BİREYCİLİK

STEVEN LUKES



Türkçesi : İsmail Serin

ARK

Steven Lukes

BİREYCİLİK

•

Ark: 15
Toplum Dizisi: 11

Bireycilik
Steven Lukes

Türkçesi
İsmail Serin

Yayıma Hazırlayan
N. Ekrem Düzen

Kitabın Özgün Adı
Individualism

© Steven Lukes 1973

Kapaktaki Resim
Alev Tol

Kapak Düzeni
Bünyamin Bozkuş

Renk Ayrımı
Başkent Grafik (312) 229 07 77

Dizgi
Mesut Seven

İç Baskı
Cantekin Matbaacılık (312) 231 38 57

Kapak Baskısı
Som Ofset (312) 334 88 53

Birinci Basım: Haziran 1995

ISBN 975-7260-14-2

ARK YAYINEVİ
Refik Belendir Sk. No. 11/7
A. Ayrancı/ANKARA
Tel: (0312) 468 36 94 • Faks: (0312) 438 56 57

Steven Lukes

BİREYCİLİK

Türkçesi
İsmail Serin

ARK

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

BİRİNCİ BÖLÜM:
"BİREYCİLİĞİN" ANLAMSAL TARİHİ 9

1. Fransa 11
2. Almanya 24
3. Jacob Burckhardt 30
4. Amerika 33
5. İngiltere 39
6. Tarih ve Toplum Bilimler 47

İKİNCİ BÖLÜM:
BİREYCİLİĞE İLİŞKİN TEMEL DÜŞÜNCELER 51

7. İnsanın Yüceliği 53
8. Özerklik 59
9. Mahremiyet 66
10. Kendini Geliştirme 74

11. Soyut Birey 80
12. Siyasal Bireycilik 86
13. Ekonomik Bireycilik 95
14. Dinsel Bireycilik 101
15. ahlâki Bireycilik 106
16. Bilgikuramsal Bireycilik 114
17. Yöntembilimsel Bireycilik 117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
BU DÜŞÜNCELER ARASINDAKİ BAĞLANTILAR 129

18. Eşitlik ve Özgürlük 131
19. Öğretiler 143
20. Eşitlik ve Özgürlüğü Ciddiye Almak 151

SONSÖZ 161

KAYNAKÇA 163

ÖNSÖZ

"Bireycilik" alışılmadık bulanıklıkla kullanılagelmiş bir sözcüktür. Sözgelimi Élie Halévy'nin *Felsefi Köktenciliğin Gelişimi*'nden alınan aşağıdaki parçayı gözönünde bulundurun:

> Bütün modern Avrupa'da bireylerin kendi özerkliklerinin bilincinde oldukları ve her birinin, aynı düzeyde veya eşiti saydığı tüm diğer bireylerden saygı talep ettiği bir gerçektir: toplum belki de kendisini oluşturan bireylerin arzularından gitgide daha çok çıkıyor görünüyor. Bireyci öğretilerin ortaya çıkışı ve ilk başarıları, batılı toplumlarda, bireyciliğin doğru felsefe olduğunu tek başına kanıtlamaya yetecektir. Bireycilik, Roma hukukunun ve Hıristiyan ahlâkının ortak özelliğidir. Kimi başka açılardan aralarında epey farklılık olan Rousseau, Kant ve Bentham'm felsefeleri arasında benzerlik yaratan, bireyciliktir. Bugün bile, ister toplumsal olguları açıklama yöntemi olarak isterse reformcunun etkinliğinin yönünü belirleyebilen pratik bir öğreti olarak düşünülsün, bireyciliğin amacını savunmak olanaklıdır.[1]

Göreceğimiz gibi, bu parça bireycilik teriminin tipik olarak biraraya getirdiği farklı öğelerin iyi bir orantısını kuşatmaktadır.

1 É. Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism,* (1901-4), Çev.: M. Morris, Yeni Basım, Londra, 1934, s. 504.

Ne söylediği, görüldüğü gibi, hem karışık hem de akıl karıştırıcıdır. Bireysel özerklikten tutun da, toplumun bireysel arzuların ürünü olduğu düşüncesi bağlamında eşitliğe; Roma hukukundan Hıristiyan ahlâkına; Rousseau ve Kant'tan Bentham'a kadar uzanıyor. Üstüne üstlük "Bireycilik" terimi bütün bunlara yanıltıcı bir birlik ve tutarlılık havası veriyor.

Bu kısa kitabın üç amacı vardır: İlk bölümde batı düşüncesinde terimin taşıdığı çeşitli anlamları araştırmak; ikinci bölümde bireycilik sözcüğünün farklı kullanımlarının bir araya getirmiş olduğu –mantıksal ve kavramsal ilişkileri hiçbir şekilde açık olmayan– birim düşünceleri (düşünsel gelenekleri) birtakım başka birim düşüncelerden ayrıştırmak; ve üçüncü bölümde ise bu ilişkileri keşfetmek ve bireyciliğin hangi öğelerinin birarada durduğu ve hangilerinin durmadığını göstermeye çalışmaktır.

Bu sorunlar üzerinde yıllardır düşünüp taşınmama karşın Üçüncü Bölüm'de ulaştığım sonuçlar, yolculuk esnasında ayak altında dolaşan güvenilmez karmaşıklığın dikkatleri başka yöne çekmesine izin vermemek için ve bir an önce bir yere varmak için bilinçli olarak, biraz hızlı yazıldı. Yolculuğun kayda değer olduğuna beni tekrar inandırırken, birçok önemli noktayı bana gösterdiği için meslektaşım ve dostum Bill Weinstein'a minnettarım. Müsveddelerim üzerinde değerli yorumlarda bulunan Anthony Arblaster, G. A. Cohen, Alan Montefiore, Derek Parfit, Carole Pateman ve Philip Rieff'e de ayrıca teşekkür ederim. Ek olarak, bu düşünceleri, Oxford'ta derslerde sunulurken benimle tartışan herkese ve özellikle Charles J. McCracken'a minnettarım. Kaynakçaya yardım eden Guy Parkhurst'a ve dizini ha-zırlayan Deborah Thompson'a da ayrıca teşekkür ederim.

BİRİNCİ BÖLÜM

"BİREYCİLİĞİN" ANLAMSAL TARİHİ

Aynı sözcük veya kavramın farklı korumlardaki kişilerce kullanıldığı çoğu durumda çok farklı anlamlara geldiği olgusuyla başlayacağız.

KARL MANNHEIM[1]

'Bireycilik', 'sosyalizm' ve 'komünizm' gibi bir ondokuzuncu yüzyıl sözcüğüdür. Bireyciliğin çeşitli ayrı kullanım alışkanlıklarını belirlemeye çalışırken, sözcüğün ondokuzuncu yüzyıl tarihi üzerine yoğunlaşacağım, çünkü onun yirminci yüzyılda aldığı anlamları belirleyen başlıca şey budur. Açıkçası yer sınırlaması yüzünden yöntemim izlenimci olmak zorunda. Buradaki ana amaç, terimin zengin anlamsal tarihi boyunca izlediği ana yolların hem doğrultularını hem de çeşitliliğini göstermektir. Bununla beraber, böylesi bir açıklamanın hedefi, ne sadece anlamsal ne de sadece tarihseldir. Sözcüklerin anlamları genelde düşünceleri, hatta kuramları kuşatırlar. Sonuç olarak, toplumsal ve kültürel (bu durumda esasen ulusal) farklılıklar nedeniyle ortaya çıkan anlamsal ayrılıkları açıklamak bilgi sosyolojisindeki bir soruna meydan okumaya dönüşüyor.

1 K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londra, 1960, s. 245. Aşağıdakileri özellikle Koebner, Swart ve Arieli'nin çalışmalarına borçluyum.

