güvenlik ve adalet gibi zorunlu alanlara çekileceği için, hiçbir zaman savaş açma teşebbüsünde bulunmayacağını savunur. Dolayısıyla Randcı terminoloji ile ifade edersek, hür dünya üretken bir toplumdur ve bu sebeple savaşmak için hiçbir teşvike sahip değildir.

Rawls ve Rand'a benzer şekilde Mises de, devletlerin iki koşulu yerine getirdiği takdirde savaşmak için nedenlerinin kalmayacağını iddia ederken, milletler arasındaki sınırın veya toprak büyüklüğünün önemsizliğine dikkat çeker. Buna göre, her yerde üretim araçlarının özel mülkiyeti olması ile kanun ve mahkemelerin vatandaşlarla yabancılara eşit şartlarda muamele etmeleridir (Mises, 2010: 63). Mises Rawls'un genelleştirdiği ve/veya muğlâklaştırdığı argümanları daha kesin bir

dille ve klasik liberalizmin ve liberteryenizmin temel ilkelerine sadık kalarak bir iddia sunmuştur. Zira demokrasinin yalnızca iktidarların kan dökülmeksizin değiştirilebilmesine yaradığını belirten Popper (2006: 94) gibi Mises de, hükümetin çoğunluğun iradesine barışçıl biçimde uyum göstermesini sağlayan bir sistem olarak görür (2010: 63). Mises açısından yaklaşıldığında demokrasinin araçsal bir önemi vardır zira yönetimdeki insanların yaptıkları artık çoğunluk tarafından tasvip edilmediğinde devrim veya iç savaş gibi kanlı yöntemlerin yerine, yönetimdekiler bir sonraki seçimde başka insanlarla yer değiştirecektir. Bu da barış ve iç huzura katkıda bulunacaktır. Çünkü demokrasi iç çatışmaları olduğu gibi uluslar arası çatışmaları da azaltan bir enstrümandır (Haar, 2009: 82).

Liberal düşünce içinde ekseriyetle savunulan bu görüş, bireysel olarak “temel hak ve hürriyetlerin” korunduğu, “demokrasi yönetimlerinin” diğer devletlerle ilişkilerinde “barışçıl” ilişkiler kuracağı varsayımına dayanır. Özgürlük, demokrasi, barış çizgisi, ekseriyetle gelişmiş olduğu farz edilen Batı toplumlarının birbirleriyle olan ilişkilerinde korumayı hedeflediği değerler olarak anılır.

Yukarıda kabaca ifade edilen düşünce, uluslar arası ilişkiler kuramında da “demokratik barış” olarak adlandırılmaktadır. Michael Doyle (1997: 257), liberalizmin uluslar arası ilişkiler bağlamında öne çıkan demokratik barış anlayışının Kantçı kökenlerine işaret eder. John Rawls da tıpkı Kant gibi demokratik ve düzgün halkların iç işleyişinde bazı sorunlar olsa dahi, genel olarak adalet anlayışını tesis edebildikleri için kendi aralarında barışçıl ilişkiler kurabilecekleri fikrini savunur.

Demokratik barış ya da liberal enternasyonalizmin sunduğu tezlere karşı yapılan eleştirileri birkaç başlık altında toplamak mümkündür. İlk olarak yönetim şeklinin devletler arasındaki ilişkilerin niteliğini belirlediği, demokratik rejimlerin barışçıl

mutlakıyetçi yönetimlerin ise savaş yolunu kullandığı savı geçerli olmayabilir. Rothbard (2009c: 166) savaşların aktörlerinin yalnızca devletler olduğunu ifade ederek, ister demokratik usullerle isterse diktatörlükle yönetilsin savaş ilan etmek ya da devam eden savaşa katılma kararlarının hükümetlerin sınırlı bir elit kesimi tarafından verileceğini ileri sürer. İç politikada egemenliğini cebir yoluyla kuran devletler, diğerleri ile ilişkilerinde askeri gücünü kullanmaktan çekinmeyecektir. Aradaki fark, Rothbard'ın (2009c:166) belirttiği gibi demokratik usullerle yönetimde olan iktidarların hürriyet, ulusal çıkarlar, vatanseverlik gibi konularda kitlelere propaganda yapmasına dayanırken, diktatörlüklerin böyle bir onaya açıktan ihtiyaç duymamasıdır. Demokratik devletlerin halkları tarafından yasalarla sınırlandırılacağı, nükleer silahlar gibi tüm bir halkı yok edecek savaş güçlerinin kontrollerinin sık sık yapılacağı savı da dile getirilmektedir. Ancak bireylerin liberal demokratik yönetimin seçilmesinde ve politikaların belirlenmesinde etkisi Rand'ın savunduğu gibi yüksek görünmemektedir. Rothbard (2009d: 905) demokrasilerde iktidarların halkın en azından çoğu tarafından desteklendiği için devlet uygulamalarının gönüllü olmaya yorumlandığını, ancak bu desteğin pasif, kaderci ve isteksiz olduğunu ifade eder. Huebert (2010: 176) ise, ülkedeki pek çok insanın desteklemediği hükümet politikalarından sorumlu da tutulamayacağını ve cezalandırılmayacağını savunur. Çoğunluk tarafından desteklendiğini varsaysak bile çoğunluk toplum değildir, herkes değildir, çoğunluğun azınlık üzerindeki baskısı bir zorlamadır (Rothbard, 2009d: 906).

İkinci olarak, liberal demokratik olarak adlandırılan halkların ve yönetimlerin ilişkilerini barış içinde sürdürüp sürdürmediğine bakılabilir. Birey hak ve özgürlüklerine saygılı demokratik devletlerin ilişkilerini tarihsel olarak ortaya

koymak gerekir. Esasında insan hakları ve demokrasi şampiyonu olarak görülen Amerika'nın yakın tarihi, Rawls gibi demokratik barış taraftarlarının argümanlarını yıkmaktadır. Huebert, Amerikan Bağımsızlık Savaşının müdahalesizlik ve tarafsızlığı bir norm olarak benimsemesine rağmen 19. yüzyıl boyunca değişen Amerika'nın müdahaleci ve agresif bir dış politika izlediği fikrindedir. Çünkü Huebert'e (2010: 191) göre ABD savaş alanını yeni ülkelere doğru genişletmiş, iktisadi zenginlik için Meksika, İspanya ve Filipinlere savaş açmıştır. Rothbard (2009c: 166) birçok diktatörlüğün, kendi halkına zarar vermekle birlikte ihtiyatlı bir şekilde içe kapanmasına rağmen, 19. yüzyılda özgürlüklerin medeniyeti olan İngiltere'nin cebri emperyalizminin dünyanın bir tarafından diğerine doğru genişlettiğini ileri sürer. Amerikan yayılmacı politikaları 19. yüzyılda İspanya ile başlar, Birinci Dünya Savaşı'nda Başkan Wilson'un Avrupa'daki kavgaya girmesiyle zirveye ulaşır ve yüzlerce dış çatışmaya yol açarak günümüze dek sürmektedir. Yayılmacı ve emperyalist politikaları Küba'yı idare altına alarak, Porto Riko ve Filipinlere el koyarak, Vietnam Savaşı gibi pek çok dış çatışmanın aktörü olan ABD, günümüzde dek dominant bir emperyal güç haline gelmiştir (Rothbard, 2009c:148; Hoppe, 1999: 32). Ne I. Dünya Savaşı, ne de II. Dünya savaşı için Amerika'nın savaşa dahil olmasını gerektiren bir saldırı tehdidine maruz kalmadığı, aynı şekilde Vietnam, Afganistan ve Irak'ın Amerika için direkt ya da dolaylı bir tehdit olmadığı müdahale karşıtı liberteryenleri buluşturan ortak kanıdır (Huebert, 2010: 192). Rothbard (2009c: 148) açık şekilde 20. yüzyılda en savaşçı, en müdahaleci ve en emperyalist devletin Amerika Birleşik Devletleri olduğunu belirtir.

Son olarak, demokratik olarak adlandırılan halklar-yönetimlerle birlikte diğer halkların da konuya dâhil edilmesi gerektiğini sunan görüşlere yer verilmelidir.

Habermas'ın özünde Kant'ın ebedi barış düşüncesine yönelttiği argümanını hatırlamak gerekir. Kant'ın cumhuriyetçi yönetimlerde halkın yönetime katılması, savaşın doğası gereği insanların hayatlarını ve birikimlerini tehlikeye atmayacağı argümanı ile eskiden olduğu gibi düellolara dönüşmeyeceğine dair öngörüsü Rawls'da da vardır. Habermas (2005: 388) cumhuriyetçi ve/veya demokratik devletlerin birbirleri ile daha az savaş yanlısı tutum benimsediklerini ancak diğer devletlerle savaşının azalmadığını ileri sürer. Diğer yandan Habermas geçtiğimiz yüzyılda yalnızca mutlakıyetçi yönetimleri değil ulus devlet sürecinde milliyetçilik gibi faktörlerin savaşma saikini artırdığını belirtir. Bu sav kuşkusuz Kant'ın iyimser yaklaşımına değil, Rawls'a yöneltilebilir. Rawls, *HY*'de evrensel olarak devletler arasındaki ilişkilere dair öneriler sunmakta ancak milliyetçilik gibi bir etkeni dikkate almadığını göstermektedir.

B. Müdahalecilik ve Emperyalizm

Önceki bölümde, Rawls'un liberal demokrasi, Rand'ın ise kapitalizm kavrayışıyla tasvir ettiği liberal toplumlarda barışçıl ilişkilerin geçerli olduğuna dair savları tartışmaya açıldı. Bu yaygın bakış açısına göre sorun alanı, Batı'nın barışçıl değerlerine sahip olmayan devletlerle ilişkilerin nasıl kurulacağı sorusudur ki; Rawls da *HY*'de bunu çalışmasının merkezi haline getirir. Rawls (2006: 9) çalışmanın ilk kısmında anayasal demokrasiye sahip hakların birbirleriyle ilişkilerinde savaşmak için nedenlerinin olmadığına dair savları sunduktan sonra liberal halkların başlıca sorununun liberal olmayan halkların hangi seviyeye kadar hoş görülebileceğini saptamaya çalışır. Daha açık bir ifade ile Rawls'un amacı, liberal demokratik olmayan halklara hangi koşullarda müdahale edileceğini "makul" evrensel ilkeler

aracılığıyla meşru bir zemine oturtmaktır. Rawls'a göre çok daha katı bir anlayışa sahip Rand için hür dünyanın dışında kölelik ve yağma olduğu için tiranlık altındaki halkların ülkelerine özgürlük ve refah götürmek için müdahale edilebilir.

Çalışmanın bu kısmında, Rawls ve Rand aracılığıyla liberal demokratik halkların diğer devletlerle ilişkileri üzerine bir tartışma yapılabilir. Liberal halkların adalet ilkelerinden türetilen halkların yasası iyi düzenlenmiş halkları değil, Rawlsu ifadeyle yasa tanımaz, otoriter, insan hakları ihlali yapan ülkeleri hedef alır (Rawls, 2006: 38). Zira Rawls'a göre, liberal demokratik devletler arasında ilişkiler zaten barışçıl yoldan çıkmamaktadır. Liberal demokratik halkların savaşmayacağına olan inancın yüksekliğinden dolayı Rawls, barışa yönelik tehdidin yasa tanımaz olarak adlandırılan diğer devletlerden geleceği fikrindedir. Bu düşünceye göre, yasa tanımaz devletlerin kendi halklarının hayat, özgürlük ve mülkiyetine sahip çıkmadığı için diğer halklara da saygı göstermeyeceği varsayılır. Rawls (2006: 115) yasa tanımaz devletlerin kendi dinlerini ve kültürlerini yaymak, hâkimiyet, şeref, zenginlik ve toprak elde etmek için bile savaşmaktan kaçınmadığını belirtir.

Önceki kısımda, Halkların Yasalarını oluşturan sekiz ilkenin birbiriyle çelişen hükümler taşıdığı, ilkelerden birinde müdahaleyi önlerken diğerinde onay verdiği açıklanmaya çalışılmıştı. Ancak Rawlsu teoride müdahalenin şartları sınırlı tutulmadığı gibi geniş anlama yol açan ideallere hizmet uğruna kullanılabilme tehlikesine kapı aralar. Rawls savaşın meşru sebepleri için oldukça geniş bir liste sunar (2006: 51):

Böyle (yasa tanımaz) devletlerin politikaları kendi (liberal halkların) güven ve güvenliklerini tehdit ettiği zaman, kendi liberal kültürlerinin özgürlüğünü ve bağımsızlığını savunmak ve kendilerini boyunduruk altına alıp hükmetmeye çalışan devletlere karşı koymak için yasa tanımaz devletlerle savaşılır.

Yasa tanımayan devlet eğer anayasal demokratik bir devlete saldırırsa, liberal demokratik halkların güvenliğini tehdit ederse ve kendi halkının insan haklarını ihlal ederse diğer devletlerin müdahale etme hakkı, savaş ilan etmeyi de içerecek şekilde doğar. Zira Rawls (2006: 7) bir devletin ancak kendini savunmak için ve insan haklarını ihlal ettiği için savaş açabileceğini ya da devam eden bir savaşa müdahil olunabileceğini belirtiyor.

Rawls (2006: 100) müdahalenin ve savaşın liberal demokratik hakların benimsediği değerler ve ilişki biçiminin dışında olduğunu savunmakla birlikte “askere almanın, silahlı kuvvetler kurmanın ya da özgürlüklere müdahalede bulunmanın” gerekçesini “liberal anlayışa göre özgürlük adına” mümkün olabileceğini belirtir. Daha açık bir ifade ile Rawls’un yasa tanımayan halklar ile liberal demokratik halkların savaşmayı kapsayan müdahalelerinin nedenleri değişmiş görünür. İlk grup için nedenler din ve kültürlerini yaymak, toprak, zenginlik ve hâkimiyet elde etmek iken, ikinci grup için liberal demokratik kurumları ve sivil toplumun bir çok dinsel ya da dinsel olmayan geleneklerini ve yaşam biçimlerini korumanın (Rawls, 2006:100) yolu olan özgürlük içindir. Rawls çalışmasının başında esas aldığı iki önermeyi geçersiz kılmaktadır. İlki, liberal demokratik devletlerin savaşmak için nedenlerinin olmadığıdır. İkincisi de, savaşların her zaman yasa tanımayan halklar tarafından başlatıldığına dair savdır. Gelişmiş Batılı demokratik ülkelerin sarıldığı bu tez uluslararası ilişkiler kuramcısı Doyle’nin (1997: 261-264) yaptığı gibi tarihsel olarak da desteklense dahi, aksi tarihsel örnekler de ileri sürülebilir. Küresel düzeyde tehdit algısının yüksek olduğu Amerika’nın yalnızca geçtiğimiz yüzyılda yer aldığı savaşlara göz atıldığında dahi Doyle’nin tarihsel

veriler ile desteklediği görüş, yanlışlanmaktadır. Anarşist liberteryenler, 20. yüzyılın en saldırgan, en savaşçı, müdahaleci ve emperyalist devletinin Amerika olduğunu sıklıkla dile getirir (Rothbard, 2009c: 148; Huebert, 2010: 192). Amerika'nın demokrasiyi genişletmek ve özgürlükleri getirmek adına yürüttüğü müdahaleci, saldırgan ve savaşçı dış politikanın yaratacağı tehditlere karşı Rothbard'ın uyarısı çok önemlidir (Rockell, 2003: 130). Yalnızca iktisadi olarak değil siyasi olarak da büyük bir ülke olan Amerika, halkının kolektif güvenlikle dış dünya ile savaştığı gibi içeride de küresel ısınmadan, salgınlara, ırkçılığa ve diğer pek çok kamusal tehditle savaşıyor (Hoppe, 1999: 30).

Tıpkı Rawls gibi Rand da bir pasifizm yanlısı değildir. Rand özgür bir ülkenin, başka bir ülkenin vatandaşlarını özgürleştirmek uğruna işgal edilebilmenin teorisini yapmaya çalışır. Zira Rand (1999: 437-38) devletler arasındaki savaşlardan ziyade, bir diktatörün halkına zor kullanmasına dair şiddete sessizce boyun eğildiği fikrindedir.

Rothbard ise bireylerarası ilişkilerde gözettiği saldırmazlık aksiyomunu devletler arası ilişkilere de tatbik eder. Buna göre nasıl A Şahsı, B Şahsının kendisine ait olan bir şeyi çaldığı için peşinden koşarken diğer bütün kişilere saldırma hakkı elde edemediği gibi, A ülkesi de B ülkesinin kendi topraklarına karşı işgali durumunda yalnızca B ülkesi işgalci kuvvetlerine karşı girişimde bulunabilir. Diğer bir ifade ile Rothbard'a (2009d: 196-197) göre, savaş savunma amaçlı olsa bile, şiddet yalnızca işgalcilere karşı olduğu sürece uygun olacaktır ki, bu durum neredeyse hiçbir devletin dikkat ettiği bir husus değildir. Konvansiyonel silah ve bombalarının kullanıldığı devlet düzeninde uygulanması da mümkün değildir. Bu

sebeple Rothbard da, geçmişte gözetilen savaş yasalarının günümüzde geçerli olmasının mümkün olmadığı görüşündedir.

Rawls ve Rand toplum ile devleti ayırmadığı ve özdeş tuttuklarına dair tespit bu çalışma sırasında sıklıkla dile getirildi. Habermas (2005: 389) da, esasında 20. yüzyılın başındaki milliyetçilik akımının bu fikri sağlamlaştırdığı, ayrılmaz bir niteliğe büründüğünü hatırlatır. Bu olguyu çok iyi kullanan devletler, yönetimleri altındaki halk ile özdeşlik kurarak savaşın A Devleti ile B Devleti arasında kalmasına müsaade etmez, halkların savaşına dönüştürür (Rothbard, 2009a: 44). Diğer yandan “hür dünya” için talep edilen özgürlük, fiili saldırganlığa gerekçe olacak düşünce sunar. Böylece Rothbard (2009c: 142) yalnızca Amerikalılar için değil, doğal bir hak olan özgürlüğü bütün milletler için savunmanın ahlaki bir ilke olduğunu savunur. Diğer yandan insan hakları ihlali yapan hakların da özgürlüğü için müdahaleyi savunmanın belirtilen eleştiriyi ortadan kaldıracak nitelikte olduğu söylenebilir.

Rawls (2006: 99) Halkların Yasasını kabul ederek uygulayan her topluma kendisini savunmak üzere savaşma hakkı tanır ve bunu kendisi ile birlikte müttefik olduğu diğer halklara doğru genişletir. Bu fikre karşı Rothbard’ın kolektif güvenliğin sonuçlarına dair fikirlerini paylaşmak yerinde olacaktır.

Rawls’u ifadeyle yasa tanımaz bir devlet, ülkesinin kuzey doğu bölgesindeki halka işkence ve benzeri yöntemlerle ihlalde bulunduğu ya da liberal demokratik bir ülkeye saldırdığında, bölgedeki insanları kurtarmak ya da saldırıya uğrayan devleti korumak üzere diğer ülkelerce savaş ilan edildiğinde meydana gelebilecek sonuçlar şunlardır (Rothbard, 2009c: 145):

Üçüncü bir ülkenin savaşa katılması ile savaş alanının kapsamı genişler.

Yasa tanımaz devletin sivilleri katledilir (günümüzde savaşın alanı meydanlarla sınırlı kalmayacaktır).

Savaşan iki ülkeye eklenen üçüncü ülkenin vatandaşları üzerindeki vergi cebri artar, vatandaşların zorunlu askerlik hizmeti yani kölelik katlanır.

Yasa tanımaz devlet de üçüncü ülkenin sivillerinin hayatını tehdit eder.

Rothbard yalnızca saldırgan bir devleti engellemek üzere girmeyi amaçlıyor olsa dahi üçüncü ülkenin saldırgan olacağı gerçeğini hatırlatır. Ahlaki bir nedenle de olsa üçüncü bir ülkenin devam eden bir savaşa müdahil olmasının yaratacağı etkiler daha iyi tahlil edilmelidir. Rothbard'ın kolektif güvenlik olarak adlandırdığı ve genellikle demokratik cephenin olduğu varsayılan devletlerin hak ihlali yapan devlete karşı iktisadi, siyasi ve askeri yaptırımları devlet ile birlikte halkını da cezalandırmak anlamına geleceği için, hak ihlalcisi konumuna düşürecektir.

Savaş dışında müdahaleciliğin diğer biçimleri de söz konusudur. Özellikle Rawlscu halklar arası ilişkiler anlayışında yasa tanımaz halklara yapılması öngörülen iktisadi yardım konusu tartışmalıdır. Rawls, *HY*'deki sekiz madde içinde eşitlikçi adalet anlayışının da sonucu olan yardım etme yükümlülüğünden bahseder (2006: 38): “Halkların adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır”.

Bu madde, Rawlscu teori içinde en çok tartışılan alanlardan birini oluşturur. Zira siyaset teorisi içinde bir kısım düşünür, Rawls'un yardım etme ilkesini yeterli bulmazken, diğer bir kesim bu ilkenin emperyal taleplere ve müdahaleci dış politika anlayışına uzandığını ileri sürmektedir. Ancak zorluk içindeki halklara yardımın sebebi Rawls'un metninde açıktır. Rawls (2006: 116), hiçbir şekilde toplumlar arasındaki ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri düzeltmeyi amaçlamadığını ifade eder. İktisadi yükümlülüğün ilk kuralı, zorluk içindeki toplumlar için adil temel kurumları

tesis etmektir (2006: 117). Rawls zorluk içindeki toplumların sorunlarını yalnızca kaynak yetersizliği gibi iktisadi kaynaklı kabul etmez, ona göre temel siyasal ve toplumsal adaletsizlikleri gidermek için düzgün bir yönetim gereklidir. Fark ilkesine referansla AT'deki eşitlikçi kozmopolitan ilkelerle uyuşmadığı gibi iktisadi yardımların ülkenin siyaseten demokratikleşmesi üzerine atılacak adımları desteklemek üzere verilmesinden ötürü Borovalı (2003: 251) bunun “iyi huylu emperyalist” öğelerden oluşan dayatmalara yol açacağına dair eleştirilerini dile getirir. Sheatek ise, gelişmiş ülkelerden diğerlerine gelir transferinin ekonomik dezavantajları gidermek üzere hem Rawlscu adil bir dünya düzenine dair ahlaki ilkeye hem de pazarların gelişmesi, işbirliğinin artması ve gerilimlerin törpülenmesi gibi faydacı sonuçlarının dikkate alınması gerektiği fikrindedir. İktisadi yardıma karşılık, liberal demokratik yönetimlerin ülkelere beklenenin temel siyasi hakları güvence altına almak olduğuna dikkat çeker (Sheatek, 2006: 108).

Rawls ve takipçileri, iktisadi kaynak aktarımını liberal düzgün halkların diğer halklara göre sahip olarak demokrasi ve insan hakları konusunda ilerlemesine yol açan değer ve mekanizmalarının ihracını sağlamak amacıyla kullanılması bakımından önem atfederler. Rawls, zorluk içindeki toplumlara yönelik yardımcı iktisadi, toplum ve siyasal boyutlarıyla ele almakta ve kendi ifadesiyle özgürlük ve eşitliği tesis etmeyi hedeflemektedir. İktisadi yardım yalnızca demokratikleşme yönünde reformlar yapıldığı sürece öngörülür. Rawlscu söylemle, liberal demokratik halklardan zorluk içindeki halklara “değer ihracı” gibi bir başlıktan ziyade emperyalizm olarak adlandırılmayı gerektirmektedir.

Rothbard (2009c: 141) en geniş anlamı ile emperyalizmi A Devleti tarafından B ülkesi halkına karşı saldırı, müteakiben hariçten gelen hâkimiyetin muhafazası için

cebir kullanımı ve/veya tehdidi olarak tanımlar. Ancak fiili baskı ve sömürünün olduğu emperyalizmin yerini neo-emperyalizmin aldığı ifade edilmelidir. Emperyalizmin klasik versiyonuna göre çok daha etkili olan ancak görünümü değişen neo-emperyalizmde, emperyal devlet yabancı halka yerli egemen-yanaşma üzerinden hükmeder (Rothbard, 2009c:141). Rawls'un özellikle liberal halklara yönelik tehdit oluşturan devletlere müdahalenin içeriği kısıtlı değildir, diğer yandan yasa tanımaz devletlerin de yalnızca liberal demokratik mekanizmalara aracılığıyla halklarına ve diğer halklara karşı cebir kullanmayacağı varsayımı üzerine kurulu "evrensel reçete" sunumu dışında seçenek sunmaz. Rawls'cu devletler arası ilişkilere dair sunduğu evrensel ilkelerin müdahaleci, savaşçı, monist, emperyal nitelik taşımaktadır.

Emperyalizmin yeni görüntüsüyle birlikte "iyiliksever niteliğini" öne çıkaran insanietçi emperyalizmin de liberteryen felsefi düşünce içinde benimseyen gruplar olduğu ileri sürülebilir. Emperyalizm ve neo emperyalizmden farklı olarak insanietçi emperyalizm, yalnızca hür dünyanın insanları için değil, temel hak ve özgürlüklerin evrenselliğini vurgulayarak baskıcı otoriter ve totaliter rejimlerin halkları için de talep edilmesi gerekliliğinden yola çıkar. Diğer halkların da insan haklarından yararlanması, liberal demokratik halklara sorumluluk yükler. Rand'ın devletler arası ilişkiler ve savaş konusunda odaklandığı sorun, siyasi baskı altındaki halklardır. Hatırlanacağı üzere Rand, hürriyetlerini kısıtlayan hükümetlere karşı halkı o yönetimden sorumlu tutmaktaydı. Dolayısıyla diktatörlerin yıkılması, herkesin temel hak ve özgürlüklerden yararlanması için katkıda bulunmak herkesin ahlaki ödevi niteliğine gelmektedir. Erdoğan (2003: 7-8) insanietçi emperyal görüşün temel liberteryen bir öz taşımasına rağmen muhafazakâr milliyetçi görüşten ayırt

edilmesinin mümkün olmadığını, muhafazakârların temel hakları Amerikan değerleri olarak önemsedğini, diğer yandan emperyal siyasetle insan haklarının ve demokrasinin aynı el tarafından yürütülemeyeceğini öne sürer. Hoppe (2006: 126-27) Irak Savaşı'nı büyük şevkle destekleyen ve ABD'nin bütün Müslüman dünyayı "özgürleştirinceye" kadar mücadelesine devam etmesini talep eden sözde liberteryenlerin askeri müdahalenin ABD'yi savunma amaçlı olduğuna ikna etmeye yetmediği fikrindedir.

Sosyal liberal Rawls, sınırlı devlet taraftarı Rand ve anarşist liberteryen Rothbard'ın görüşleri devletler arası ilişkiler bakımından değerlendirildiğinde ortak paydanın mutlakıyetçi bir pasifizm savunusunun olmadığı açıktır. Ancak pasifizme mesafe dışında her biri liberal düşünce geleneğinin temsilcileri olan düşünürlerin piyasa ekonomisi ve devlet anlayışları ile şekillenen liberalizm anlayışları, devletlerarası ilişkilerde birbirini dışlayan zıt fikirlerden oluşur. Erdoğan (2003: 8-9) refah devleti taraftarı olarak konumlandığı Rawls'un dağıtımcı adalet ilkeleri savunusundan dolayı içte paternalist ancak dışta kayıtsız olduğunu ifade eder. Oysa *HY* de dikkate alındığında, Rawls'un içte olduğu gibi dış ilişkilerde de müdahaleci olduğunu ileri sürmek mümkündür, özellikle anayasal demokratik halkların diğer halklarla ilişkilerini düzenlerken paternalist olduğu iddiası kuvvetlenmektedir. Rand ise içeride hiçbir şekilde bireylerin temel haklarının çiğnenemeyeceğini belirtir. Ancak bu kural yalnızca hür dünya olarak betimlediği kapitalist ülkelerle sınırlandırılmış gibi görünmektedir. Zira Rand, devletçi otoriter sistemleri olan ülkelere özgürlük ihraç edilebileceğini yani müdahaleye onay verir. Temel hakların evrenselliğinde yola çıkarak, yeryüzündeki tüm insanların özgürlüğünü hedeflerken, müdahalenin ve savaşın sınırlarını genişletir. Bu sebeple Rand'ın içeride haklara

saygılı ancak dışarıda paternalist olduğu ileri sürülebilir. Rothbard ise, devletlerin doğası gereği içeride ve dışarıda cebir kullanması sebebiyle eleştirirken, devletli bir sistemde içeride hak ve özgürlüklere saygılı, dışarıda da izolasyonist yani müdahale karşıtı bir politikanın benimsenmesi taraftarıdır. Rothbard'a göre liberteryen dış politika pasifist değildir. Pasifistler bireyin kendisini cebri saldırıya karşı savunmak için güç kullanma hakkı olmadığını kabul eder. Rothbard'ın liberteryen bir politika olarak kabul ettiği şey şudur: “Hiç kimsenin diğer insanları zorla askere alma, vergileme veya öldürme veya kendisini savunma amacıyla üçüncü tarafa karşı cebir kullanma hakkı yoktur” (2009c: 147). Dolayısıyla devletli bir düzende liberteryen bir dış politikanın ilke prensibi, izolasyonizm yani diğer ülkelere etkide bulunmama ve işlerine karışmamayı ve tarafsızlığı gerektirir (Rothbard, 2009c: 143-168).

Yukarıdaki tartışmanın sonucunda güçlü devlet taraftarı eşitlikçi Rawls'un iç politikada paternalist, devletler arası ilişkilerde müdahaleci ve emperyalizme varacak politikalara yol açtığı ileri sürülebilir. Sınırlı devlet taraftarı liberteryen Rand'ın iç politikada kayıtsız, devletler arası ilişkilerde müdahaleci ve insaniyetçi emperyalizm taraftarı olduğuna yönelik güçlü savlar vardır. Anarşist liberteryen Rothbard'ın ise içeride ve dış politikada müdahale karşıtlığını savunduğu, devletler arası ilişkilerde sıkı izolasyonizm taraftarı olduğu ileri sürülebilir.

C. Kapitalizm

Çalışmanın ilk bölümünde, eski rejimin fetihçi ve savaşçı niteliğinin ticari toplumun yükselişi ile üretim ve barışçıl ilişkileri ile yer değiştirdiğine dair sosyo politik söyleme yer verilmişti. Bu kısımda, ekseriyetle liberal düşünce geleneği

içinde benimsenen serbest piyasa ekonomisinin bireysel ilişkilerde olduğu gibi devletler arasındaki ilişkilerde de barışı teşvik ettiği fikri tartışmaya açılacaktır.

Rawls tıpkı fikirlerine yakınlık duyduğu Kant gibi siyaset temelli bir yaklaşımla, halkların çıkarlarının savaşta değil, barışta olduğunu ileri sürer. Milletlerin menfaat ortaklığı birleştirici olacak, ticaret zihniyeti savaşla bağdaşmayacaktır (Kant, 1960: 35). Rawls Montesquieu'nun ılımlı tutum (*moeurs douces*) kavramını yineleyerek, ticaret toplumunun vatandaşları arasında geliştirdiği iyi özelliklere değinir ve bunun genel olarak barışçıl etkisini dile getirir.

Siyaset felsefesinden çıkan bir diğer barışçıl piyasa düşüncesi ise, Rand'ın objektivizmin etiğinin sonucudur. Hatırlanacağı üzere Rand'ın bireyci, üretken ve barışçıl toplumlarına karşılık, alturizmin ve kolektivizmin egemenliğinde olan devletçi toplumlar ayrımı hatırlanmalıdır. Rand, *laissez-faire* kapitalizminin üretmeyi teşvik eden tüccarlar topluluğu olduğu için yağmadan başka bir şey olmayan savaşa karşı yegâne sistem olarak adlandırır. Rand gibi Joseph Schumpeter de eski düzenden farklı olarak girişimciler düzeni olarak adlandırdığı kapitalizmin demokrasi ilişkisinin etkileşimini ve barışa dönük sonuçlarını değerlendirir. Schumpeter (1955: 67-68) girişimci kapitalist sınıfın endüstriyel yaşamın gereklilikleri doğrultusunda bireyci, demokratik ve rasyonalite konusunda iktidarı etkilediğini belirtir. Yeni endüstriyel toplum, geleneksel hiyerarşik toplumun durağanlığına karşılık hareketli ve değişkendir; iktisadi olarak üretimi teşvik eder. Doyle (1997: 243) ise, Schumpeter'in 19. yüzyılın erken dönem liberallerinden farklı olarak yalnızca piyasa ya da sanayiye odaklanmadığını, gelişen kapitalist sınıfın devletin politikalarını ihtiyaçları yönünde dönüştürdüğünü yani demokrasi ile etkileşim içinde olduğu fikrindedir. Doyle (1997: 245) Adam Smith ile

Schumpeter'in piyasa odaklı liberal kuramlarını, uluslar arası ilişkiler teorisi içinde liberalizmin pasifist kanadı olarak tanımlar. Ticaretin ve sanayinin uzlaştırıcı etkisinin hiçbir şekilde militer ve savaşı bir niteliğe dönüşmeyeceğini ortaya koyan liberal pasifizm, ilişkilerin barış içinde sürdürüleceği görüşünün ifadesidir.

Liberal pasifizm ya da demokratik barış ismiyle sunulan serbest piyasa ekonomisine dayalı iktisadi sistem ile insan haklarını gözeten siyasal yönetimlere yönelik eleştirilere yer vermek gerekir. Sol entelektüel düşünce içinde dile getirilen ve çoğunluğun da benimsediği görüşe göre, kapitalizm yeni pazarlar yaratmak, kendini yeniden var etmek üzere savaşı kucak açtığı hatta savaşı var olamayacağı tezi dile getirilir.

Geçtiğimiz yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşını kapitalizmin krizi ile açıklayan görüşler söz konusudur. Habermas, Kantçı ebedi barış fikrinin bileşenlerinden olan ticaret etkisini ele alır. Buna göre kapitalist endüstrileşmenin sosyal gerilimleri tırmandıracağı, sınıflar arasında bir çatışmaya yol açabileceği savından hareketle dış politikada emperyalist savaşı giden yolun aralanarak 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başında yaşanan toplumsal çatışma ve savaşı giden yol açmıştır (Habermas, 2005: 38). Yukarıda kabaca dile getirilen eleştiriler, çalışma boyunca dile getirilen fikirleri sarsmaktadır. Gerçekten de geçtiğimiz yüzyıl boyunca savaş endüstrisi gelişmiş, güçlenmiş, geçmişteki savaş yasaları askıya alınmış, savaşın haklılığı ve sınırları konusundaki fikir birliği dağılmış görünmektedir. Hatırlanacağı üzere, demokratik barış kısmında da Amerika'nın haksız savaş konusundaki ihlalleri ifade edilmeye çalışılmıştı.