1. FRANSA

Terimin ilk kullanımları, Fransızca biçimiyle *"individualisme"*, Fransız Devrimi'ne ve onun iddialı kaynağı Aydınlanma[1] düşüncesine karşı duyulan genel Avrupa tepkisinden ortaya çıktı. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında tutucu görüş bireyin hak ve çıkarları için akla başvurmayı suçlayıp mahkum ederken uylaşım içindeydi. Burke'ün dediği gibi "Bireyler gölge gibi gelip geçicidir; ama ulus sabit ve kalıcıdır".[2] Devrim, bu anlamda ulusun kalıcılığını tehlikeye sokan bireyi göklere çıkaran ve onu "toplumsal olmayan, uygar olmayan, birbiriyle bağlantısı olmayan bir temel ilkeler kaosu içinde"[3] çözündüren düşüncelerin kanıtıydı. Fransa ve Almanya'daki tutucu düşünürler herşeyden önce Burke'ün bireyin "özel akıl sermayesini" küçümseyişini, "ulusun bir iki kuşak içinde kendisinin ufalanıp gideceği, bireyliğin toz ve toprağına karışacağı ve en sonunda göğün rüzgar-

1 Bkz., H. Peyre, "The Influence of Eighteenth Century Ideas on the French Revolution", *Journal of the History of Ideas,* X (1949), s. 63-87 ve der. W. F. Church, *The Influence of the Enlightenment on the French Revolution,* Boston, 1964.

2 *Works*'de "Speech on the Economic Reform" (1780) (The World's Classics), Londra, 1906, Cilt II, s. 357.

3 *Reflections on the Revolution in France* (1790), (Everyman's Library),Londra, 1910, s. 94.

larına serpişeceğine" ilişkin korkusunu ve bunun yanında "Toplum insanların eğilimlerinin sıklıkla önlenmesine, arzularının denetlenmesine ve tutkularının boyun eğdirilmesine gereksinim duyar"[4] düşüncesini de paylaşıyordu.

Fransa'daki katolik restorasyoncu düşünürler bu düşünceleri en aşırı biçimine ulaştırdılar. Joseph de Maistre'e göre toplumsal düzenin "temelleri tuzla buz edilmişti, çünkü Avrupa'da gereğinden fazla özgürlük ve yeterinden az din vardı"; her yerde otorite zayıflıyordu ve "bireysel ruhun" *[l'esprit particulier]* korkutucu bir büyümesi sözkonusuydu.[5] Bireyin aklı "doğası gereği bütün kurumların amansız düşmanıdır": Onun uygulanması ruhsal ve sivil anarşiyi yayar. Yanılmazlık *[Infallibility]* toplumun devamı için zorunlu bir koşuldur; gerçekten devlet "dogmalarıyla, gizleriyle, rahipleriyle düpedüz bir dindir; devleti bireysel tartışmalara açmak, onu tahrip etmek demektir."[6] Sözcüğün bilinen en eski kullanımında, 1820'de de Maistre şöyle diyor: "Kafaların bu derin ve korkutucu bölünmesini, bütün öğretilerin bu sonsuz parçalanmasını, siyasal protestancılık en uç noktadaki saltık bireyciliğe taşıdı."[7] Bu karşı-devrimci

4 A.g.y., s. 84, 93, 57. Bkz., D. Bagge, *Les Idées politiques en France sous la Restauration,* Paris, 1952 ve K. Mannheim "Conservative Thought", *Essays in Sociology and Social Psychology,* Londra, 1953.

5 J. de Maistre, *Du Pape* (1821), Ktp. III, Böl. II, *Oeuvres complètes*'de, Lyon, 1884-7, Cilt II, s. 342-346.

6 J. de Maistre, *Étude sur la souveraineté* (1884), Ktp. I, Böl. X, *Oeuvres complètes,* Cilt I, s. 375-6.

7 *Oeuvres complètes*'de "Extrait d'une conversation", Cilt XIV, s. 286.Bununla birlikte I. Charles'ın eşi Henriette-Marie'nin 1669'daki cenazesinden yüzelli yıl önce Piskopos Bossuet'in sözleriyle karşılaştırınız: Her insan ... kendi kanılarının yargıcı olduğu bir mahkeme kurmuştur. ... Yetkinin üstünde bir sınır olmaması nedeniyle, tarikatların sınırsızca artacağı ve sebatkârlığın yenilmez olacağı kolaylıkla öndeyilenebilir. Tanrı, bu halkların dinsiz bocalamalarını cezalandırmak için onları deli meraklarının taşkınlıklarına terketti. ... Böylelikle onların yüceliğe ve yasalara saygılarını yitirmesi ne de sahtekâr, isyancı ve uzlaşmaz olmaları hiç şaşırtıcı değildir. Dinin işine burunuzu sokarsanız ve halkı tek başına denetim altında tutabilen belli bir ağırlıktan yoksun bırakırsanız dini ürkütürsünüz. (*Heroes and Heretics*'ten, B. Dunham, New York, 1964, s. 308. Prof. T. Verhave'e, J. de Maistre'nin bu ufuk açıcı parçasına dikkatimi çektiği için müteşekkirim.)

düşünürler, "bireye" verdikleri büyük önemden ötürü suçladıkları onsekizinci yüzyıl filozoflarıyla, aynı önemi "topluma" verirken uyuşuyorlardı. De Maistre'e göre toplum Tanrı tarafından verilmişti ve doğaldı. Maistre, bireyin zihninin, tıpkı "okyanusa karışan bir ırmağın, suyun kütlesi içinde özel bir ada ve gerçekliğe sahip olmamaksızın hâlâ varolması"[8] gibi, ulus içinde yitip gitmesini umuyordu. De Bonald içinse, "insan yalnızca toplum için varolur ve toplum onu yalnızca kendisi için eğitir".[9] Filozofların düşüncelerinin, yalnızca yanlış değil, aynı zamanda bayağı ve tehlikeli olduğunu düşünüyorlardı. Lamennais'e göre, filozoflar bireyin en saltık anlamda kendi kendisi üzerinde egemen olduğunu ilan etmişlerdi:

> Onun aklı, yani onun yasası; onun doğruluğu ve adaletidir. Bireye daha önceden kendisinin kendi aklı ve arzusuyla yüklenmediği bir yükümlülüğü yüklemeye çalışmak, onun en kutsal haklarını çiğnemek demektir. ... Bu nedenle hiçbir yasama, hiçbir iktidar olanaklı değildir. İnsanların kafasında kargaşaya yolaçan aynı öğreti, ayrıca çözümsüz siyasal kargaşalar üretir ve insan toplumunun gerçek temellerini altüst eder.

Böylesi ilkeler "önceden görülebilen, sonu gelmeyen güçlükler, bozukluklar, felaketler ve evrensel çözünmeden başka bir anlamı olmayan şeyleri" yenebilir miydi? Lamennais, insanın "yalnızca toplum içinde yaşadığını" ve "kurumların, yasaların, hükümetlerin bütün güçlerini, düşünce ve arzuların belli bir alanından aldıklarını" kanıtlamaya çalıştı. "İtaat olmaksızın iktidarın anlamı nedir?; Ödev olmaksızın yasa ne anlama gelir?" sorularını sordu ve şöyle yanıtladı:

---

8 *Ètude sur la souveraineté* (1884), Ktp. I, Böl. X, *Oeuvres complètes*'de, Cilt I, s. 376.

9 L. de Bonald, *Théorie du pouvoir* (1796), *Oeuvres*'de Préface, Paris, 1854, Cilt I, s. 103.

> İtaat ve görev düşüncesini tahrip eden bireycilik böylelikle hem iktidarı hem de yasayı bozuyor; o zaman geriye, çıkarların dehşet verici karmaşasından, tutkulardan ve farklı kanılardan başka ne kalır?[10]

"Individualisme"i, sistemli olarak ilk defa, 1820'lerin ortalarında[11] kullanan Claude Henri de Saint-Simon'un[12] müritleri oldu. Saint-Simonculuk, karşı-devrimcilerin Aydınlanmanın bireyi yüceltmesine yönelik eleştirileri ile toplumsal atomlaşma ve kargaşadan tiksinme gibi düşüncelerinin yanısıra organik, istikrarlı, hiyerarşik olarak örgütlenmiş uyumlu toplumsal düzen arzularını da paylaşıyordu. Ama Saint-Simonculuk bu düşünceleri tarihsel olarak ilerlemeci bir doğrultuda uyguladı: Yani toplumsal düzen, geçmişin kiliseci ve derebeyci düzeninin yerine, daha az tercih edilen çoğunluğu daha iyiye götürmek için geniş bir refah işçisinin yardım edeceği geleceğin endüstri düzeni olacaktı. Gerçekte, dinden dönmüş Saint-Simoncular hocalarının düşüncelerini ondokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın Katolik ülkelerinin genişleyen kapitalizmine Protestan bir ahlâk gibi hizmet eden bir ideolojik güçte, eylemci ve etkili laik bir dinde sistemleştirdiler.

Saint-Simonculara göre, tarih "eleştirel" ve "organik" dönemler döngüsüydü. İlki "düzensizliklerle doluydu; bunlar eski toplumsal bağları bozuyor ve dört bir yanda bencillik kol geziyordu". İkincisi ise birleşik, örgütlü ve istikrarlıydı (ilk dönemin örnekleri, Avrupa'daki antik çoktanrılı klasiköncesi toplum ve Hıristiyan Ortaçağda görülmektedir). Saint-Simoncular, reformlarla başlayan modern eleştirel dönemin –bu dönem içinde "geleceğin örgütlenmesi amaç olacaktır, çünkü yalnızca o za-

---

10 F. de Lamennais, *Des Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église* (1829), *Oeuvres complètes*'de, Böl. I., Paris, 1836-7, Cilt IX, s. 17-18.

11 Bkz. dergileri *Le Producteur*, I-IV. ciltler, *passim*.

12 Bkz. yazarın Saint-Simon'la ilgili yazısı, T. Raison (der.), *Founding Fathers of Social Science*'da, Londra, 1969.

man toplum doğrudan ilerleme için biçimlendirilecektir"– "evrensel ortaklığın" gelecekteki organik bir dönemini muştulayan ve insan gelişiminin sondan bir önceki evresi olduğuna inanırlar. Saint-Simoncular "Individualisme"i, "düzen, din, ortaklık ve adama" umutlarıyla karşılaştırdıkları modern eleştirel dönemin bozukluklarını, onun "tanrıtanımazlığının, bireyciliğinin ve bencilliğinin" temelini atan "olumsuz" düşüncelere işaret etmek için kullandılar. "Onsekizinci yüzyıl filozofları"; "aydınlanmış özçıkarlar" öğretisiyle Helvétius, Locke, Reid, Condillac, Kant gibi insanlar ve "tanrıtanımaz d'Holbach, tanrıcı *(deist)* Voltaire ve Rousseau", bütün bu "bireycilik savunucuları", "bireysel vicdandan daha yüce bir kaynağa gitmeyi" reddettiler. Onlar özellikle iktisadi ve siyasal alanlarda süren kargaşaya ideolojik bir gerekçe sağlayan "bireyi merkez saydılar" ve "bencilliğin propagandasını yaptılar". "Bireycilik öğretisi", "acıklı iki ilahi varlığıyla ... usun iki yaratığı –vicdan ve kamu kanısıyla tek bir siyasal sonuca" yol açtı: "Bir merkez etrafında insanlığın ahlâksal çıkarlarını örgütlemeye girişen her harekete ve iktidardan tiksinmeye muhalefet etme".[13]

Kısmen Saint-Simoncu düşüncelerin olağanüstü yaygın etkisinden ötürü "individualisme" ondokuzuncu yüzyılda çok geniş bir biçimde kullanılmaya başlandı. Terim Fransa'da, birey üzerinde yoğunlaşmanın toplumun daha yüce çıkarlarını zedelediği düşünüldüğü için genellikle aşağılayıcı çağrışımlar uyandırdı ve halen de uyandırmakta. *Académie Française* Sözlüğü'nün[14] son baskısı, sözcüğü basitçe "genel çıkarların, bireysel çıkarların altında kalması" olarak tanımlar. Yeni yazarlardan birisi sözcüğün doğal olarak alçaltıcı anlamını yitirerek "İngilizce'de olmayan"[15] *ubris* ve *démesure** izlerine dikkati çekerken,

13 *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition, First Year 1828-9* (1830), Çev.: G. Iggers, Boston, 1958, s. 28, 70, 247, 178-80, 182.

14 Paris, 1932-35.

15 L. Moulin, "On the Evolution of the Meaning of the Word 'Individualism'", *International Social Science Bulletin*, VII (1955), s. 185.

* Aşırılık, ölçüsüzlük (ç.n.)

bir başkası Fransa'da "günümüze kadar bireycilik teriminin daha çok eski ve olumsuz çağrışımlarının alıkonmuş olduğunu"[16] gözlemledi. 1820'lerde kendilerine gururla "Société d'Individualistes" diyen bir Fransız devrimci cumhuriyetçi *Carbonari* grubunun olduğu ve toplumu *"sui generis* (kendine has) bir varlık" olarak görmesine ve "grubun dışında sadece soyutlama ve hortlakların olduğunu"[17] savunmasına rağmen Proudhon'un da aralarında bulunduğu çeşitli düşünürlerin bu etiketi benimsemiş olduğu doğrudur. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından başlayarak, liberal Protestanlar ve sonuçta birkaç *laissez-faire* liberalleri kendilerine bireyciler demeye başladılar; içlerinden biri "ekonomik ve toplumsal bireyciliğin", çeşitli Fransız düşünürlerinin[18] de katkıda bulunduğu kapsamlı bir tarihini yazdı. Ancak tonlama hep savunma paradokslu oldu. Pek azı bu ünvana sıcak baktı; çoğu Balzac'tan bu tarafa[19] anarşi ve toplumsal atomculuk anlamındaki *bireycilik* ile kişisel bağımsızlık ve kendini gerçekleştirme anlamındaki *individualité* arasındaki karşıtlığı vurguladı. İsviçre'li tanrıbilimci Alexandre Vinet'e göre bunlar; "iki ezeli düşmandırlar, ilki toplumun engeli ve onun yadsınması iken, ikincisi toplumun tüm hoşnutluğunu, yaşamını ve gerçekliğini borçlu olduğu bir ilke" idi. "Bireyciliğin gelişimi toplumsal birliğin, bencilliğin giderek daha çok dile getirilen üstünlüğü yüzünden gevşemesini ifade ederken, "bireyliğin derece derece tükenmesi insanlarda giderek güçlenen kendilerini kamuoyu ya da çağın ruhu denen şeyle kuşatma ... eğilimini"[20]

---

16 K. W. Swart, "'Individualism' in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)", *Journal of the History of Ideas,* XXIII, (1962), s. 84.

17 P.-J. Proudhon, *Lettres sur la philosophie du progrès* (1853), *Oeuvres complétes*'de Mkp. I, Ksm. V ve IV, Yeni Bas., Paris, 1868-76, Cilt XX, s. 39-40, 36.

18 A. Schatz, *L'Individualisme économique et sociale,* Paris, 1907. Krş. H.-L. Follin, "Quelle est la véritable définition de l'individualisme", *Journal des économistes* (15 Nisan 1899).

19 Bkz., Swart, art. cit., s. 84.

20 A.g.y.'den alıntı, s. 84-5. Krş. Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology,* Cambridge, Mass., 1964, Böl. X.

ifade etmektedir. Genelde, Fransız düşüncesinde *"individualisme"*, toplumsal çözünmenin kaynaklarına işaret eder, her ne kadar içinde kavramsallaştırıldıkları tarihsel çerçevelerle birlikte toplumsal düzenin ve toplumsal çözünmenin kaynaklarının doğasına ilişkin geniş çeşitlilik söz konusu olsa da.

Bazılarına göre bireycilik tehlikeli fikirlerde yaşar; bazılarına göre gerekli kurum ve kuralların yokluğu, toplumsal ve iktisadi anarşi demektir ve yine bazılarına göre bireycilik bireyler arasındaki öz-çıkarlarla ilgili tavırların hüküm sürmesidir. De Maistre'den Charles Maurras'a kadar hukukçulara göre bireycilik geleneksel, hiyerarşik bir toplumsal düzenin altını oyan herşey demektir. Böylece militan Katolik propagandacı Louis Veuillot, 1843'te "Fransa'nın, uyum, birlik, yurtseverlik, güven ve ahlâk" getirecek "dine gereksinimi" olduğunu yazıyordu:

> Fransa'nın baş belası bilinmiyor değil; herkes ona aynı adı veriyor: *bireycilik.*
> Bireyciliğin egemen olduğu bir ülkede, artık toplumun olağan koşullar içinde olmadığını görmek çok zor değil; zira toplum çıkar ve düşüncelerin birliğidir; ancak bireycilik, sonsuz derecede bölünme demektir.
> Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için, bu toplumdur; herkes kendisi için ve böylelikle herkes herkese karşı ise bireyciliktir.[21]