Endüstriyel militer kompleks şeklinde ifade edilen ve kapitalizmin müdahaleci, agresif ve savaşı politikalarının arkasındaki gücün kapitalizmin iktisadi işleyişi

olduğunu dile getiren eleştiri, çok önemli bir tespittir. Bu anlamda kapitalizmin beşiği olarak kabul edilen Amerika'nın dış politikasının müdahaleden yana ve savaşçı olduğunu, demokratik mekanizmaların Rawls'un ileri sürdüğü gibi dış politikasını frenleyemediği bir önceki bölümde tartışıldı. Konunun iktisadi boyutu ile ilgili olarak tartışmayı daha da açmak gerekmektedir.

Stromberg, Amerikan dış politikasında emperyal dış politikaya doğru yönelmesini 1870'lerdeki Ekonomik Buhranın yanlış okunmasıyla ilişkilendirir. Buna göre 1870'lerde iç piyasadaki üretim fazlasının nedenleri hatalı yorumlanmış, buna bağlı olarak çözüm de yeni yabancı piyasalara ulaşma gibi bir yanlışla giderilmeye çalışılmıştır; bu öneri ise Amerikan dış politikasının emperyal olmasına yol açmıştır (Stromberg, 2006: 83). Çünkü üretim fazlası piyasaya özgü bir sorun olarak değerlendirilir, oysa liberteryenler için sorun Avusturya İktisat Okulu ve Say'in piyasalar kanunu analizine göre para arzının fazlalığının yani federal para politikasının uygulamasından ileri gelir. Oysa ilerlemeci reformist (*progressive reformers*) siyasetçiler, üretim fazlasını, dış piyasa arayışı ve emperyal dış politika ile sonuçlandırmaktadır. Stromberg'in (2006: 83-84) de belirttiği üzere korporatist liberalizm olarak adlandırılan bu politikalar büyük devlet, büyük sanayi, güçlü ordu talep eder ve bunlar liberteryenizmden farklılaşan modern liberalizmin unsurlarını oluşturur. Liberteryen düşünürlerden Huebert, savaşın ekonomi için iyi olmamakla birlikte askeri teçhizat, ekipmanlar, savaş teknolojileri ve ürünleri üreten bazı iş kollarını büyüttüğünü belirtir. Bu durumda Huebert (2010: 179) bu şirketlerin ölüm tacirliği yaptığını belirtirken, piyasanın öncü rolünün olmadığına, "üretilen" ihtiyaçlara yanıt veren niteliğine dikkat çeker. Devlet onların mal ve hizmetlerini

almayı sürdürdüğü ölçüde piyasa aktörlerinden üretimi durdurmasını beklemek yalnızca ahlaki olarak beklenilecek bir ilke olacaktır.

Rothbard (2009c: 156) ise yalnızca savaş sanayisinin değil genel olarak büyük sermaye liderliği ile yakın işbirliğindeki hükümetin planlı, tekelleştirilmiş ve kartelleştirilmiş bir ekonomiyi yönetmesini, serbest piyasa ekonomisine yönelik en büyük tahrifat olduğunu ve bunun ancak savaşçı ve refah devletçi bir “korporatist liberalizm” olarak adlandırılabilceğini ileri sürer. Böyle bir işbirliği, tekelleştirilmiş bir ekonomiden başka bir şey değildir. Rothbard (2009c: 156) Roosevelt-Truman-Eisenhower-Kennedy-Johnson-Nixon-Ford-Carter dünyasını korporatist devletin gerçekleştirdiği “korporatist liberalizm” olarak adlandırır.

Huebert de güvenlik ve savunma hizmetlerinin hâlihazırda devletin elinde bulunmasıyla bir özelleştirme ile piyasa devri arasında bir nitelik farkının olmayacağını belirtir. Huebert’e göre bu hizmetin özelleştirilmesi iyi bir özelleştirme örneği olamayacaktır. Özellikle Amerika’nın Irak’a müdahalesiyle tanınırlığı artan özel askeri şirketlerin konumu tartışmalıdır. Lockheed Martin, Raytheon, Northrop Grumman, Halliburton ve Blackwater⁹ gibi özel askeri hizmet sağlayan şirketleri, Huebert (2010: 179) kaynaklarını yaşam için değil de öldürmek üzere kullandıkları için ekonomik parazit olarak adlandırır. Zabcı (2004: 24) ise, özel askeri şirketlerin ülke ordularının giremediği, enerji ve maden kaynakları bakımından zengin fakat

⁹ Blackwater hariç yukarıda sıralanan şirketler, ABD ve dünya çapında faaliyet gösteren ve gelirlerinin büyük bir bölümünü ABD ordusundan sağlayan savaş uçağından, enerji sistemlerine kadar savunma teknolojileri ürünleri üreten ve büyük bir silah endüstrisi oluşturan firmalardır. Blackwater ise sivil savunma sistemleri sunan bir firma olarak başlamakla birlikte ABD Irak Savaşında özel asker sağlayıcı bir şirkete dönüşmüştür. Şirketin yalnızca savunma hizmeti sunmadığı anlaşılmakta, Irak’taki sivillere yönelik şiddet uyguladığını gösteren pek çok haber bulunmaktadır.

yasal kurumsal çerçevesinin çökertildiği ülkelerde ortaya çıkmasını, “yeni sömürgecilik” parçası olarak değerlendirir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PIYASA ANARŞİZMİ: DEVLETSİZ TOPLUMDA GÜVENLİK VE BARİŞ

Klasik liberal düşünce geleneğinin piyasa kurumu bağlamında, devlet ve devletler arası ilişkiler bakımından farklılık gösteren üç çağdaş liberal akım, karşılaştırmalı olarak incelenmeye çalışıldı. Bu kısımda ise, devleti cebir ve baskının kaynağı olarak gören anarşist liberteryen ekolün toplumsal ve iktisadi düzeni konu edilecektir. Klasik liberal düşünce geleneği içinde dahi sınırlı bir kesim tarafından dile getirilen anarşist liberteryen düşünce, piyasa anarşizmi kavramsallaştırması ile tahlil edilecektir.

Piyasa anarşizmi düşüncesine ulaşmayı hedefleyen bu çalışmada, kuramsal olarak anarşist teoriyi bireyci ve kolektivist/toplumcu ikiliği üzerinden ele almak gerekmektedir. Kolektivist bir anarşist düzen tasavvuru ekseriyet tarafından daha çok tanınır olsa da Amerika kökenli bireyci anarşizm 19. yüzyılın başından itibaren etkili olmuştur. Anarşizmin kolektivist kanadı ile bireyci kanadının birleştikleri konu, devlet otoritesine karşıtlıktır. Buradan sonra ayrışma başlar; bu çalışmada, piyasa kurumu, toplum ve insan doğasına yaklaşım gibi başlıklar altında yer alacaktır. Piyasa anarşizmi, klasik liberalizmden olduğu kadar anarşizmin özellikle de bireyci anarşist felsefeden beslenir. İkinci kısımda, piyasa anarşizminde öne çıkan değerler ve onları ileri süren düşünürleri belirginleştirmeye dönük girişimde bulunulacaktır. Bu bakımdan kendilerini anarşist olarak nitelendirmemekle birlikte müdahale karşıtlığı, gönüllü ilişkiler, kendiliğinden doğan düzen ve sözleşme toplumu gibi kavramlar üzerinden cebirin olmadığı toplumsal bir düzen tasavvuru oluşturan

Gustave De Molinari, Herbert Spencer, Anthony De Jasay'ın fikirlerine yer verilecektir.

Çalışmanın son kısmında ise, devletin olmadığı bir toplumsal düzende temel hakları ihlal etmeden güvenlik ve adalet/yargılama hizmetlerinin nasıl yerine getirilebileceğine ilişkin anarşist savlara yer verilecektir. Devleti gayri ahlaki ve meşru bulan tezlerin yanında, sunduğu hizmetlerin piyasa düzeni içinde nasıl sağlanacağına ilişkin sorulara da yer verilmelidir. Çalışmanın son kısmında, gönüllülük ilişkilerinin geçerli olacağı piyasa toplumunda, devletin sahasına terk edilen dış güvenlik, hukuk ve adalet hizmetlerinin sağlanmasına ilişkin önerilere yer alacaktır.

I. ANARŞİZM: KOLLEKTİVİST/BİREYCİ AYRIMI

Anarşist teori, bireyci ve kolektivist ayrımından önce felsefi ve ideolojik temelleri ile ortaya konmalıdır. Kavram olarak daha geriye gitmekle beraber anarşist hareketin ideolojiye dönüşümü, 18. ve 19. yüzyıla da damgasını vuran devrimler çağını da başlatan, merkezileşmiş otoriteye sahip güçlü devletlere yönelik itirazların sonucudur. Sanayi devriminin etkisiyle sosyal olarak etkileşimi artan bireylerin temel hak ve hürriyetler bakımından kazanımlarının olmamasının da etkisiyle direniş, isyan ve devrim hareketlerine dönüşmüştür.

Anarşist teoriyi, içindeki tüm ayrışmalara rağmen, tek bir karşıtlık etrafında buluşturmak mümkündür. Marshall'ın belirttiği gibi tek değil, hatta her bir anarşist teorisyenin kendi ütopyasına varacak çeşitlikte anarşizmlerden bahsedilebilir. Anarşizmin soy ağacını çıkardığı klasik eserinde Marshall (2003: 25) dogmatik

olmadığı için birbirinden farklı düşünce akımlarını kapsadığı tespitinde bulunur. Zira anarşizmin her bir teorisyeni, otoritenin kalkmasının ardından bireysel ve toplumsal birliktelikten doğacak ilişkilere rehberlik edecek değerleri, ahlaki kodları kurgulamaktadır. Daha açık bir ifade ile anarşist teoriler, var olan siyasal otoritenin kaldırılması konusunda hemfikir olmakla birlikte, önerilen sistemler bakımından ayrışırlar. Her birinin farklı ortak yaşam önerilerine sahip olması sebebiyle anarşizmi ütopyacılıkla ilişkilendirenler de olmuştur. Ütopya olduğuna dair eleştiriye karşılık veren anarşistler olduğu gibi hiçbir şekilde üstünde durmayan anarşistlerin de olduğu belirtilmelidir. Devleti kaçınılması gereken kötülük olarak niteleyerek, onu aşacak önermeler seti sunduğu için anarşist teorinin değeri yüksektir. Diğer yandan, dünyada hükümetler tarafından yönetilmeyen milletin olmadığına dair eleştiriye ele alan Stringham ve Leeson (2005: 545) bu genellenmenin doğruluk taşıyan bir kanıt olmadığını göstermeye çalışırlar. Çünkü 1500 yıl önce her yerde monarşi varken demokrasinin olamayacağı dile getirildiğinde de aynı şey kast edilmiş olur. Yine aynı şekilde birkaç yüzyıl önce kilise ile devletin ayrılmasının mümkün olamayacağı görüşünün kesinliği ile bugünkü politik durum arasındaki farkı görmek yeterlidir (Rothbard, 2009d:176).

Siyaset felsefesinde siyasal otoritenin varlığı insanın toplumsallığının sonucu kabul edilir. Bu bakış açısından hareketle devletli aşama, toplumun medeniyet göstergeleri bakımından ilerleme içinde olduğu sonucuna varır. Devletin kökenine dair araştırma ve değerlendirmeler yapan siyasal antropoloji de, ilkel toplumlardan günümüze dek uygarlıkların gelişimi devletin oluşumu arasında paralellikler olduğu fikrini destekler (Clastres, 1991: 152-53). Toplumların gelişimlerini tamamlama ve uygarlık bakımından ilerlemeleri için devlet kurumu, neredeyse olmazsa olmaz kabul

edilmektedir. Bu düşüncenin ardında, kuralsızlık ve yasasızlığın barbarlıkla ilişkilendirilmesi, her bir insanın diğerinin varlığı için tehdit oluşturduğu, toplumların diğerlerine ya da yabancılara savaş açmaktan çekinmeyeceği varsayımlarını barındırır.

Anarşist düşünürler devletin toplumla ayrıştırılamayan organik parçasının olduğu görüşüne karşıtlıkta birleşirler. Devletin olmadığı durum, barbarlık ya da kaos değildir; devletli toplum da, medeniyet ve barış içinde değildir. Bu değerlendirme devletin otoritesi başlığı altında tartışmaya açılacaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi her biri diğeri ile farklılaşan anarşist ütopyaları siyaset felsefesinin temel kabulleri ve diğeri ideolojilerle ayrıştıran özelliği açıklanmaya çalışıldı. Ortak karşıtlığın her bir anarşist düşünürü buluşturan değerler seti ile zenginleştirilebilir. İlk kavram, kuşkusuz özgürlüktür. Radikal egoist düşünür Max Stirner'den kolektivist Bakunin'e kadar geniş yelpaze içindeki tüm anarşist düşünürler devleti, en genel ifade ile özgürlüğün düşmanı olarak ilan ederler. Her türlü zordan masun olunan toplumda insanlar özgür olabileceği için tüm anarşistler devletin kaldırılması prensibinde birleşir (Berkman, 1977: 29).

Anarşist tasavvurların hepsi, özgürlük değeri üzerinde kurulur. Anarşizmin 18. yüzyılda gelişen bir felsefi akım olarak ortaya çıkışı, modern devletin baskıcı, hiyerarşik yönetimine karşıdır. Wolff (2006: 111) devletin belirleyici özelliğinin yönetme hakkı yani otorite olduğu gibi insanın biricik yükümlülüğünün ise özerk kalmak yani yönetilmeyi kabul etmemek olduğunu belirtir. Aydınlanmacı Godwin ise bireyi yüzyıllar boyunca boyunduruk altında bulunduran kilise gibi devletin de esaretinden kurtulmak için aklın önderliğinde tahakkümsüz bir yaşamı aramak gerektiği fikrindedir. Berkman (1977: 29) devletin gayri adil ve baskıcı olduğu için

istila ve kölelik ve insanoğlunun gelişimine engeller koyduğu konusunda tüm anarşistler arasında temel bir görüşün paylaşıldığını belirtir. Kolektivist anarşistlerden Bakunin ve Kropotkin ise özgürlüğün ancak herkesin eşitlik içinde yaşadığı ve ayrıcalıkların kaldırıldığı adil bir ekonomik düzenle yani kolektif mülkiyette var olabileceği düşüncesindedir.

İkinci ortaklık, özgürlüğün ancak insanların gönüllü iradelerine dayanan toplumda var olabileceğine dair inançtır. Proudhon, herbir bireyin diğeri ile karşılıklı iradeleriyle sağlamlaştırdıkları akde dayanan eşit ve özgür toplum tasavvurunda bulur. Karşılıklılık olarak adlandıran Proudhoncu sosyal teori, bireyleri gönüllülük bağı ile birbirine bağlar. Godwin (1793: 51) ise fiziksel ve ahlaki olarak eşit gördüğü insanları, başkaları adına karar almayı ve uygulamayı akla ve adalete aykırı gördüğü için yerel idarelerde herkesin yönetime ortak olduğu yerel idareler aracılığıyla özgürce yaşayabileceği fikrine sahiptir. Bakunin ve Kropotkin de herkesin eşit pay aldığı ve kimsenin zorla diğeri adına çalışmak ve sömürülmek zorunda kalmadığı üretim araçlarının mülkiyetinin toplumun geneline yayıldığı bir düzende gönüllü ilişkilerin kurulabileceği düşüncesini savunur.

Anarşizmin doğal bir kaos ve kurlsızlık ortamı olduğuna dair eleştirileri yanıtlarak yola çıkan düşünürlerin de tıpkı herkes gibi katillerden ve hırsızlardan korunma talebi vardır. Ancak anarşistler, Friedman'a (1995: 110) göre bu tür problemleri daha barışçıl yollarla çözümlenmeyi isterler. Zira özgürlük ve bireysel özerklik düşüncesinden yola çıkan anarşistlerin hiçbiri kaldırmayı hedefledikleri hiyerarşik yönetimin yerine yenisine referansta bulunamaz. Bakunin'in (1998: 315) kavrayışıyla toplumun tüm birimlerinin ve parçalarının özgür ve bağımsız biçimde örgütlenmesini, dışarıdan herhangi bir dayatma yerine bizzat yaşamın gerektirdiği

talebin karşılanmasına dönük aşağıdan yukarı ve gönüllü bir federasyon anlamında bir anarşi fikridir. Bakunin (2000: 97) tasavvur ettiği anarşizm ise herkes için eşit koşullar, üretim araçlarının kolektif mülkiyeti ve herkesin eşit koşullarda olmasını olması demektir. İspanyol asıllı kolektivist anarşizm taraftarı Pujols (2007: 192) anarşiden kast ettiğinin toplumun tüm örgütlenmesinin tahakkümden yani iktidardan kurtulmak olarak ifade eder. Anarşi hiyerarşinin olmaması, tüm bireylerin özgür iradesine dayalı bir sistemdir (Pujols, 2007: 192).

Yukarıda özgürlük ve gönüllü işbirliği olarak iki büyük kavramsallaştırma altında birleştirdiğimiz anarşist teoriyi, Samuels (2005: 160) daha geniş bir şekilde birbiriyle ilişkili dört konuyla birleştirir. İlki, her bir bireyin karar alma sürecine katılması; ikincisi, kurumların ve yönetimlerin yapısının yerel olması; üçüncüsü, üretimde özel ya da yerel komünal sahipliğin olması; son olarak da, her bir federal birimin diğer yerel kurumlarla ilişkilerinde sözleşmeye dayalı olmasıdır.

Anarşist teoriye dair genel bir çerçevenin ardından çalışmanın bu kısmında anarşist teorinin bireyci ve kolektivist ayrımına yer verilmelidir. Piyasa anarşizmi fikriyatının klasik liberalizmle bağları ikinci bölümde yer almıştı. Ancak bu kısımda, devletin olmadığı bir toplumsal formda, hak ihlali yapmaksızın insanların ihtiyaçlarını karşıyacak olduğunu iddia eden düşünsel akımın, anarşizmin teorisindeki yeri açıklanmalıdır. Marshall (2003: 27) modern formuyla anarşizmin bir yanıyla merkezi devletlerin ve ulusçuluğun yükselişine, diğer yanıyla sanayileşme ve kapitalizme tepki olarak 18. yüzyılın sonunda ortaya çıktığını söyler.

Yukarıda, anarşizmin teori olarak 18. ve 19. yüzyıl büyük iktisadi ve siyasi çalkantılarının ürettiği problemlere ilişkin tespit ve öneriler getirdiği ifade edilmişti. Samuels, anarşizmin 19. yüzyılda hem liberal ve hem de sosyalist doktrinle ortak

paylaşımında olduğunu belirtir. Geleneksel liberalizm ve anarşizm, devleti ekonomik düzen bakımından eleştirerek kendiliğinden doğan iktisadi düzen kavramıyla ortaya çıkıyordu. Sosyalizm ile anarşizm ise toplumsal kötülüklerin kaynağı olarak özel mülkiyet, sınıf egemenliği ve sömürü konusunda birleşirler (Samuels, 2005: 157).

Kolektivist anarşistler, siyasi otorite ile birlikte mevcut ekonomik sistemin yani özel mülkiyete dayalı üretim ilişkilerinin özgürlüğün önündeki en büyük engel olduğu ve sömürüye yol açtığı düşüncesidir. Diğer bir ifade ile kolektivist anarşistler, ayrıcalıklı kapitalist sınıfın siyasi iktidar ile organik birlikteliğinin büyük ve yoksul çoğunluğun ezilmesine, sömürülmesine yol açan adaletsiz bir düzene yol açmasına karşı eleştiriler. Bireyci anarşistler ise, cebre dayalı siyasi otoritenin toplumun tüm bireylerinin haklarına tecavüz ettiği fikrini benimser.

Berkman, komünist anarşistler ile bireyciler arasındaki ayrımlardan birinin anarşinin nasıl gerçekleşeceği konusunda olduğunu belirtir. Kolektivist ya da komünist anarşistler sosyal bir devrimle devletin kaldırılmasını savunurken, bireyci anarşistlerin devrime inanmaz ve tedrici bir şekilde devletsiz düzene geçilebileceği fikrini benimser (Berkman, 1977: 29). Ancak, bu çalışma boyunca, kolektivistlerle bireyciler arasındaki görüş farklılıklarının fikri temelleri olduğu ileri sürülmektedir. Marshall (2003: 29) ise anarşistleri bölen unsurların insan doğasına, strateji ve gelecekteki örgütlenmeye ilişkin farklılıklar olduğunu ileri sürer.

Politik olarak anarşizm, kolektivist doktrinle ve Marksizm ile ilişkilendirilir. Marksist doktrinin devleti hâlihazırda baskı aracı olarak tanımladığı, devlet gücünün göstergesi olan siyasal kurallar ile birlikte para, mülkiyet ve işgücü ayrımının da ortadan kalkacağını öngörür (Barry, 1986: 162). Bireyci anarşizme göre kolektivist anarşizm çok daha geniş kitleleri etkileyici güce sahip olmuştur. Anarşizmin

kolektivist doktrini büyük ölçüde Marksizm ile etki içindedir. Kolektivizmle kast edilen kolektif mülkiyet ve ekonomik federasyondur (Pujols, 2007: 194).

Kropotkin'e (1999: 133) göre komünizm, özünde tüm komün üyelerinin eşitliğini öngördüğü için her türlü otoriteyi reddeder ve bu sebeple anarşizmle birbirini tamamlayan ve bütünleyen iki dünya görüşüdür. Graham (2007: 7) kolektivist anarşizmi Paris Komününde sert bir şekilde fikri olarak ayrıştırdığını, Komünü savunmakla birlikte devrimci komündeki hâkim otorite ve özel mülkiyet yerine özgür federasyonu ve ihtiyaca göre dağıtımın olmasında ısrarcı olduklarını belirtir. Ancak Bakunin'e(2000: 97) göre komünistler devletin iktidarını ele geçirebilmek için işçilerin güçlerini örgütlemeleri gerektiğine inanırken, devrimci sosyalistler bu gücü, devleti yıkmak görüşüyle örgütler. Dolayısıyla anarşist düşünür Bakunin'e göre otoritenin savunuculuğuna yönelirken, devrimci sosyalistler yalnızca özgürlüğün peşinden gider. Bu kısımda, kolektivist/bireyci anarşist ayrımı devlet otoritesi, topluma bakış, piyasa kurumu ve insan doğasına dair görüşler bakımından karşılaştırılmaya çalışılacaktır.

Klasik anarşizmin kurucuların kolektivist ve bireyci ayrımından önce anarşist teorisyenlerin kendi anarşist önerisine yer vermek yerinde olacaktır. Kuşkusuz anarşist teori, ünlü Fransız düşünür Pierre Joseph Proudhon ile başlatılmadığı. Anarşist kuramın babası olarak da bilinen Proudhon, müstesna bir yere sahiptir. Bireyci/kolektivist ayrımında Proudhon'u hangi kategori altında düşünürse düşünülün mutlaka bir uyumsuzluk içinde olacaktır. Çünkü özel mülkiyetin olmadığı adil bir sistemi tasavvuru içinde olan Proudhon, kolektivist kanada yaklaşmakla birlikte toplumdaki ilişkileri her bireyin gönüllü rızalarının oluşturduğu sözleşme fikrini benimser (Hamowy, 2008: 243).

Proudhon'dan önce 1973 tarihli *Politik Adalet Üzerine İlkeler* adlı eseri ile William Godwin de anarşist düşüncenin hem bireyci hem de kolektivist kanadının daha sonrasında sıklıkla dile getireceği önemli savlar içeren argümanlar sunmuştur. Yasaların özgürlükler konusunda yeterli gördüğünü ileri sürdüğü klasik liberalizme eleştiri ve itirazlar yöneltmesine rağmen, bireyci bir felsefe taraftarıdır. Diğer yandan özel mülkiyetin adaletsizliğin temeli olacağını ileri sürer. Gerek Proudhon gerekse Godwin, anarşist teorinin fikri inşasına katkıda bulunmuş anarşistlerdir ve bundan sonraki kısımda yapılacak tasnifteki gibi kolaylıkla bireyci ya da kolektivist ayrışmasına konu edilemezler.

Anarşizm sıklıkla komünizm ve Marksist ideoloji ile fikri yakınlık içindedir ve bu ilişkideki fikri alışveriş oldukça yoğundur. Michael Bakunin ve Kropotkin kolektivist anarşizmin önde gelen teorisyenleridir. Diğer yandan özellikle Proudhon'un eserini Fransızca'dan İngilizceye çevirerek, bilinirliğini artıran Benjamin Tucker gazeteci olmasına rağmen Amerikan bireyci anarşizmi için önemli bir isimdir. Zira Tucker, İngilizce'de yayınlanan en iyi anarşist yayın olarak nitelendirilen *Liberty*'i çıkarır. Yayın hayatına 1881'de başlayan *Liberty*, 1907'ye dek devam eder (Avrich, 2003: 217). Diğer yandan Josiah Warren, Lysander Spooner, Linda ve Moris Tannehill, bireylerin hiçbir cebir ve baskı olmaksızın sosyal birliktelerini sağlayabileceği önerisi üzerine çalışmalarıyla tanınmaktadırlar. Bireyci anarşizm kökleri, bireylerin özgür birlikteliklerine dayanan devletsiz bir toplum fikrine ve barış ve uyumu sağlamada serbest piyasanın rolünü açıklamaktadır (Crocetta, 2007: 213-214).

Son olarak bireyci anarşizmin temel önermelerini dile getirmesi bakımından önem arz eden Max Stirner'ın teorisi kısaca açıklanmalıdır. Stirner'ın bireyci

anarşizmi, klasik liberalizm üzerine eleştirilerine yer verildiğinde daha anlaşılır olacaktır. Böylece bireyi ontolojik ve metodolojik olarak teorisinin merkezine yerleştirmesine, birey üzerindeki tüm tahakkümü eleştirmesine karşın klasik liberalizme mesafesi anlaşılır olabilir. Öncelikle Stirner’ın bireyciliği uç noktadır ve liberalizme yöneltilen atomize birey eleştirilerinin asıl adresi Stirner olmalıdır. Zira Stirner klasik liberalizmdeki gibi bireyin özgürlüğünü değil, “kendiliğindenliğini” savunur. Stirner’ın düşüncesinde “kendilik” kavramı onun devlet gibi toplum, din ve diğer tüm toplumsal kurumların dayattıklarına karşı elinde var olan ya da var olması gereken yegâne şeydir. Klasik liberalizmin özgürlük olarak bireye sunduğu, Stirner’a göre yalnızca yasaların müsaade ettiği kadar olduğu ancak devletli bir düzende insanın ne özgürlüğünün ne de ondan daha kıymetli olan kendiliğinin mümkün olamayacağını iddia eder.

A. Devlet Otoritesi

Bu kısımda öncelikle devlet otoritesine yönelik itirazlar gruplandırılmaya çalışılacak, ardından kolektivist ve bireyci anarşistlerin itirazlarının farklılaşması konu edilecektir. Öncelikle devletsiz toplumların barbarlık, devletli toplumun ise barış, uyum ve medeniyeti getirdiği düşüncesi tartışmaya açılabilir. Anarşist literatür içinde Proudhon gibi Fransa’da anarşist fikirlerin yayılmasına katkıda bulunan Bellegarrigue, anarşinin kurlsızlık ve düzensizlik şeklinde anlaşılmasına yol açan şeyin, yönetim yokluğu değil, aksine birden çok yönetimin iktidar mücadelesinin sonucu olduğunu ileri sürer. Çünkü yönetimlerin çokluğu ve yöneten sınıflar arasındaki çekişme ve sürtüşmeler, iç savaş ve kaos anlamına geliyordu (Bellegarrigue, 2007: 95). Bellegarrigue’nin de dikkat çektiği gibi insan toplulukları,

hiçbir zaman yönetimsizlikten değil aksine birden çok kişi ve grubun yönetmek amacıyla birbiriyle girdiği mücadelenin sonucu kaos ve savaş içinde olmuştur. Dolayısıyla anarşistler sıklıkla yasadışı barbarlık döneminin tek alternatifinin devlet olmadığını dile getirirler ve bu hususta birleşirler (Sheehan, 2003: 29).

Kolektivist anarşistlerden Pujols (2007: 191) anarşist bir toplum düzeninin mutlak olarak bir kaos ve düzensizlikle ilişkilendirilmesine karşı çıkar. Anarşi ne kaosu ne de devletli cebir düzeninin içinde var olabilir ancak alternatif bir düzen önerisidir. Proudhoncu anlayışta şiddet tekeli elinde bulunduran gayri meşru devlet, bir düzen değil, düzenin altını oyan bir yapıdır (Thomas, 2000: 201). Anarşist teori, barbarlığa karşı devletli toplum ikilemini alternatif düzen önerisi ile aşar. Bireyci anarşistler de, alternatif olarak önerilen sistemin hâlihazırda toplumun içinde var olduğu, devlet olmaksızın da bireylerin özgürlüğünün korunduğu ve barışın sağlandığı fikrini benimser. Çünkü bireyci anarşistler için hukuk ve düzen, devlet olmadan da var olan kurumlardır. Düzen kavramını kısaca “ilişkiler durumu” olarak açıklayan Hayek (2012: 48) “yapma” ve “büyümüş” düzen ayrımı yapar. Buna göre yapma düzenler sistem, yapı, kalıp kavramına yakın şekilde kullanılır ve genellikle biri ya da birilerinin tasarımlarının ürünüdür. Oysa büyümüş düzen, çeşitli türdeki unsurların kompleks bağlantılarının sonucudur (Hayek, 2012: 48-49). Düzen, toplumsal işbirliği hatta yasa ve hukukun yalnızca devletli topluma özgü araç ve kurumlar gibi algılanması, birkaç yüzyıllık devletli hafızanın ürünüdür. Oysa Rothbard’ın da belirttiği gibi devlete karşı olmak hukuku ilga etmek ya da işbirliği ve düzenden vazgeçmek anlamına gelmez aksine insanın mülkiyet ve hürriyetine yakışır şekilde var olmalarına katkıda bulunur. Anarşist hukuk teorisyeni Bruce Benson (1998: 196) ise, bu kurumların toplumların içinden çıktığı ancak zamanla

merkezileşen iktidarın elinde dönüşüme uğrayarak bireylerin özgürlüklerine tehdit haline geldiğini fikrini savunur.

Anarşist teoriyi bir arada tutan diğer bir unsur ise, siyasal otoriteyi kullanarak yönetme iktidarını kullanan devlet karşıtlığıdır. Devleti reddeden argümanların kavram ve içerikleri farklılaşsa da ortak fikir devletin toplumun organik bütünü olmadığı yönündedir. Samuel'e (2005: 157) göre mülkiyet taraftarı ile karşıtlarını birleştiren konu, merkezileşmiş ortaklıkçılıktır; anarşistler ne ekonomik ne de siyasal egemenliği olan yöneticileri istemez aksine, her bireyin kendi egemenliğine sahip olması taraftarıdır.

Platon'a dek uzanan ve egemenlik teorisyeni Bodin ile zirveye ulaşan devleti toplumun tamamlayıcısı ve organik bir bütünü olarak gören toplum-devlet birliği düşüncesi, anarşist düşüncenin siyaset felsefesinde itiraz ettiği en temel alanlardan biridir. Diğer yandan toplum-devlet birliği görüşüne uzak olmakla birlikte devleti, bir arada yaşamının koşullarının doğurduğu zorunluluk ya da ihtiyaç olarak gören anlayış da reddedilir. Proudhon (2007: 86-87) devletin embriyosunun aile olarak görülmesinin, devletin topluma çocukların babalarına boyun eğmeleri kadar doğal görünmesinin altında yatan bu düşüncenin bilincimizin derinliklerine gömülü olduğu için başka türlü bir anlayışın baştan geçersiz kıldığını ifade eder. Bu düşünce siyaset teorisinde sözleşmecilerce benimsenmiştir. Bir araya gelen bireylerin verdikleri rıza ve onay sebebiyle siyasal bir birlik çatısı altında olunduğuna dair itiraz var. Bireyci anarşistlerden Lysander Spooner (1973: 79-80) ABD anayasasının bir sözleşme niteliği taşımaktan uzak olduğunu fikrini göstermeye çalışır. Anarşist teori, devleti suni bir kurum olarak görür. Devletin toplumdan ayrı tutulması ve suni bir kurum olarak görülmesi, şüphesiz tüm anarşist cepheyi buluşturan nadir

önermelerden biridir. Bu ana savdan yola çıkarak bireyci ve kolektivist anarşizmin ortak argümanı, devlet karşıtlığına dayanır (Barry, 1986: 165). Marshall (2003: 43) ise bütün anarşistlerin devleti yapay bir kurum olarak görmesinin neticesinde, toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğu hatta dayattığı otorite olmadığına insanlar arasındaki çıkar ve uyumun kendiliğinden oluşacağına dair inancı vurgular. Wolf (2006: 111) çok açık şekilde devletin belirleyici özelliğinin yani yönetme hakkının tüm anarşistlerce reddedildiğini belirtir. Çoğu kez anarşizmin devlet karşıtlığı şeklindeki genel anlamlandırılmasının özünde toplumda diğer hiçbir kurum ya da kişinin sahip ol(a)madığı cebre dayalı otoritesinin olmasıdır. Anarşist ideoloji bu sebeple diğer ideolojik perspektiften farklı olarak devletin cebir gücüne dayalı tekeli yok etmeye çalışır.

Liberalizmin ya da sosyalizmin dönüştürmeyi hedeflediği bir devletten bahsetmek mümkünken, anarşizm için devletin yok edilmesi esastır. Bu sebeple bireyci anarşistlerin liberal demokrasi, komünist anarşistlerin de devlet eleştirileri dikkate alınmalıdır. Bireyci anarşizm devletli liberalizmin sunduğu özgürlüğün gerçekçi beklentiler vaat etmediğini ileri sürerek, cebir tekelinin devletin elinde olmasını bireyin özgürlüğü ve gönüllü işbirliği eylemine darbe vuracağını savunur. Armand (2007: 219) ister aristokrasi isterse bir demokrasi ile yetki verilsin, otorite üzerine inşa edilmiş herhangi bir toplum ile anarşizmin uzlaşmasının mümkün olmadığını belirtir. Diğer yandan Bakunin (2000: 111) de, devlet ya da siyasal yönetimin amacının her zaman onun gücünü çoğaltmaya hizmet edeceğini, bu güce karşı olan şeyin ise, dünyanın en insani şeyi olsa dahi kötü addedeceğini ve reddetmekten çekinmeyeceğini belirtir.