Benzer biçimde, Dreyfus Davası sırasında "bireycilik" ve "anarşi" tarafından tehdit ediliyor gördüğü orduyu ve toplumsal düzeni, koyu bir *anti-Dreyfusçu* olan edebiyat tarihçisi Ferdinand Brunetière savundu ve Dreyfus'un mahkemesinin adaletinden kuşku duyma cüretini gösteren aydınlara küçümsemeler yağdırdı. Ona göre bireycilik

---

21 L. Veuillot, *Mélanges religieux, historiques, politiques et litéraires*'de (1842-56) "Lettre à M. Villemain" (Ağustos 1843), Paris, 1856-60, 1. seri, Cilt I, s. 132-3.

günümüzün büyük hastalığıdır. ... Her birimiz yalnızca kendine inanıyor; kendimizi, herşeyin egemen yargıcı olarak kurguluyoruz ... Entelektüalizm ve bireycilik bu kertede bir kendine tutulmuşluğa ulaştığında bunların *anarşiden* başka birşey olmasını ve başka birşeye dönüşmesini beklememelidir.[22]

Sosyalistler arasında bireycilik, "birlik", "uyum", "sosyalizm" ve "komünizm" gibi çeşitli biçimlerde tanımlanan ideal ortaklaşmacı [*co-operative*] toplumsal bir düzenle çatışan biçimde görüldü; burada terim *laissez-faire*'in iktisat öğretisine ve endüstriyel kapitalizmin eseri anarşi, toplumsal atomculuk ve sömürüye işaret ediyordu. Yeni bir hümanist ve özgürlükçü sosyalizmi amaçlayan Pierre Leroux sözcüğü, "herkesin kendisi için ve herşeyin zenginler için olduğu ama yoksullar için hiçbir şeyin olmadığı", toplumu atomize eden ve insanı "açgözlü kurt"[23] haline getirdiğini resmen duyuran politik iktisadın bu ilkesini anlatmak için kullandı; "toplumun, yasaların genel eğilimlerinin bireyciliği değil, birliği amaç olarak aldığı yeni bir çağa girdiğini"[24] belirtti. Constantin Pecqueur'e göre, "çare açıkça birlikte yatıyordu, çünkü suistimal bireycilikten yayılıyordu"[25] ve ütopyacı Etienne Cabet ise şöyle yazıyordu:

İnsanlığı, dünya kurulalı beri iki büyük sistem bölüp iki kutba ayırdı: Bireycilik (bencillik veya kişisel çıkar) ve Komünizm (birlik veya genel çıkar, kamu çıkarı).[26]

Benzer biçimde komplocu devrimci Auguste Blanqui "Ko-

22 F. Brunetière, "Après le procès", *Revue des deux mondes*, LXVII (15 Mart 1898),s. 445. Bkz. yazarın makalesi "Durkheim's 'Individualism and the Intellectuals'", *Political Studies* XVII (1969), S. 14-19.

23 (1832 ve 1833) Arieli'den alıntı, op. cit., s. 233.

24 (1841) J. Dubois'dan alıntı, *Le Vocabulaire politique et sociale en France de 1869 à 1872*, Paris, 1962, s. 220.

25 (1840) A.g.y.'den alıntı, s. 322.

26 (1845) A.g.y.'den alıntı.

münizmin bireyi korur iken, bireyciliğin onun kökünü kazıdığını"[27] öne sürdü.

Diğer sosyalistler, terimi daha karmaşık biçimlerde kullandılar. Louis Blanc, bireyciliği Protestancılık, Burjuvazi ve Aydınlanmayla sarmalanmış, tarihsel olarak zorunlu ama yanlış ve eksik bir özgürlük doğurmuş koca bir kültürel ilke olarak gördü. Onun ilerici yanı, yani yeni bir kendini dışavurum, geleneksel yapılardan bağımsızlaşma ile dini, iktisadi ve düşünsel alandaki Otoritenin yadsınmasıydı; ama Sosyalist Kardeşliğin gelecekteki çağına işaret ederek aşılması ve tamamlanması gerekiyordu. Blanc'ın kendi sözleriyle

> Dünyayı ve tarihi üç büyük ilke bölüştü: Yetke, Bireycilik ve Kardeşlik.
> İnsanı toplumun dışına taşıyan bireycilik ilkesi, insanı kişinin ve onun çevresindeki herşeyin biricik yargıcı yapar; görevlerini göstermeksizin onu yüce haklarıyla donatır; onu, kendisinin özgüçlerine terkeder ve hükümetin bütününe *laisser-faire* dediğini resmen duyurur. Luther'le başlayan bireycilik, karşı konulmaz bir güçle gelişmiştir; dini etmenden kopmuştur ... o, şimdiyi yönetir; şeylerin tinsel ilkesidir.
> ... Büyük bir gelişim göstermiş olduğu için bireycilik önemlidir. Uzun süredir bastırılmış düşünceye soluk aldıran bir uzam ve görüş alanı sağlamak; onu kibir ve gururla zehirlemek yüzyılların kanılarının, başarılarının, geleneklerinin tümünü, her kafanın yargılamasına sunmak; insanı kaygı ve tehlikelerle dolu ama bazen mühteşemliklerin de olduğu ortamlardan ayrı bir yere koymak; ve devasa bir mücadelenin göbeğinde, evrensel kavganın gürültüsü içinde kendi mutluluk ve yazgısı sorununu çözmesine izin vermek ... bu, hiçbir biçimde görkemsiz bir başarı değildir ve bu bireyciliğin başarısıdır. O yüzden ondan saygıyla ve zorunlu bir geçiş olarak sözetmek gerekir.[28]

---

27 (1869) A.g.y.'den alıntı, s. 267.

28 *Historie de la Révolution française*'sinden (1846), R. Koebner'den alıntı, "Zur

Yine, Charles Fourier'in izleyicileri, bireycilik ve sosyalizm arasında herhangi temel bir karşıtlık olduğunu yadsırken;[29] yüzyıl sonunda Jean Jaurès bir tür merkezi lonca sosyalizmini "bireyciliği tamamlamanın, yaymanın ve örgütlemenin"[30] yolu olarak gören Émile Durkheim'da yankı bulan bir formül olan "sosyalizm bireyciliğin mantıksal açıdan tamamlayıcısıdır"[31] savını ileri sürdü. Bütün bu sosyalist düşünürlere göre, şimdiye dek olumsuz, baskıcı ve anarşist değerler olarak görülmüş olan bireycilik, bundan böyle yalnızca ortaklaşmacı ve akıllıca örgütlenmiş bir toplumsal düzenin içinde korunabilecek bireysel değerlerin özerkliği, özgürlüğü ve kutsallığına işaret eder.

Fransız liberalleri de bireycilikten sözeder, ne ki onlar, bireyciliğin minimum devlet müdahalesi ve maksimum siyasal özgürlük aracılığıyla çoğulcu toplumsal düzeni tehdit ettiğini söylediler. Klasik liberalizmin belki de en yetkin savunucusu Benjamin Constant, "bencillik yoluyla yalıtılmış olduğunda, herşeyin fırtına öncesindeki toz ve çamuru andırmaktan başka birşey olmadığını"[32] gözlemlerken, açıkçası sözcüğe el yordamıyla dokunuyordu. Bununla birlikte, terimin Fransa'daki en açık ve etkili liberal anlamını geliştiren, ondokuzuncu yüzyıl başları Amerika'sının aristokrat gözlemcisi Alexis de Tocqueville'dir. Tocqueville'e göre, bireylerin toplum yaşamından kayıtsızca elini eteğini çekerek, birbirinden kopuk, sonuçta toplumsal bağları zayıflatan özel alanlara girmesine önayak olan bireycilik, demokrasinin doğal sonucudur ("Bireycilik demokrat

---

Begriffbildung der Kulturgeschichte: H: Zur Geschichte des Begriffs 'Individualismus' (Jacob Burckhardt, Wilhelm von Humboldt und die französiche Soziologie)", *Historische Zeitschrift*, CXLIX (1934), s. 269.

29 Bkz. Swart, art. cit., s. 85.

30 É. Durkheim, "Individualism and the Intellectuals" (1898), Çev.: S. ve J. Lukes, *Political Studies* XVII (1969), s. 29. Krş. Lukes, "Durkheim's 'Individualism and Intellectuals'", op. cit.

31 J. Jaurès, "Socialisme et liberté", *Revue de Paris*, XXIII (Aralık 1898), s. 499.

32 H. Marion'dan alıntı, "Individualisme", *La Grande Encyclopédie*, Paris, tarihsiz, Cilt XX.

kökenlidir ve koşullar eşitlendiği sürece gelişmeyi tehdit eder"). Tocqueville, böylesi bir gelişmenin, devletin siyasal iktidarının denetlenemez büyümesine tehlikeli bir olanak sunduğunu düşündü.

Hatta "bireycilik" –"yeni bir düşünceye hayat vermiş yeni bir ifade"– her yurttaşı benzerlerinin yığınından ayırmak için ve insanın kendisiyle ailesi ve arkadaşları arasına mesafe koymak için koca toplumu kendisine" indirgeyen "derin ve barışçıl bir duygudur". İlk bakışta, "sadece kamu yaşamının erdemlerini zayıflatır ama uzun erimde bütün diğer şeylere saldırır ve bozar; sonuçta saf bencillik halini alır". İnsanlarını "kendilerinin ötesinde bir şeye sıkı bir biçimde bağlayan; çoğunlukla kendilerini unutmaya yönlendiren ve bu sırada bütün yurttaşlarını köylüden krala uzanan uzun bir hiyerarşik zincire tabi kılan" aristokrat toplumun tersine, demokrasi "zinciri kırarak her halkasını kendi haline bırakıyor ve insan sevecenliğinin bağlarını uzatıp gevşetiyor". Artan toplumsal devingenlikle, kuşakların sürekliliği kırıldı; sınıfların kaynaşmasıyla "üyeleri sanki birbirlerine yabancıymışlarcasına kayıtsızlaştılar" ve bireylerin kendi kendine yetmesinin artmasıyla, "kendilerini her zaman yalıtılmış düşünmeye alıştılar; kendi kaderlerinin ellerinde olduğunun düşünü özgürce kurdular". Tocqueville şöyle sonlandırıyordu. Demokrasi;

> sadece her insanın kendisine, atasını unutturmaz, ama ayrıca onu arkasından gelenlerden gizler ve kendi çağdaşlarından koparır; sonu gelmez bir şekilde kendi yalnızlığına gömer ve sonuçta onu kendi yüreğinin tek başınalığıyla bütünüyle sınırlama gözdağı verir.[33]

Böylece, Tocqueville'e göre bireycilik, bireye bir çerçeve

33 A. de Tocqueville, *Oeuvres complétes'* de *De la Démocratie en Amérique* (1835), Ktp. II, Ksm. II, Böl. II, der.: J. P. Mayer, Paris, 1951, Cilt I-II, s. 104-106.

ve devlete karşı korunma sağlayacak ara grupların yokluğundan doğuyor (Nitekim, sadece Amerikalılar özgür kurumları ve etkin yurttaşlığı sayesinde bireyciliğin yol açabileceği kötü sonuçlardan kaçınabildiler: Bireyciliği özgürlükle fethettiler). Dahası, Tocqueville'in yazdığına göre bireycilik tuhaf modern bir kötülüktü:

> "Atalarımızın" bizim kendi kullanımımızla uyuşan "bireycilik" diye bir sözcüğü yoktu, çünkü onların zamanında gerçekten bir gruba ait olmayan ve saltık olarak yalnız sayılan hiçbir birey yoktu.[34]

Fransız düşünürlerin içine bireyciliği yerleştirdikleri bu kaynak anlayışlarından ve bireyciliğin tehlikelerinden daha az çeşitlilikte bir başka tarihsel çerçeve daha yoktur. Çeşitli biçimlerde bireycilik Reformlara, Rönesansa, Aydınlanmaya, Devrime, aristokrasinin çöküşüne veya Kiliseye, geleneksel dine, Endüstri Devrimine, kapitalizmin veya demokrasinin gelişmesine bağlandı ama görmüş olduğumuz gibi, onu bir kötülük ve toplumsal birliğe yönelik bir tehdit olarak görmede geniş bir uyuşma vardı. Belki de Fransız düşüncesinde "individualisme"nin rolü kısmen de olsa Devrim[35] zamanındaki "bireyci" yasamanın gerçek başarısıyla, toplumdaki ara grup ve toplulukların elenmesiyle, ülkenin daha sonraki siyasal ve idari merkezileşmesiyle ilgiliydi. Tocqueville'in gözlemlediğine göre, bunun temelleri, onyedi ve onsekizinci yüzyıl Fransız krallarının kendiliğinden örgütlü etkinliklerin ve gayriresmi gruplaşmaların gelişmesini sistematik olarak önleyen belediye ve hazine siyasetlerinde atılmıştı.[36] Hatta böylesi etkinliklerin ve gruplaşmaların

---

34 *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), a.g.y.'de Ktp. II, Böl. IX, Cilt II, I, s. 158.

35 Bkz. *Essays in Political Theory presented to G.H. Sabine*'de R.R. Palmer, "Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution", Ithaca, 1948.

36 Bkz., *L'Ancien Régime et la Révolution*, Ktp. II, Böl. 3, 6, 9, 12.

yokluğunun Fransız kültürünün temel ve ayırdedici özelliği olduğu bile mantıksal olarak iddia edilebilir.[37]

Bütün bunlara rağmen, anadamar Fransız düşüncesi ondokuzuncu yüzyılda Durkheim'ın –bireylerin toplumsal, ahlâki ve siyasal yalıtımı, onların toplumsal hedef ve düzenlemelerden kopması, toplumsal dayanışmanın yıkımı– "kuralsızlık" (anomie) ve "bencillik"[38] ikiz kavramlarıyla özdeşleştirdiği "individualisme" ile ifade edilmiştir. General de Gaulle, 31 Aralık 1968'de ulusa Yeni Yıl mesajını verirken o yılın Mayıs *Evénements*'ını* da anımsatarak, sözcüğün Fransızca paradigmatik anlamını kullanıyordu. Şöyle diyordu:

> Aynı zamanda, mekanik ve materyalist modern uygarlığa içkin ahlâki bozukluğun –herşeyden önce aramızdaki bireycilikten çıkan– üstesinden gelmemiz zorunludur. Yoksa, yıkım fanatikleri, olumsuzlaşma doktrinerleri ve demagog uzmanları bir kez daha, gülünç devrim çağrısı küstahlığına sahip kısırlıklarıyla herşeyin hiçlikte eriyip gitmesinden veya totaliterianizmin öğütücü baskısı altında herşeyin yitmesinden başka birşeye dikkatleri yöneltmezken kışkırtıcılığı kışkırtmak ve sertliği sömürmek için iyi bir fırsat bulacaklardır.[39]

Toplumsal çözülmenin nedenleri ve kabul edilebilir veya arzulanabilir bir toplumsal düzenin doğasına ilişkin görüşlerin çeşitliliğine karşın terimin taşıdığı altı önemle çizilmesi gereken perspektif şüphe götürmez.

---

* En önemli olay. (1968 Mayısı'ndaki öğrenci hareketleri kastediliyor.) (ç.n.).

37 Bkz., M. Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon,* Londra, 1964, özellikle Böl. 8.

38 Bkz., *Suicide* (1897), Çev.: J. A. Spaulding ve G. Simpson, Glencoe, III., 1951.

39 *Le Monde*, 2 Ocak 1969.

2. ALMANYA

Bu Fransızlara özgü anlamın belli ki, ülkenin sınırlarının ötesine dek uzanan bir kültürel yayılması sözkonusuydu. Sözgelimi, terimin bu anlamı onu Saint-Simoncular ile sosyalistlerin geliştirdiği anlamda kullanan Alman Tarihçi İktisat Okulu'nun müjdecisi ve iktisadi ulusçuluğun avukatı Friedrich List tarafından benimsendi. List, Paris'te yazdığı başyapıtı *The National System of Political Economy*'de[1] (Ulusal Politik İktisat Sistemi) toplumun ve iktisadın organik doğasını ve iktisadi etkinliğinin tarihsel ve ulusal çerçevesinin önemini vurguladı; klasik iktisatçılara, iktisat yaşamını toplumsal bağlamından soyutladıkları için saldırdı. Böylece List, *Kosmopolitismus, Materialismus, Partikularismus*'un ve herşeyden önemlisi, *Individualismus*'un serbest ticaretini ve *laissez-faire*'ni ulusal toplumun gönencini, bireysel zenginlik kazanımları uğruna feda etmeyi destekleyen klasik iktisatçıları suçladı.