Tüm anarşistler devleti suç örgütü olarak tanımlar, baskı ve şiddetin merkezileşmiş iktidarı olarak görür. Toplumda bireylerin ve grupların kullanması durumunda müsamaha gösterilmeyen cebir, devletin doğallıkla sahip olduğu bir tekeldir (Marshall, 2003: 330). Dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı güvence oluşturmak ve içerideki düşmanlara karşı savunmak amacıyla devlet daima silahlı güce sahip olmayı isteyecektir (Bakunin, 2000: 112)

Devlete yönelik itirazların ardından kolektivist ve bireyci düşünürlerin temas ettikleri hususların farklılığına değinilebilir. Kolektivist anarşistler ile bireyciler arasında devlet karşıtlığında ortaklık olmakla birlikte devleti kavrayış ve yöneltilen eleştiriler bakımından farklılaşma başlar. Kolektivist anarşistler, devletin toplumu köleleştirdiği eleştirisinde bulunur. Halkın içinden çıksa, evrensel oy hakkına dayansa dahi tüm otoriteyi reddetmeyi öneren Bakunin (2000: 39) bunun eninde sonunda egemen sömürücü azınlığın çıkarlarında yana ve onlara tabi büyük çoğunluğun çıkarlarına karşı olacağı konusunda uyarır. Proudhon (2007: 88) ise başlangıçta halktan yana olsa bile devletin her zaman sayıca çok ve fakir olan sınıfın karşısında kendini konumlandıracağını ve zengin ayrıcalıkla sınıfla yakınlaşacağını ve ona ait olacağını iddia eder. Bakunin ve Proudhon gibi devleti ayrıcalıklı kapitalist sınıfın eli olarak gören Kropotkin (1999:152) de siyasal ve askeri egemenlik olan devletin mahkemeleri, kilisesi ve kapitalizmi ile ayrılmaz kurumsal bir yapı olarak değerlendirir. Bakunin (2000: 106) için devlet, aynı zamanda yegâne kapitalist, banker, tefeci, örgütçü, tüm ulusal emeğin yöneticisi ve onun ürünlerinin dağıtıcısıdır. Devleti sınıfsal bir kategori aracılığıyla tahlil eden kolektivist anarşistlerin eleştirileri Marksizmle de uyumluluk içindedir. Bakunin, tarihi sınıflar arasındaki mücadelelerin eylemi olarak değerlendirir. Bakunin'in devlet eleştirisinde

en çok vurguladığı husus, ayrıcalıklı sınıfın büyük çoğunluğu tahakküm altında alması ve sömürsüdür. Burjuvazi ve devletin organik bağı ayrıştırılamayacağı gibi, ilkinin ikincisini dönüştürdüğünü ileri süren Bakunin'e (2000: 91) göre egemen sınıf haline gelen burjuvazi, devleti kendisinin savunucusu ve koruyucusu olarak kılar.

Kolektivistler iktisadi, dini ve hukuki kurumların da kapitalizme hizmet eden otoriteler olduğunu ileri sürer. Bu sebeple siyasi otorite ile dini ve ekonomik kurumları ayırmaz. Bakunin sınıf tahakkümüne dayandığını ileri sürdüğü devlet gibi kadir-i mutlak Tanrı inancını da sorgular. Özellikle de kilise aracılığıyla kurumsallaşan dini otorite ile dünyevi otoriteyi iç içe bulur. Bakunin'e (2000: 49) göre kilise, kitlelerin ekonomik sömürsünün ve siyasal baskının hükümlerinin ayrılmaz şartı olduğunu ilk keşfeden kurumdur. Yalnızca devlet otoritesini değil, kendiliğinden düzenin kuralları olarak ifade edilebilecek ortak hukuku da (*common law*) da içine alarak tüm hukuk düzenine itiraz eder. Bireyci anarşistler ise devleti, elinde tuttuğu cebir tekelinden dolayı herkesin riayet ettiği gönüllük prensibini çiğnemesi sebebiyle eleştirir. Devlet kendi şiddetine “yasa”, bireyinkine ise “suç” der (Marshall, 2003: 330-331). Bireyci anarşistler devleti en çok hiyerarşik, cebre dayalı, merkeziyetçi ve tek elden olmasını öne çıkararak eleştirmektedirler. Stirner (2007: 81) da devletin yegâne hedefinin, bireyi sınırlandırarak evcilleştirmek ve kendi emirlerine tabi kılmak olduğunu ileri sürer.

Bireyci ve kolektivist anarşizm arasında ortak payda, devlet karşıtlığına dayanır (Barry, 1986: 164-65). Çünkü anarşistler, devleti toplumun geri kalanından farklı olarak üretmek yerine üretilenleri yağmaladığını, yani doğal toplumun üzerindeki parazit olarak görür. Marksist devlet teorisine göre de, hâlihazırdaki kapitalist

ekonomi politik içinde devlet, bir grubun çıkarları tarafından yönetilir. Barry (1986: 165) anarşist bireyciliğinde benimsediği bu görüşü mantıklı bulduğunu belirtir.

Kolektivist anarşistlerden Bakunin (1998: 307) devletin yozlaşmasını iki faktörle açıklar: İlki, devletin güçlenen ve genişleyen merkezileşmesidir; diğeri ise, merkezileşmeye eşlik eden kapitalist tekelleşmesidir. Sermayenin devletle ayrılmaz ittifakı vardır; ayrıcalıklı ellerde toplanmış olan sermaye, bütün devletlerin ruhu haline gelmiştir (Bakunin, 1998: 307). Bakunin yöneten-yönetilen ilişkisini, ayrıcalıklı sınıf ve ezilen büyük çoğunluk karşıtlığı içinde anlamlandırır.

Kolektivist anarşistlerin siyasal otorite ile diğeri toplumsal, dini ve ekonomik kurumları ayırmadığı ve her birini kapitalizmin bir aygıtı olması sebebiyle büyük yoksul çoğunluğun üzerinde otorite kurduğu ifade edilmişti. Bu sebeple kolektivistler, özgürlüklerin önündeki tüm baskıcı kurumları reddederler. Pujols anarşiyi “ister politik, ister dini, isterse iktisadi otorite olsun, var olan tüm iktidarların ortadan kalkması” (2007: 193) olarak görür. Öyle ki, Proudhon (2007: 89) iktidarın olmamasını, hükümetlerin bile olmamasını hatta halk yönetimini de kapsayacak şekilde genişletir. Bireyci anarşizm ise, gücünü ve dayanağını cebir ve zorlamadan alan politik otoriteye karşıdır. Özellikle Rothbardcı düşüncede siyasal otorite cebir kullanma tekeli ile ilişkilendirilir. Narveson özellikle devlet ile birlikler/dernekler arasındaki farka dikkat çeker. Zira bir topluluk ya da organizasyonun otoritesini devletten ayıran şey, otoritesinin ona bağlı olmayanları etkilememesidir (Narveson, 1996: 210). Bireyci anarşistler içinde yalnızca Stirner, otoritenin kaynağını ayırt etmeksizin her biçimine karşı çıkar. Zira Stirner, bireyin kendiliğine yönelik tehdit oluşturduğunu ileri sürdüğü dini, toplumsal otoriteyi de tıpkı devlet gibi hedef alır. Bireyci anarşist Stirner otoriteyi, geniş bir perspektifte

değerlendirerek, yalnızca politik değil, dini ve toplumsal otoriteyi de hedef alır. Bu yönüyle politik özgürlük, Stirner'a (2007: 78) göre bireyin kendisini yöneten güçten kurtulduğunu değil, aksine ona tabi olduğunu gösterir.

Tüm otoritelerin reddedilmesi anarşist teori içinde yalnızca kolektivist kanat için değil, Stirner gibi bireycileri de kapsayacak kadar geniş bir taraftar grubu oluşturur. Barry (1986: 162) tutarlı bir anarşistin doğa yasalarını kabul edeceğini ifade ederken, Amerikan bireyci anarşizminin karşı olduğu politik otoritenin akılsal ahlaktan bağımsız olarak hareket eden kuramsal oluşum yani siyasi otorite olduğunu vurgular.

Özellikle demokrasi teorilerinin etkisiyle siyasi otorite, yasadan bağımsız şekilde düşünülmemeye başlanmıştır. Klasik anarşistlerin tümü öncelikle siyasi egemenliğin kaynağı olarak yasaların gösterilmesi ve düzenin yasa ile ifade edilmesi fikrine itiraz ederler. Anarşist teoriye göre düzen, yasa sayesinde var değildir. Barry (1986: 70) devletin yokluğunun kuralların yokluğu anlamına gelmediğini belirtir. Godwin, özgürlükçü liberallerin hukukun gerekliliği aracılığıyla devletin meşruiyetini güçlendirmelerine itiraz eder. Aydınlanmacı ve anarşist bir itirazla Godwin, insan yapısı bütün yasaların doğası gereği keyfi ve baskıcı olduğunu ilan eder (Marshall, 2003: 303). Godwin'e göre (1986: 94) insan ürünü yasalar, yalnızca hükümetlerin otoritesinin ifadesidir. Godwin insan yapısı yasalar yerine aklın evrensel yasalarını önerir (Marshall, 2003: 61). Çünkü Godwin'e göre insan yapısı yasalar keyfi ve baskıcıdır.

Kropotkin, devletin ayrıcalıklı sınıfın elindeki araç olduğundan hareketle, çıkacak yasaların da yalnızca bu sınıfın çıkarlarını dikkate alacağını iddia ederek, yönetilen büyük çoğunluğu sömüreceği için karşı çıkar. İnsan yapısı yasaların her zaman o yasaları koyanların hizmetinde olacağı iddia edilir ve bu sebeple gayri adil

olacağı varsayılır. Proudhon (2007: 90) ise “benim iştirakim olmadan, mutlak kınamama ve bana verdiği zarara rağmen yapıldı” diye ifade ettiği yasaların özgürlüğü sunmadığını, aksine köleleştirdiğini vurgular.

Hukuka ve yasaya yaklaşım bakımından anarşistler içinde iki farklı yaklaşım vardır. İlki, kolektivist anarşistlerce açıklandığı gibi, devletle birlikte onun hukuksal düzeninin de kaldırılması gerektiğini paylaşan görüştür. İkincisi de hukuku devletin değil aksine bireyler arasındaki ilişkilerin sonucu olarak gören anarşist liberteryen pozisyonudur. Bu görüş özellikle Aydınlanmacı düşünür, Godwin’in “aklın evrensel yasaları” (Marshall, 2003: 61) önerisinde belirginleşir. Godwin devletin yasal otoritesindense, insanlığın evrensel kurallarını, insan yapısı yasalardansa, aklın evrensel yasalarını kabul eder. Bireyci anarşistler de Godwin kadar rasyonalist bir çizgiyi takip etmemekle birlikte doğa yasalarının ve insanların etkileşimi ile kendiliğinden oluşan kural ve gelenekleri, hukuksal sistemin yapıları olarak görürler. Proudhon gibi karşılıkçılar ve bireyci anarşistler hukuku toplumsal yaşamın sonucu sayar. Bireyci anarşist Tucker, insanların kendilerini yönetme kapasitelerinin olduğunu ve yasaların olmadığı düzenin kaos olmadığı ileri sürer. Bireyci anarşistler ile liberal demokrasi taraftarı ya da sınırlı devlet taraftarı liberaller arasındaki fikri kopuşun gerçekleştiği konulardan biri, hukuka yaklaşım ve yasaların anlamlandırılmasına yönelik farklılaşmadır. Özellikle Stirner gibi bireyci anarşistler de, liberalizmin benimsediği özgürlüğün anlayışının yasaların izin verdiği kadar olmasına itirazlar vardır. Bireyci anarşist gelenek içinden gelmekle birlikte Stirner, ne evrensel yasalara ne de toplum içinde oluşan kurallara rağbet etmez. Bu noktada anarşistlere sıklıkla yöneltilen eleştirileri haklılaştırırcasına şiddeti, gücü ilişkilerin temeline yerleştirir. Tehlikeli bir düşünce olarak Stirner’in mücadele yönteminde

şiddet ve cebir vardır zira Stirner'a göre birey, kendilik mücadelesi verirken yani "ego" olmaya çalışırken ahlak dışı hareket edebilir.

B. İktisadi Düzen

Devletin olmadığı toplum düzeninde, anarşist teori, insanlar arasında uyum ve barışçıl ilişkilerin gerçekleşebileceği fikrini savunur. Anarşist düşünce, otoriteye karşı özgürlüğü, cebre karşı gönüllüğü tercih ederken, devletin olmadığı düzende bireylerin toplumsal ve iktisadi olarak nasıl örgütleneceği konusunda farklı önerilere sahiptir. Bu noktadan sonra kolektivistler ile bireyci anarşistler, devletsiz düzende insanları hak ve adalet ilkeleri uyarınca hangi ilkelere göre hareket edeceklerine dair fikir birliği sağlayamazlar. Kolektivist anarşistlerin devlete yönelttikleri itirazlardan da anlaşılacağı gibi devlet ile birlikte piyasa düzenin de kaldırılması gerekir; eşitlik, dayanışma ve adalet ilkelerine uygun bir düzen kurulmalıdır. Anarşist teorinin ilk temsilcilerinden Godwin, mülkiyeti politik adaletle ilişkilendirerek, mülkiyet sahiplerinin hükümetin de sahibi olduğunu ileri sürer (Marshall, 2003: 306). Özel mülkiyeti, tıpkı kendinden sonraki kolektivist anarşistler gibi ayrıcalıklı dar bir zümrenin baskı ve kölelik sisteminin yaratıcısı olduğu fikrine sahiptir (Godwin, 2007: 42). Diğer yandan Godwin, yalnızca özel mülkiyeti değil, toplumu dar bir bencillik duygusuna sürüklemesi sebebiyle de rekabeti toplumun devamlılığı için sağlıklı bulmaz (Marshall, 2003: 306).

Kuşkusuz kolektivist anarşizm içinde dönüm noktası, Proudhon'un *Özel Mülkiyet Nedir?* başlıklı çalışmasıdır. *Laissez-faire* sisteminin daima politik cebir ve baskıdan dayanak aldığı için özgürlüğün ve adaletsizliğin kaynağıdır (Ritter, 1969:

122). Proudhon'a (2007: 162) göre mülkiyet yalnızca gelir adaletsizliğini değil üretim ve tüketim arasındaki dengeyi de bozacaktır. Hırsızlık olarak nitelendirdiği mülkiyet ile zilyetlik arasında ayırım yapar. Proudhon'da zilyetlik, insanın yaşamak ve çalışmak için ihtiyaç duyduğu araçlardır ve onlar üzerinde sahip olma hakkı vardır; hatta bu özgürlüğün de temelidir (Woodcock, 1998: 120). Buradan mülkiyet ile zilyetlik arasındaki farklılığın, üretilen ürünler üzerindeki hakkın bireysel, araçlar üzerindeki hakkın ise ortak olduğu sonucu çıkar.

Berkman da tıpkı Godwin ve Proudhon gibi kolektif anarşistlerin özel mülkiyeti adaletsizlik ve eşitsizliğin temel nedeni sayar. Bireyci anarşistlerin aksine devlet ortadan kalktığında piyasa düzeninin de hâkimiyetini yitireceği ve tüm tekellerin kalkacağını ifade eder (Berkman, 1979: 29). Diğer yandan Berkman, bireyci anarşistlerin devletsiz bir toplumun işleyişine dair sundukları planın da açık olmadığını dile getirir. Berkman'dan farklı olarak piyasalara bırakıldığında anarşist toplumun nasıl olacağına dair olumsuz bir tablo çizen anarşistlerin fikrilerine de yer verilmelidir. Buna göre pazar mekanizmasının hiç müdahale olmaksızın var olması yalnızca her şeyi fiyata oranlayan piyasa sistemini daha da şiddetlendirecektir (Millet, 1998: 53). Diğer yandan Clusters'e (1991: 160) göre iktidar siyasal bir ilişki biçimi olmasına rağmen sömürüden yani iktisadi ilişkiden öncedir ve ona zemin hazırlar. Kropotkin ise diğer anarşistlerden farklı bir yöne dikkat çeker ve her zaman devletin sermaye ile bir olduğunu, hatta devleti kapitalistin doğrudan ya da dolaylı yoldan yaratıcısı olduğunu fikrini sunar (1999: 156). Diğer bir ifade ile Kropotkin'e göre hiçbir zaman *laissez-faire* sistemi uygulanmamıştır, zira devlet her zaman iktisadi bir aktör olarak oyunda yer almıştır. Bu sebeple hükümetlere kapitalistlere

özgürlük sağlarken, işçileri açlık sınırında süründürecek derecede sömürür (Kropotkin, 1999: 155).

Kolektivist anarşistler, piyasa-devlet ikiliği üzerinden ekonomi politik tahlil yapmaktadırlar. Bu kısımda anarşist bir toplumun ortak mülkiyet ve ekonomi üzerinden özgürlüğün nasıl korunacağı tartışmaya açılmalıdır. Kolektivist anarşistler arasında öne çıkan modellerden biri Proudhon'un savunduğu karşılıkçılık (*mutualism*) diğeri ise tamamen üretim ve bölüşüm süreçlerinin kolektifleştirildiği komünist düzendir.

Proudhon'un karşılıkçılık önerisi aynı zamanda sözleşme toplumu olarak da adlandırılabilir. Çünkü cebrin ve baskının olmadığı bir devletsiz düzende, Proudhon bireylerin her birinin özgür iradesi ile bir diğeriyle bağlandığı ve yaşamını sürdürebilmek için karşılıklı taahhütler vermesi gerektiği fikrini benimser. Çünkü sözleşme, otoritenin zıddıdır. Proudhon'a göre özgür ve eşit insanlarca serbest ve eşit değerlerde emtianın serbest ve karşılıklı mübadelesi, devlet ya da herhangi bir tekel buna müdahale etmediği sürece, toplumda bir çıkar dengesi sağlayacaktır (Thomas, 2000:218). Proudhon için toplumda adalet ve karşılıkçılık, ancak sözleşme araçlarıyla ortaya çıkabilir. Karşılıkçılık anlayışının ilk bakışta, Amerikan bireyci anarşizminin sözleşme edimiyle insanların devlet olmaksızın tüm ihtiyaçlarını ve hizmetlerini görebileceği düşüncesine yakın durur. Yalnızca taraflar arasındaki bir taahhüt olduğu için dışarıdan hiçbir otoritenin dayatmaya maruz bırakmayan sözleşme, Proudhon (2007: 88) için özgürlüğün ve refahın çıkış yoludur. Ancak Gambone Proudhon'un karşılıkçılık düşüncesinin hem kapitalizme hem de sosyalizme alternatif bir sistem olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü Proudhon küçük ölçekli mülklerin özel şahıslarca sahiplenilmesi fikrini

benimsiyordu ancak büyük endüstrilerde özel mülkiyete karşıydı (Gambone, 2004: 4). Aynı zamanda Thomas'ın da (2000: 218) bahsettiği gibi malların değişim değerinin o malı üretmek için harcanan emek miktarı ile ölçülmesini, malları edinmek için yapılacak ödemeleri Robert Owen'in önerisiyle yani emek çekleri ile kabul eden bir ulusal banka aracılığıyla yapılmasını savunuyordu. Gambone tıpkı kapitalizmle olduğu gibi kolektivizmle de çok az ilişkili olduğunu iddia eder. Çünkü Gambone kolektivizmin tüm mülkiyeti devlet eliyle ortaklaştırdığı için Proudhon'un önerdiği karşılıklı sistem ile uyuşmasının mümkün olmadığı savını tutar. Thomas (2000: 204) da bir yanda sermayenin sınırsız birikimi diğer yanda siyasal erkin tekelleşmesini, Proudhon'un kaçındığı iki durum olduğunu belirtir. Bu sebeple Proudhon'un gözünde merkezileşmiş devlet, çoğunluğun mülkiyetini kendisinin de sahibi olan azınlığa devretmenin bir aracıydı.

Kolektivist anarşizmin önerdiği ikinci sistem olan komünizm ise, tüm üretim araçlarının ve mallarının üretim ve bölüşüm sürecinde eşitlik ve adaletin gözetilmesini hedefler. Komünist topluma varacak şekilde bir dağıtım üzerinde yetkiye sahip bir kurum yaratma tehdidine karşı önlemler de sunulmaktadır. Toplumun geneli için üretim ve bölüşümün hangi ilkelere göre yapılması gerektiğine dair öneri sunmayan Pujols (2007: 193) ise hiyerarşik olmayan işçi birliklerinin işleyişle ilgili tüm kararları aldığı ve uyguladığı federatif yapı modeli sunar.

Bireyci anarşizmin iktisadi düzene ilişkin düşüncesi özel mülkiyet, gönüllülük ve kendiliğinden doğan düzen kavramları etrafında sunulabilir. Devletin hiyerarşik cebir gücüne karşı anarşist liberteryenizm, bireylerin sosyal olarak bir arada gönüllüğe dayalı ilişkiler kurabileceğini, merkezi ve hiyerarşik olmayan bir yapının mümkün olduğunu ileri sürer. Bireyci anarşistler devleti en çok hiyerarşik olması,

tek elden yönetilmesi ve otoritesinin kaynağının cebir olması sebebiyle eleştirir ve yerine kendiliğinden doğan düzeni yani piyasa sistemini yerleştirirler. Bouretz (2003: 61) anarşist ve liberal idealleri aynı kökene bağlayan bireyci anarşistlerin iktidardan koparttıkları özerkliği ekonomiye devrettiğini belirtir.

Bireyci anarşizmin devletsiz bir toplumu kendiliğinden doğan düzen ilkesi ile açıkladığı vurgulanmıştı. Hayek ile birlikte anılan kendiliğinden doğan düzen, çok merkezli ve anarşiktir (Lester, 1996: 71). Piyasa ekonomisini iktisadi anarşizm olarak niteleyen görüşü kuralsızlıkla değil, zaman süzgecinden geçerek günümüze dek yaşayan kurallar olarak kabul ederler. Narveson (1996: 200) piyasa anarşizmini liberteryen ahlak teorisinin bir örnekleme olduğunu ileri sürer. Büyük çoğunluk tarafından piyasa, kötülüğün diğer adı gibi kullanılsa dahi esasında gönüllü mübadeleyi açıklamanın bir başka ifadesidir. Lester (2000: 197) gönüllü mübadelenin yalnızca tek bir alternatifinin var olabileceğini, bunun da hayırseverlik olduğunu belirtir. Bunun dışında hile, hırsızlık, gasp ya da vandalizm gibi alternatifler mülkiyet hakkının ihlaline dayanır.

Bireyci anarşist teorisinin ve günümüzde de piyasa anarşizmi düşüncesini benimseyen görüşlerin mülkiyetin ortaklaştırılmasında tehlikenin, bireyden alınan mülkiyetin grup, toplum, çoğunluk, halk gibi kolektif bütünlere vermenin imkânsızlığına dayanır. Stirner'in (2007: 84) dile getirdiği eleştiride, mülkiyetin herkese ait olması demek, mülkiyet yoktur demekle eş anlamlıdır:

Dünya herkese aitse, herkes bendir ve yine bendir. Ama bu 'herkes'ten hayalet yaratıp onu kutsallaştırıyorsun, öyle ki, bu 'herkes' bireylerin korkunç efendisine dönüşüyor. O halde benim mülküm nedir? Benim yetkimde olandan başka bir şey değil. Hangi mülke hakkım var? Kendime yetki verdiğim her mülke. Mülkü

kendi üstüme almakla ya da kendime mülk sahibinin yetkisini, tam yetkisini, yetkilendirmesini vermekle kendime mülkiyet hakkı veriyorum.

Stirner'in klasik liberalizmin özgürlük anlayışını yasalar çerçevesinde sahte bir özgürlük tanımı olarak kabul etmesi gibi mülkiyet savunusunu da yetersiz bulur. Çünkü Stirner'e göre klasik liberalizm mülkiyeti de yasa aracılığıyla benimser.

Spooner Locke'un sözleşme kuramını radikalleştirerek anarşist sonuçlara varmıştır. Tucker ise, *laissez-faire* liberalizmini en uç noktalara kadar geliştirerek bütün tekellerin ve başta da devlet tekelinin yıkılmasını hedeflemiştir. Tucker rekabete dayalı serbest piyasayı "tutarlı Manchesterizm" olarak niteler (Benlisoy, 2008: 370). Armand (2007: 219) ise, anarşistlerin tüm tekel ve ayrıcalıkların düşmanı olması gerektiğini belirtir ve devlet tarafından sağlanan eğitime de, kilise tarafından dağıtılanlara karşı çıkmasını ahlaki bir ilke olarak sunar.

Karşılıklılık, komünist ve piyasa anarşizmi olmak üzere üç anarşist model üzerinde tartışmayı genişletmek gerekir. Öncelikle kolektivistlerin bireyci anarşizmin iktisadi anlayışına ilişkin eleştirileri dört başlık altında toplanabilir. İlk olarak kolektivistlerin piyasanın devletin olmadığı durumda daha şiddetleneceğine ilişkin tezi açıklanabilir. Kolektivist anarşistler, her şeyin sahipliğinin kapitalistlere geçtiği bir düzende devletin frenleyici mekanizmasından yoksun kalınacağını ileri sürmektedirler. Ancak devletsiz piyasanın toplumun çoğunluğu için daha sömürücü olacağı savı, yine devletçi bir söyleme kaymaktadır. Diğer yandan devletin var olmadığı bir toplumda cebir ve hileye müsamaha gösterilmeyeceği ve hukukun kurumlarının var olabileceği, bir önceki bölümde tartışılmıştı. Kolektivistlerin yönelttiği ikinci eleştiri, Berkman'ın (1977: 30) dile getirdiği gibi bireyci

anarşistlerin sunduğu planın açık ve anlaşılır olmamasıydı. Ancak çalışmanın üçüncü ve son kısmında devletsiz bir toplumda ortak olarak nitelendirilen hizmetlerin nasıl yürütülebileceğine dair önermeler sunulacaktır. Diğer bir eleştiri ise Proudhon'un devletin iktisadi hayatın içinde olmadığı bir kapitalist sistem olmayacağını iddia etmesi, Kropotkin'in ise *laissez-faire*'ın tarihin hiçbir döneminde yaşanmadığı yönündeki tespiti ile birleştirilebilir. Diğer bir ifade ile kolektivist kanat, bireycilerin sundukları gibi bir düzenin mümkün olamayacağını belirtirler.

Son olarak Kropotkin'in rıza kavramı aracılığıyla piyasaya getirdiği eleştiri ele alınabilir. Çünkü piyasanın işleyişinin ancak gönüllü mübadeleler yoluyla gerçekleştiği ileri sürülerek, bu hususiyetinden dolayı, devletin cebirle işleyen mekanizmasına yeğ tutulmuştu. Daha ayrıntılı olarak ele almak gerekirse, Kropotkin (2005: 27) anarşistlerin sunduğu haliyle piyasa düzeninde rızanın mümkün olup olamayacağını sorar:

“Önünde 15 gün boyunca yiyecek bir şeyi olmayan emekçi, kim iş vermeyi vaat ederse emeğini ona satar; emeğinin getireceği yararlardan vazgeçer, üreteceği ürünlerin aslan payını patrona terk eder”.

Kropotkin'in dile getirdiği biçimiyle piyasanın sunduğu seçenekler arasında işçinin iradesini ortaya koyacak pazarlık gücüne sahip olamayacağı dolayısıyla tercih hakkının ve özgürlüğünün olamayacağına dair tespit, piyasa kurumuna yöneltilen en önemli eleştirilerden biridir. Görünürde tek bir yönetici ve/veya işverenin olmadığı rekabetçi bir düzende, işçinin emeğini satma hususunda iradesinin sonucunda tek seçenekten söz etmek mümkün değildir.

Bireyci anarşist düşüncenin de kolektif mülkiyete ve büyük çaplı üretim, dağıtım ve bölüşüm hizmetlerine yönelik eleştirileri, bu kısımda ele alınmalıdır. Her ne kadar kendini sınırlı devlet taraftarı liberal olarak adlandırsa da Mises piyasa düzeninin iktisadi rasyonalite bakımından alternatifinin olmadığını, iktisadi hesaplamanın imkânsızlığı görüşü ile açıklar. Buna göre, özel mülkiyet ve mübadele sistemi olan piyasanın alternatifi olarak ileri sürülen sistem, üretim ve tüketim tercihlerini gösteren fiyat mekanizmasından yoksundur (Mises, 1990: 6). Dolayısıyla fiyat sinyallerinden yoksun bir üretim ve dağıtım gibi kompleks sistemde, kimin neye göre hareket edeceği belirsiz kalacaktır. Özel mülkiyet ve piyasanın devre dışı bırakıldığı bir ekonomide, alternatifsiz seçenek merkezi planlama olarak gözükmektedir. Ne var ki, planlamayı ve merkezileşmeyi özgürlükler adına reddeden kolektivist anarşistlerin nasıl bir düzende üretime, dağıtıma ve tüketime yön verileceği sorulabilir. Hatırlanacağı üzere Proudhon değeri emeğe eşitleyerek, Owen'deki gibi emek çeklerini önerdiği bir bankacılık sistemi ile yanıtlamaktadır. Ancak bu durumda emek çeklerinin hâlihazırdaki piyasada dolaşımda olan paradan ayıran tek yanı saatlik emek karşılığına endekslenmiş olmasıdır.

C. Toplum ve İnsan Doğası

Anarşist teoride siyasal otorite karşılığının nedenlerinden biri de devletin toplumun organik bütünü olmadığı yönündeki önermenin sonucudur. Bireyci ve kolektivist anarşizm, toplumun doğal olduğu ve devletten önce geldiği konusunda birleşirler. Anarşist teoride hem tarihsel hem de analitik olarak toplum, devletten önce gelir (Barry, 1986: 163). Devletin suniliğine karşılık toplumun doğallığının vurgulanması önemlidir. Zira anarşist teori toplumu Kropotkin'in ifadesiyle hiçbir

zorlamanın olmadığı eşitler toplumu (1999: 76) olarak anar. Proudhon'un (2007: 93) tanımında da halk, her bireyin özgür ve gönüllü iradesiyle bir arada çalışabilen ancak temel haklarından da vazgeçmeyen iradelerin birliği olarak gösterilir. Kropotkin (1999: 75) ise, toplumu ezeli şekilde egemenlerin yönettiği bir yapı olarak görmediğini aksine tıpkı adetler, gelenekler-görenekler gibi özgürce oluşmuş karşılıklı anlaşma, rıza ilişkilerine çalışan canlı bir organizma olduğunu söyler. Bireyci anarşist Stirner da yüksek bireyci eğimine ve egosuna rağmen toplumu en doğal hal olarak nitelendirir ve insanın ilk halinin bir tecritten ziyade topluluk olduğunu vurgular.

Devletin suni bir kurum olmasına karşın toplumun doğallığı, hiyerarşik siyasi yönetime karşın eşitler arası ilişkiler alanı olarak tanımlanması, cebir ilişkilerinin yerine gönüllü ilişkiler biçiminin geçerli olması gibi unsurlarda kolektivistlerle bireycileri birleşmektedir. Ancak bu fikri ortaklık, toplumun yapısına dair tartışmalarda ayrışmayla sonlanır. Toplumun organik bir bütün mü yoksa hür iradeleriyle akde katılan bireyler yığını mı olduğu sorusunu anarşistlerin yanıtlaması gerekir (Vincent, 2006: 178). Kolektivist anarşistlerden farklı olarak bireyci teorisyenler, toplumu organik bir bütün olarak kabul etmez. İktisadi örgütlenme bakımından kolektivistlere yakın olan Godwin de kolektivist toplumu organik bir bütün olarak kabul etmez. Godwin de elbette toplumu, bireylerin toplamı olarak kabul eder ancak ortak iradenin bireysel tercihlerin üzerinde olduğu fikrine karşıdır. Marshall'ın (20003: 301) da belirttiği gibi Godwin de insan tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır, ancak toplum genel irade yaratmaz.

Anarşist düşüncenin organik devlet toplum anlayışına da ihtiyaçtan doğan devlet anlayışına da reddiye sunduğu ortaya konmuştu. Anarşist düşünürler, devletin cebrini

reddederken, diğ er yandan da gönüllü iradeye dayanan işbirliğini reddetmezler. Proudhon'un karşılıkçılığı, Kropotkin ise gönüllü anlaşmalar aracılığını tercih ederler (Marshall, 2003: 53). Çünkü devletsiz bir toplumda insanlar hem sorunlarını çözmek hem de hayatlarını idame ettirmelerine imkân tanıyacak işbirliğini sağlamak amacıyla akide başvuracaklardır. Kolektivist anarşistler insan doğası konusunda bireyci anarşistlerden farklı olarak dayanışma ve işbirliği ihtiyacına vurgu yapar.

Stirner'in anarşizm anlayışının çok katı bireyciliğe dayandığı belirtilmişti. Stirner yalnızca devleti değil, bireyi bir bütüne tabii kılan bütün politik, felsefi, dini inançları reddeder ve toplumu da bireyi bastıran, onu kendisine bağlı kılan bir kurum olarak görür (Benlisoy, 2008: 369). Dolayısıyla toplum ile devlet arasında ayırım yapmaz, çünkü her ikisinin de bireyin iradesini yok etme amaçlı olduğu fikrindedir.

Bireyci anarşist teorisyenler, Stirner'den farklı olarak toplumu, insan sosyalliğinin sonucu olarak kabul etmekte ve eşit özgürlük sahibi insanların bulunduğu ve gönüllü ilişkilerin hâkim olduğu bir kurum olarak kabul ederler. Atomize birey düşüncesi insan sosyalliği, ihtiyaçlarını karşılama ve yaşamını idamesi için kabul edilebilecek bir şey değildir. İnsan toplulukları iletişim, ticaret ve/veya amaçlı eylemleri içeren birbiriyle karşılıklı bağımlılık içeren ilişkinin olduğu bir grup insanı ifade eder. Toplum, insana zengin çeşitlikte yarar sağlar, bunları kabaca başlıca iki başlık altında toplayabiliriz: ticaret ve riskten/tehditlerden korunma (Wallstein, 1969: 5).

Yukarıda açıklanmaya çalışılan kolektivist anarşizm ile bireyci anarşizm arasındaki farklılıkların temelinde her iki ekolün insan doğası anlayışından kaynaklanmaktadır. Kolektivist anarşizm, insanın sosyal tabiatının mantıksal sonucu olarak merkezileşmemiş topluluğa katılımı öngörmekteyken, bireyci anarşizm,

özgürlüklerin genişlemesi olarak devletsiz toplumu, birey hak ve hürriyetlerini koruyan bir işleve büründürür. Bireyci ve kolektivist teoriler arasındaki farklılığın dayandığı ayrımın devletsiz bir toplum gerçekleştirilebilir olduğunda ortaya çıkacağını iddia eden Barry'e (2000: 87) göre, özel mülkiyet ve mübadelenin olmadığı, kolektivist felsefenin insan tabiatının değişmesine ihtiyacı olacaktır

Kolektivist ve bireyci anarşistler, özgürlüğün insan doğası için vazgeçilmez olduğu hususunda değil ancak özgürlüğün tanımında ayrışırlar. Bakunin (2000: 97) özgürlüğü, emeğin özgürleşmesi, kolektif mülkiyetin kendiliğinden gelişen örgütleri aracılığıyla gerçekleşeceğini ileri sürer. Anarşizmin kolektivist argümanları, insan doğasındaki değişimi öngörür ve bireysel birikim arzusunun azaltılmasına dayanır (Barry, 1986: 162). Zira devlet ile birlikte onunla bir arada insanların eşit ve adil yaşamının önünde engel teşkil eden mülkiyet sahipliği, rekabet, kâr güdüsü gibi unsurlarıyla piyasa toplumu da tıpkı politik güç gibi özgürlüğün önünde engeldir. Barry, anarşinin kolektivist argümanlarının insan doğasındaki değişime ve bireysel birikim arzusunun azaltılmasına dayandığı fikrindedir.