Öte yandan terimin bu Fransız kullanımından epey farklı olan, tamamen Alman bir başka kullanımı daha vardı. Bu, Romantiklerin "bireylik" *(Individualität)* düşüncesiydi; o "niceliksel" ve "soyut" gördükleri ve bu yüzden de kısır olduğunu dü-

1 (1841) çevirisi, Londra, 1928.

şündükleri Aydınlanmanın rasyonel, evrensel ve tek biçim standartlarının tersine bireysel biriciklik, özgürlük, kendini gerçekleştirme –Romantiklerin *Eigentümlichkeit* dediği– kavramıydı. Romantiklerin kendileri "Individualismus" terimini kullanmadılar, ama terimin List'teki olumsuz Fransız anlamını "ahlâkta ve doğrulukta kişisel özgürlüğü amaçlayan bireyin sınırsız kendine güvenini"[2] imleyen "sınırsız" ve "candan" arzulanabilir karakterdeki Alman anlamı ile karşılaştıran Alman liberali Karl Brüggemann'dan sonra yani 1840'lardan itibaren, sözcük bu anlamda kullanılmaya başlandı.

Bundan sonra kısa zamanda terimin bu temel Alman kullanımı, Wilhelm von Humboldt, Novalis, Friedrich Schlegel ve Friedrich Schleiermacher'in yapıtlarından kaynaklanan bireycilik düşüncesiyle hemen hemen eşanlamlı hale geldi. Öyle ki, Georg Simmel, "onsekizinci yüzyıl bireyciliğiyle" onun "atomize edilmiş ve temelde farksızlaştırılmış bireylerine" karşıt düşen "yeni bireycilikten" sözeder; yeni Alman bireyciliği, "bireyin karşılaştırılamazlığı noktasına, hem doğası hem de başarıları 'diye çağrılan' şeye kadar bireyliğin derinleşmesiyle oluşan farklılığın bireyciliğidir". Birey, "bu özel, yeri doldurulamaz verili birey" oldu; üstelik "birey kendi karşılaştırılamaz imgesini gerçekleştirmeye *davet edildi* ya da yöneltildi". Simmel'e göre "yeni bireycilik",

> onsekizinci yüzyıl niceliksel bireyciliğinin tersine niteliksel diye adlandırılabilir veya tekliğin *(Einzelheit)* bireyciliğine karşıt olarak biricikliğin *(Einzigkeit)* bireyciliği adını alabilir. Ne olursa olsun, yeni bireyciliğin ondokuzuncu yüzyılın bilincine erişmesini sağlayan en geniş kanal belki de romantizmdi. Goethe onun sanatsal dayanağını, Schleiermacher metafiziksel dayanağını yarattılar: Romantizm onun duygusal, deneysel temelini sağladı.[3]

---

2 K. H. Brüggemann, *Dr. Lists nationales System der politischen Ökonomie,* Berlin, 1842, Koebner'den alıntı, art. cit., s. 282.

3 G. Simmel, "Individual and Society in Eighteenth-and Nineteenth-Century Views of

Almanların birey olma düşüncesinin dikkat çekici bir tarihi vardır. Serüvenine birey ve toplum arasındaki çatışmayı ve öznelliğin, tekbaşınalığın ve içebakışm yüce değerini vurgulayan, özellikle de sanatçılara atfedilen bireysel deha ve özgünlük kültü olarak başlayan Alman birey olma düşüncesi çeşitli biçimlerde gelişti. Bir anlamda bu, engellenemez bir egzantiriklik araştırmasına ve büyük ölçüde bir bencillik ve toplumsal nihilizme yol açtı. Sözkonusu gelişme en aşırı ifadesini belki de "bireyciliği", serbestçe işbirliği yapan ve kendini ön plana çıkaran bencillerin ahlâk yoksunu ve düşünsellik karşıtı bir görüşüne varan Max Stirner'in düşüncesinde buldu. Ona göre:

> Ben, bencil olarak, bu "insan toplumunun" gönencini yüreğimde taşımıyorum. Ona hiçbir şey feda etmiyorum. Sadece, ondan yararlanıyorum: ama ondan tümüyle yararlanmak için onu daha çok mülkiyetime geçirmeliyim ve kölem haline dönüştürmeliyim yani onu yoketmeli ve yerine Bencillerin Birliği'ni oluşturmalıyım.[4]

Gene de bireylik düşüncesindeki ana gelişme, geride kalan Batı uygarlığının, özde hümanist ve akılcı olan tipik düşünceleriyle çatışan Almanlara özgü *Weltanschauung* veya kozmoloji, bütüncül bir (doğal ve toplumsal) dünya görüşü doğrultusunda oldu. Haklı olarak ünlü bir yazıda Ernst Troeltsch, iki düşünce sistemini yani "Batı Avrupa" ve Alman sistemlerini birbirleriyle karşılaştırdı: İlki "hem ahlâkı hem de yasayı kapsayan, sonsuz, ussal ve tanrısal olarak buyrulmuş Düzen sistemi"; ikincisi "bireysel, yaşayan ve tarihsel olarak yaratıcı bir Aklın

---

Life: An Example of Philosophical Sociology" (1917), *The Sociology of Georg Simmel*, çev. ve der. K. H. Wolff, Glencoe, III., 1950, s. 78-83. Krş. L. Furst, *Romanticism in Perspective*, Londra, 1969, Ksm. I: "Individualism".

4 M. Stirner, *The Ego and its Own: The Case of the Individual against Authority* (1844), çev.: S. T. Byington, Londra ve New York, 1907, alıntı: G. Woodcock, *Anarchism*, Londra, 1963, s. 93. Krş. V. Basch, *L'Individualisme Anarchiste: Max Stirner*, Paris, 1904.

sürekli yeniden vücut buluşlarıdır". Böylelikle

> sonsuz ve tanrısal Doğa Yasası'na, insanların Eşitliğine ve insanlığı kaplayan bir Birlik anlayışına inananlar ve İnsanlığın özünü bu şeylerde bulanlar, Alman öğretisini sadece mistisizm ve zalimliğin garip bir karışımı olarak görürler. Karşıt görüşte olanlar yani tarihte, devindikçe ve bireysel yapıları daima yeni olan bir yasa temelinde biçimlendirdikçe biricik bireylikler saçan, hep devingen bir ırmak görenlerse Batı Avrupa düşünce dünyasını soğuk uşçuluk ve eşitlikçi atomculuk dünyası olarak, yüzeyselliğin ve Riyakârlığın dünyası olarak düşünmeye mecburdurlar.[5]

Friedrich Meinecke, Romantizmin Batı uygarlığına getiriyor gördüğü düşüncedeki devrimi aşağıdaki biçimde özetledi:

> Biricikliğin derinleşen bu bireyciliğinden, Almanya'nın her yanında çeşitli biçimlerde, yeni ve daha canlı bir Devlet ve yeni bir dünya görüntüsü ortaya çıktı. Bütün dünya şimdi bireylikle doldurulmuş görünüyordu; ister kişisel ister kişisel üstü olsun her bireylik kendine özgü yaşam ilkeleriyle yönetiliyor, hem doğa hem de tarih Friedrich Schlegel'in "bireylik kuyusu" dediği şeyi inşa ediyordu. ... Bireylik, her yerde aklın ve doğanın özdeşleşmesidir; bu özdeşleşme sayesinde görünmez ama güçlü bir bağ bireysel görüngü çeşitliliğini ve bolluğunu birleştirir. Bu bağ olmasaydı bireysel görüngü bolluğu ve sınırsız çeşitliliği ile karşı karşıya kalırdık. İşte bütün bunlar Almanya'da birçok farklı biçimlerde patlayan yeni ve güçlü düşüncelerdi.[6]

---

5 E. Troeltsch, "The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics" (1922), O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, çev.: E. Barker, Boston, 1957, s. 204.