Bireyci anarşizmin devletsiz toplum teorisi ise insan doğasının temellerinin değiştirilmesine dayanmaz. Kolektivist ve bireyci anarşizm arasındaki önemli farklılık, hak kavrayışına ve insan doğası anlayışına dayanır (Hamowy, 2008: 243). Bireyci anarşistler, toplum dışında kendi hayatlarını planlayabilen özerk failer olduğu fikrindedir (Vincent, 2006: 192). Godwin iktisadi örgütlenme bakımından kolektivist anarşistlere yakın olsa da insan doğasına yaklaşımı ve sonuçları bakımından bireyselliğe önem vermektedir. Stirner kadar bireyi yüceltmemekle birlikte, rasyonel bireyci bir zihniyetin sözcülüğünü yapmaktadır (Ritter, 2010: 49-50).

Lysander Spooner, Tucker gibi bireyci anarşistler için geçerli tek bir yasanın olduğunu, onun da “kendi işini görmekten” ibaret olduğunu belirtiyor. Kropotkin (1999: 138) ise bireyci anarşistlerin bu taleplerini, tüm insanlığı önünde diz çöktürüp boyun eğdirebilecek kadar tehlikeli bulur.

Bireyci anarşist Stirner’in insan doğasına ilişkin görüşleri Amerikan kökenli bireycilerden daha uç bir noktadadır. Vincent (2003: 196) Stirner’in insanını kendi dünyasına dönük ve onun değerlerini inşa eden birey olarak gördüğünü belirtir. Vincent’a göre de Stirner’in bireyciliği en son seviyedir, zira bireyin ontolojik üstünlüğü dışında hiçbir şeyin önemi yoktur. Stirner’in bireyciliği liberalizme ve kapitalizme yöneltilen atomize birey eleştirisinin esas adresidir. Diğer anarşistlerden farklı olarak yalnızca devlete değil, topluma da karşı olması birey üzerine yürüttüğü düşüncelerinin sonucudur. Zira Stirner’a göre devlet bireyin özgürlüğünü yadsır, toplum ise kendilik düşüncesini engellemeye çalışır. Stirner’in bilinçli egoistlerin şiddet yerine sözleşmeler yoluyla barışçıl anlaşmalar yapmalarının mantıklı olacağını fikrindedir. Ancak Vincent (2003: 217) Stirner’in katı bireyciliğin anarşizmi saçmalığın sınırlarına sürüklediği kanısındadır.

II. PİYASA ANARŞİZMİNİN TEMELLERİ

Klasik liberalizm, serbest piyasa ekonomisi ile bireyin temel hak ve hürriyetlerini koruyan, siyasi olarak da liberal demokratik kurumlar ile uyumlu iktisadi düzeni kast eder. Bu çalışmada sıklıkla vurgulandığı üzere piyasa kurumu, iktisadi alandaki etkinlik biçimi olarak benimsenen serbest piyasa ekonomisinden daha geniş anlam taşır.

Bu çalışmada piyasa kurumu yalnızca iktisadi bir faaliyet alanını değil, temel hürriyetleri koruyan ve cebri müdahaleyi dışlayan ilişkiler düzeni olarak adlandırılmıştır. Bu bakımdan *laissez-faire* felsefesinin de aynı anlamı karşıladığı ileri sürülebilir. *Laissez-faire*, özellikle iktisadi alanda olmak üzere tüm müdahaleleri karşısına alarak, toplumdaki bireyler arası gönüllü ilişkilerin ürettiği mübadeleyi hâkim kılmayı amaçlar. Ancak klasik liberal düşünce geleneği içinde *laissez-faire* anlayışı, devletin hiç olmamasını değil, yalnızca iktisadi etkinliklerde bulunmaması olarak kabul gördüğü, ikinci bölümde anarşist liberteryenizm başlığı altındaki tartışmada belirtilmişti.

Laissez-faire felsefesi içinde dahi anlamsal aşınmaya uğrayan müdahale karşıtlığı, piyasa anarşizminin temel niteliği olarak sunulabilir. Zira devletin iktisadi bir aktör gibi piyasada yer alması yanında, siyasal olarak da düzenlemede bulunması, hatta vergi salması dahi Rothbard'ın bir önceki bölümde açıkladığı müdahale türleri arasında yer alır. Bu bakımdan piyasa anarşizminin devletli liberalizmden uzaklaştığı ölçüde anarşist teoriye yaklaştığı iddia edilebilir.

Piyasa anarşizmi felsefi ve teorik olarak klasik liberalizmin olduğu kadar anarşist teorinin değerlerinden beslenir. Piyasa anarşizmi, bireyci ya da mülkiyetçi anarşizm ile paralel görüşleri savunur. İdeolojik olarak mülkiyetçi anarşizm, anarko-kapitalizmi kast eder. Ancak bu çalışma sırasında bireyci ya da mülkiyetçi anarşizmin anlamsal olarak yetersiz olduğu düşünülmektedir. Buna göre dışarıdan cebri hiçbir müdahaleye maruz kalınmadığı bireylerin kişilik ve mülkiyet hakkının korunmaya elverişli toplumda ilişkilerin niteliğini kazandıran unsur, piyasa kurumudur. Bu sebeple, piyasa anarşizmi ifadesi en uygun nitelendirme olarak ileri sürülmektedir.

Piyasa anarşizminin öncelikle felsefi kökenlerine dair çözümleme yapmak ve fikri öncülerini ortaya çıkarmak gerekmektedir. Belçikalı düşünür Gustave de Molinari'nin doğal toplum/suni toplum ayrımındaki kriter olan “gönüllülük ilkesi” önemlidir. Molinari ayrıca ilk kez güvenlik hizmetinin toplumun kendi arasında tıpkı diğer mal ve hizmetler gibi üretilmesinin koşullarını sorgulamaktadır. 19. yüzyılın sonunda ününü evrim teorisi sebebiyle kazanan Herbert Spencer ise, toplumu endüstriyel/militan ayrımına tabi tutarken, bir hizmet üretim sürecinde kurulan ilişkinin niteliğine dair çözümleme yapmaktadır. Endüstriyel toplumların karmaşık, hiyerarşiden uzak ve eşitlik ilişkisi içinde devam etme zorunluluğuna dikkat çeken Spencer, kendiliğinden doğan düzen kavramı ile piyasa kurumunun işleyişini açıklar. Bu kısımda son olarak Anthony de Jasay'in sözleşme toplumu olarak adlandırdığı piyasa düzeninde siyasal alandakinin aksine değer tarafsızlığını kendiliğinden sağladığını iddia ettiği düzenli anarşi fikrine yer verilecektir.

A. Gustave De Molinari ve Gönüllük Kavramı Üzerinden Doğal Toplum/Politik Toplum Ayrımı

Devletçilik karşıtı liberal düşüncenin 19. yüzyılda Belçika asıllı Fransız düşünür Gustave de Molinari ile yeni bir ivme kazandığı ileri sürülebilir. Ebetteki Molinari öncesinde de devletin bireyin temel hak ve özgürlüklerine dair tehdit oluşturma potansiyeline sahip olduğu için sınırlandırılması gerektiğini ileri süren fikirler gelişmişti. Ancak Molinari'yi ayrı kılan husus, devlet eleştirisi ile sınırlandırmadığı teorisinde tüm hizmet sahalarının piyasa tarafından yerine getirilebileceğine dair görüşe sahip olmasıdır.

Hans Hermann Hoppe (2003: 345-46) devletin güvenlik hizmeti üretimindeki başarısızlığını sistematik olarak açıklayan ilk düşünür olarak Molinari'yi işaret eder. Murray Rothbard'a (2009: 10) göre Molinari, *Güvenlik Hizmetinin Üretimi* adlı çalışması ile insanlık tarihine anarko kapitalizm veya piyasa anarşizmi düşüncesini sunan ilk kişidir. Ancak Molinari hiçbir zaman anarşizm kavramını kullanmamıştır; yalnızca piyasada diğer tüm mal ve hizmetleri karşılarken güvenlik hizmeti üretilmesinin önündeki engelleri sorgulamıştır. Bu kısımda öncelikle sosyal teori aracılığıyla Molinari'nin devletin olmadığı düzende piyasa toplumun işleyişine dair kavram ve değerler açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

Gustave De Molinari, Edmund Burke'ün *A Vindication of Natural Society* adlı eserinde yaptığı doğal toplum/politik toplum ayrımını benimser. Hart'ın *Devletçilik Karşıtı Liberal Gelenek* adıyla yayımladığı üçlü makalede Molinari'nin toplumun oluşumuna dair çıkarımlarını açık bir şekilde ortaya koyar. Molinari'nin topluma dair çıkarımları bir yandan etkilendiği İskoç Aydınlanması paradigmasının özelde ise Adam Smith'in ticari toplum düşüncesinin izlerini taşır. Hart(1981a: 265) da iktisadi olarak Adam Smith ve John Baptiste Say'den siyasi olarak ise yukarıda adı geçen Edmund Burke'ün yanında William Godwin ve Benjamin Constant'ı takip ettiğini ve etkilendiğini belirtir.

Hart'ın ileri sürdüğüne göre, Molinari doğal toplumun oluşumunu “spontanelik” unsuru ile var eder. Suni/politik toplumdan farklı olarak doğal toplumda bireyler ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendiliğinden bir araya gelir ve doğal bir işbölümü oluşturur. Mal ve hizmetlerin değişimi ile herkesin çıkarını maksimize ettiği bir sosyal ve iktisadi ağ (*network*) oluşur. Kendiliğinden doğan düzen (*spontaneous order*) ile birlikte bireyleri soyut ve atomik bir yalnızlık içinde değil, toplumun

üyeleri olarak kabul eder. Daha açık bir ifade ile Molinari için birey, adına kısaca piyasa dediğimiz, insanların kendi ihtiyaç ve çıkarlarını tatmin etmek için gönüllü olarak ve kendiliğinden biraraya geldiği sosyal ve iktisadi ağın sayısız aktif üyelerden biridir.

Molinari aracılığıyla doğal toplum ile suni toplumun ayrımı ortaya konmalıdır. Toplumun ihtiyaçların neticesinde bir araya gelinen doğal bir birleşim, devleti ise suni bir kurum olarak tespit eden Molinari klasik liberalizmden ziyade anarşist teori içinde benimsenen yaklaşımı dile getirir. Doğal toplum/suni toplum ayrımı, daha geniş bir perspektifle toplum ile piyasa kurumunun doğal birleşimine karşın, devletin yapaylığına gösterir. Molinari tüketicilerin ihtiyaçlarını tatmin etmeye yönelik işletilen piyasa anlayışını ekonomi politik temelde devlet karşıtlığı ile birleştiren serbest piyasacı ilk anarşisttir (Hart, 1981a: 273). Anarşist teori, toplumun kendi ihtiyaçları nedeniyle ürettiği kurumlar içinde devleti saymaz. Zira toplum içindeki ilişkilerin hiyerarşi ve cebirle değil, eşitlik ve denklik içinde evrildiği düşünülür. Bu bakımdan gönüllü toplum, insanların tercihlerinde özgür iradelerinin ve gönüllü taahhütlerin sonucu olmalıdır. Gönüllülük kavramı ayrıca düşünme, yeme-içme, yaşama, evlenme ve diğer eylemlerinde bir başkasına şiddet içermediği müddetçe özgür olmasını gerektirir (Wallestein, 1969: 6). Piyasacı anarşistlerden Narveson da toplum içinde varlığını sürdüren diğer kurumlar ile devlet arasındaki ayrımın çok dikkati bir şekilde koyulması konusunda uyarıda bulunur. Narveson'a (1996: 210) göre, bir briç kulübü ya da bir felsefi topluluk, bir yönetim kurulu, seçimler, hedeflediği değerler ve sonuçlar kurmaya karar verebilir ve bunu yapabilir. Bireyler de bu organizasyonlara katılabilir hatta tam yetkili bir monark tarafından katılan

herkesi bağlayacak şekilde idare edilir. Böyle bir kuruluşu devletten ayıran şey, onun otoritesinin ona bağlı olamayanları etkilememesidir.

Güvenlik Hizmetinin Üretimi adlı çalışmasında Molinari (2009: 17-18) insanı topluma bağlayan ve ona uymaya zorlayan doğanın kanunlarının ne olduğunu sorar. İnsan bazı ihtiyaçlarını karşılayabilir, bazını ise tek başına karşılamakta yetersiz kalır ve bu tecrübeyi defalarca yaşamıştır ki, diğer insanlarla bir araya geldiğinde ihtiyaçları daha çok karşılanmaktadır, bu yönüyle insan doğası gereği sosyaldir. Hart (1981b: 403) da Molinari'ye göre bireylerin ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için topluma ihtiyaç duyduğunu ileri sürer.

Molinari doğal toplumu piyasa ekonomisinin araçları ile açıklar ancak konu bireylerin can ve mal güvenliğine geldiğinde bu hizmeti üretmek yerine bir monopole devretmiş olmalarını sorgular. İnsanların bir hükümet monopolü yerine ya total bir komünizmi ya da total bir özgürlüğü seçmek durumunda olduğu fikrindedir. Molinari'ye göre eğer komünizm daha verimli sonuçlar doğursaydı yalnızca güvenlik değil tüm üretim komünal bir şekilde gerçekleştirecektir. Diğer yandan eğer serbest ticaret daha iyi olduğu düşünürse, diğer üretim alanları gibi mahkeme, polis ve savunma da piyasa tarafından yerine getiriliyor olurdu (Hart, 1981b: 406).

Böylece Molinari kendi teorisinin mantıksal adımlarını takip ederek güvenlik hizmeti dolayısıyla devleti yani toplumun suni birleşiminin nedeni olarak egemenlik kavramına odaklanır; sorunları devlet egemenliği ile tanımlar ve yerine mülkiyet hakkını koruyan bireysel egemenliğin geçebileceğini tartışır. Molinari piyasa devlet dikotomisini doğal ve suni/politik toplum ayrımı üzerinden kurar ve özellikle de felsefesinden etkilendiği Adam Smith ve diğer İskoç Aydınlanmacılarından farklı olarak devletin iktisadi hayat üzerindeki gölgesini de kaldırarak, piyasanın doğası

gereği ve sahip olduğu kurumlarla güvenlik hizmeti de dâhil tüm ihtiyaçları karşılayabileceğini ileri sürer.

B. Herbert Spencer ve Kendiliğinden Doğan Düzen Ayırımında Endüstriyel/Militan Toplum Ayırımı

Gustave De Molinari'nin doğal toplum ve suni toplum şeklindeki ayırımının benzerini 19. yüzyılın en önemli sosyologlarından Herbert Spencer'ın sosyal teorisinde de yer alır. Molinari'deki doğal/suni toplum ayırımı gibi Spencer da sanayi toplumu ile bireysel rıza ile gerçekleşen gönüllü ilişkileri, militan toplum ile merkezi, hiyerarşik ve cebre dayanan ilişkileri kast ediyordu. 19. yüzyılda yaşamış olan iki düşünür arasında etkileşimin olup olmadığını ve eğer varsa hangi yönde olduğunu belirlemek güçtür. Ancak Roderick Long'un (2013: 4) belirttiğine göre Spencer çok az Fransızca, Molinari de çok İngilizce biliyordu, ancak her iki düşünür de çeviriler aracılığıyla birbirini yazıklarından haberdar olabilir. Diğer yandan Molinari gibi Spencer da İskoç Aydınlanması geleneğinden, özellikle de Smith'in doğal özgürlük sistemi olarak adlandırdığı ticari toplum tasavvurundan etkilenmiştir.

20. yüzyılın en önemli toplumbilimcilerinden olan Spencer, evrimci yaklaşımı, biyoloji ile sınırlamamış, *İlk Prensipler* ve *Toplumsal Statik* adlı eserinde toplumsal analizinde kullanılmıştır. Bu çalışmada Spencer, evrimin devam ettiği sürece toplumunun daha karmaşık bir düzene doğru gideceğini öngörmüştür (Mingardini, 2011: 29). Spencer (1982: 388) *The Social Organism* adlı makalesinde de toplumsal yapıların büyüdüğünü ve geliştiğini ancak onların düzenlenemeyecek kadar karmaşık olduğunu açıklar. Oysa Spencer'ın da eleştirilerini yönelttiği filozoflar, toplumsal düzeni suni bir yapı olarak görür ve onu planlama girişiminde bulunurlar. Platon

insan beyni ile analogi kurduğu toplumun katmanları arasında, meclis üyelerini, askerleri ve yönetim kademesini emir buyuran, geri kalan kısmı ise ona uyan itaatkâr kısmı olarak niteler. Modern dönemin filozofu Hobbes'ta da egemenin bedeni, toplumun tüm üyelerinden oluşur (Spencer, 1982: 390). Spencer, Platon ve Hobbes gibi siyaset felsefecilerinin kavrayışında toplumun yekpare addedilerek, yalnızca siyasal olana hizmet eden varlıklar olarak kurgulanmasına itiraz eder. Spencer (1982: 390) her iki siyaset felsefecisinin toplumu siyasal olanın bedeniymiş gibi düşünülmesine karşı çıkar. Spencerci görüşe göre toplumlar büyük, karmaşık yapılardır ve imal edilemezler.

Bu noktada Spencer'in organizmacı toplum görüşünün ayrıntıları ele alınabilir. Offer (2010: 227) Spencer'in toplumların yapısına dair değil, ancak ilişkilerine yönelik bir ayırmda bulunduğunu belirtir. Bu ayırmda doğal, gönüllü ilişkiler aracılığıyla bir arada olan endüstriyel topluma karşılık, merkeziyetçi ve yukarıdan aşağıya doğru cebirle hizada tutulan militan toplum vardır. Spencer'in endüstriyel ve militan toplum ayrımı eğer Offer'ın işaret ettiği noktaya dikkat edilmezse yanlış anlaşılmaya meyillidir. 19. yüzyıl düşünürü olarak Spencer çağdaşı diğer sosyologlar gibi endüstriyel toplum kavramını kullanmıştır ancak diğerlerinden farklı olarak Spencer, toplumsal ve iktisadi olarak karmaşıklaşmış durumu ifade etmek için endüstriyel kavramını kullanmaz. Zira görece olarak farklılaşmamış toplumlar da endüstriyel olabilirler, diğer yandan modern karmaşık toplumlar da militan olabilir. Kısaca bir toplumun militan ya da endüstriyel olup olmadığı karmaşıklık düzeyiyle değil, bireylerin birbiriyle ve dışarı ile ilişkilerinde çatışmanın olup olmaması ile ilgilidir. Eğer bir toplumda bireyler karşılıklı ihtiyaçlarını giderirken bireysel

sözleşmelere uyuyor ve barış içinde ilişkilerini sürdürüyorlarsa ve gönüllülük temelinde bir ilişki kurulduysa endüstriyel toplumdur.

Spencer, evrimin kesin bir yönünün olduğunu kabul eder. Ona göre, insan toplumu askeri hiyerarşinin ilkel aşamasından bireylerin içinde özgürce yaşadıkları ve başkalarının emir ve disiplininden çok kendi girişimlerine dayandıkları bir sanayi toplumuna doğru ilerlemektedir (Aktaş, 2001: 26). Zora, üretken sınıfın istismarına ve hiyerarşiye dayanan askeri toplumlardan (militan) gönüllü, sözleşmeli ilişkilere dayanan endüstriyel topluma hareket olarak izah eder (Davies, 2011: 116). Spencer toplumun giderek gelişeceğini ve devletin de giderek çürüyeceğini, cebre dayalı politik kurumların yerini piyasanın gönüllülük esasına göre işleyen kurumların alacağını söyler (Hart,1982: 84).

Spencer *Social Statics* adlı eserinde serbest piyasa ekonomisi liberalizmini anarşist sınırlara çeker (Hart, 1982: 84). Colson ise (2011: 25) aktüel politik sorunlar üzerinde yazdıklarının klasik liberalizmi desteklemesine rağmen, Spencer'ın teorik bilimsel çalışmalarının "evrimci anarşist" pozisyonunu gösterdiğini belirtir. Spencer'in yazıları siyasal teori bakımından klasik liberalizmin sınırları içinde görülmesi, sosyal teorisinin sonucudur ve daha incelikli bir inceleme anarşist bir yola evrildiği görülebilir.

Coser'e (1971: 99) göre Spencer güvenliğin sağlanması dışındaki tüm insan etkinliği alanının özel girişime bırakılması gerektiğini ileri sürmüştür. Spencer için iyi toplum, kişisel çıkarların peşinde olan bireyler arasındaki sözleşmelere dayanır. Devlet, sözleşmelere dayalı anlaşmalara müdahale ettiği takdirde toplumsal düzen bozulur, endüstriyel toplumdan askeri toplumun zorba düzeninin ilk biçimlerine doğru gerilemeye başlar (Coser, 1971: 107). Yaşadığı yüzyıla bu ayrımla bakan

Spencer'in bireysel özgürlük doktrinin çoğunluğa dayalı bir despotizme doğru kaydığını, modern uygarlığın endüstrileşmeden militarizme doğru kaydığının ve her ikisinin sonucunda liberalizmin gerilediğini öngörmüştür (Long, 2004: 27). Offer Spencer'in savaflara dair görüşünü toplumsal organizmacı bir bakış açısıyla olumlu olduğu fikrindedir. Spencer'in (2010: 197) *Proper Sphere of Government* adlı eserinde savafla karşı olmadığı savaflın toplum için yararlarını toplumsal organizmayı canlandırdığı ve ticari enerjiyi referans olduğunu söyler.

Spenceri düşünceye göre sosyal çatışmaların oluş sıklığının zaman içinde azalması beklenir; zira toplumsal duruma uyumsuzluk göstereceği için kültürel evrim süreci içinde savrulup yok olacaktır. Savaflar, sosyal çatışmalar yerini ticarete bırakacaktır ve sosyal yaşamın ahengi devam edecektir. Long'un (2013: 5) ileri sürdüğüne göre Spencer için savaflın sermayenin yönünü üretimden, tahribata doğru çevirdiğinden dolayı kabul edilemez. Diğer yandan Long'un ifadesine göre savafl, savurganlık, nesiller boyu biriken sermayenin ve işgücünün yok edilmesi ve iç ekonominin görünüşte yükselen ancak ekonomik olarak sahip olmadıklarımızın harcanması demektir ve politikacıların daha yüksek vergi baskısıyla karşı karşıya kalmak demektir. Bu noktada Spencer savafl ve piyasanın tahribatı ile ilgili iki geniş önermeyi yanıflar. Birincisi, savaflın yarattığına inanılan sahte ekonomik canlanmadır ki, Spencer bunun asla gerçek bir ekonomik refah olduğuna inanmamaktadır. Diğer yandan bu görünüşte yaratılan ekonomik canlılığın toplumun genelini değil, savaflın yükünü sırtlanmış fakir çoğunluk uğruna güç odaklarının hükümetin ayrıcalık tanıdığı kesim yararlanır (Long, 2004: 27).

Spencer'a göre, baskıcı ve saldırgan dış siyasetin ülkenin içerideki yönetimi ile doğal bağlantılıdır. Emperyalist politikalar, sömürgeleştirilen ülkeler kadar

sömürgeci ülkeler için de zararlıdır ve sermayeyi tahrip eder. Yaşadığı yüzyılın yakın geleceğine dair karamsar bir tahmin yapan Spencer, ülkelerin kendini savunma ilkesini kötüye kullanma eğiliminde olduklarını, savaşa dair savunma ilkesinin ihlal edildiğini, devletin ekseriyetle kendi sınırlarına değil, sınır dışına askerlerini gönderdiğini ve işgal ettiklerini belirtir(Long, 2007: 27). Bu noktada Spencer, sermaye birikimi ve ticari toplumun savaştan beslendiğine dair düşünceleri çürütmeye çalışır.

C. Anthony De Jasay ve Yasal Sisteme Karşı Düzenli Anarşi

Anthony De Jasay ise, yaptığı gevşek liberalizm/kurallı liberalizm ayrımında kendisinin ikinci kısımda yer aldığını belirtir. Jasay, hem liberalizmin siyaset olarak zora dayanma, herhangi bir değer veya değerler setini benimsetme yolunda şiddet uygulamaya meydan veren gevşek liberalizmi reddederek, 20. yüzyılın devletli liberalizmine esastan eleştiriler getirdiği için önemli bir düşündürdür. Hardy Buillon (2007: 8) ise Anthony De Jasay'ın pozisyonunun bireyci sözleşmecilik (*individualistic contractarianism*) olarak adlandırılabilirliğini ileri sürer.

Çalışmanın başında anarşist liberalizmle klasik liberalizm arasındaki temel farklılığın devlete yaklaşım konusunda olduğu ancak daha geniş bir başlık altında siyaset kurumu konusunda ayrıştıkları ileri sürülmüştü. Jasay'ın bu tartışmaya katkısı ise, siyasetin doğası gereği monist yapısı nedeniyle hiçbir zaman değer tarafsızlığı sağlayamayacağı, zaman içinde değişse dahi her zaman tek bir değer üzerinde inşa edileceği, dolayısıyla diğerlerini dışlayacağı tespitiydi. Bu kısımda ise, Jasay aracılığıyla toplumun ve piyasa kurumunun siyaset ve devlet iktidarına göre cebrin

kurumsallaşmadığı, gönüllü işbirliği düzeninin hâkim olduğu çoğulcu yapısı açıklanmaya çalışılacaktır.

Jasay'ın siyaset karşıtı teorisi ile düzenli anarşi (*ordered anarchy*) kavramsallaştırması ile uyum içindedir. Buna göre politik düzenin tesisi yani yasal sisteme karşı düzenli anarşi yani kendiliğinden oluşan kurallar vardır. Tıpkı Molinari ve Spencer gibi Jasay da iki ayrı sosyal düzen tasavvurunda bulunur. Buna göre ilki, bireysel iradeyi ve mülkiyet hakkını dışlayan ve kolektif tercihlerle belirlenen devletli yasal düzendir. Politikanın doğası gereği kolektif tercih ile hareket etmesi, toplumun çoğulcu düzenine terstir. Siyasal olan hiçbir şekilde değerler arasında tarafsız kalamayacaktır, bazı değerler diğeri pahasına öne çıkar ve bundan dolayı toplumun reddettiği ancak bazı insanların sıkı sıkıya bağlı olduğu değerlerden ayrılmasını gerektirir (Jasay, 1997:145; 1991: 148). Zira siyaset, dönemler içinde öne çıkan amaçların gerçekleşmesi için siyasal otoriteyi kullanmak ister. Jasay'e (1997: 144) göre tarihsel tecrübe de, özgürlüğün güvenlik adına, güvenliğin ilerlemeye, ilerlemenin eşitliğe ve onun da haklara duyulan saygıya mâl olduğu teyit eder.

Jasaycı ayırırda ikinci sosyal düzen ise kendiliğinden oluşan kaideler ile düzenlenen anarşiye karşılık gelir. Spencer, Hayek ve Benson gibi Jasay de hukuku kompleks bir düzende ortaya çıkan teamüllerin ve bireysel iradelerin sonucu olarak görür ve yasal sistemin getirdiklerine ihtiyaç olmadığını savunur. Yaptırımın ortaya çıkması için bir hukuki üst yapı ihtiyacı gerekliliği gibi gösterilir ve siyasi otorite olmaksızın sözleşmelerin yürürlük kazanmayacağı yaptırımının olmayacağı düşünülür (Jasay, 1991: 87). Oysa bu düşünce diğer anarşist liberteryenler gibi Jasay için de devletin meşrulaştırılmasına, piyasanın talileştirilmesine giden yoldur.

Jasay düzenli anarşiyi, yalnızca savunma amaçlı gücün kullanıldığı, koruma hizmetlerinin rekabetçi yani insanların kendileri için kimlerden hizmet alacağına dair kararı kendilerinin verdiği düzen olarak adlandırır ve bu bireyci anarşist hukukun pür şekilde yerine getirilmesidir (Dunn, 2007: 84). Bu noktada teamüller ile yasalar arasındaki karşıtlığın Jasay tarafından konumlandırılması ilkinin gönüllü, ikincisinin ise cebre dayandığı fikri ile açıklanabilir. Jasay (2005: 431) teamül ve adetlerin kendiliğinden herkesin uyduğu denklik pozisyonu olduğu belirterek, kimsenin bu denklikten sapmayacağını, kendine çıkar sağlamanın yegâne yolunun bu düzen içinde kalmak olacağını ifade eder. Teamül, örf ve adetler, kendiliğinden zorlayıcılık taşırlar, oysa yasa cebre dayalıdır. Teamüller ve adetler ile yasalar arasındaki gücü karşılaştıran Jasay, kendiliğinden oluşan kaidelerin ülkelerin yasal sisteminden çok da etkili olduğunu ileri sürer. Buna göre günümüzde ülkelerin yasal düzenleme bakımından farklı olmamasına rağmen, bazılarının mülkiyet, hoşgörü gibi temel meselelere karşı duyarlılığını açıklayabilecek unsur, teamüller ve adetlerdir (Jasay, 2009: 42). Ülkelerin yasal sistemlerinden ziyade daha derinden gelen ve etkili olan husus toplumsal adetler ve teamüllerdir.

Düzenli anarşi, Jasayci ifadeyle, aynı zamanda sözleşme toplumu demektir. Sözleşmeden doğan kurallar birbirini beslediği sürece devam eder, aksi halde ilgili kurallar yok olur. Jasay'ın (1999: 107) terminolojisinde teamül, metaforik bir anlaşmadır ve ne doğrudan ne de dolaylı olarak yükümlülük içermez. Taraflar arasında açık bir taahhüt de yoktur ancak her biri diğerinin kendiliğinden ortaya çıkan normlara uygun hareket etmelerini beklediği bir ilişki içindedirler (Jasay, 1991:107). Jasay teamüllerin oluşumunu yalnızca tesadüfle açıklanamayacağını belirtir. Örneğin yoldaki geçiş üstünlüğü ve çarpışmayı engellenme tesadüflere bağlı

değildir. İki araç karşı karşıya gelir ve herhangi bir trafik kuralı yoksa kimin yol vereceği belki de gözdağı belki de pazarlık gücüyle desteklenen müzakere ile gerçekleşecektir. Çarpışma problemini çözmek üzere yolun sağından ya da solundan gitme yönünde bir adet kabul görecektir. Yeterli sayıda sürücü bu kurala uyduğunda teamüle dönüşecektir ve bu kurala uymak herkes için iyi sonuçlar doğuracaktır (Jasay, 1991: 113-114). Birçok insanı gayri resmi olarak birbirine bağlayan zımnî sözleşmenin teamül olduğu anlaşılabilir.

III. PİYASA ANARŞİZMİ ADALET ve GÜVENLİK

Klasik liberalizmde piyasa kurumunun bireyin özgürlüğü ve kendi varlığını idame ettirebileceği ve onun doğasına en uygun biçim olduğuna dair sav benimsenmektedir. Ancak klasik liberal teoride piyasa kurumuna dair yaklaşımı yeknesak değerlendirmemek gerekir. Bu bakımdan sosyal, iktisadi teori sunan liberal düşünürlerin piyasaya yaklaşımı iki kategori altında değerlendirilebilir. Rothbard'ın *İnsan, İktisat ve Devlet* adlı çalışmasında dışarıdan ve özellikle de siyasal iktidar tarafından müdahalelerin olduğu düzeni engellenmiş piyasa, kendi işleyiş ve düzeni ile var olan gönüllü mübadele ilişkilerinin bütününe de engellenmemiş piyasa olarak nitelendirmektedir.

Çalışmanın bu kısmında müdahaleye uğramamış piyasa düzeni tasavvuruna sahip anarşist teori konu edilmektedir. Piyasa anarşizminin felsefi temelleri Molinari, Spencer, Jasay ve Benson gibi anarşistlerin ortaya koyduğu değerler seti ile ortaya konduktan sonra günümüze dek uzanan anarşist teori, iki hizmet başlığı altında tartışılabilir: İlki, güvenlik hizmeti; ikincisi ise, hukuk ve yargılama hizmetleridir. Zira engellenmemiş piyasa tasavvurunda, farklı gerekçelerle olsa da iki hizmetin

kamusallığı vurgulanmakta, devlet dışında yerine getirilmesinin mümkün ol(a)mayacağı, böyle bir girişim olsa dahi doğuracağı tehlikelere değinilmektedir. Ancak bireyin temel haklarını, kişiliğini ve mülkiyetini koruma konusunda öneride bulunan anarşist liberteryenlerin ya da piyasa anarşistlerinin güvenlik ve adalet hizmetlerine dair önerileri, en tartışmalı kısımdır. Diğer yandan hâlihazırdaki devletli düzenin dışındaki bir gerçeklikten hareket ettikleri için farazi hatta fantastik sayılmaktadır. Tüm anarşist teoriye yöneltilebilecek bu eleştiri ve tespitin dışında bırakılacak ancak liberal teoriden gelen itiraz ve eleştirilerle birlikte değerlendirilecektir.

A. Güvenlik Hizmetleri

Molinari'nin ortaya koyduğu problemi genişleterek, günümüz anarşist düşünürleri aracılığıyla güvenlik hizmetini doğal yollardan yani yine toplumun içinde sunduğu bir hizmete dönüşmesinin önündeki engeller tartışmaya açılabilir. Devletin cebri tekeli yerine gönüllü ilişkilerin olduğu toplumsal bir düzende savunma hizmetinin sağlanmasının mümkün olduğu savı tartışmaya sunulacaktır.