6 F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* (1924) *Werke*'de Münih, 1957-62, Cilt. I, s. 425.

Özellikle, erken dönem Romantiklerin kişisel "bireyciliği", kısa zamanda bir akademisyenin son zamanlarda söylediği gibi her biri biricik ve kendine yeten bireyin "doğada ve Halkta eriyip köklenmeye yazgılı" olduğu ve böylelikle "kendi ifadesini ve bireyliğini bulabildiği"[7] organik ve ulusçu bir topluluk kuramına dönüştü. Dahası, bireylik artık yalnızca kişilere atfedilmiyor; buna ek olarak kişiselüstü güçlere, özellikle ulus ve devlete atfediliyordu. Meinecke bu dönüşümün canlı bir resmini çizer:

> Bu yeni anlamdaki birey, yaşamın tüm alanlarını birden değil yavaş yavaş yakan bir ateşe benzetiliyordu. İlkin sadece en dayanaksız ve kolay ateş alan maddeleri, bireyin kişisel yaşamını, şiir ve sanat dünyasını gasp etti; ama daha sonra daha ağır şeyleri hepsinden çok devletin üstündeki herşeyi yakmaya devam etti.[8]

Kişinin bireyliğinden ulusun veya devletinkine doğru yönelen aynı gelişim ondokuzuncu yüzyıl başlarında sayısız Alman düşünürde –özellikle Fichte, Schelling, Schleiermacher ve hatta Hegel'de de görülmüştür. Devlet ve toplum artık Aydınlanmanın anladığı şekilde bireyler arasında sözleşmeye bağlı olarak yapılan düzenlemelerin sonucunda ortaya çıkan ussal bir yapı olarak görülmüyorlardı; bunlar "devirden devire tikel bireyler malzemesinden kurulma ruhsal bir Bütün ve o Bütün üzerinde devirden devire kazandığı öneme dayalı olarak belirli siyasal ve toplumsal kurumlar yaratmayı sürdürmüş kişilerüstü yaratıcı güçlerdir"[9]. Simmel'in yazdığı gibi toplumun "tüm organizması, sözgelimi, bireylerin epey üstündeki bir konumla yer değişti ve böylece bu terim, özgürlüğü arı içsel anlamıyla

---

7 G. L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, Londra, 1966, s. 15. Mannheim'ın "Conservative Thought" yazısındaki Romantiklerce tutulan doğrultuyu açıklama yaklaşımını karşılaştırın, loc. cit.

8 Op. cit., s. 426.

9 Troeltsch, loc. cit., s. 210-11.

sınırladı. Bu bireycilik, kolayca anti-liberal bir eğilim edindi"; o, "bir ortaklık düşüncesini heterojen öğeleri birleştiren bir organizma olarak bile kavrayamayan ... onsekizinci yüzyıl bireyciliğinin bütünüyle antitezidir".[10]

Bireysel yalıtımı ve toplumsal çözünmeyi imleyen "bireyciliğin" Fransızlara özgü anlamı olumsuzken, kendini gerçekleştirmeyi ve (ilk Romantiklerin dışında) birey ile toplumun organik birliğini imleyen Almanlara özgü anlamı olumludur. Ayrım, Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminde yazılmış, Alman yaşamının birey ile toplumu, özgürlük ile yükümlülüğü uyuşturduğunu ileri süren bir metinde Thomas Mann'ın özel çabasıyla ortaya konuldu:

> "Devlet sosyalizmi" denilen ahlâki sosyalizmle bütünüyle bağdaşmak ama gelin görün ki, insan hakları felsefesinden ve Marksizm'den tamamıyla farklı olmak Alman bireyciliğinin biricikliğine kaldı. Zira sadece Aydınlanmanın bireyciliği olan Batı'nın liberal bireyciliği, toplumsal ilkeyle bağdaşmaz.

Mann, terimin Alman yorumunun "bireyin özgürlüğünü içerdiğini" düşündü. "Bireyci Aydınlanmayı yadsımak, bireyin toplum ve devlet içinde yitmesi istemine bağlı değildi": Alman organik toplum kuramı, özgürlüğü korudu; halbuki Aydınlanma'dan türeyen düşünceler (Mann bunların arasına Marksizm'i de koyar) Jacobenizm'e, devlet mutlakiyetçiliğine, siyasal tiranlığa yol açtı. Organizma "yaşama sadık" bir sözcüktür; çünkü "organizma parçalarından fazla birşeydir ve o fazlalık onun ruhu, onun yaşamıdır".[11] Burada, bireyciliğin Fransızların sandığı gibi toplumsal dayanışmayı tehlikeye sokan bir düşünce olmayıp onun yüce bir biçimde gerçekleştirilmesi olduğu görülebilir.

---

10 Op. cit., s. 82.

11 T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, 1918, s. 267.

3. JACOB BURCKHARDT

"Bireyciliğin" Fransız ve Alman anlamlarının çarpıcı ve etkileyici bir sentezi İsviçreli tarihçi Jacob Burckhardt'ın yapıtında yeterince bulunabilir. Burckhardt'ın *The Civilization of the Renaisance in Italy*[1] (İtalya'da Rönesans Uygarlığı) adlı yapıtının ana konusu "bireyciliğin" gelişimiydi. "Zamanın İtalyan karakterinin ana özelliklerini" özetleyen Burckhardt, "dönemin temel kötülüğünün, yani aşırı bireyciliğin ... aynı zamanda büyüklüğünün nedeni"[2] olduğunu öne sürdü. Yapıtın ikinci kısmının başlığı "Bireyin Gelişimi"dir. Genelde Burckhardt Rönesans dönemi İtalyanlarını "yarı bilinçli ırkın yaşamından doğmuş ve kendi kendilerine birey olmuş"[3] bir halk olarak inceledi.

Şematik olarak bakıldığında, Burckhardt'ın "bireycilik" kullanımının, otoritenin dışardan verili çerçevesinden kurtulan bireylerin saldırgan bir biçimde kendi haklarını arayış kavramını (Louis Blanc'ta olduğu gibi) ve bireyin toplumdan elini eteğini çekerek özel varlığa sığınmasını (Tocqueville'de olduğu gibi), insanlığı temsil eden ve en yüksek kültürel gelişmeyi im-

1 (1860), çev.: S. G. C. Middlemore, Londra, 1955. Bkz. Koebner, art. cit.
2 A.g.y., s. 279.
3 A.g.y., s. 200.

leyen bireysel kişiliğin tam ve uyumlu gelişmesi sayılan erken dönem Romantik düşünceyle (en çok Humboldt'un açıkça ifade ettiği) birleştirdiği söylenebilir. Burckhardt'a göre Rönesans dönemi İtalyanı, ahlâkının özerkliği, mahremiyetini ilerletmesi ve karakterinin bireyliliği yüzünden "modern Avrupa'nın ilk çocukları arasındadır".[4]

Burckhardt'a göre;

> "Birey bir olgu olarak çoğu durumda zalim ve gayrimeşru olan Devletin otoritesini içten yıkar; şimdi doğru veya yanlış ne yapsa ne düşünse ihanet sayılır. Başkalarında gördüğü muzaffer bencillik, onu kendi haklarını kendi silahlarıyla savunmaya iter. ... Bütün nesnel olgular, yasalar ve her türlü kısıtlamalar önünde, kendi egemenlik duygusunu korur ve her bir durumda onur veya çıkara, tutku veya hesaba, intikam veya feragat etmeye bağlı olarak bireyin aklında daha ağır basan kararı bağımsızca biçimlendirir.[5]

Mahremiyet konusuna gelince, "en yoğun canlılık ve çeşitlilikte serpilen ... özel yaşamın farklı eğilim ve görünümlerinden" söz eden Burckhardt; ev ekonomisi üzerine incelemesi, gelişkin özel yaşamı geliştirmenin ilk tam programı olan Agnolo Pandolfini'yi (öl. 1446) anar. Pandolfini, "politikaya kayıtsız kalan ve kısmen ciddi uğraşlarla kısmen de *hafif sanata* yönelik meraklarla uğraşan 'özel insanın' ilk kez bütünüyle, ondördüncü yüzyılın bu derebeyliklerinde biçimlendirildiğini düşündüğünü"[6] ileri sürdü. Sonuçta "en yüce bireysel gelişme dürtüsünü" tanımladı ve onüçüncü yüzyılın bitiminde İtalya'yı, "bireylilikle dolup taşan ve insan kişiliği üzerindeki yasağın çözüldüğü, kendilerine özgü biçime ve giyime sahip binlerce insanın bizi karşıladığı" bir yer olarak görüyordu. Dante, "savunduğu