Tannehill'lere göre hiçbir zaman bireylerarasında fiziksel şiddet kullanımının tamamen ortadan kalktığı bir toplumdan bahsedilemez, çünkü insanlar irrasyonel eylemleri tercih edebilirler. *Laissez-faire* toplumu, cebir başlatmanın mümkün olmadığı bir ütopya olmaktan ziyade cebir kullanmanın ya da başlatmanın kurumsallaşmadığı bir düzendir; dolayısıyla, saldırı olduğu yerde sorunu çözmeye dönük girişimin başlayacağı anlamında gelir (Tannehill, 1970: 13). Molinari'nin güvenliğin piyasa sürecinde yerine getirilebilir bir hizmet olduğu önerisinin ardından

Moris ve Linda Tannehill devletin olmadığı *laissez-faire* toplumunun teorisini tartıştıkları *The Market for Liberty* (1973) adlı çalışmalarında adalet, hukuk, savaş, güvenlik gibi devletin tekelinde olan alanlarını etraflıca tartışmaya açmaktadırlar. Tannehill'ler, öncelikle devletin ortadan kalkmasıyla problemlerin çözüleceği, cebir ve şiddet uygulamanın mümkün olmayacağı bir ütopyanın oluşacağı gibi iyimser bir bakıştan hareket etmezler. Diğer bir ifade ile Tannehill'lere (1970: 13) göre bireyler rasyonel olmayan eylemleri tercih edebilecekleri için fiziksel şiddet kullanımının da tamamen olmadığı toplumdaki bahsetmek mümkün değildir. Ancak cebir/şiddetin kurumsallaşmadığı bir toplum olduğu ileri sürülebilir (Tannehill, 1970: 13).

Tannehill'lere (1970: 78) göre bireyler evlerini cephaneliğe çevirip etrafını tellerle sarmayacağına göre yapması gereken şey, güvenlik hizmetini kiralayacakları bir acente/şirket ile anlamaktır. Tannehill'ler gibi Rothbard da (2009b: 893) güvenlik hizmetlerini öncelikle bireysel bir perspektiften değerlendirerek, serbestçe rekabet eden, pazarlanabilir polis ve adliye hizmetlerinin düzenli ödenen primler ve talep üzerine arz edilen hizmetlerle birlikte peşin bir abonelik temeli üzerinde satılacağını söyler. Piyasa anarşistleri bu aşamada güvenliği bireysel düzlemde ele alırlar ve nasıl bireyler akşam sofralarında yemek için evi fırına ya da bahçelerini manava çeviremiyorsa piyasadaki uzmanlaşma yoluyla güvenlik hizmetini de kiralayacaklardır.

Devletli toplumdakinden farklı olarak, piyasadaki güvenlik hizmeti sunan acenteleri şiddeti ilk başlatan olamayacak, ancak herhangi bir saldırıya karşı müşterilerini korumak üzere şiddete başvurabilmeye yetkili olmalıdır (Tannehill, 1970: 79). Rothbard'ın (2009b: 890) da başka yolla ifade ettiği haliyle, savunma firmaları, tıpkı piyasadaki diğer tüm mal ve hizmet sunan üreticiler gibi serbestçe

rekabet edenlere ve saldırgan olmayanlara karşı zor kullanmayan firmalar olmak zorundadır. Böylece anarşistler, devletli toplumun sunduğu güvenlik hizmetindeki iki sakıncayı ortadan kaldırmayı hedeflerler. İlki, savunma hizmeti, herkesin katılmak zorunda olduğu ve cebre dayalı şekilde finanse ettiği bir hizmet olmaktan çıkar. Diğer bir ifade ile bireyin kendisini ve ailesini korumak ile ilgili planı kendi tasarrufuna bırakılır. İkinci olarak, savunma hizmeti de diğer hizmetler gibi pazarlanabilir bir hale gelir. Koruma hizmeti devletin tekelinde olduğunda, yurttaşlar hiçbir aşamasına müdahil olup, kararları belirleme gücüne sahip değildir; buna karşın vergi cebri yoluyla herkes bu hizmeti finanse etmeye zorlanır. Kuşkusuz bu iki önemli sonuçta, devletin güvenliği sağlamak üzere yaydığı hatta çoğunlukla kendi yarattığı terör ortamından kaçınmak gibi pozitif dışsallığın da hesap edilmesi gerekir. Rothbard, serbest piyasa savunma hizmetlerinin nasıl olabileceği ile ilgili kestirimde bulunmaya çalışıyor (2009d: 893):

Çok muhtemel olarak bu tip hizmetler, düzenli ödenen primlerle ve talep üzerine arz edilen hizmetlerle birlikte peşin bir abonelik temeli üzerinde satılacaktır. Her biri bir etkinlik ve doğruluk şansı elde ederek, kendi hizmetleri için bir tüketici piyasası kazanmaya çalışan çok sayıda rakip ortaya çıkacaktır. Tabii bazı bölgelerde tek bir birimin diğer hepsini rekabet dışı bırakması mümkündür, fakat bölgesel bir tekel olmadığını ve etkin firmaların diğer coğrafi sahalarda şubeler açabileceğini fark ettiğimiz zaman, bu pek mümkün gözükmez.

Rothbard (2009b: 893) güvenlik hizmetlerinin sigorta şirketleri tarafından sağlanmasının daha yüksek bir ihtimal olduğunu, zira suç miktarını azaltmanın onların yararına olacağı için piyasa koşulları içinde konumlarının daha elverişli olacağını iddia eder. Çünkü müşterilerine etkin ve nazik himaye sağlayanın

ödüllendirildiği, bunun altına düşenlerin cezalandırılacağı bir etkin piyasa düzeni olacaktır (Rothbard, 2006b: 217).

Crocetta (2007: 229) ise Rothbard'ın önerisi olan koruma acenteleri fikrini piyasa kurumu içinde değil siyasal alan içinde değerlendirerek, aynı ülke topraklarında rekabet eden yönetim sistemleri önerdiği fikrindedir. Rekabetçi yönetim modeli önerisi Kamu Tercih Okulu'nu çağrıştırmaktadır. Zira Kamu Tercih Okulu, siyasal alanda yürütülen işlerde etkinlik, verimlilik ve rekabet gibi unsurların kamusal hizmetlerde de gözetilmesini savunur. Ancak Rothbard'ın önerisi Crocetta'nın vurguladığı haliyle yönetim sistemlerinin rekabeti değildir. Bu durumda siyasal alanda hak ihlallerini meşrulaştıracak, kaideleri yok sayacak hukuk hizmetleri içinde gayri adil bir düzene doğru kayabilir. Rothbardcı koruma acenteleri modelini piyasa kurumunun doğası ve kaideleri içinde düşünmek daha yerinde olacaktır.

Hans-Hermann Hoppe, devletin güvenlik hizmetinin toplumdaki her bireyin beklentilerini karşılamaktan uzak tek tip olduğunu belirtir. Rekabetçi sistemde ise, güvenlik hizmetinin üretimi gönüllü şekilde gerçekleştiğinde, pek çok kişi muhtemelen bu hizmeti ve sigorta sözleşmesini herhangi bir tekinsiz durum olduğunda ya da saldırıya uğradığında satın almayı tercih edecektir, hiçbir üretici de gelirini hizmetini kalite olarak artırmaksızın yükseltmeyecektir (Hoppe, 1989: 35-37).

David Friedman ise, Tannehill'ler ve Rothbard'dan farklı olarak güvenlik hizmetini ulusal perspektifte değerlendirir. Diğer bir ifade ile Friedman, bireysel güvenlik gibi hâlihazırdaki devletli toplum içinde güvenlik hizmetinin piyasa kurumu aracılığıyla yerine getirilmesi üzerine tartışma yürütür. Bu noktada Friedman için önem arz eden konu, sınırlı devlet taraftarı liberteryenlerin dahi devletin tekeline

terk ettiği ulusal güvenlik (kolektif güvenlik) hizmetinin cebre dayanmaksızın finanse edilmesi yani piyasa mekanizmaları ile sağlanmasıdır (Friedman, 1989: 137). Friedman da tıpkı Tannehill'ler gibi anarşist bir toplumda güvenlik probleminin olmayacağı tezini yanlıştır; gerçekçi bakışla hareket eden Friedman'a (1989:137) göre ulusların ve sınırların olduğu reddedilemeyeceğine göre, buradan hareket etmek gerekir. Dolayısıyla Friedman'ın hem devletli bir düzen içindeki dünyadan devletin cebrine dayanmayan bir güvenlik hizmeti sağlanmasına odaklandığı ileri sürülebilir. Friedman böylelikle bugünkü devletli düzen içinde herkesin kayıtsız şartsız cebre dayalı şekilde finanse etmek zorunda kaldığı kamu hizmeti olarak ulusal güvenliğin piyasada üretilebileceği tezine doğru yol alır. Zira zorunlu bir tekel gelirlerini müşterilerinin rızalarıyla yaptıkları ödemelerden değil, genelleştirilmiş zor kullanımından sağladığı için daha az etkin olacaktır (Rothbard, 2009b: 896). Diğer anarşistler gibi Friedman da, tüm hizmetlerin piyasa kurumu içinde insanların rızaları sonucunda gönüllü olarak üretilebileceği görüşünü benimser. Friedman (1989: 114) da kısaca “cebre karşı korunmanın ekonomik bir mal” olduğunu söyler. Savunma hizmetlerine ödeyeceğiniz fiyatın piyasa koşullarında belirlenmesi yaşadığınız bölgedeki güvenlik sorunu ile ilişkilidir (Friedman, 1989: 140).

Friedman, Rothbard ve Tannehill'lerden farklı olarak güvenlik hizmeti bireyselleştirmez; onun kolektif doğasını kabul eder, ancak yine de bu hizmetin cebir yoluyla tahsil edilmemesine engel değildir. Caplan'a (2008: 11) göre Friedman daha az ideolojik bir yanıt verir ve dış işgallere karşı savunmayı, kamu hizmeti olarak kabul eder. Bu durumda güvenliğin sağlanması piyasa koşullarında gerçekleşmeli ve insanların güvenlik ihtiyacı doğrultusunda karşılanmalıdır. Friedman (1989: 142) kamusal mal olarak ulusal güvenliğin cebre dayanmadan nasıl finanse edilebileceğini

tartışırken önerdiği yöntemlerden biri, bağışlardır. Ancak kamu hizmeti olarak nitelendirilen dış güvenliğin bağış yoluyla temin edilmesi fikri gerçekçi bir öneri değildir (Caplan, 2008: 11).

Friedman anarko kapitalist toplum ile bugünkü toplum arasında benzerlik kurulduğunda anarko kapitalist toplumun çok daha barışçıl olduğunu iddia eder. Bir karşılaştırma yoluyla bugünkü devletli sistem ile anarko kapitalist toplum arasındaki ayrımı bir örnek olayla açıklamaya çalışır (1995: 123):

Eğer bir karavanda yaşama ve diğer milletlerle aynı dili konuşma ihtimali olsaydı, bir gün Fransız Başkan, zorunlu askerliğin ve müsaderenin yakında başlayacağını ilan ettiğinde, ertesi gün yalnızca yaşadığınız yeri terk edebilme imkânına sahip olursunuz. Eğer korunma hizmetini devletten değil de özel firmalardan alsaydınız, daha iyi bir çözüm buluncaya dek, korunma hizmetinin devamlılığını sağlamak üzere ülkemizi değiştirmek yerine firmamızı değiştirmek yeterli olurdu.

Anarşistlerin piyasa koşullarında gönüllüğe dayalı hizmet önerisine dair itiraz ve eleştirileri değerlendirmek gerekir. Zira anarşistlerin öne sürdüğü yapılar ve mekanizmalara pek soru yöneltilebilir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, güvenlik hizmeti bağlamında itirazlara iki grup altında yer verilecektir. İlk grupta güvenlik hizmetinin niçin piyasa yerine devletin hizmet alanında olması gerektiğini ileri süren ve bu bakımdan anarşistleri eleştiren savları gruplandırmak mümkündür. İkincisi ise, güvenlik hizmetinin piyasa koşullarında yerine getirilmesinin yaratacağı sorunlar ele alınabilir.

Gustave de Molinari'nin sorusunu yinelersek, güvenlik hizmetinin piyasa tarafından sunulmasının önündeki engeller nedir? Bu soruya içinde klasik liberal,

liberteryenlerin de olduğu pek çok düşünür, hizmetin doğası gereği yalnızca devlet tarafından sunulabileceği şeklinde yanıtlar. İleri sürülen savlardan bir kaçını değerlendirilebilir.

İlk sav güvenlik hizmetinin doğası gereği faydadan dışlamanın mümkün olmadığı yani iktisadi bir terimle dışlanamazlık (*inexcludable*) kriteridir. James Buchanan, Gordon Tullock gibi Kamu Tercihisi teorisyenleri ile anarşist liberteryenler arasındaki tartışmaların başında gelen maliyetten dışlayamama problemi daha büyük bir başlık altında mal ve hizmetlerin kamu/özel ayırımına tutulmasıyla ilgilidir. Bu düşünceye göre, kimi mal ve hizmetlerin hem fayda hem de maliyet bakımından bölünmesi mümkün değildir. Buchanan (1968: 182-87) fayda ve maliyetin bölüşümünün, finansmanın ve dağıtımının mümkün olmadığı noktada mal ve hizmetlerin kamu tarafından yerine getirilmesinin diğer seçenek olan piyasaya göre üstünlüğünü açıklar. Diğer bir neden de eğer toplumdaki gönüllü işbirliğini gerçekleştirmeye yetecek oranda girişim bulunmadığı takdirde devletin zorlayıcı gücü yerine getirecektir. Bu düşünce Hayek (2012: 494) tarafından da dile getirilen ve toplumda karşılanması gereken hizmetlere piyasa aktörlerince rağbet olmadığında önerdiği formüldür.

Bu noktada anarşistlerin hem ortak mal ve hizmetlerin ayırımına ve bununla ilişkili olarak da maliyetten dışlayamama problemine dair cevapları ele alınmalıdır. Maliyetin bireyler arasında bölüştürülememesi problemi, Hoppe'ye göre günümüzde geçerliliğini yitirmiştir. Geçtiğimiz yüzyılda yolların yapımı, tren yolu işletmeciliği hatta posta hizmetlerinin dahi faydadan dışlayamama/maliyet bedelini yükleyememe gibi sorunlar nedeniyle kamusal hizmetler olarak görüldüğünü ancak fayda ve maliyetin yansıtılmasının bir sorun teşkil etmediği için öneminin kalmadığını belirtir

(Hoppe, 1989: 29). Hoppe ve Rothbard gibi anarşist liberteryenler, kamu ve özel ayrımı olmaksızın tüm mal ve hizmetlerin maliyet ve faydasının bireyselleştirilebildiğini savunurlar.

Diğer yandan kamudaki başarısızlığı piyasaya özgü motivasyonların ve enstrümanların göz ardı edilmesine bağlayan Kamu Tercih Okulu, güvenliği aynı zamanda maliyetinin finanse edilemediği, ayrıştıramadığı için kamusal hizmet sayma görüşünü benimser. Ancak Kamu Tercih Okulu'nun sunduğu haliyle güvenlik, iktisadi bilinmezlik ve hesaplanamazlıkla nitelendirilir. Oysa anarşist teori içinde Tannehill'ler ve Rothbard bireysel, Hoppe gibi Friedman da kolektif yani ulusal güvenliği bilinmezlik içinden çıkarmaktadırlar. Güvenlik ister bireysel isterse bugünkü devletli sistem içerisinde düşünülün, iktisadi olarak hesaplanılabilir bir hizmet olarak sunulur. Friedman yaşanan bölgeye göre güvenliğin yüksek ya da düşük maliyetli bir hizmet olabileceğini ileri sürüyordu. Bu bakımdan Kamu Tercih Okulu temsilcileri bir yandan kamuda rekabet, mübadele, kâr gibi iktisadi enstrümanları teşvik ederken aynı zamanda sundukları kriterlerle kamunun niteliğini piyasadan ayrıştırmaktadırlar. Liberal bir düşünce okulu olan Kamu Tercih Okulu ortak mal ve hizmetler ayrımı yaparak, keyfiliğe alan ayırmakta ve sağlanan hizmetin bedelinin bilinemezliğine, hizmet /bedel ilişkisini zayıflatmaya neden olmaktadır.

Anarşistler liberteryenler, mal ve hizmetler arasında kamu/özel ayrımı yapan Kamu Tercih Okulu mensuplarının sundukları kriterin geçersiz olduklarını göstermeye çalışırlar. Özellikle güvenlik ve adalet gibi hizmetler söz konusu olduğunda kamu/özel ayrımı anarşistler tarafından reddedilir. Hoppe (1989: 28) kati şekilde, mal ve hizmetler arasında kamusal ve özel şeklinde ayrıma tutmayı mümkün kılacak açık ve kesin kriterler olmadığını belirtir. Hoppe'ye (1989: 27) göre hiçbir

malın ya da özel nedenle bir güvenlik hizmetinin ev, peynir ya da sigortacılık gibi hizmetlerden farkı yoktur.

Diğer bir eleştiri de kamu/özel mal ve hizmetler ayrımı fikrini destekler şekilde güvenliğin piyasa hizmetlerinin zorunlu bir ön koşulu olduğu ve bu sebeple müstesna yerinin olduğu düşüncesidir. Hatırlanacağı üzere klasik ekonomi politikçi düşünür, Adam Smith güvenlik söz konusu olduğunda ticari hayatın ikinci planda olduğunu söyleyerek, milletlerarası ilişkilere dair yaklaşımını ticari pasifizm yerine realist bir çizgiye sürüklediği ifade edilmişti. Klasik ekonomi politikçilerin yaklaşımını Rothbard, mal ve hizmetlerin büyük sınıflar açısından değerlendirilmesi yanılığısıyla açıklar (2009b: 891). Bu bakış açısından toplumu kümülatif şekilde ele alındığında piyasa faaliyetinin ön koşulu olarak değerlendirilebilecek binlerce çeşit zorunlu, mal ve hizmetin varlığı gerekli görülebilir (Rothbard, 2009b: 891).

Linda ve Moris Tannehill ise, güvenlik hizmetinin doğasının şiddet gerektirmesi nedeniyle piyasanın bunun bir parçası olamayacağına dair söylemi uygun bulmaz. Zira Tannehill'ler cebri ilk başlatan ve misillemede bulunan şekilde bir ayrıma tabi tutar. Piyasa mal ve hizmetleri mübadele yoluyla değişime izin veren bir sistem olduğu için şiddete ilk başvurma yolunun kullanımı mümkün değildir. Dolayısıyla saldırıyı ilk başlatanın piyasa kurumu olması mümkün değildir. Müşterileri adına saldırı başlatan acentenin olması, Hobbescu doğa durumu tasavvuru olabilir.

Bu durumda Tannehill'lerin ifadesiyle *laissez-faire* toplumundaki güvenlik hizmetleri ile devletli toplumdaki polis güçlerinin karşılaştırılmaya ihtiyacı vardır. Özel girişimdeki güvenlik hizmeti sağlayıcısı, devletin sunduğu tekel hizmetinden farklı olarak, en uygun yolla ve barışçıl biçimde güvenliği sağlamalıdır aksi takdirde piyasadaki itibarını ve gelirini kaybedecektir (Tannehill, 1970: 81). Oysa devletin

güvenlik alanındaki tekeli için böyle bir hassasiyet yoktur. Diğer bir fark ise, devletin sunduğu polis gücü yalnızca üst düzey devlet görevlilerini korur; sıradan insanlar ancak ortada bir fiil olduğunda güvenlik hizmeti ile buluşur. Oysa özel güvenlik hizmeti ise müşterilerini yalnızca şiddete karşı korumakla mesuldür ve görevini yerine getirmediği takdirde piyasadan çekilmek zorunda kalacaktır (Tannehill, 1980: 83). Tannehill'ler kısaca, devletin koruma hizmetinin sıradan insanları kapsamadığını ancak sıradan insanların cezalandırmak üzere bir sistem oluşturduğunu da belirtir.

İkinci olarak güvenlik hizmetinin piyasa tarafından yerine gerilmesinin yaratacağı sorunlar ya da itirazlar toplanabilir. Bunlardan ilki, güvenlik şirketinin tekel olması yani Nozickçi itiraz olarak değerlendirilebilir. İkinci itiraz ise, güvenlik şirketinin kendisinin suç işlemesi yani mafya benzetmesidir. Diğer bir itiraz ise, özel güvenlik şirketlerinin belirli bir bölgeyi hâkimiyetine alır şekilde yönetimini kurmasıdır; bu nitelikler bakımından feodalizm analogisi ve eleştirisi yapılmaktadır. Son olarak piyasa mantığı sonucu herkesin bu hizmeti alamayacağına yönelik eleştiri de dikkate alınmalıdır. Esasında üç eleştiri de Nozick'in görünmez el teorisiyle bir coğrafi bölgede yalnızca tek bir otoritenin hâkim olacağı yani ultra minimal devlete giden sürece işaret eder. İlk itiraz yani bir bölgede müşterilerinin haklarını korumak üzere varlık gösteren güvenlik şirketlerinin sürekli bir çatışma durumuna girmesi ve sonuç itibarıyla birinin galip gerek monopol olması durumu yani tekel eleştirisi, Nozick'in senaryosundaki birinci durumdan başka bir şey değildir. Aynı düşünce minarşist devlet taraftarı Rand tarafından da benimsenir. Zira Rand'a göre piyasada rekabet halinde olan hükümetler fikrinin ancak kanlı bir savaş sonucu çözülebileceği iddiasındadır. Oppenheimer ve Hume'un bir coğrafi bölgede sürekli olarak çatışan

güçlerden yalnızca birinin egemenliğini ilan edeceği varsayımı, Nozick'in de piyasanın görünmez eliyle inşa etmesine rağmen siyasal bir yolun izlenmesidir. Rand da tıpkı Nozick gibi piyasa rekabeti içine siyasal aktörleri yerleştirir ve bundan sonra da ekonomi yolunu terk eder. Rand, diğer minarşistler gibi organize bir hükümetin olmamasını, tüm kuralların, geleneklerin hatta doğrunun olmadığı ve bulunamayacağı Hobbescu olumsuz doğa durumu koşulları ile nitelenir. Bu sebeple, anarşiyi “aptala bir soyutluluk” (2004: 442) olarak nitelerken, “karşısına çıkacak ve toplumu çete savaşına sürükleyecek ilk suçluya” (2004: 442) teslim olacağını, onun insafına terk edileceği gibi negatif bir tablo çizer.

Friedman Rand'ın iddiasını da ayrıntılı şekilde değerlendirmeye sokar. Rand'ın iddia ettiği gibi şiddetin baş göstereceği fikrini de yürüten Friedman, Y şirketinin 6 görevlisi ile Z şirketinin 8 görevlisi arasındaki çatışmanın sonucunda maliyetlerin yükseleceği, iki şirketin de kaybedeceği sonucuna varır. Bu durumda piyasaya giren bir T firmasının Y ve Z şirketlerinin elindeki müşteriler için fiyatları kıracağı her iki şirketin de sonunu hazırlayacağını belirtir (Friedman, 1995: 115-116). Dolayısıyla Y ve Z şirketi anlaşmazlığı hakem yoluyla çözme yolunu seçeceklerdir. Eğer hakem, B'nin masum olduğuna karar verirse, Y şirketi B ye Z şirketine onların vaktini aldığı ve belaya soktuğu için tazminat ödemeyi kabul eder. Eğer B suçlu bulunursa, Z hükmü kabul eder ancak bu sefer B şahsını korumak zorunluluğu yoktur (Friedman, 1995: 116). Rothbard, piyasa şartlarında güvenlik şirketlerinin aralarındaki anlaşmazlıkları savaşmak ya da çatışmak yerine mahkemelere başvurma yolunun seçmelerinin yerinde olacağını belirtir (2009d: 240).

Rothbard da Nozick'in başta piyasa koşullarında saldırgan olmayan davranışlar hâkimken, barışçıl ilişkilerden çatışmacı ilişkiye geçişi eleştirir. Rothbardcı bir

terminoloji ile ifade edersek, her bir müşterisinin haklarını savunmakla görevlendirilen koruma ajanslarının, piyasa ilkesinden hegemonik ilkeye geçişini yani tıpkı bireyler gibi kurumlarında ilk saldırıda bulunma haklarının olmadığı dikkate alınmalıdır. Tannehill'ler bu durumu, şirketlerin saldırıyı ilk başlatan olamayacağını vurgulamaktaydı. Aslında Nozick'in teorisinde de ilk saldırı ile misilleme saldırısı ayrımı vardır. Saldırgan olmayan ve müşterilerine karşı bir ilk saldırı olduğunda da bunu yargı hizmetlerine başvurarak gidermeye çalışan koruma ajanslarının savaşçıl yöntemler edinmesi, anarşist piyasa düşüncesine uygun bir yol olmaktan çıkar. Nozick'in tıpkı bir devletin doğuşu gibi savaş sonunda tekel oluşturacak ilk senaryosuna Friedman da faydacı bir argümanla yanıt verir. Friedman (1995: 115-116) A ve B şahıslarının anlaşmazlığa düştüğü bir durumda Y ve Z koruma ajansı devreye gireceğini, bu şirketlerin kâr güden firmalar olduğu için aradaki anlaşmazlığı büyüterek çatışma hatta savaşın maliyetine katlanmak yerine aralarında anlaşmayı uygun bulacağını ifade ediyor.

Rothbard, Nozick'in minimal devleti haklılaştırmak uğruna anlaşmazlığa düşen güvenlik şirketlerinin en az birisinin yaptığı saldırının meşrulaştırmadan, devlete varamayacağını ileri sürer. Nozickçi senaryonun ilk seçeneğinde, bir güvenlik şirketinin diğerini hukuku ihlal etmeksizin varlığını son vermeyeceğini belirtmeye çalışır. Bu durumda Nozick, baskın olan şirketin rakiplerine hukuk dışı davranmasını kabul etmektedir (Rothbard, 2009d: 244). Bu baskın şirketin rakiplerinin kanun dışı yollara başvurduğu için onların temel haklarını gasp edecek eyleme girmiş olmaktadır. Bu durum kolektif dış güvenlik anlayışında saldırıya uğrayan komşu devleti savunmak üzere saldırgan olanı bombalayarak gayri meşru duruma düşen ülkeyle aynıdır. Daha açık bir ifadeyle mevcut müdahale durumunu, yani saldırgana

saldırırken masum üçüncü kişileri hedef alama gayri meşru bir girişim olarak kalacaktır.

Güvenlik firmalarının piyasada faaliyet göstermesinin yaratacağı ikinci sorun ise Nozick'in ikinci senaryosundan hareketle, güvenlik şirketlerinin çatışmak yerine o bölgeyi terk etmesi ve böylece en güçlü olanın o coğrafi bölgede hakim olmasıdır. Bu durum, tıpkı büyük metropol şehirlerini parselleyerek yöneten mafya tipi örgütlenmeye benzemektedir. Böylece o yörede tek hakim olacak güvenlik şirketi hiçbir kural tanımaksızın kendi egemenliğini ilan edecek, kendisini denetleyen hiçbir şey olmaksızın bir suç örgütüne dönecektir. Rothbard kendisine yöneltilecek şu soruyu tekrarlar:

Bir ya da daha fazla savunma birimi kendi cebri gücünü suçlu kullanımlarına çeviremez mi? Kısaca, özel bir polis birimi kendi gücünü başkalarına karşı saldırmak için kullanamaz mı? Özel mahkeme hileli kararlar vermez mi?

Devletsiz bir toplum tasavvur edenlerin ekseriyetle dışarıdan sanıldığı gibi saf derece insanoğlunun iyi olduğuna kani olmak gibi özel savunma birimlerinin de hiç suç işlemeyeceği varsayımına kapılmak mümkün değildir. Tannehill'lerin belirttiği gibi bu toplumda hiç kimsenin suç işlemediği değil, suçun kurumsallaşmadığı bir toplumsal düzenin imkânı üzerinde durulmalıdır. Rothbard (2009d: 895) herhangi bir kişi yada savunma biriminin suç işlediğinde devletli bir toplumdaki gibi bir cebir tekeli tarafından korunmamasını ayırt edici bir nitelik olarak benimser. Yine de Rothbard (2009d: 895) piyasa toplumunun örgütlü bir suçluluğa yem olmayacağı konusunda garanti verilemeyeceği kanaatindedir.

Friedman da anarko kapitalist topluma yöneltilebilecek eleştirileri iki gruba ayırarak ele alır. Tıpkı Rothbard gibi Friedman (1995: 122) da koruma ajanslarının suç örgütüne dönüşmelerini, yani mafya gibi bir hükümrânlık içine girme tehdidinin olasılığını değerlendirir. İyimser şekilde Friedman (1995: 122) anarko kapitalist bir toplumda organize suçun şimdikinden daha zayıf bir durum olduğunu belirttiikten sonra koruma ajanslarının suç işlemesi durumunda mahkeme sistemi içine yargılanacağını ancak bunu kabul etmediğinde diğer koruma ajansları ile anlaşmazlığa düşme tehlikesi içinde olduğunu belirtir. İkinci bir tehlike ise, hırsızlığın mal ve hizmet üretmekten daha kârlı olacağını fark eden koruma ajanslarının birleşmesidir (Friedman, 1995: 121) ki bu durum Nozickçi üçüncü senaryoya tekabül eder. Bu durumda koruma ajanları Nozick'in ultra minimal devletini oluşturmuş olur. Ancak muhtemel olarak böyle bir toplumda olabilecek en büyük kötülük devletin yeniden kurulmasıdır ve şu anda sahip olduğumuz şey devlet olduğu için devletsiz bir toplumla ilgili herhangi bir deneyimin kaybettirecek çok az şeyi varken, kazandıracığı çok şey vardır (Rothbard, 2009d:896). Rothbard'a (2009d:908) göre istilacı olmaksızın mevcut olan bir savunma birimi sadece saldırıya karşı gönüllü olarak kurulmuş bir sigorta olacaktır. Nozick'in her bir coğrafya üzerinde baskın bir güvenlik şirketinin ortaya çıkacağı iddiasını yanlışlar. Bu sebeple baskın olan bir koruma şirketinin belirli bir coğrafi bölge üzerinde ortaya çıkması muhtemeldir. Ancak piyasa süreci içinden bakan Rothbard ve diğer anarşistler, böyle bir durumun insanların iradelerinin ipotek altına alındığı zor yoluyla kurulmuş bir tekel olmaktan uzak olduğu fikrini benimserler. Diğer yandan herhangi bir bölge üzerinde cebre dayalı olmayan ve piyasa koşullarının ürettiği fiili tekel durumu, direkt reddedilecek nitelikler barındırmamaktadır. Mevcut düzenle

karşılaştırıldığında fiili olarak güvenlik tekeli tek bir kurumun elinde olmakla birlikte anayasa metni gibi yasal hukuki metinlerle ve cebir gücüyle bu hali zırha büründürülmüş vaziyettedir.

Güvenlik şirketinin kendisinin suç makinesine dönüşmesine karşı Hoppe de müşterilerin güvenlik şirketi üzerinde nüfusunun olduğunu belirterek bu tartışmaya piyasacı bir bakışla karşılık verir. Doğrudan müşterilerinin taleplerine dayandığı için böyle bir toplumda güvenlik şirketinin uyacağı kuralların olduğunu hatırlamak gerekir. Aksi takdirde, müşterilerinin güvenini ve talebini kaybedeceği için piyasadan silinme tehlikesi ile karşı karşıyadır (Hoppe, 1987: 37).

Fiziksel güç kullanma kapasitesi devlet yerine piyasa aktörlerine daha açık bir ifade ile bireylere bırakılmasına dair temel bir eleştiri de içerir. Zira Child'ın açık şekilde dile getirdiği gibi kolektif karar alma süreçleri her zaman daha mantıklı olduğu düşüncesi saklıdır. Oysa Childs'e göre eğer bir kişinin karar alma yeteneğinin olamayacağına inanıldığı takdirde, birden fazla kişinin oluşturduğu bir topluluğun da kararları baştan sakatlanır¹⁰. Bireyci bir metodoloji ile Childs, bireylerin kararlarının ve eylemlerinin keyfi, bireylerden oluşan gruplarının ise objektif olarak değerlendirilmesini bir yanılgı olarak değerlendirir.

Belirli bir coğrafi alan üzerindeki tekel sahibi olan güvenlik şirketine yönelik diğer bir eleştiri feodalizm analogisi kurularak yapılır. Sosyal liberalizm taraftarı Freeman, özel güvenlik birimlerinin hâkim olduğu yönetimin feodalizmden farksız olduğunu ileri sürer. Bu düşünceye göre, özel ayrıcalık sistemi olarak ele alınan feodalizm, özel anlaşmalar ağından ibarettir ve bu sebeple piyasa anarşistlerinin

¹⁰Roy Childs, "Objectivism and State: An Open Letter to Ayn Rand" <http://archive.lewrockwell.com/orig4/childs1.html>

önerisine benzer (Freeman, 2011: 36). Feodalizmde politik otoritenin elementleri kalıcı politik kurumlar aracılığıyla değil, bireyler tarafından kişisel olarak tutulan güçlerdir. Âdetler ve sözlü anlaşmalar yazılı hukukun yerini alır, tebaanın siyasi yükümlülükleri ve sadakati gönüllü ve kişiseldir, özel sözleşmeli yükümlülüklerden doğarlar ve belirli kişilere karşıdır (Freeman, 2011: 36-37). Ayrıldıkları tek nokta, tebaa ile feodal bey arasındaki kişisel sadakat, sözleşmeden doğan moral görev olarak görülürken, liberteryenizmde sadakat normları eksiktir; ancak bunun yerini öz çıkar ve itaat yükümlüğü alır. Bu sınırlı ayırt edici niteliğin dışında, feodalizm ile piyasacı güvenlik şirketleri arasında farklılık, yoktur (Freeman, 2011: 37). Hem feodalizm de hem de liberteryenizmde siyasi güç, yalnızca sözleşmeye konu olan şey ile sınırlı olduğu için kamusalılık taşımaz. Diğer yandan Freeman (2011: 35) özel güvenlik şirketlerinin yalnızca ödemede bulunabildikleri şirketlerden koruma, hakemlik ve diğer kamu hizmetleri alabileceği uyarısında bulunur. Bu durumda ortaya çıkacak güç, Freeman'a göre yalnızca özel amaçlara hizmet edecektir. Bu sebeple, Freeman'ın (2011: 37) gözünde liberalizm hem mutlakıyetçi yönetim olan feodalizm ile hem de liberteryenizmden ayrı tutulmalıdır.

Son olarak Nozick'in savaşıma ya da terk etme sonucu ortaya çıkmak yerine güvenlik şirketlerinin anlaşmazlıkları yok etmek üzere başvurdukları üst mahkeme yoluyla yani genel bir hukuk sistemi üzerinde uzlaşarak ortaya çıkan devlet düzeni eleştirisi ileri sürülebilir. Ancak bu durumda da ortaya çıkan monopol neredeyse tüm devletler düzeni anarşisini kaldıracak Kant'ı çağrıştıran dünya devletine varmaktadır. Bu tartışma bir sonraki başlıkta anarşist bir toplumda hukuk ve yargılama hizmetlerinin bireyci, mülkiyetçi perspektifle ele alan düşünüler aracılığıyla sunulacaktır.

B. Hukuk ve Adalet Hizmetleri

Anarşist liberteryenizm tıpkı güvenlik hizmeti gibi hukuk ve yargılama hizmetinin de, devlet olmaksızın karşılanabileceğini ileri sürer. Zira hem teorik olarak hem de tarihsel olarak hukukun varlığı devletten önce geldiği iddia edilir. Bu görüşe göre toplumlar, daha küçük birlikler halinde yaşadıkları dönemlerde birden çok hukuk sistemi geçerlidir. Özellikle anarşist liberteryen hukuk görüşü, hukukun toplumsal düzenle ilişkili olduğundan hareketle rekabet eden hukuk düzeni açıklamaya çalışır.

Bruce Benson, Murray Rothbard gibi anarşist düşünürler kurumsal olarak hukuku devletle ayırıştırırken, dağınık olarak pek çok konuyu bir arada yorumlamak ve değerlendirmek durumunda kalmıştır. Burada ise, çoğunluk tarafından kabul edildiği haliyle devlet ile hukuku, organik bir bütün gibi gösteren üç düşünsel bağ sorgulanacaktır. Bunlardan ilki, örf, alışkanlıklar, normlar gibi toplum halindeki yaşamda uyulan kurallar ile pozitif hukuk arasında yapılan ayırmadır. Pozitif hukukçu yaklaşım, toplumda geçerli olan diğer kurallardan farklı olarak kaidelerin hukuki niteliğini veren unsurun tek ve yetkili şekilde devletin koruyuculuğu altında olmasına bağlar. Buna göre hukukun, toplumdaki herkese karşı uygulanabilir kılan gücünü devletin varlığından aldığı görüşü benimsenir. Dolayısıyla diğer kurallar toplumlarda kendiliğinden ve değişerek uygulanmakta ve/veya terk edilmekteyken pozitif hukuk kurallarının kaynağı devlettir. İlkiyle ilişkili ikinci bağ ise, hukuk kurallarının nesnel şekilde hiçbir yurttaşı ayırt etmeksizin uygulanabilmesinin tek yolunun devlet eliyle sağlanması olarak gösterilmesidir. Üçüncü bağ ise, hukukun yalnızca devlet örgütlenmesi altında yerine getirileceği düşüncesidir. Anarşist hukuk teorisi sunan

düşünürler, özellikle hukukun devletle ilişkisinin sunulduğu gibi olmadığını, hukukun toplumun ihtiyaçları neticesinde gelişen bir kurum olduğu fikrini benimserler.

Bu kısımda, yukarıdaki tespitten yola çıkarak, üç önermeye dair tartışmalar derinleştirilebilir. Hukuk, bireylerin gönüllü girdiği akde uyulmadığında ya da hak ihlali durumunda devreye giren ve toplumda şiddet ve hak ihlalinin kurumsallaşmasının önüne geçen mekanizma olarak nitelendirilir. Şüphesiz hukuk kurumu, şiddeti engelleyemez ancak şiddetin kurumsallaşmasını önleyebilme gücüne sahiptir. Bu bakımdan anarşist hukuk, toplum içindeki bireylere müsaade edilmeyen cebir kullanımında tekel olan devletin hukukla bir arada olmasını çelişkili bulur.

Zora dayalı kolektif gücün yalnızca adaletsizliğe karşı uygulanabileceğini, bunun dışında tüm ilişkilerin gönüllülük ilkesiyle işlemesi gerektiğini ileri süren anarşist liberteryen çizgiye yakın olarak niteleyebileceğimiz Bastiat'ın hukuk üzerine düşünceleri önem kazanmaktadır. Hatırlanacağı üzere Bastiat, insanın zor ve meşakkatli olan üretim prensibine nazaran kısa ve zahmetsiz ancak insana bağışlanan mülkiyet hakkını ihlal eden yağmanın tercih edileceğini dile getiriyordu. Ancak yağmanın pek çok türü olduğunu belirten Bastiat'a göre (1997: 4-5) en tehlikeli olanın yasal yağmadır. Bireysel mülkiyeti korumaktan başka amacı olmayan hukukun yozlaştığını ve yağmalama hakkına dönüştüğü konusunda ikazda bulunur. Hukukun soygun aracı haline gelmesini, insanlık tarihinin şahit olduğu en menfur yozlaşma sayan Bastiat (1997: 7-8) için devlet, bu işe hizmet eden en büyük organizasyondur. Devlet, herkesin, başkasının hakkını gasp ederek zenginleşmesini teşvik eden bir soygun düzeni yaratması ve onu, düzenleme bahanesiyle genelleştirerek sistem haline getirmesinden başka bir şey değildir (Bastiat, 1997: 16).

Anarşist hukuki bakışa göre devletle hukukun ilişkisini kesmek, emeğini katarak ihtiyaçlarını karşılayan, üreten kesimi yağmacılardan korumaya hizmet edecektir.

Hukuk ve yasa herhangi bir otoritenin tasarımının ürünü değildir ve bu sebeple merkezi ve tek biçimli olduğu ileri sürülemez. Pozitivist hukuk anlayışının aksine kanunlar dizayn edilmiş metinler değildir. Aksine sosyal hayatın içinden çıkan ve zamanın filtresinden geçerek varlığını sürdüren kaidelerdir. Genel davranış kuralları yöneticilerin talimatları yoluyla değil, bireylerin beklentilerinin dayandığı adetlerin gelişmesi yoluyla oluşur (Hayek, 2012: 108).

Hukuku, kendiliğinden doğan düzenin kendisi olan toplumun her bir üyesinin diğerleri ile ilişkilerinde rehberlik görevi görecektir kuralları, yine toplumun içinden çıktığını dile getirmekle birlikte Hayek (2012: 115) yine de yasal bir düzenlemeye ihtiyaç duyulduğu ifade eder. Birkaç başlık altında bu ihtiyacın makul olduğunu tartışan Hayek'in saydığı sebepler arasında konumuz açısından önem arz eden hükümlerden birisi üzerinde durulmalıdır. Bu gerekçeye göre, hukukun gelişiminde adetlerin gereklerine uymayan şeyi adil telakki edermiş gibi belirli bir sınıfın mensuplarının elinde bulunmasıdır. Hayek (2012: 116) daha açıklayıcı olması açısından efendi-köle, ev sahibi-kiracı, kredi veren ile alan arasındaki ilişkilerde kuralların genellikle taraflardan birinin görüş ve menfaatlerine uygun şekillendirildiğini belirtir. Hayek için yasallık yani taraflardan birinin menfaatlerine uygunluk durumunun gözden geçirilmesi hükümetin görev alanındadır. Kısaca Hayek, toplum içinde kabul edilen kaidelerin yasal filtre görevinin hukukun nesnelliği için gerekli olduğunu ileri sürerek, hükümet organizasyonunun sınırlı görev alanına hukuku yerleştirmektedir.

Hukukun nesnel şekilde uygulanabilmesinin yalnızca devlet eliyle dizayn edilebileceğine yönelik anlayış, anarşist liberteryen düşünce tarafından itirazla karşılaşılır. Hoppe (2007: 249) toplum içinde tek bir hukuk kodunun olmadığını ancak tek bir hukuk kodu varmış gibi yapılarak dayatıldığını ifade eder. Hoppe, minarşist devlet taraftarı liberteryenlerin devleti son karar verici makam olarak meşrulaştırmalarına itiraz eder. Zira minarşistler, bir toplulukta devletin hüküm sunan makam olarak tekelinin olmadığı durumda, yargı hizmetlerinin bölüneceğini, hiçbir şekilde yargılama hizmetlerinin sonu gelmeyeceğini belirtirler. Bu görüşe karşı Hoppe farazi durum yaratır ve topluluk içinde farklı hukuk kodlarının hâkim olabileceğini belirtir. Örneğin dini inanca göre Müslümanlar İslami, Katolikler Kutsal Kitabı, Museviler Musevi hukuk kodlarına göre aralarındaki hukuki sorunları çözmek isteyebilir. Bu durumda aynı cemaate ait olduğu sürece sorun olmayacaktır ancak farklı din veya cemaatlere bağlı kimseler arasında ise farklı sonuç ortaya çıkacaktır. Çünkü bir Katolik Müslüman'inkini astı olarak görecektir ve çıkan sonucu kabul etmeyecektir veya tersi de olabilir. Bu durumda yapılacak şey, farklı din veya kesimlere ait kimselerin sigorta şirketlerinin gruplar arası hukuk kodları geliştirmesi ve uzlaşma sağlaması gerekecektir (Hoppe, 2007:250).

Hoppe'nin dini inanca göre yargı sistemlerinin düzenlenmesi, minarşistlerin itiraz ettiği karmaşaya yol açıyor gibi görülmektedir. Ancak dini temelli olabileceği gibi toplumdan topluma da değişen gelenekler ve kurallar vardır. Söz konusu ayrışmanın yargılama hizmetlerinde sorun teşkil etmekten ziyade, doğruları ve hakkaniyete ulaşma yolunda uzlaşmayı zorunlu kılacak ve barışçıl ilişkileri geliştirmeye yardımcı olacaktır. Hoppe'den farklı olarak Childs (1977: 25) hukuk kodlarının ikiye ayrılabilmesini ileri sürer. Bunlardan ilki, hâlihazırda devletli

toplum düzeninde geçerli olan devletin hukukudur. İkincisi ise içinde bulunan toplumun pratikleriyle şekillenen ve birbiriyle her zaman tam bir uyumluluk göstermeyen piyasanın hukuk düzenidir.

Bruce Benson ise, Childs'ın ayırımına benzer şekilde hukuk düzenlerini nitelik bakımından ikiye ayırır: Baskıcı düzen (*imposed order*) ile kendiliğinden doğan düzen (*spontaneous order*). İster tek bir kral ister temsili demokrasi usulüyle gerçekleşsin hükümetin yasa ürettiği düzende, güç merkezileşir, kurallar cebir yoluyla uygulanır. Benson'a (1990: 77) göre bu otoriter hukuk düzeni doğası gereği toplumun bir kesimini diğerine karşı düşmanlığa sürüklemesine neden olduğu için düzeni değil düzensizliği teşvik eder. Kendiliğinden doğan düzen anlayışı ise hukukun, toplumun varoluşundan itibaren bireylerarası ilişkilerden çıkan sonuçlar yani pratiklerdir (Benson, 1990: 76). Benson hukukun zorlayıcı bir tekel gücü ile varlığını sürdüremeyeceğini zira kaynağının devlet değil toplum olduğunu hem teorik hem de tarihsel örneklerle ispat etmeye çalışır. Piyasa yasaları kuralların ve süreçlerin yönetimini rekabet, pazarlık ve teamüllerden doğan kaideler gibi (Hayekçi anlamda kendiliğinden doğan düzen) piyasa ekonomisine göre dizayn edildiği yerdir. Devletin yasallığı ise hukuk düzeninin devlet kademesinin toplumun tüm geri kalanına uyguladığı cebir ile düzenlenir.

Jasay ise kısıtlamaların kasıtlı olarak yapıldığı durumu kanun, kendiliğinden geliştiğinde ise kurallar olarak adlandırır. Toplumsal yaşamda bireysel özgürlüklerin müdahalesizlik niteliği altında değerlendiren Jasay, gelecek kısıtlamaların kaynağını ikiye ayırır. İlkini kaynağını devletin merkezi ve hiyerarşik mekanizmasının ürettiği kanunlar (*made laws*) olarak niteler; ancak bireyin özgürlüğüne toplumsal yaşamdan kaynaklanan kısıtlamaların da olabileceğini bunun ancak bir arada yaşamanın

getirdiği ve pratikten doğan kısıtlamalar yani kurallar olarak adlandırır. Kanunlar, en nihayetinde hipotetik yani farazidir ve mantıksal olarak yanlışlanabilir ve doğrulanamaz olmasına karşın kurallar, problemlere karşı geliştirilen güçlü bir bağışıkla kendiliğinden gelişirler (Jasay, 2010: 7). Jasay düzenli anarşide(*ordered anarchy*) insanların kurallara kendi beklenti ve çıkarlarını kollamak üzere uyarıcı etkide bulunduğunu, bu sebeple kendiliğinden zorlayıcı niteliğinin olduğunu belirtir. Ortaçağ Avrupa'sındaki ticaret yasaları, off-shore bankacılık sistemi, özel mahkemeler kendiliğinden uygulamaya örnektir (Radnitzky, 2007: 96).

Bu kısımda hukukun tarihsel olarak varlığını sürdürmesine dair düşünce daha ayrıntılı olarak ele alınacak ve devletle olan ilişkisinin çok yeni ye dayandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Zira modern devlet düzeni insanlık tarihinde çok kısa bir geçmişe sahiptir. Hayek (2012: 96-97) insan davranışlarını yöneten büyük kanunların yasama faaliyetinin ürünü olduğuna dair inancın çağdaş insanın bilincine kazındığını, çok açık bir doğru gibi görüldüğünü belirterek, kanunun, kanun yapma etkinliğinden çok daha eski olduğunu belirtir. Devlet öncesinde bireyler ve toplumsal gruplar hatta toplumlar tarafından cebir uygulaması var olmasına rağmen, cebrin kullanımına dair büyük bir kurumsal düzen inşa edilmemişti, hukuk ve düzen hâlihazırda etkili örfi hukuk/mahkeme düzeni ile sağlanıyordu (Dykes, 2006: 4). Zorunlu davranış kuralları anlamında hukuk, şüphesiz toplumla yaşittir (Hayek, 2012: 96). Genellikle pek çok insanın tabi olduğu ve riayet ettiği kurallar devlet tarafından konulan pozitif kanunlardır; ancak davranışlara rehberlik eden alışkanlıklar, adetler, örf ve gelenekler ve normlar gibi pek çok tip kural vardır ve bunlar pozitif kanunlara göre bireyler arasındaki ilişkilere rehberlik edici niteliği daha yüksektir (Benson, 2007: 105). Coyne (2005: 50) yasaların merkezi bir otorite tarafından dayatılmasına ihtiyaç

olmadığını ileri sürer; yerine onların gelenekler, anlaşmalar yoluyla zaman içinden geçerek güçlendiğini söylerler. Toplumsal düzenin sağlanması için temel kuralların yalnızca devlet tarafından sağlanabileceği argümanına karşı Hasnas, birlikte yaşama dair pek çok kuralın devlet tarafından yaratılmadığını belirtir. Devlet tarafından yaratılan kuralların neredeyse hiçbiri düzen ve barış getirmemiştir (Hasnas, 2008:113).

Bruce Benson hem kavramsal olarak hem de tarihsel olarak hukukun gelişiminin devletin varlığından bağımsız olduğunu gösterme iddiasındadır. Kuralların uygulanması için insanların bir araya gelmesi, işbirliği içinde olması ve hiçbir şekilde polislik hizmeti de dâhil hiçbir konuda siyasal bir otoriteye ihtiyaç duymaksızın yerine getirmeleri varsayımsal bir durum değildir. Tarihsel olarak İngiltere'nin Roma İmparatorluğu'ndan sonraki dönemdeki hukukun yapısını inceleyerek geniş çaplı bilgi ve veri sunar. Benson (1990: 24) Anglo Sakson İngiltere'sinin hukukun kaynağı bakımından Roma'dan pek çok unsuru devşirmesine rağmen Norman İstilasına ve Kralın artan egemenliği ve merkezileşmeye dek geçerli olan hukuksal normları ele alır. Tarihsel olarak 5. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar İngiltere, merkezi bir siyasal otoritenin varlığından yoksun kalmıştır. Korunma akraba ve komşuların adına yüzlük (*tithing*) dedikleri grupların karşılıklı anlaşmalar aracılığıyla her birinin zor zamanlarında yardıma gelen cinayet, hırsızlık durumunda bağırıp çağrıştıkları gruplardır. Benson'un yerel yargılama örnekleri ya da yargı hizmetleri olarak yorumladığı yüzler mahkemesi gibi uygulamalar esasında örfi hukukun yaygın olduğunu göstermektedir. Benson örfi hukuku, geçmişin kurallarının yaşatıldığı iptidai sistemler olarak kabul etmez (Kalkan, 2013: 213). Ancak Parry (1943: 446) ise, bu yargı hizmetini feodalitenin ayrıcalıklı niteliğine hizmet ettiği

düşüncesindedir. Örf ve adalete dayanan ve halkın güveni kazanmış olan eski hukuk kaideleri Parry (1943: 446), feodal ayrıcalık sistemi olarak niteler. Ancak Parry'nin de haklı olarak vurguladığı gibi bu yerel mahkemelerin usulleri düello gibi vahşi usullere imkân tanımaktadır.

Anglo Sakson İngiltere'sinde 11. yy kadar yaygın olan örfi hukuk ve yerel mahkemeler oldukça kazançlı alanlardır. Yerel mahkeme ve hakimler gördükleri davalar üzerinden para almaktadır. Parry (1943: 446) hem bu kazançlı işte olmak hem de cemaat mahkemelerini bertaraf ederek ayrıcalıklı sisteme son vermek için 12. yüzyıldan itibaren Krala ait mahkemelerin adalet dağıtma işinde tekel olmak üzere mücadelenin başladığını belirtir. Çünkü umumi huzur ve güvenliğin sağlanması adına adalet ve yargılama hizmetlerinden merkezileşmeye ve devletin tekel alanına girme söz konusudur. Benson ise bu süreci farklı değerlendirmektedir. Öncelikle örfi hukuk ve ortak hukuk yan yana hizmet gördüğü bir dönem olmuştur. Ancak ortak hukukun da giderek merkezileşmesi, Kralın hükümlerinin altına girmesi sorundur. Ortak hukuk mahkemeleri ile yerel mahkemeler bir arada iş görürler. Ancak daha sonra Kralın mahkemesi, diğer tüm mahkemeleri sistemin dışına çıkaracak kadar güçlü hale gelir. Ortak hukuk mahkemeleri zamanla diğer mahkemeleri piyasadan eleyerek tek başına bütün ülkeye ortak bir hukuk sistemi getirmeyi başarmıştır (Kalkan, 2013: 203). Özellikle 14. yüzyıldan sonra İngiltere'de kralın otoritesinin ortak hukuk sistemi sayesinde ülkenin her köşesine ulaştığı görülmektedir (Kalkan, 2013: 205). Bruce Benson ortak hukukun Kralın tabiiyetinde örfi hukuku ortadan kaldırdığını ve hukukun devletin sevk ve idaresi olmaksızın işleyemez hale sokulmasından sorumlu tutar.

Yerel mahkemelerin merkezileşmeye gitmesi yani Kralın yargı hizmetlerinde tekel konuma gelmesinin sonuçları değerlendirilmelidir. İlki, örfi hukuk kapsamında suçluların haksız fiil hukukuna göre yargılamasının yerini kamusal ceza yargısı alır. Daha önceden mütekabiliyet ilkesi gereğince davacının zararının tazminine yönelik olan bot, wer, wite gibi ceza ve hacizler yerlerini kamulaştırma ve ölüm gibi bedensel cezalara terk edilirken, kabahatlılar örfi hukukun haksız filer bağlamından çıkarılarak, ceza hukukunca tanımlanana suçlar kapsamına alınmıştır (Kalkan, 2013: 216-17). Anglo-Sakson İngiltere’inde merkezileşme ve birleşme tedrici şekilde gerçekleşir, kralın adalet dağıtıcı rolü de aşamalı olarak kurulur (Benson, 1998: 203). Kraliyetin yargılama hizmetlerindeki egemenliği sonucunda, yasaları ihlal etme Kralın barışını ihlal etme anlamına gelir (Benson, 1998: 203). İkinci olarak Kral, yargılama hizmetlerinde taraftır ve her davadan maddi pay alarak gelirlerini artırır. Benson’a (1990: 43) göre devletin temel fonksiyonu rızaya dayanmayan gelir transferini kurumsallaştırmaktır. Son olarak Kral, yargı hizmetleri yoluyla egemenliği içindeki tüm bölgelerde hâkimiyeti pekişir. Bu aynı zamanda siyasi olarak nüfuzunun artmasına, merkezileşmeye de yol açacaktır.

Örfi hukuktan ortak hukuka geçişte ise liberal düşünürler arasındaki tartışmalarda kutuplaşma vardır. Örfi hukukun yerel ve uygulanabilirlikten uzak olmasına karşın ortak hukukun yüceltilmesi söz konusudur. Hukuk yeni durumlara adapte olmak üzere değişir, yorumlamadaki eşitlik spesifik yasal düzenlemelerde belirir. Ortak hukuk böylece sayısız hakim kararları ile evrilir; ancak bunların hiçbiri kasıtlı olarak niyetlenilmiş ya da planlamanın ürünü değildir (Hamowy, 2003: 243). Hayek’te İngiltere’nin siyasi yapı bakımından farklı olmamakla birlikte diğer Avrupa ülkeleri gibi mutlak monarşiye yönelmemesini, ortak hukuk geleneğine

bağlıyordu. Hayek (2012: 111) ortak hukuku, herhangi bir kimsenin iradesinin ürünü olarak nitelendirilmeyen ancak Kralın iktidarı da dâhil bütün iktidarlara engel olan köklü bir gelenek olarak niteler. Benson, ortak hukuk sisteminin yükselişini otoriter devlet hukukunun yükselişi olarak yorumlar. Ona göre her devletin temel fonksiyonu rızaya dayanmayan gelir transferini kurumsallaştırmaktır. Hayek (2012: 110) ise 13. yüzyıl sonrasında Kıta Avrupası'nda kanun yapma faaliyetinin tedrici şekilde yöneticinin tasarımlı ve sınırsız iradesinin tasarrufuna dönüştüğünü belirtir. Jasay (1991: 87) birbirinden bağımsız olmakla birlikte ortak teamüllere göre işleyen mahkeme sisteminin merkezileşmesini ve Avrupa'da Kraliyetin tekeline girmesini Kralın kârlı bir gelir kapısına sahip olduğu gibi iktidarını da emniyete alması ile açıklar. Hukuk kurallarının uygultacak mekanizma devleti çağrıştırmaktadır ancak hukuk için ulus devletlere ihtiyaç yoktur zira örfi hukuk etkileşimin dilinden başka bir şey değildir (Benson, 2001: 645).

Ortak hukukun, yargılama hizmetlerinden dışlayamadığı tek mahkemeler, ticaret davalarına bakanlardır. Ticaret tamamen kendi kurum ve düzenlemeleriyle kendi hukukunu yaratır. Modern ticaret hukuku hükümetlerin tüm çabalarına karşın tamamen ticari toplumun ürünüdür (Benson, 2001: 644). Piyasadaki gibi Smith'in görünmez eli rehberlik eder ve bireyler arasındaki ilişkileri koordine eder (Benson 2001: 645). Piyasa sisteminde kendiliğinden doğan düzeni görmek daha mümkündür çünkü piyasa mekanizması içinde fiyat sistemi buna imkân tanır. Ticaret hukuku da fiyat sistemine benzer etkileşimi ve değişimin daha etkili olmasını sağlar. Ticaret hukuku doğrudan iş dünyasındaki pratiklerden, piyasa değişim süreçlerinden ve göreneklerden evrilir (Benson, 2001: 645). Ticaret hukuku, geleneksel olarak ticaretin kurallarına ve gelişimine kaynaklık etmiştir fakat 11. yüzyıldaki ticari örgf

hukuk oldukça yereldi (Benson, 1990: 31). 11. yüzyılın sonundan itibaren gelişen ticaret hukuku, Avrupa'daki tüm geçişleri yönetmeye başlamıştır. Tacirler arasındaki ilişkileri yöneten ve zaman içinde uluslararası düzenlemelere dönüşen ticaret hukuku bir yandan da tacirlere iş yaşamında rehberlik hizmeti sunarak, güvenli bir şekilde gelişmesine yardımcı olmuştur (Boettke, 2005: 211).

Hukukun kaynağına ve uygulanma probleminin ardından devletsiz bir toplumda anarşistlerin önerdiği rekabetçi mahkeme sistemi önerisi tartışılabilir. Diğer bir ifadeyle, anarşist liberteryenlerin liberteryen değerlere sahip devletsiz bir toplumda hukukun nasıl icra edilebileceğine dair öneri değerlendirilebilir.

Anarşistler savunma ve adalet yönetimini piyasaya emanet ederler ve aynı bölge içinde birbiriyle rekabet eden bir koruma acenteleri sistemi önerirler (Crocetta, 2007: 217). Bağımsız acenteler anlaşma yapabilirler, karara varabilirler, örnek olayları ele alabilir, pazarlıklar yapabilir ve başka şeyler de, tek bir kişi tarafından değil, yasal düzeni üretir. Önerilen sistem geleneksel anlamda, federal bir sistem değildir. Anarşizm bir hukuk düzenin bir piyasa yasallığının olduğu sistemdir. Childs'a (1977: 25) göre aradaki benzerlik, devletli bir ekonomi ile piyasaların zarar görmediği bir yapının uzaklığı kadar benzer. Rothbard (2009d: 894) da özel güvenlik ve yargılama sistemleri arasındaki itilaflarda sayıca daha az olan temyiz mahkemelerinin olabileceğini, bunların arasında en doğru karar vermesiyle ün yapmış olanların ayakta kalacağını belirtmektedir.

Rothbardcı hipotez, yalnızca gönüllük esasına göre finanse edilen ve tekelci olmayan yapıda, farklı hukuk sistemlerine imkân vermektedir. Haklarını korumak üzere bireyler, yargıçlarının ve mahkemelerin piyasa düzeni içinde kendi aralarında özgür seçim yapabileceklerdir. Rothbard, aynı ülke topraklarında rekabet eden

yönetim sistemleri önerir. Özel koruma acenteleri ve mahkemelerin adil davranmaya ve sanığın haklarına saygı göstermeye de piyasa tarafından teşvik edileceğini açıklar. Çünkü tekelci olmayan bir adalet yönetimi sisteminde, özel mahkemeler ve koruma acenteleri için ayakta kalmak ve başarı, onların dürüstlük ve objektiflik şöhreti kazanımlarına bağlı olacaktır (Crocetta, 2007: 228-29).

Anarşist bir toplumda güvenlik problemi üzerinden çıkan bir dava sonucunda hukukun tecellisi ve yargılama hizmetlerinin yerine getirişi bakımından bir örnek dava ile daha açıklayıcı olabilir (Rothbard, 2009b: 894-95).

Her iki kişinin de ayrı savunma acentelerinde olduğu bir düzende A şahsı (X şirketi) B şahsı (Y şirketi) tarafından saldırıya uğradığını iddia ederse, A şahsı suçlamasına yönelik dosya ile birlikte X şirketinin mahkemesine başvurur. B şahsı da herhangi bir zor olmaksızın mahkemeye kendisini savunmak üzere davet edilir. Bu durumda iki seçenekte sorun çıkmaz. B'nin suçsuz olduğu ya da B'nin suçunu kabul ettiği durumda sorun çıkmaz. Ancak B suçlamayı reddederse davayı kendi mahkemesine yani Y'ye götürebilir. Diğer bir seçenekse, piyasada temyiz davaları arasında verdiği kararlar bakımından öne çıkmış bir temyiz mahkemesine götürecektir. Rothbard, bu durumda temyiz mahkemelerinin kararlarının bağlayıcı olabileceğini kabul eder.

Rothbard'ın tam serbest toplumunda yasal mevzuatın (*legal code*) yalnızca liberteryen aksiyomu kabul edeceğini belirtir. Bu liberteryen yasal kod şudur: “Birinin şahsının ve mülkiyetinin korunması haricinde başkasının şahsına ya da mülkiyetine karşı herhangi bir zor/şiddetin yasaklanmasıdır” (Rothbard, 2009b: 894).

Mahkemelerin karar ürettiği bir toplumda kurallar piyasadaki işleyişe göre oluşacak ve piyasadaki aktörler için rehberlik görevini ifa edecektir. Mahkemeler,

anlaşmazlıkların sona erdirilmesi konusunda kendilerini geliştireceklerdir. Başarıları, müşterilerinin belirli konularda oluşturdukları yargı kararlarında dürüstlük, güvенеbilirlik ve hızlılık konusundaki şöhretlerine bağlı olacaktır (Friedman, 1995:117). En yakın müşterileri de koruma ajansları olacaktır. Özel bir örnek olarak idam cezası gibi riskli bir konu ele alınabilir. Zira hiçbir koruma acentesi, müşterisine idam cezasının verilmesini istemeyecektir. Friedman bu noktada mahkemelerin idam cezasına karşı olanlar ile olmayanlar şeklinde ayrışacağına ve davanın her iki tarafından da rızasıyla bu mahkeme türlerinden birine gideceğini belirtir. Burada sorun eğer taraflardan biri idam cezasına karşı diğeri ise idam cezasını onaylayan bir mahkemeye giderse ne olacaktır. Bu noktada istenilen yasanın elde edilemeyeceğini belirtiyor (Friedman, 1995:118). Diğeri bir olasılık da belirli durumlar için müşterilerin daha özel düzenlemeler talep edebileceğidir. Örneğin çöl ikliminde yaşayan insanlar suyun mülkiyet hakları ile ilgili olarak açık belirlenmiş yasalar isteyebilir. Diğeri yerlerdeki insanlar en iyi ihtimalle bunu gereksiz bulabilir. Böylece çölde yaşayan insanlar tek bir koruma ajansının müşterisi olmasını, mahkemeye gidecek her politikanın su konusunda iyi düzenlenmiş bir yasa olmasını tercih edebilirler (Friedman, 1995: 119).

Serbest piyasa mahkemelerine karşı pek çok eleştiri yöneltilebilir. Bunlardan ilki, mahkemelerin adaleti en yüksek teklif verenin lehine satacağıdır. Ancak rekabet eden mahkeme sistemini geçici bir uygulamadan ibaret görmemek gerekir. Eğer mahkemeler, kararlarını en güçlü ya da en zengin konumunu iyileştirmek üzere kullandıklarında kendi kurumlarını intihara sürükler. Piyasa kurumları gibi mahkemeler de uzun ömürlü olmak isteyeceği için dürüst ve adil karar vererek diğeri mahkemelerle rekabet gücünü elinde bulundurabilir.

Son bir eleştiri de Friedman ve Rothbard gibi piyasa anarşistlerinin sunduğu anarşist önerinin Amerika'nın tarihsel gelişimi içinde hiç yaşanmamış bir deneyim olmadığı yönündedir. Anderson ve Hill (1979: 13) özellikle, Friedman'ın çalışmasında anarko kapitalist topluma dair öngörülerini Amerika'ya göz eden ilk yerleşimcilerin oluşturduğu toplumsal forma benzediğini belirtirler. Hatırlanacağı üzere Friedman anarko kapitalizmin bir kaos değil, mülkiyet haklarının korunduğu bir düzen olduğunu, özel acentelerin toplumun düzenini ve devamlılığını sağladığını, hatta özel koruma şirketlerinin savaş yerine anlaşma ve barışın daha düşük maliyetinden dolayı kaçındıklarını ileri sürer. Anderson ve Hill (1979: 13-14) Batı'daki ilk toplumsal düzeni Friedman'ın sunduğu anlayışa yakın olduğunu belirtirler. Ancak çalışmanın sonucunda, biçimsel olarak devletin yokluğunun Batı'da piyasanın etkin bir şekilde koruma ve uyuşmazlıkları çözmeye dair mekanizması olmasına rağmen devleti yaratan sürece giden talepleri karşılamakta yetersiz olduğunu kısaca barışın egemen olmadığı sonucuna varırlar (Anderson & Hill, 1979: 29).

SONUÇ

Klasik liberalizm özgürlüğü, bireyci metodolojik bir perspektifle değerlendirir ve diğer pek çok özgürlük tanımından ziyade müdahalesizlik olarak özgürlük kavramını benimser. Benjamin Constant'tan John Stuart Mill'e ve Isaiah Berlin'e dek özgürlük, bireyin eylemlerine dışarıdan müdahalenin olmaması durumudur. Müdahalesizlik olarak özgürlük tanımı, özel alan/denetim alanı ayrımında insanın sosyal bir varlık olarak diğerleri ile ilişkilerine müdahalenin olmamasıdır.

Bu çalışma boyunca birey, soyut bir varlık olarak değil, toplumsal düzen içinde yaşamını sürdürmek üzere çalışan, ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla diğerleri ile gönüllü mübadele ilişkisine giren sosyal bir varlık olarak temellendirilmeye çalışıldı. Bu doğrultuda yaşamını ve varlığını sürdürebilmesi için ürettiklerinin yani kişiliğinin ve mülkiyetinin sahibi olması, ilişkilerini yalnızca gönüllülük bağı ile kurması, klasik liberalizmde piyasa düzenine karşılık gelir. Daha açık bir ifadeyle, piyasa bireyin rızasına dayalı ilişkiler alanı ya da gönüllüğü işbirliği düzeni olarak nitelenir. Klasik liberal gelenek içinde bireyin kişiliğinin ve mülkiyetinin korunması ile piyasa kurumunun işleyişine yönelik müdahalenin olmaması ile paralellik içindedir. Gönüllü ilişkiler alanı olan piyasa Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Milton Friedman gibi liberallerin ileri sürdüğü şekilde hem faydacı/sonuçsalcı metodoloji ile hem de Ayn Rand, Robert Nozick ve Murray Rothbard gibi çağdaş liberteryenlerin savunduğu şekliyle ahlaki temelleri ile değerlendirildiğinde, özgürlük ve refah getireceği hükmüne varılır. Serbest piyasa düzenine dair müdahalesizlik ilkesi genel bir kabul, müdahale ise istisna sayılmaktayken, 20. yüzyıldan itibaren etkili olmaya başlayan sosyal liberal ekol (ya da Amerikan liberalizmi) bu genel kaideyi kırmaya

yönelik güçlü bir baskı oluşturacak fikirler sunar. Bu bakımdan klasik liberal gelenek içinde gelişen sosyal liberalizmi, istisnai bir konuma yerleştirmek mümkündür.

Klasik liberalizmin temel değeri olan bireysel özgürlük, toplumun karmaşık yapısı içinde gönüllü ilişkilerin hâkim olduğu piyasa kurumu ile mümkündür. Devletli bir toplum teorisi sunan klasik liberalizmin özel alan/denetim alanı ayrımında ilkinin yani piyasa ilişkilerinin gönüllüğe dayandığını ve dışarıdan müdahalenin kabul görmediği üzerinde durulmaktadır.

Özel alana ilişkin söylem üzerinde genel uzlaş 20. yüzyıla kadar müdahalesizlik yönündeyken, siyasal teoriye ilişkin yaklaşım bakımından, zaman zaman birbirine karışsa da, iki tür/tarz liberal düşünceden söz etmek mümkündür. İlki, siyasal iktidarı ve dolayısıyla devleti sınırlandırmakla meşgul liberal fikri gelenektir. Montesquieu iktidarın güç temerküzünü kuvvetler ayrılığıyla, Locke temel hak ve hürriyetleri doğal haklar teorisi ve sosyal sözleşme anlayışıyla, Hume ve Smith çizgisindeki anti rasyonalist liberal gelenek ise sosyal ve iktisadi teorileri ile devleti sınırlı bir alana hapsetmeyi amaçlar. Siyasal alanı bireysel özgürlükler adına sınırlanmayı amaçlayan liberal düşünce geleneği, piyasa düzenin devam etmesi için cebir tekeli elinde tutan devlet otoritesini gerekli kabul eder. Bu düşünce 20. yüzyılda liberteryen ekol içinde devleti “gerekli kötülük” olarak adlandırmaya varacaktır.

İkinci tarz liberal düşünce geleneği ise, yine bireysel özgürlükler adına siyasal alanı düzenlemeye ve dönüştürmeye talip teoriler sunar. Bu noktada amaç artık yalnızca devleti sınırlandırmak değil, onu bazen özgürlükler bazen eşitlik ya da adalet değeri bakımından şekillendirmeye ve düzenlemeye çalışmaktır. İkinci tarz liberal düşünce kategorisine giren düşünürlerden Kant, bireyin hürriyetlerini nesnel hukuk düzeni ve onu bütünleyen cumhuriyetçilik düşüncesi ile John Stuart Mill

özgürlük ve medeniyet bağımlı liberal demokratik düzenle, Dworkin yurttaşların tümünü kapsayan özgürlük ve eşitlik düzeni ile Rawls ise, eşit ve adil siyasal düşünce üzerinden siyasal alanı düzenlemeye ve şekillendirmeye dönük teori sunar. Liberal düşüncenin ilk tarz-ı siyasetinden farklı olarak, devletin şekillendirilmesi aynı zamanda siyasal alanın, esas alınan değerlere göre düzenlenmesidir. Bu sebeple ikinci tarz liberal düşünce, kendi sosyal ve siyasal teorisine uygun siyasal yönetimi belirlemeye dönük tartışmalara da yoğun olarak yer verir. Kant metodolojik ve ontolojik bireyci düşüncesinde özgürlük ve barışın cumhuriyet yönetimi ile John Stuart Mill mutluluğa, zenginliğe ve siyasal özgürlüğe en müsait yönetimin temsili hükümetlerin yer aldığı liberal demokrasi ile Rawls ise çoğulcu hakkaniyetli toplumsal işbirliğinin ancak liberal demokrasi ile mümkün olabileceğini savunur. İkinci tür liberal düşünce negatif özgürlük, hukukun hâkimiyeti ya da piyasa ekonomisi gibi değer ve kurumlar yerine demokratik katılım, seçim, kamuoyu gibi demokrasi teorilerince benimsenen kavramlara yönelmiştir.

İkinci tarz liberal düşünürler, siyasal alanı düzenlemeyi onu daraltmak adına değil daha geniş bir kesiminin temsili denetimine tabi tutmayı ya da kamusalılık içinde ortak sorun alanına herkesi dâhil etmeye varan demokratik idealler uğruna kullanırlar. Bu eğilim ilkinde göre, birey için siyasal alanı ve devleti sınırlandırmaktan ziyade iktidarın güç merkezini bireylerden gruplara hatta çoğunluğun talepleri doğrultusunda kullanılmaya müsait bir mekanizma olarak kullanılmasına doğru gider. Geçtiğimiz yüzyıldan beri yaşanan dönüşümde klasik liberalizm, birey yerine toplumsal grup, çoğunluk, halk gibi kolektife, *laissez-faire* anlayışına uygun piyasa anlayışından müdahaleciliğe, sınırlı devlete anlayışından düzenlemeci, güçlü devlet anlayışına doğru eksen kayması yaşamaktadır.

Bu çalışma uluslar arası ilişkiler kuramı ya da uluslararası hukuk kuramı perspektifinden hareket edilmemekle birlikte, bireyin temel hak ve hürriyetlerini liberal bir perspektifle ele almayı denediği için devletin cebri gücünün yalnızca sınırlarının içinde değil, diğer devletlere ve onların yurttaşlarına yönelik tehdidini de göstermeyi amaçlar. Bu sebeple, uluslararası ilişkiler kuramlarından farklı olarak, siyaset felsefesinin devletin diğer devletlerle ilişkilerine doğru uzandığını gösterir. Haklı ve haksız olduğundan bağımsız olarak savaşı, klasik liberal düşünce geleneği iç ve dış savaş tehdidin ülkenin içinde bireysel özgürlüklere ve mülkiyet hakkına tecavüzü normalleştireceği, vergi salımını artıracacağı, zorunlu askerliğin süresi atmaya başlayacağı, yaşam hakkı gözetmeyeceği, yasalarla devletin fiili hukuk ve cebir gücü artacağı için reddeder.

Şiddet ve savaş konusunun tercih edilmesinin nedeni ise, bireyin yaşam ve temel hürriyetlerini korumayı birincil amaç olarak benimseyen klasik liberalizmin, bu konudaki kapasitesini, yöntem ve mekanizmalarını tartışmaya açmaktır. Klasik liberalizmin sunduğu biçimiyle temel hak ve hürriyetler ve hukukun üstünlüğü ile sınırlı devlet anlayışı benimsense dahi, tahakkümünün en çok arttığı dönemler olması sebebiyle hem kendi yurttaşlarına hem de karşı devletin halklarına müdahalenin normal zamana göre artmaktadır. İkinci olarak güvenlik, kolektif bir mesele olduğu kabulünden hareketle devletler güç kullanımı konusunda tekeldir. Tarihin hiçbir döneminde (iç-dış) güvenlik, devletin faaliyet alanı dışında düşünülmemiştir. Güvenliğin bir hizmet olarak devletin alanı içinde olduğu görüşü yaygınken, savaşı diplomasinin hatta siyasetin alanı içinde düşünülür. Klasik liberalizm devletli bir siyasal teori olarak, bireyin yaşam ve mülkiyet hakkını bireyin tabi olduğu devletten olduğu gibi diğer devletlerin saldırılarından koruyan argümanlar ürettiği

iddiasındadır. Mutlak pasifist bir görüş sunmamakla birlikte klasik liberalizm bireysel özgürlükleri, ancak içeride ve dışarıda barışın ve güvenliğin sağlanması ile mümkün olduğunun farkındadır. Mises (2000: 63) liberalizmin amacının bütün insanların barışçıl işbirliği olduğunu belirtir. Bu noktada klasik liberalizmin barışçı ilişkiler savunusunun ya da savaşı önleyecek argümanlarını çalışmanın ilk kısmında da ortaya koyduğu gibi üç kurum üzerinden değerlendirilebilir. Bunlardan ilki ve en tartışmalı olanı özgürlük ve barış adına güvenlik ve düzen paradigması üzerinden sivil devlet inşa etmektir. Fakat bireyleri kendi devletlerinden olduğu gibi diğer devletlerin işgalinden, saldırısından ve gaspından koruyacak mekanizmalar yoktur.

Bu çalışmada bireyin yaşam ve mülkiyetine yönelik diğer insanlar tarafından münferit saldırıların olabileceği tehlikesinin de olduğu kabul edilmekle birlikte en büyük ve sistematik tehdidin devletten geldiği fikri benimsendiği için yukarıda belirtilen alanlarda devlet tekelinin olması, bireysel özgürlükler yanlısı klasik liberalizmin en sorunlu ve çelişkili kurumu olduğu iddia edilebilir. Hem içeride hem de devletlerarası alanda devletlerin cebir gücünü ve savaşçı niteliğine ket vurucu ikinci kurum ise, hukuktur. Hukukun niteliği, etkisi ve sınırları, liberal düşünürlerin çalışmaları ile açıklanmaya çalışıldığı gibi belirsizlikle doludur. Hukuk bir yandan kişiliğin ve özel mülkiyetin koruyucusu olarak sosyal ilişkilerin ürettiği kaideler bütünü olarak kabul etmekle diğer yandan “haklı savaş” kuramına destek vermektedir. Kantçı felsefede olduğu gibi hukukun barışçıl ve evrensel niteliklere haiz kurum olarak vazife üstlenmesinin, uluslararası ilişkiler geleneğinde karşılık bulduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Son olarak ticaret ve piyasa kurumunun devletlerarası barışçıl ilişkilere hizmet edip etmediği sorgulanabilir. Klasik liberalizm içinde barışın çoğunlukla serbest ticaret aracılığıyla sağlanacağı

ortaya konur. Ticari pasifizm olarak da adlandırılan bu düşüncede sınırların önemi olmaksızın ticari ilişki içinde olan tarafların yaşamlarını ve ihtiyaçlarını mümkün olan en iyi uygun şekilde sağlamasının yegâne yolunun diğerleri ile barışçıl ilişkiler kurmak olduğu savunulur. Bununla ilişkili ikinci piyasacı tez de, üretim olduğu yerde yıkımı ve yağmayı getiren savaş için hiçbir saikin olmayacağıdır. Bu savlar ticaretin barışçıl niteliğine vurgu yapan Montesqueiu, Adam Smith, Richard Cobden ve John Bright, Frédéric Bastiat gibi düşünürler arcılığıyla Manchester Okula kadar devam eden düşünsel birikim oluşturmuştur. Ekseriyetle ticari pasifizm ile ilişkilendirilse de, ticari toplumu tahlil eden Adam Smith, ticaretin dahi önleyemeyeceği savaşların olabileceğini, çünkü devletlerin yüksek çıkarlarının iktisadi çıkarları devre dışında bırakacağını belirtir. Klasik liberalizmin üretim ve ticarete dayalı piyasa kurumu başlığı altında toplayabileceğimiz argümanları dışında barış kavramını korumaya dönük ilkelere bahsetmek mümkün değildir. Barış hem devletlerarası ilişkiler hem de sosyal olarak bir toplumun hem de bireysel özgürlüklerin var olabilmesi için gerekli koşuldur.

Klasik liberalizmin iç ve dış barışı devletin egemenlik alanına ve hukukun gözetimine terk ettiği ve piyasa ile kendiliğinden aşılacağına inandığı savaş konusundaki tutumu oldukça zayıf ve ikincil kalmaktadır. Buna karşın geçtiğimiz yüzyıla damgasını vuran ve büyük bir coğrafyayı kapsayan savaş olgusu, çağdaş liberteryen akımların görüş alanına girmiş ve ideolojik pozisyonları doğrultusunda kapsamlı görüş sunmalarına vesile olmuştur. Devletin alanına terk edilen güvenlik ve barış sorununu anarşist liberteryen düşünce ile onun karşı kutbunu temsil eden sosyal liberalizmin devletlerarası ilişkilere dair tartışmaları zengindir.

20.yüzyılda liberalizmin üç ekolü, dış politikaya dair tahlil ve değerlendirmeler bakımından zıtlık içindedir. Bu çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı gibi sosyal liberalizm, diğer liberal ekoller içinde piyasa düzenine yönelik müdahalelerin meşrulaştırarak, eşitlik ve adalet idealini sağlayan güçlü devlet taraftarıdır; bu doğrultuda önerdiği iktisadi ve siyasal yapı ile diğer devlet ve halklara karşı model oluşturmayı hedefler, himayeci ilişkiler önerir ve emperyalist öğeler barındırır. Sınırlı devlet taraftarı minarşist liberteryenizm ise, klasik liberalizme en yakın ve onun sosyal, iktisadi ve siyasal teorisini devam ettirir şekilde, var olan kapitalist sistemin barışı getireceği fikrini sürdürür. Son olarak anarşist liberteryen ekol, ilk ikisinden farklı olarak hem piyasaya hem de diğer devletlere karşı müdahaleyi kategorik olarak reddeder ve izolasyonist dış politika fikrini benimser. Ortak bir fikri geleneğe sahip olmakla birlikte çağdaş liberal akımlar, dış politika anlayışı bakımından zıt istikamette yer alabilmekte, emperyal, himayeci ya da müdahale karşıtı pozisyona sahip olabilmektedir. Bu çalışmada, içeride ve dışarıda muktedir devlet anlayışı sunan sosyal liberalizmden hareket edilmiş, geçtiğimiz yüzyılın en etkili düşünürlerinden olan John Rawls'un siyasal alanı içeride zorunlu işbirliğinin sağlayıcısı olarak gösterdiği liberal demokratik devletlerin savaşmayacağı ve diğer halklara ile barışçıl ilişkiler geliştirdiği tezi sorgulanmıştır. Diğer yandan kapitalist barış, uygun bir ifade olarak görülmesi de, Batı'nın iktisadi olarak gelişmiş, birey hak ve hürriyetlerini geri kalan coğrafyaya göre korumakta daha başarılı kapitalist ülkelerin modelini sunmaktadır. Bu yanıyla hukukun üstünlüğünün sağlandığı ve bireyin özgürlüklerini koruyan Randcı benzetmeyle "robot" gibi işleyen hükümetler, diğerlerinden daha barışçıl olduğu varsayılır. Kendini objektivizm felsefesiyle tanımlayan Ayn Rand gibi Friedrich Von Hayek ve Ludwig Von Mises gibi çağdaş

liberaller de, sosyal ve siyasal teorilerini kapitalist hür dünya ile kolektivist, baskıcı sosyalist dünya karşıtlığı üzerinde kurgulamışlardır. Diğer bir ifade ile kapitalist devletlerin sosyalist devletlere göre üretimden başka bir şekilde hayatta kalamayacağı için daha barışçıl ilişkiler geliştirmeye muktedir olduğu argümanı üzerine kurulmuştur. Oysa anarşist liberteryen düşünce, gerek sosyal liberalizmin liberal demokrasi ya da baskıcı devletler ayrımı gerekse minarşist liberteryenlerin sunduğu gibi kapitalist olan olmayan ayrımını, savaş açma ve savaşa müdahil olma bakımından aynı mesafede olduğunu iddia eder. Anarşist liberteryenlere göre devletler ister liberal demokratik ister kapitalist olsun, tarihin her döneminde savaşma etiğine ve motivasyonuna sahiptirler. Hiçbir niteliksel ayırım yapmadan şiddet ve cebir aracılığıyla kurulmayan ve sonlandırılmayan devlet yoktur.

Anarşist liberteryen ekol olarak nitelendirilen düşünce esas olarak klasik liberalizmin birey, mülkiyet ve piyasa kurumlarını benimserken anarşizmin cebre karşı olan ve gönüllü ilişkiler temalarını benimser. Anarşist liberteryenizm ya da piyasa anarşizmi klasik liberalizmin bireyci metodolojisine ve mülkiyet hakkına bağlı olmakla birlikte, yönelttiği eleştiri ve itirazlar önemlidir. Halk ile devletin arasında organik bir birlik varmış gibi sunduğu, toplumun hiçbir üyesine müsaade edilmeyen cebiri devlete meşru tekeli olarak kabul ettiği ve bunu hukuk, demokrasi gibi kuramlarla sakladığı için klasik liberalizmin devlet anlayışına itiraz sunar. Kısaca anarşist teori, bireylerin kendi kendinin sahibi olma ilkesini ve saldırmazlık aksiyomunu sürekli şekilde ihlal ettiği için devletin cumhuriyetçi, halkçı, demokratik ya da kapitalist biçiminin aynı olduğunu iddia eder. Anarşistler toplumda kullandığı cebirden dolayı soruşturulamayan tek kurum olmasına rağmen onu herkesin

korunmasından sorumlu tutmayı sorgulamaktadır. Anarşistlere göre bu durum, katilin eline silah vermekle aynı mantıksal çelişkiye sahiptir.

Piyasa anarşizmi düşüncesinin gönüllü işbirliği vurgusu bu çalışma sırasında sıklıkla vurgulandı. Bu noktadan hareketle, anarşist ideolojinin devletin otoriter, merkezi, hiyerarşik ve cebre dayalı iktidarına olan kategorik karşıtlığı, felsefi olarak önem kazanır. Anarşizmin ister bireysel isterse kolektif bütün olarak toplumdaki ilişkileri cebre dayalı otoriteden kurtarmaya yönelik entelektüel girişimi, piyasa anarşizminin benimsediği temel değerlendiren “gönüllük” kavramı ile buluşur.

Piyasa anarşizminin özellikle 18. yüzyılla birlikte yükselen klasik anarşizmden özellikle de kolektivist anarşist öğelerden ayrılığını da belirtmek gerekmektedir. Piyasa anarşizmi, klasik kolektivist anarşist teori ile devlet karşıtlığı paydasında birleşir. Diğer yandan piyasa anarşizmi devleti elinde tuttuğu cebri otoriteyi hedef alırken, kolektivist anarşistler devleti sınıfsal bir perspektifle zengin azınlığın tahakküm aracı olarak kabul eder. Amerikan bireyci anarşistler ise, toplumu üretkenler ve üretmeyenler olarak ayırır; toplumdaki girişimci, üretici, sanayici, tarım işçisi, sanayi işçisi ayırt etmeksizin her birini üreten sınıfa, devletin görevlilerini ise üretilenler üzerinden geçinen sınıfa yerleştirir. Bu ayrımın dışında kolektivist anarşistler tahakküm aracı olan devletin ortadan kaldırılmasının ardından önerdikleri piyasa dışı yöntemleri (öz yönetim, komün gibi) piyasa anarşistleri mümkün görmez. Buna göre devletsiz bir toplumsal yaşamda bireyler hâlihazırda kişiliğini ve mülkiyetini mübadele yani piyasa yoluyla devam ettireceklerdir.

Piyasa anarşizmi, klasik liberalizmin birey, mülkiyet ve piyasa kurumları ile birlikte 20. yüzyılın Amerikan bireyci anarşizminden beslenir. Devletsiz bir toplum düzeni önerisini, her bir üyesinin diğerine zor/cebir kullanmaksızın gönüllü işbirliği

aracılığıyla kurulması gerektiğini ileri süren piyasa anarşizmi, bireyin kişiliği ve mülkiyet hakkının ihlal edilmemesi prensibi ile açıklanabilir.

Bu çalışma sırasında sıklıkla, diğer ideolojiler gibi klasik liberalizmin de, onu içinde yer alan teorisyenlerinde birtakım değerler uğruna toplumu yönlendirmeye aday görüşler sundukları sıklıkla dile getirildi. Belçikalı düşünür Gustave de Molinari, toplum içindeki işbirliğinin gönüllülük kriterine uygun olarak işlediğini ve her bireyin diğeri ile işbirliği yapmasının tek şartının onun gönüllülük olduğunu vurgulanmaktaydı. Bu bakımdan Molinari, toplumları doğal yani kendi ihtiyaçları çerçevesinde gönüllü işbirliği yani mübadele yoluyla karşıladığını belirtirken, suni toplumları ise devletin cebir gücüne yani zora dayanan ilişkiler olarak değerlendirmekteydi. Piyasa anarşizmi düşüncesinin öncülerinden olan Herbert Spencer ise, evrim teorisi ile bilirse dahi, kültürel bir şekilde sosyal ilişkilerin karmaşık yapısının ancak kendiliğinden doğan düzenin aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Anthony de Jasay “değer tarafsızlığı”nın doğası gereği siyaset kurumunda sağlanamayacağı ancak toplumda çoğulculuğun sağlamasının önünde hiçbir engelin bulunmadığına işaret eder. Jasay, gönüllü iradelerin birleşimi olan sözleşme toplumun hiçbir zaman tek bir hedefe sürüklenemeyeceğini zira çok merkezli ve değerli yapısının hiçbir zaman monist bir yönetsel zırha bürünemeyeceğini iddia ederken, piyasa kurumunu teamül ve adetlerin getirdiği düzenli anarşi olarak nitelendirir.

Molinari'nin *Güvenliğin Üretimi* adlı eseri, günümüzde pek çok anarşiste fikri dayanak olmuştur. Benson, Friedman, Rothbard, Block gibi anarşist liberteryenler, güvenlik ve adalet hizmetinin hem teorik hem de tarihsel olarak devletten önce karşılandığını, devlet olmasa dahi piyasa kurumu içinde bireyleri hiçbir cebre

zorlamadan yerine getirilebileceğini ileri sürerler. Piyasanın rekabetçi düzeni, Hobbescu bir değerler anarşisi ile karıştırılmamalıdır. Bu bakımdan Rothbard (2009b: 894) anarşist bir toplumda geçerli olan tek yasal mevzuatın “başkasının şahsı mülkiyetinin koruması dışında başkasının şahsına ya da mülkiyetine karşı herhangi bir şiddetin yasaklaması” olacağını belirtir. Anarşist liberteryen düşünce, hukuk ve güvenliği öncelikle yukarıdaki maddeyi geçerli kılmak üzere devletin cebri eline değil, piyasanın gönüllü ilişkiler alanına bırakmayı tercih ederler.

Klasik liberal düşünce geleneği içinde dahi sınırlı bir yeri olan anarşist düşüncenin sunduğu haliyle güvenlik ve adalet hizmetlerin yerine getirilmesi, oldukça tartışmalı sorunları beraberinde getirmektedir. Ancak anarşist liberteryenlerin vurguladıkları haliyle saldırmazlık aksiyomuna dayanan toplumsal birliktelikler teorik olarak savunulabileceği gibi tarihsel olarak da var olmuştur. Anarşist hukukçu Benson’un İngiltere’de Krallığın tekeline geçmeden önce yargı hizmetlerinin toplulukların içinde uygulama bulduğuna dair verdiği örnekler çarpıcıdır. Diğer yandan hem vergi hem de çoğu ülkede olduğu gibi askerlik hizmeti ile zorunluluk haline getirilen güvenlik hizmetinin cebir alanından çıkarak, bölünebilir biçimde bireylerin tasarrufuna bırakılmasına yönelik anarşist öneriler çeşitlidir. Korunma ve hukuk hizmetlerinin alındığı acenteliklerden güvenliğin bulunan bölgedeki ihtiyacına göre gönüllü bağışlarla sağlanmasına kadar varan tartışmaları barındırır. Buna karşın, özellikle güvenlik konusunda anarşistlere yöneltilen soru ve eleştiriler de yerinde tespitler içermektedir. Çalışmanın son kısmında yer verildiği gibi, özel güvenlik şirketlerinin saldırmazlık hakkını korumaya dönük ilkeyi nasıl gözeteyeceği soru etrafında şekillenen tartışmada söz konusu kurumların siyasi olarak derebeylilerini andırdığı ileri sürülmektedir.

Anarşist teori ise, söz konusu eleştirileri piyasa toplumu perspektifinden değil, siyasal yol olan merkezi hiyerarşik ve cebir içeren literatürü içinden geldiği için, piyasa toplumunun birey haklarını hiçe sayan bir hukuksal nosyondan hareket edilmemesi gerektiğinde birleşirler. Ancak söz konusu tartışma, günümüz devletli toplumlar için uzak sayılmakla birlikte, günümüz siyaset yöntemine dair önemli tespit ve itirazları belirginleştirmektedir.

Son kertede, toplumsal olarak en büyük kolektif adına karar alma ve uygulama yetkisiyle hiyerarşik niteliğe sahip olan siyaset yolunun bireyler arası ilişkilerde hakkaniyet ve eşitlik getirmediği, aksine toplumun bir kesimi hakkında diğerlerinin karar alma ve uygulamaya dönük hakimiyetinin tahakkümcü olduğu tespiti, anarşist teorinin sunduğu en değerli fikirlerden biridir. Kuşkusuz bireyler arasında olduğu gibi halklar arasındaki ilişkileri belirleyecek askeri yola göre üstün olan siyaset yolu, doğası itibari ile üzeri örtülü bir cebir ve şiddet barındırmaktadır. Anarşistlerin sunduğu piyasa yolu ise, gönüllü mübadeleden başka bir şey olmayıp, bireyin kişiliğini ve mülkiyetini korumaya elverişli olarak günümüze dek ulaşan barışçıl bir düzendir.

KAYNAKÇA

- AKTAŞ, Sururi (2001), *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları.
- ANDERSON, Terry L. & Hill, P.J. (1979), "An American Experiment in Anarcho-Capitalism: The Not So Wild, Wild West," *Journal of Libertarian Studies*, 3(1): 9-29
- ARMAND, E. (2007), "Bireyci Anarşistin El Kitabı," çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi*, der. Robert Graham, (İstanbul: Versus Yayınları): 218-223.
- ARNHART, Larry (2004), *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünceler Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- ARON, Raymond (1966), *Peace and War: A Theory of International Relations*, İng. çev. Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Doubleday Garden City.
- ARON, Raymond (2006), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- ASHFORD, Nigel (2009), *Özgür Toplumun İlkeleri: Bir Çalışma Klavuzu*, çev. Can Madenci, Ankara: Libere Yayınları.

AVRICH, Paul (2003), *Anarşist Portreler*, çev. Osman Akınhay, Doruk Yayınları, İstanbul.

BAKIRCI, Fahri (2008), “Hobbes’ta Sözleşmenin Kökeni Akıl mıdır?” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63/3: 1-48.

BAKUNIN, Mihail (1998), *Devlet ve Anarşi*, çev. Murat Uyurkulak, Ankara: Öteki Yayınevi.

BAKUNIN, Mihail (2000), *Tanrı ve Devlet*, çev. Sinan Ergün, İstanbul: Öteki Yayınları.

BARBIERI, Katherine (2002) *The Liberal Illusion: Does Trade Promote Peace?*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

BARNETT, Randy (2007), “Modern Liberteryenizmin Ahlaki Temelleri,” çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, 45-46: 9-26.

BARRY, Norman (1986), *On Classical Liberalism and Liberteryenizm*, London: The Macmillian Press.

BARRY, Norman (2003), *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.

BASTIAT, Frédéric (1997), *Hukuk*, çev. Yıldırım Arsan, Ankara: Liberte Yayınları.

BASTIAT, Frédéric (2007) “The Seen and the Unseen,” *The Bastiat Collection*, II Volumes, (Auburn: Ludwig Von Mises Institute): 1-5.

BASTIAT, Frédéric (2007), “Natural History of Spoliation,” *Bastiat Collection*, II Volumes, (Auburn: The Ludwig Von Mises Institute): 307-24.

BASTIAT, Frédéric (2007), “There are No Absolute Principles,” *The Bastiat Collection*, II Volumes, (Auburn: Ludwig Von Mises Institute): 271-274.

BAŞDEMİR, Hasan Yücel(2009), *Liberalizmin Ahlaki Temelleri*, Ankara: Liberte Yayınları.

BEATE, Jahn (2005), “Barbarian Thoughts: Imperialism in the Philosophy of John Stuart Mill,” *Review of International Studies*, 31: 599-618.

BELLEGGARRGUE, Anselme (2007), “Anarşi Düzendir,” çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi*, der. Robert Graham, (İstanbul: Versus Yayınları): 94-97.

BENHABIB, Seyla (2006), “Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations,” *Another Cosmopolitanism*, ed. Robert Post, (New York: Oxford University Press): 147-186.

BENSON, Bruce L. (1990) *The Enterprize of Law, Justice Without State*, Pasific Research Institute.

BENSON, Bruce L. (1998) *To Serve and Protect Privatization and Community in Criminal Justice*, New York, London: New York University Press.

- BENSON, Bruce L. (2001), "The Spontaneous Evolution of Commercial Law,"
Southern Economic Journal, cilt: LXV, S. 3, 644-661.
- BENSON, Bruce L. (2007), "Beliefs as Institution-Specific Rationalized Self
Interest," *Ordered Anarchy Jasay and Surroundings*, ed. Hardy Bouillon and
Harmut Kliemt, Idershot, England; Burlington, VT: Ashgate: 103-145.
- BERKMAN, Alexander (1977), *A.B.C of Anarchism*, Nottingham: Freedom Press.
- BERLIN, Isaiah (1969), "Two Concept of Liberty," *Four Essays on Liberty*,
(London: Oxford University Press): 118-166.
- BERLIN, Isaiah (1998), "İdeal Arayış Üzerine," çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal
Düşünce Dergisi*, 12: 94- 104.
- BERLIN, Isaiah (2007), "İki Özgürlük Kavramı," çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal
Düşünce Dergisi*, 45/56: 69-82.
- BIDINOTTO, Robert James (2004), "The Contradiction in Anarchism II," *Full Text*,
6 /10: 7-9.
- BLOCK, Walter (2003), "Toward a Libertarian Theory of Inalienability: A Critique
of Rothbard, Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, and Epstein," *Journal of
Libertarian Studies*, 17/2: 39-85.
- BLOCK, Walter (2007), "Anarchism and Minarchism: No Rapprochement Possible:
Reply to Tibor Machan," *Journal of Libertarian Studies*, 21/1: 61-90.

BOBBIO, Norberto (1993), *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, çev. Daniela Gobetti, Chicago and London: The University of Chicago Press.

BOETTKE, Peter J. (2005), "Anarchism as a Progressive Research Program in Political Economy," *Anarchy, State and Public Choice New Thinking in Political Economy*, ed. Edward Stringham, Cheltenham, Northampton: Edward Elgar, s. 206- 219.

BOROVALI, Murat (2003), "Küresel Adalet Üzerine Bir Tartışma: John Rawls ve Halkların Yasası," *Uluslar arası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar: Göç, Yurttaşlık, İnsan Hakları, Toplumsal Cinsiyet, Küresel Adalet ve Güvenlik*, der. Ayhan Kaya, Günay Göksu Özdoğan, (İstanbul: Bağlam Yayınları): 219-267.

BOURETZ, Pierre (2003), "Anarşizm" *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kâmil Sevil vd., ed. Philippe Raynaud and Stéphane Rials, (İstanbul: İletişim Yayınları): 58-63.

BOURNE, Randolph (1919), "Unfinished Fragment on the State," *Untimely Papers*, (New York: B.W. Huebsch): 140-230.

BRENNAN, Jason (2010), "Liberal Olmayan Liberaller: Yüksek Liberalizm Niçin Liberal Bir Görüş Değildir?" çev. Hasan Yücel Başdemir, *Liberal Düşünce Dergisi*, 56-57: 61-89.

- BRESIGER, Gregory (1997), "Laissez Faire and Little Englanderism: The Rise, Fall, Rise, and Fall of the Manchester School," *Journal of Liberal Studies*, 13/ 1: 45-79.
- BUCHANAN, James M (1968), *The Demand and Supply of Public Goods*, Rand Chicago: McNally & Company.
- BUCHANAN, James M (1997), "Democrat Values in Taxation," *Freedom in Constitutional Contract*, ed. James M. Buchanan, (Texas: A. M. University Press): 243-253.
- BUCKLE, Stephen (1993), *Natural Law and the Theory of Property Grotius to Hume*, Oxford: Clarendon Paperbacks.
- BULL, Hedley (1981), "Hobbes and International Anarchy," *Social Research*, 48: 717-38.
- BULL, Hedley (1990), "The Importance of Grotius in the Study of International Relations," *Hugo Grotius and International Relations*, ed. Hedley Bull, Benedict Kingsbury vd., (Oxford: Clarendon Press): 65-93.
- BUTLER, Eamonn (2001), *Hayek'in Çağımızın İktisat ve Siyaset Felsefesine Katkısı*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Liberte Yayınları.
- CAPLAN, Bryan (2006), *The Myth of Rational Voter, Why Democracies Choose Bad Politics*, Princeton and Oxford: The Princeton University Press.

CAPLAN, Bryan (2008), "Anarchism," *The Encyclopedia of Libertarianism*, ed in chief Ronald Hamowy, (Los Angeles, London-Singapore-New Delhi: Sage Publications): 10-13.

CAPLAN, Bryan (2014), "Does Stronger Military Make Us Safer?", Erişim 03.02.2014.http://thelibertycaucus.com/debate-does-a-stronger-military-make-us-safer/#.U_38ZsV_s_w

CHILDS, Roy (1977), "The Invisible Hand Strikes Back," *Journal of Libertarian Studies*, 1/1: 23-33.

CHILDS, Roy, *Objectivism and State: An Open Letter to Ayn Rand*, (Çevirimiçi), <http://archive.lewrockwell.com/orig4/childs1.html>. 04.06.2013.

CLASTRES, Pierre (1991) *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Kitapevi.

COBDEN, RICHARD (1903), "A Letter to Henry Ashworth, ESQ," *The Political Writings of Richard Cobden*, (London: T. Fisher Unwin): 2/ 380-393.

COBDEN, Richard (1903), "The Balance of Power," *The Political Writings of Richard Cobden*, (London: T. Fisher Unwin): 1: 194-216.

COBDEN, Richard (2003), "Against the Economy of Privileges," *Readings in Free Trade*, ed. Detmar Doering, (Berlin: Liberales Institut der Frederich–Naumann Stiftung): 62-67.

- COLSON, Dan (2011), "Anarchism and Brute Frank Norris, Herbert Spencer and Anti-Government Atavism," *Studies in American Naturalism*, 6/1: 25-48.
- CONWAY, David (2008), "Classical Liberalism," *The Encyclopedia of Libertarianism*, ed in chief Ronald Hamowy, (Los Angeles, London-Singaporee-New Delhi: Sage Publications): 295-98.
- CORLETT, Angelo J. (1991), *Equality and Liberty Analyzing Rawls and Nozick*, New York: St. Martin's Press.
- COSER, Lewis A. (1971), *The Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- COVELL, Charles (2004), *Hobbes, Realism and The Tradition of International Law*, New York: Palgrave Macmillan.
- COYNE, Chistopher (2005), "Social Interaction without the State," *Anarchy, State and Public Choice New Thinking in Political Economy*, ed. Edward Stringham, (Cheltenham, Northampton: Edward Elgar): 49-59.
- CRESPIGNY, Anthony De (1994), "F. A. Hayek: İlerleme İçin Özgürlük," çev. Huri Türsan, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, ed. Anthony De Crespigny ve Kenneth Minogue, (İstanbul: Remzi Kitapevi): 59-74.
- CROCETTA, Roberta Modugno (2007), "Murray N. Rothbard'ın Anarko-Kapitalist Siyaset Teorisi," çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, 45/46: 213-232.

- ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan (2010), “Kant’tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?” *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi): 243- 261.
- D’ENVETRÉVES, Alexander P. (1994), *Natural Law: An Historical Survey*, New Brunswick and London: Transsanction Publishers.
- DAĞI, İhsan (1996), “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik, İnsan Hakları,” *Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslar arası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar*, der. Atilla Eralp, İstanbul: İletişim Yayınları): 185-227.
- DAVIES, Stephen (2011), “Liberteryenizme Tarihi ve Güncel Açından Kısa Bir Bakış,” çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi*, 64: 107-127.
- DEAN, Russell (1969), *Frédéric Bastiat: Ideas and Influence*, New York: The Foundation for Economic Education.
- DEMİREL, Tanel (1997), “Hayek’in Düşüncesinde Hukuk Devleti Kavramı,” *Liberal Düşünce Dergisi*, 5: 112-123.
- DORUSSEN Han & Ward Hug (2010), “Trade Networks and Kantian Peace,” *Journal of Peace Research*, 47/1: 29-42.
- DOYLE, Michael W (1997), *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism and Socialism*, New York: W. W. Nothson and Company.

- DROPER G. I. A. D. (1990), "Grotius Place in Development of Legal Ideas About War," *Hugo Grotius and International Relations*, ed. Hedley Bull, Benedict Kingsbury vd. (Oxford: Clarendon Press): 177-207.
- DUN, Frank Van (2007), "Concept of Order," *Ordered Anarchy Jasay and Surroundings*, ed. Hardy Boulllon and Harmut Kliemt, Ashgate: 59-92.
- DUNN, John (1969), *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DUNN, John (2008), *Düşüncenin Ustaları: Locke*, çev. Fatoş Dilber, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- DWORKIN, Ronald (2002) *Sovereign Virtue The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Massachusetts: Howard University Press.
- DWORKIN, Ronald (2007), *Hakları Ciddiye Almak*, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Ankara: Dost Kitapevi.
- DYKES, Nicholas (2005), "The Facts of Reality: Logic and History in Objectivist Debates about Government," *Journal Of Ayn Rand Studies*, 7 /1: 79-140.
- DYKES, Nicholas (2010), "When is a Monopoly not a Monopoly? Reply to Tibor Machan," *Libertarian Papers*, 2/9: 1-8.

- EKELUND, Robert B. and Hébert, Robert F. (2004), "Adam Smith: Sistem Kurucusu," çev. Ekrem Erdem, *Piyasa Dergisi*, 12: 121-156.
- ELLICKSON, Robert (1991) *Order without Law: How Neighbors Settle Disputes*, Massachusetts, London, Cambridge: Howard University Press.
- ELLIOT, Nicholas (1988), "John Bright: Voice of Victorian Liberalism," *Ideas on Liberty*, 38: 304-307.
- ERDOĞAN, Mustafa (1998), *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Kitapevi, 1998.
- ERDOĞAN, Mustafa (1999), *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Kitapevi, 1999.
- ERDOĞAN, Mustafa (2002), "Robert Nozick'in Ardından," *Liberal Düşünce Dergisi*, 27: 99-103.
- ERDOĞAN, Mustafa (2003), "Savaş ve Barışa Dair," *Liberal Düşünce Dergisi*, 29: 7-13.
- ERDOĞAN, Mustafa (2006) *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınları.
- ERDOĞAN, Mustafa (2009) "Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temeller," *Liberal Düşünce Dergisi*, 56: 7-31.
- FORSYTH, Murray (1979), "Thomas Hobbes and External Relations of State," *British Journal of International Studies*, 5/ 3: 196-209.

FRANCESCHET, Antonio (2006), “ ‘One Powerful and Enlightened Nation’: Kant and the Quest for a Global Rule of Law,” *Classical Theory in International Relations*, ed. Jahn Beate, (New York: Cambridge University Press) :74-95.

FREEMAN, Samuel (2007), *Rawls*, London and New York: Routledge.

FREEMAN, Samuel (2011), “İlliberal Liberteryenler: Liberteryenizm Niçin Liberal Bir Görüş Değildir?” çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi*, 64: 5-39.

FRIEDMAN, David (1995), *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*, Chicago, La Salle: Open Court.

FRIEDMAN, Milton (2008), *Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Doğan Erberk ve Nilgün Himmetoğlu, İstanbul: Plato Yayıncılık.

GAMBONE, Larry (2004), “Pierre-Joseph Proudhon and Anarchism: Proudhon’s Libertarian Thought and the Anarchist Movement,” *Libertarian Alliance*: 1-7.

GEIER, Manfred (2009), *Kant’ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları.

GERHARDT, Völker (2010), “Eleştirel Bir Politika Önerisi: Kant’ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne,” *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları): 205-223.

GODWIN, William (1793), *An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness*, C.1, (Çevirimiçi) http://oll.libertyfund.org/EBooks/Godwin_0164.01.pdf (02.03.2014).

GODWIN, William (1986), *Anarchist Writings of William Godwin*, ed with the introduction by Peter Marshall, Freedom Press, London.

GODWIN, William (2007), “Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme” çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi*, der. Robert Graham, (İstanbul: Versus Yayınları): 29-42.

GORDON, David (2000), *Avusturya İktisadının Felsefi Kökleri*, çev. Necmeddin Bağdadioğlu, Ankara: Liberte Yayınları.

GRAY, John (1995), *Concepts in the Social Sciences Liberalism*, Buckingham: Open University Press.

GRAY, John (2003), *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitapevi.

GRAY, John (2004), *Post Liberalizm Siyasal Düşün İncelemeleri*, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitapevi.

GROTIUS, Hugo (1967), *Savaş ve Barış Hukuku (De Iure Belli Ac Pacis) Seçmeler*, çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 222-204.

GROTIUS, Hugo (2005), *The Rights of War and Peace*, Book I, ed. Richard Tuck, Indianapolis: Liberty Fund.

HAAKONSSSEN, Knud (1996), *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

HAAR, Edwin Van De (2009), *Classical Liberalism and International Relation Theory: Hume, Smith, Mises and Hayek*, New York: Palgrave Macmillian.

HABERMAS, Jürgen (2005), “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Ebedi Barış İdesi,” *Cogito*, 41/42: 381-417.

HAMMARLUD, Per A. (2005), *Liberal Internationalism and Decline of the State: The Thought of Richard Cobden, David Mitrany and Kenichi Ohme*, New York: Palgrave Macmillian.

HAMOWY, Ronald (2003), “F. A. Hayek and Common Law,” *Cato Journal*, 23/2: 241-264.

HART, David M. (1981a), “Gustave De Molinari and The Anti-Statist Liberal Tradition I,” *The Journal of Libertarian Studies*, 5/3: 263-290.

HART, David M. (1981b), “Gustave De Molinari and The Anti-Statist Liberal Tradition II,” *The Journal of Libertarian Studies*, 5/4: 399-434.

HART, David M. (1982), “Gustave De Molinari and The Anti-Statist Liberal Tradition II,” *The Journal of Libertarian Studies*, 6/1: 83-104.

HASSNER, Pierre (2010), “Immanuel Kant: ‘Ahlak ve Politika İlişkisi’ ” *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları): 81-124.

HAYEK, Friedrich Von (1948), *Individualism and Economic Order*, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

HAYEK, Friedrich Von (1999), *Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu ve Yıldırım Arslan, Ankara: Liberte Yayınları.

HAYEK, Friedrich Von (2012), *Hukuk, Yasama, Özgürlük*, çev. Atilla Yayla, Mehmet Öz, Mustafa Erdoğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

HAYEK, Friedrich Von (2013), *Özgürlüğün Anayasası*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Bing Bang Yayınları.

HAZLITT, Henry (1996), “Planning in a Free Society,” *Private Means, Public Ends: Voluntarism vs. Coercion*, ed. J. Wilson Mixon Jr, (New York: The Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson): 9-21.

HAZLITT, Henry (2006), *Ahlakın Temeleri*, çev. Mehmet Aydın & Recep Tapramaz, Ankara: Liberte Yayınları.

HEIMSOETH, Heinz (2007), *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

HIRSHMAN, Albert O (1997), *The Passions and the Interests*, New Jersey: Princeton University Press.

HOBBS, Thomas (2005), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Bilimi ve Kudreti*, çev. Selih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HOFFE, Otfried (2010), “Uluslar arası Hukuk Topluluğunun Teorisyeni Olarak Kant,” *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları): 225-241.

HOLCOMBE, Randall G (2004), “Government: Unnecessary But Inevitable,” *The Independent Review*, 8: 325-342.

HOLZHEY, Helmut & Mudroch Vilem (2005), *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Lanham and Maryland: The Scarecrow Press.

HOPPE, Hans-Hermann (1989), “Fallacies of the Public Goods Theory and the Production of Security,” *The Journal of Libertarian Studies*, 9(1) : 27-46.

HOPPE, Hans-Hermann (1994), “F. A. Hayek on Government and Social Evolution: A Critique,” *The Review of Austrian Economics*, 7: 1: 67-93.

HOPPE, Hans-Hermann (1999), “Private Production of Defence,” *Journal of Libertarian Studies*, 14 /1: 27-52.

HOPPE, Hans-Hermann (2003), “Government and the Private Production of Defence,” *The Myth of National Defence: Essays on the Theory and History of*

Security Production, ed. Hans Hermann Hoppe, (Auburn: The Ludwig Von Mises Institute): 335-369.

..... (2006), “Hans- Hermann Hoppe İle Mülakat,” *Liberal Düşünce Dergisi*, 41-42: 117-130.

HOPPE, Hans Hermann (2007), *Democracy the God That Failed, The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick: Transaction Publishers.

HOPPE, Hans-Hermann. “Why Mises (and not Hayek?)” (Çevirimiçi), <https://mises.org/daily/5747/> (08.07.2013).

HOSPERS, John (1971), *Libertariansim: A Political Philosophy for Tomorrow*, Los Angeles: Nash Publications.

HOWARD, Michael (2008), *War and Liberal Coincidence*, London: Hurst&Company.

HOWSE, Robert (2006), “Montesquieu on Commerce, Conquest, War, and Peace,” *Brooklyn Journal of International Law*, 31/3: 693-708.

HUEBERT, Jacob H. (2010), *Libertarianism Today*, Santa Barbara, California: Praeger.

JASAY, Anthony De (1985), *The State*, Oxford: Basil Blackwell.

JASAY, Anthony (1991), *Tercih, Rıza, Sözleşme*, çev. Alişan Oktay, Ankara, Liberte Yayınları.

JASAY, Anthony De (1997), *Against to Politics: On Government*, London and New York: Routledge.

JASAY, Anthony De (2004), “Köpeğiniz Evinizin Sahibi midir?” *Piyasa Dergisi*, 9: 15-20.

JASAY, Anthony De (2005), “Liberalism, Loose or Strict,” *Independent Review*, 9/3: 427- 432.

JASAY, Anthony De (2009), *Political Economy, Concisely: Essays on Policy the does not work and Markets that do*, ed. Harmut Kliemt, Indianapolis: Liberty Fund.

JASAY, Anthony De (2010), “Inspecting the Foundations of Liberalism,” (Economic Affairs): 6-13.

JOSEPH, Stromberg (2006), “Imperialism, Noninterventionism, and Revolution: Opponents of the Modern American Empire,” *The Independent Review*, 11: 1: 79-113.

KALKAN, Buğra (2013), *Klasik liberalizm Geleneginde Kendiliğinden Doğan Düzen Kavramının Gelişimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KALKAN, Buğra (2013), *Frédéric Bastiat'ın Siyaset Felsefesi ve Devlet Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KANT, Immanuel (1960), *Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme*, çev. Yavuz Abadan, Seha Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No:113-95.

KANT, Immanuel (1991), "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," *Kant Political Writings*, ed. H.S. Reiss, (Cambridge Texts in the History): 41-53.

KANT, Immanuel (1995), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (2001), *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İ. Zeki Eyuboğlu, Ankara: Say Yayınları.

KANT, Immanuel (2010), "Yaygın bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz,'[Teori ve Pratik] *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları): 17-56.

KARAOSMANOĞLU, Ali L. (2007), "Muhteşem Ortaklık: Kant ve Clausewitz," *Uluslar arası İlişkiler*, 4/14: 161-183.

- KAVKA, Gregory S. (1993), "Hobbes's War of All Against All," *Thomas Hobbes Classical Assessments III*, ed. Preston King, (London: Routledge): 38-58.
- KEENE, Edward (2004), *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLY, Paul (2005), *Liberalism*, Malden and Cambridge: Polity Press.
- KENNEDY, Gavin (2008), *Adam Smith: A Moral Philosopher and His Political Economy*, New York: Palgrave Macmillian.
- KERSTING, Wolfgang (2010), "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi," *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçioğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları): 57-79.
- KINGSBURY, Benedict (1996), "Grotius, Law and Moral Scepticism: Theory and Practice in the Thought of Hedley Bull," *Classical Theories of International Relations*, ed. Ian Clark and Iver B. Neumann, (Houndmills: Macmillian Press): 42-70.
- KÖKER, Levent (2005), "Yeni Savaşlar Çağında Hukukun Üstünlüğü ve Uluslar arası Politika," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54/4: 53-63.
- KROPOTKIN, P. A. (1999), *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Öteki Yayınevi.

KUKATHAS, Chandran & Pettit Philip (1990), *Rawls A Theory of Justice and Its Critics*, Standford: Standford University Press.

KUKATHAS, Chandran (1990), *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press.

KYMLICKA, Will (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

LARRÉRE, Catherine (2001) “Montesquieu on Economics and Commerce,” *Montesquieu’s Science of Politics: Essays on the Spirit of Law*, Ed. David W. Carrithers, Michael A. Mosher vd., (Lanham and Oxford: Rowman and Littlefield Publishers): 334-373.

LEESON, Peter & Stringham Edward P. (2005), “Is Government Inevitable? Comment on Holcombe’s Analysis,” *The Independent Review*, 9/ 4: 543-549.

LEESON, Peter T. ve Stringham, Edward P (2005), “Is Government Inevitable? Comment on Holcombe’s Analysis,” *The Independent Review*, 9(4): 543-549.

LESTER, Jan Clifford (1996), “Market-Anarchy, Liberty and Pluralism,” *For and Against The State New Philosophical Readings*, Ed. John T. Sanders and Jan Narveson, Rowman & Littlefield Publishers.

LOCKE, John (2004), *Hükümet Üzerine İki İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayınları.

LOMASKY, Loren E. (2007), "İki Liberalizm Anlayışı," çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, 45/46: 27-57.

LONG, David (1995), "Conclusion: Inter-War Idealism, Liberal Internationalism, and Contemporary International Theory," *Thinkers of the Twenty Years' Crisis: Inter-War Idealism Reassessed*, ed. D. Long and P. Wilson, (Oxford: Clarendon): 302-328.

LONG, Roderick T. (2013), *Herbert Spencer, Gustave de Molinari, and the Evanescence of War: 1849-2008*. (Çevirimiçi), <http://praxeology.net/blog10.05>. 10.11.2013.

MACHAN, Tibor R. (1988), "Ethics vs Coercion: Morality of Just Values?" *Man, Economy and Liberty*, ed. Llewellyn H. Rockwell Jr. and Walter Block, (Auburn: The Ludwig Von Mises Institute): 236- 246.

MACHAN, Tibor R. (2006), *Libertarianism Defended*, Ashgate.

MACHAN, Tibor R. (2008), "Reconciling the Anarchism and Minarchism," *Anarchism/Minarchism: Is a Government Part of a Free Country?*ed. Roderick T. Long and Tibor R. Machan, (Burlington: Ashgate Publishing Company): 59-84.

MACMILLAN, John (2006), "Immanuel Kant and the Democratic Peace," *Classical Theory in International Relations*, ed. Beate Jahn, (Cambridge: Cambridge University Press): 52-73.

MAPEL, David (1992), “The Contractarian Tradition and International Ethics,”
Traditions of International Ethics, ed. Terry Nardin and David Mapel,
(Cambridge: Cambridge University Press): 180-200.

MARSHALL, Peter (2003), *Anarşizmin Tarihi: İmkânsız İstemek*, çev. Yavuz
Alogan, Ankara: İmge Kitapevi.

MILL, John Stuart. A Few Wors on Non-Intervention, (Çevirimiçi)
<http://international-political-theory.net/texts/Mill-Non-Intervention.pdf>
(06.03.2013)

MILLET, Steve (1998), “Ne Devlet Ne Pazar: Toplumsal Refah Üzerine Anarşist Bir
Perspektif,” çev. Şen Süer Kaya *21. Yüzyıl Anarşizmi Yeni Binyıl için Ortodoks
Olmayan Fikirler*, Der. Jon Purkis & James Bowen, (İstanbul: Ayrıntı
Yayımları): 41-62.

MINGARDINI, Alberto (2011), *Herbert Spencer*, New York & London: Continuum.

MISES, Ludwig Von (1977), *A Critique of Interventionism*, Ing. çev. Hans F.
Sennholz, New Rochelle, New York: Arlington House.

MISES, Ludwig Von (1990), *Economic Calculation in Socialist Commonwealth*,
Alm. çev. S. Adler, Alabama: The Ludwig Von Mises Institute.

MISES, Ludving Von (2005), “Piyasa İlkesine Karşı Refah İlkesi,” çev. Yusuf
Şahin, *Piyasa Dergisi*, 13: 23-45.

MISES, Ludwig Von (2008), *İnsan Eylemi*, çev. İsmail Aktar, Ankara: Liberte Yayınları.

MISES, Ludwig Von (2010), *Kadir-i Mutlak Devlet: Totaliter Devlet ve Topyekûn Savaşın Yükselişi*, çev. Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.

MISES, Ludwig Von (2013), *Liberalism: The Classical Tradition*, ed. Bettina Bien Greaves, Indianapolis: Liberty Fund.

MİLL, John Stuart (2001), *On Representative Government*, London: The Electric Book Company.

MOLINARI, Gustave De (2009), *Production of Security*, İng. çev. J. Huston McCulloch, Auburn: The Ludwig von Mises Institute.

MONTESQUIEU, Baron de La Bréde (1998), *Kanunların Ruhu Üzerine II*, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

NARVESON, Jan (1996), "The Anarchist Case," *For and Against the State, New Philosophical Readings*, ed. John Sanders, Jan Narveson, (Rowman & Littlefield Publishers): 195-217.

NEOCLEOUS, Mark (2011), *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, çev. Gül Çorbacıoğlu ve Ersin Embel, Ankara: Dipnot Yayınları.

NICHOLSON, Peter P. (2010), “Kant, Devrim ve Tarih,” *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, der. Hakan Çörekçiöglü, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları): 151-170.

NOCK, Albert Jay (1935), *Our Enemy The State*, New York: William Morrow & Company.

NOZICK, Robert (2006), *Anarşi, Devlet, Ütopya*, çev. Murat Borovalı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

OFFER, John (2010), *Herbert Spencer and Social Theory*, London: Palgrave.

OKTAY, Cemil. *Modern Toplumlarda Savaş ve Barış*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

OPPENHEIMER, Franz (1997), *Devlet*, çev. Alâeddin Şenel ve Yavuz Sabuncu, İstanbul: Engin Yayınları.

OTTESON, James R. (2002), *Adam Smith's Marketplace of Life*, New York: Cambridge University Press.

ÖZKÖK, Gülriz (1999), “Sivil ve Siyasi Özgürlükleri Bağdaştırma Çabası: Rawls,” *Liberal Düşünce Dergisi*,15: 15-27.

PANGLE, Thomas L. (1973), *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

- PANKE, Dianna and Risse, Thomas (2007), "Liberalism," *International Relations Theories: Discipline and Diversity*, Ed. T Dunne, M. Kurki and S. Smith, (Oxford: Oxford University Press): 89-108.
- PARRY, Clive (1943), "İngiliz Hukuk Sistemi," çev. Fadıl H. Sur, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1/3: 442-458.
- PEIKOFF, Leonard (1993), *Objektivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York, Dutton: Meridian Books.
- PENINGTON, Mark (2011), *Robust Political Economy: Classical Liberalism and the Future of Public Policy*, Cheltenham: Edward Elgar.
- PERON, Jim (2007), "Barış İlkesi," çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi*, . 54-46: 251-254.
- POPPER, Karl R. (2006), *Özgürlüğün En Büyük Düşmanı Eşitlik: Yüzyılın Dersi*, çev. Ceyhan Aksoy, İstanbul: Plato Yayınları.
- POWELL, Jim (1995), "Richard Cobden's Triumphant Crusade for Free Trade and Peace with Trade Liberalization," *Ideas on Liberty*, 46: 384-389.
- PROUDHON, Joseph (2007), "Genel Devrim Düşüncesi," çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi*, der. Robert Graham, (İstanbul: Versus Yayınları): 86-94.

PUJOLS, José Llunas (2007), “Anarşi Nedir?” çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi*, der. Robert Graham, (İstanbul: Versus Yayınları): 191-95.

RADNITZKY, Gerard (2007), “Against Politics, for ‘Ordered Anarchy,’ *Ordered Anarchy: Its History and Surroundings*, ed. Hardy Bouillon and Harmut Kliemt, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate: 93-100.

RAND, Ayn (1999), “Savaşın Kökenleri,” *Sosyal Siyasal Teori*, çev ve der. Atilla Yayla, (Ankara: Siyasal Kitapevi): 437-443.

RAND, Ayn (2004), “Kapitalizm Nedir?” *Kapitalizm Bilinmeyen İdeal*, çev. Nejdet Kandemir, (İstanbul: Plato Yayıncılık): 5-39.

RAND, Ayn (2005), “İhtiyacımız olan Felsefe,” *İhtiyacımız Olan Felsefe*, çev. Nejdet Kandemir, (İstanbul: Plato Yayıncılık): 9-25.

RAND, Ayn (2006), “Objektivist Etik,” *Bencilliğin Erdemi*, çev. Nejdet Kandemir, (İstanbul: Plato Yayıncılık): 11-49.

..... Ayn Rand İle Röportaj, (Çevirimiçi)

http://www.bencil.org/4873/Without_fl/Html/roportaj.htm 12.07.2013

RAPACZYNSKI, Andrzej (1987), *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, Ithaca and London: Cornell University Press.

RASMUSSEN, Douglas B. & Uyl, Douglas J. Den (1998), "Ayn Rand on Rights and Capitalism," *Liberterian Reader*, ed. David Boaz, (New York: Free Press): 169-180.

RAWLS, John (2003), *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Murat Borovalı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

RAWLS, John (2005), *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.

RAWLS, John (2007), *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

RAYNAUD, Philippe (2003), "John Locke," *Siyaset Felsefi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud and Stéphane Rials, çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kâmil Sevil vd., (İstanbul: İletişim Yayınları): 542-552.

RENÉE, Jeffery (2006), *Hugo Grotius in International Thought*, New York: Palgrave, Macmillan.

RITER, Alan (1969), *The Political Thought of Pierre- Joseph Proudhon*, New Jersey: Princeton University Press.

RITTER, Alan (2010), *Anarchism A Theoretical Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.

ROCKWELL, Llewellyn Jr. (2003), *Speaking of Liberty*, Auburn, Alabama: The Ludwig Von Mises Institute.

ROSOW, Stephen J. (1984), "Commerce, Power and Justice: Montesquieu on International Politics," *The Review of Politics*, 46/ 3: 346-366.

ROTHBARD, Murray (2006a), *Economic Thought Before Adam Smith: An Australian Perspective on the History of Economic Thought Vol. I*, Auburn, Alabama: The Ludwig Von Mises Institute.

ROTHBARD, Murray (2006b), *For A New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Auburn: The Ludwig Von Mises Institute.

ROTHBARD, Murray (2009a), *Eşitlikçilik: Doğaya Karşı İsyân*, çev. Mustafa Acar, Ankara: Liberte Yayınları.

ROTHBARD, Murray (2009b), *İnsan, İktisat, Devlet I*, çev. Ahmet Uzun ve Ayşe Meral Uzun, Ankara: Liberte Yayınları.

ROTHBARD, Murray (2009b), *İnsan, İktisat, Devlet II*, çev. Ahmet Uzun ve Ayşe Meral Uzun, Ankara: Liberte Yayınları.

ROTHBARD, Murray (2009c), "Savaş ve Dış Politika, 'İzolasyonizm' Sol ve Sağ," çev. Ünsal Çetin, *Liberal Düşünce Dergisi*, 56: 141-171.

ROTHBARD, Murray (2009d), *Özgürlüğün Etiği*, çev. Recep Tapramaz, Ankara: Liberte Yayınları.

..... "Exclusive Interview with Murray Rothbard", *The New Banner: The Fortnightly Libertarian Journal*, 1/3: 1-5.

- RUTTEN, Andrew (1999), "Can Anarchy Save Us from Leviathan," *The Independent Review*, 3/4: 581-593.
- SAMUEL, Warren (2005), "Anarchism and the Theory of Power," *Anarchy, Public Choose New Thinking in Political Economy*, ed. Edward Stringham (Cheltenham, Northampton: Edward Elgar): 153- 177.
- SANDEL, Michael (1998), *Liberalism and Limits of the Justice*, New York: Cambridge University Press.
- SANDEL, Michael J. (2013), *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir? Çev. Mehmet Kocaoğlu*, Ankara: Bing Bang Yayınları.
- SCHMIDTZ, David (1996), "Justifying the State," *For and Against The State New Philosophical Readings*, Ed. John T. Sanders and Jan Narveson, (Rowman & Littlefield Publishers): 81-97.
- SCHNEIDER, Jordan (2007), "Contra Anarcho-Capitalism," *Journal Of Libertarian Studies*, 21/1: 101-110.
- SCHUMPETER, Joseph (1955), *Imperialism and Social Classes*, Cleveland and New York: The World Publishing Company.
- SHADE, Cade (2012), "A Defense of Rothbardian Ethics via a Mediation of Hoppe and Rand," *The Journal of Ayn Rand Studies* 12/ 1: 117-150.
- SHEEHAN, Sea'n M. (2003), *Anarchism*, Reaktion Books.

- SHESTACK, Jerome J. (2006), “İnsan Haklarının Felsefi Temelleri,” çev. Ali Rıza Çoban ve Bilal Canatan, *Liberal Düşünce Dergisi*, 43: 87-119.
- SMITH, Adam (1984), *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A.L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund.
- SMITH, Adam (1992), *Lectures on Jurisprudence (1762-63, 1766)*, ed. R.L. Meek, D. D. Raphael ve P.G. Stein, Indianapolis: Liberty Fund.
- SMİTH, Adam (2006), *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- SMITH, Michael Joseph (1992), “Liberalism and International Reform,” *Traditions of International Ethics*, ed. Terry Nardin and David R. Mapel, (New York and Cambridge: Cambridge University Press): 201-224.
- SPALL, Richard F. (1987), “Landlordism and Liberty: Aristocratic Misrule and the Anti-Corn-Law League,” *The Journal of Libertarian Studies*, 8/2: 213-236.
- SPENCER, Herbert (1982), *The Man versus The State with six Essays on Government, Society, and Freedom*, Indianapolis: Liberty Fund.
- SPOONER, Lysander (1973), *No Treason: The Constitution of No Authority*, Colorado Springs: Ralph Miles Publisher.

- STEELMAN, Aaron (2008), "Pierre-Joseph Proudhon," *The Encyclopedia of Libertarianism*, ed. Ronald Hamowy, (Los Angeles, London-Singapore-New Delhi: Sage Publications): 401- 402.
- STİRNER, Max (2007), "Ego ve Biricik," çev. Nil Erdoğan ve Mustafa Erata, *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi*, der. Robert Graham, (İstanbul: Versus Yayınları): 77-85.
- STRAUS, Leo (1965), *Natural Right and History A Cogent Examination of one of the most Significant Issues in Modern Political and Social Philophy*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- STRINGHAM, Edward P. (2004), "Commerce, Markets, and Peace Richard Cobden's Enduring Lessons," *The Independent Review*, 9/1: 105-116.
- STROMBERG, Joseph (1977), "Foreign Policy for Americans: Non-Intervention," *Libertarian Review*, 6/3: 26-28.
- TANENBAUM, Donal G. & Schultz, David (2005), *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları.
- TANNEHILL, Moris & Linda (1970), *The Market for Liberty*, Lansing, MI: Self-Published.
- THOMAS, Paul (2000), *Marx ve Anarşistler*, çev. Devrim Evcı, Ankara: Ütopya Yayınları.

THOMASI, John (2012), *Free Market Fairness*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

TIERNEY, Brian (1997), *The Idea of Natural Rights, Studie on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Grand Rapids and Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

TOKU, Neşet (2003), *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Ankara: Liberte Yayınları.

TRUCK, Richard (2001), *The Rihgts of War and Peace Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press.

TUNÇEL, Ahu (2010), *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

USLU, Cennet (2007), "Robert Nozick: Anarko-Kapitalizme Karşı Minarkizm," *Liberal Düşünce Dergisi*, 47-48: 143-169.

USLU, Cennet(2009), *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Liberte Yayınları.

VINCENT, Andrew (2006) *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

- VINCENT, R. J. (1990), "Grotius, Human Rights and Intervention," *Hugo Grotius and International Relations*, ed. Hedley Bull, Benedict Kingsbury vd. (Oxford: Clarendon Press): 241-257.
- VIOLA, Francesco (2001), "Philosophical Problems Concerning International Justice. On John Rawls' The Law of Peoples," *Journal of Legal Hermeneutics*, 6: 113-150.
- WALLESTEIN, Jarret B. (1969), *Society Without Coercion A New Concept of Social Organization*, Society for Rational Individualism.
- WALTER, Andrew W. (1996), "Adam Smith and the Liberal Tradition in International Relations," *Classical Theories of International Relations*, ed. Ian Clark and Iver B. Neumann, (Houndmills: Macmillian Press): 142-172.
- WALTZ, KennethN (2001), *Man, The State and War A Theoretical Analysis*, New York: Colombia University Press.
- WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.
- WALZER, Michael (2004), *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, London, New Heaven: Yale University Press.
- WEBER, Max (2006), *Meslek Olarak Siyaset*, çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.

- WEINBURG, Mark (1978), "The Social Analysis of Three Early 19Th Century French Liberals: Say, Comte and Dunoyer," *Journal of Libertarian Studies*, 2/1: 45-63.
- WEST, David (2008), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucoult ve Derida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- WILLIAMS, Howard & Booth, Ken (1996), "Kant: Theorist Beyond Limits," *Classical Theories of International Relations*, ed, Ian Clark, Iver B. Neumann, (Oxford: Oxford University Press): 71-98.
- WOLF, Robert Paul (2006), "Özerklik ile Otoritenin Çatışması," *Siyasal Düşünce*, der. Michael Rosen ve Jonathan Wolff, (Ankara: Dost Kitapevi):110-113.
- WOODS, Thomas E. (2003), "Cobden on Freedom, Peace, and Trade," *Human Rights Review*, 5/1: 77-90.
- WOOD, Ellen Meiksins (2014), *Sermaye İmparatorluğu*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitapevi, 2014.
- WOOD, Ellen Meiksins (2012), *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitapevi, 2012.
- YALVAÇ, Faruk (2010), "Savaş ve Barış," *Devlet ve Ötesi: Uluslar arası İlişikilerde Temel Kavramlar*, der. Atilla Eralp, (İstanbul: İletişim Yayınları): 251-287.

YAYLA, Atilla (2000), *Özgürlük Yolu*, Ankara: Liberte Yayınları.

YAYLA, Atilla (2011), “Amerikan Liberalizmi Ne Kadar Liberal?” *Liberal Düşünce Dergisi*, 64: 41-68.

YURDUSEV, Nuri A. (2008), “ ‘Uluslar arası İlişkiler’ Öncesi,” *Devlet, Sistem ve Kimlik*, der. Atilla Eralp, (İstanbul: İletişim Yayınları): 15-56.

YÜRÜŞEN, Melih (2013), *İnsan Doğası, Sosyal Düzen ve Değişim: David Hume'un Sosyal ve Siyasal Felsefesi*, Ankara: Liberte Yayınları.

ZABCI, Filiz Çulha (2004), “Yeni Savaşların Gizli Yüzü: Özel Askeri Şirketler,” *Mülkiye Dergisi*, 28/243: 21-49.

ÖZET

Bu çalışmada, geçtiğimiz yüzyıldan günümüze yaşanan felsefi ve ideolojik dönüşüm neticesinde klasik liberal teori içinde, üç çağdaş liberal yaklaşımın belirginleştiği iddia edilmektedir. Piyasa/devlet ayrımı aracılığıyla yapılan tahlilde, ilk liberal ekol, klasik liberalizmin devamı niteliğini taşıyan sınırlı devlet taraftarı minarşist liberteryenizmdir. İkinci akım olan sosyal liberalizm ise, piyasa kurumunun adaletsizlik yaratacağı ve toplumsal işbirliğine zarar vereceği savından hareketle, müdahaleci ve denetimci bir devlet tasavvurunu benimser. İlk iki ekolün aksine piyasayı gönüllü ilişkiler düzeni olarak gören anarşist liberteryenizm, devleti gereksiz ve kaçınılabilir kötülük olarak kabul eder.

Günümüz çağdaş liberal akımların politik teorileri ile devletler arası ilişkiler yaklaşımı arasındaki bağlantı güçlüdür. Sosyal liberal düşünce, siyasi olarak liberal demokrasi ve güçlü devlet anlayışını benimser. Liberal demokratik ülkelerin savaşmaya yönelik teşviklerinin olmadığı yönündeki demokratik barış görüşünü benimseyen sosyal liberalizm diğer devletlerle paternalist ilişki kurar. Anarşist liberteryenizm ise, yalnızca bireylere ve serbest piyasada değil, aynı zamanda diğer devletlerle ilişkilerde devlet müdahalesine karşıdır ve dış politikada izolasyonizmi benimser.

Savaşların aktörlerinin devletler olduğunu ileri süren anarşist liberteryen görüş, bireyler arası ilişkilerde olduğu gibi toplumlar arasındaki ilişkilerde de barışçıl işbirliğinin sürdürülebilmesi için devletin cebri tekeli tamamen piyasa toplumunun gönüllü işleyen uzlaşmacı piyasa toplumuna devredilmesi gerektiğini savunur. Piyasa anarşizminin esası olan özel mülkiyet, saldırmazlık aksiyomuna dayanır.

Diğer tüm mal ve hizmetler gibi güvenlik ve adalet hizmetleri de gönüllü ilişkilere dayanan piyasa tarafından sağlanabilir.

Anahtar Sözcükler:

Klasik Liberalizm

Demokratik Barış

Piyasa Anarşizmi

Saldırmazlık Aksiyomu

Müdahale Karşıtlığı

ABSTRACT

In this study, it is claimed that three contemporary liberal approaches have emerged as a result of philosophical and ideological transformation in classical liberalism theory. The Analysis of three approaches are based on the free market/state dualism. Namely, one of these approaches is minarchist libertarianism that defends limited state like classical liberalism. Secondly, social liberalism which sees to free market as a source of unfairness and leads to harm social cooperation, aimed to accomplish interventionist powerful state. Third approach is called anarchist libertarianism which sees free market as a voluntary relations order, regarded the state unnecessary and avoidable evil.

There is a strong connection between political theory and their international relation (IR) approaches of contemporary liberal movements. Social liberalism adopts the democratic peace those democratic countries hesitant to engage in armed force, establishes paternalistic relations with other countries. Anarchist libertarianism, however, is against to intervention free market, but also relationship with among the state and embraced the isolation in foreign policy.

Anarchist libertarian view, which sees the states as the actors of the wars, advocates transferring the coercive power of the state to the voluntary and consensual forces of market society for maintaining peaceful relationship between different societies. Property rights and non-aggression axiom are the main principles of voluntary change system or free market anarchism.

Key Words:

Classical liberalism

Democratic peace

Market Anarchism

Non- Aggression Axiom

Non-Intervention