4 A.g.y., s. 80.
5 A.g.y., s. 279.
6 A.g.y., s. 82-3.

bireyliğin gönenci aracılığıyla kendi zamanının en ulusal muştucusuydu"; Burckhardt'ın kitabının büyük bölümü "edebiyat ve sanattaki insan doğasının bu gözler önüne serilmiş hazinesini" araştırıyordu. Keskin ve eğitimli bir göz;

> onbeşinci yüzyılda yetkin insanların sayısındaki artışı görebilir. Bilinçli bir nesne olarak kendilerinden önce, kendilerinin ruhsal ve maddi varlıklarının uyumlu gelişmesine sahip olup olmadıklarını söylemek zordur, fakat bunlardan bazıları dünyevi olan herşeyin bozukluğuyla tutarlı olduğu sürece ruhsal ve maddi varlıklarının uyumlu gelişmesine ulaşmıştır.[7]

Burckhardt'a göre bireyciliğin bu yükselişi, bazı tarih felsefecilerinin düşündüğü gibi rastlantı değil, "tarihsel bir zorunluluktu". İtalyan kültürünün yaydığı ve diğer Avrupa uluslarına aşıladığı bireycilik,

> o zamandan beri Avrupa ulusunun içinde soluduğu yüksek atmosferi inşa etmiştir. Kendi içinde ne iyi ne de kötüdür, ancak, Ortaçağda yaygın olandan özünde farklı, içinde yetiştiği modern bir hayır-şer standardı –ahlâki sorumluluk duygusu– açısmdan zorunludur.[8]

---

7 A.g.y., s. 81-4.

8 A.g.y., s. 279. Burckhardt gençliğinde, (Schauenburg'a bir mektubunda, 28 Şubat 1846) "devletler benim gibi adamlarla ... yani iyi bir birey olmayı kastediyorum, kurulmuyor" diye yazıyordu. Ama daha sonraki yıllarda "bireycilik" konusunda düş kırıklığına uğramış ve şuna dikkat çekmişti: "Bildiğin gibi bireycilik sözkonusu olduğunda, artık ona güçlükle inanıyorum ama böyle söylemiyorum çünkü bu onlara çok fazla keyif verir" diye yazıyordu. (alıntı yapan W. Kaegi, *Ernst Walser: Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance,* Giriş bölümünde, 1932, s. xxxvii). Konu için bkz. Kaegi'nin *Burckhardt*'ı, Basel/Stuttgart, 1956, Cilt III, s. 712 ve ilerisi. Bu dipnottaki bilgileri Peter Burke'e borçluyum.

4. AMERİKA

"Bireycilliğin", kapitalizmi ve liberal demokrasiyi esas selamladığı yer Birleşik Devletler oldu. Bireycilik, doğal haklar felsefesiyle, serbest girişim inancıyla ve Amerikan Rüyası'yla değişik zamanlarda ima edilmiş herşeyi dışavuran geniş bir ideolojik anlayışın sembolik kilit sözcüğü oldu. Gerçekte, Eski Dünya'nın sosyalizm ve komünizmlerinin birbirine koşut savlarıyla bağdaşmaz görülen bir evrensel savlar kümesini önüne katarak ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl başları Amerika'sının etkili (gerçekte hâlâ büyük bir ideolojik rol oynayan) idcallerini ifade etti. Bireycilik, ne toplumsal çözülmenin kaynaklarıyla veya gelecekteki uyumlu bir toplumsal düzene sancılı geçişle, ne de biricikliğin veya organik topluluğun olgunlaştırılmasıyla ilgilidir; tam tersine, kendiliğinden toplanmış, eşit bireysel haklar, sınırlı hükümet, *laissez-faire*, doğal adalet ile fırsat eşitliği ve bireysel özgürlük, ahlâki gelişim ve ağırbaşlılık toplumundaki insan gelişiminin son aşamasının fiili olarak veya büyük oranda gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Doğallıkla, bireycilik terimi farklılaşan bağlamlarda ve farklı zamanlarda epey değişik çağrışımlar taşıdı.

Terim, olumsuz Fransız anlamında, aralarında sosyalistler kadar, Tocqueville'in, List'in ve Yankee'lerin anarşist bireyciliklerini daha çok toplumsal eğilimli ve örgütlenebilir Fransız

biçimiyle karşılaştıran *Letters sur l'Amérique du Nord*'yla (1836) Saint-Simoncu Michel Chevalier'in de bulunduğu Avrupalıların çeşitli yazılarıyla ülkeye ithal edildi. Daha 1839'da *United States Magazine and Democratic Review*'da çıkan bir makale, sözcüğü, evrimsel ve evrensel terimlerde görülen ulusal değer ve ideallerle olumlu bir şekilde özdeşleştirdi. Şunlar öne sürülüyordu:

> Uygarlığın yolu, insanın vahşi bireycilik durumundan, yüceltilmiş, ahlâki ve inceltilmiş bireyciliğe doğru ilerlemesinden geçiyor. ... Uygarlığın demokratik olan son hali, kalıcı ilk varlığını bu ülkede kazandı. ... Bu ülkenin üstüne düşen vazife, hakların, özgürlüğün ve bireyin ruhsal ve ahlâki gelişiminin tüm toplumsal sınırlama ve yasaların en yüce hedefi olduğu bir uygarlığı kurup buna örnek olmaktır.[1]

Boston Quarterly Review'de Aşkınsalcı bir yazar tarafından Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* adlı yapıtının bu ülkedeki ilk irdelenişlerinde terimin bu değerlendirici anlamındaki bu ani değişiklik çarpıcı şekilde sergilendi. Yazar, Tocqueville'in bireycilik kavramını, "kendine güven veya kendi olanaklarına ve çabalamalarına dayanmayı" dışavurma olarak ve "yurttaşların gönenç ve üstünlük için kendi hesaplarına mücadelesi ve kusurlu şerefleri küçümseme" olarak yanlış ama anlamlı bir biçimde açıkladı. Şöyle devam etti:

> Bireyciliğin izinli ya da izinsiz işlemesine ses çıkarılmadığında ... sonunda türü özümleyen ve özgün, sonsuz *düzenin* –insanda varolan ve yalnızca onu canlandıran ve destekleyen düzen– yengin görüngülerini geliştiren ... sayısız yasası vardır.[2]

---

1 "The Course of Civilization", *United States Magazine and Democratic Review*, VI (1839), s. 208 ve ilerisi, 211. Arieli'den alıntı, op. cit., s. 191-2.

2 "Catholicism", *Boston Quarterly Review*, IV (1841), s. 320 ve ilerisi, Arieli'den alıntı, op. cit., s. 199.

İç Savaşın sonuna gelindiğinde "bireycilik" Amerikan ideolojisinin sözdağarcığında önemli bir yer kazanmıştı. Nitekim New England Aşkınsalcılarından Single Taxers'a ve Halkçılara kadar, Amerikan toplumunu eleştirmiş olanlar bile bireycilik adına aynı şeyi yaptılar. New England Prutanizminin, Jeffersoncu geleneğin ve doğal hukuk felsefesinin; Birlikçiliğin, Aşkınsalcılığın ve Protestanlığın; Güneyin meydan okuyuşuna karşı Kuzeyin ideolojik bir savunma geliştirme ihtiyacının; Herbert Spencer'in yaygın evrimci ve *laissez-faire*'ci düşünceleri, Toplumsal Darvinciliğin gelişimi ve Avrupa kaynaklı alternatif ideolojilerin kalıcı ve sürekli güçlü etkilerinin arka arkaya gelmesi, terime farklı anlam katmanları sağladı. Bu gelişme yolunun izi, Yehoshua Arieli'nin bireyciliğin Amerikan yorumunu doğru bir biçimde ulusal özdeşleşmenin bir sembolü olarak ele alan *Amerikan İdeolojisinde Bireycilik ve Ulusçuluk*[3] adlı kitabında hayranlıkla sürülebilir. Arieli'nin ileri sürdüğü gibi

> Bireycilik ulusa, karakteristik tavırlarının rasyonalize edilmesiyle davranış örnekleri ve özlemler sağladı. Geçmişe, şimdiye ve geleceğe birlik ve gelişim perspektifi bağışladı. Bireycilik ulusun belli bir toplumsal ve siyasal örgütlenişini –heterojenlik yerine birlik– açıkladı ve Amerikan deneyimiyle uyumlu bir toplumsal örgütlenme idealine işaret etti. Herşeyden önce, bireycilik, ulusal bilincin en özgül niteliğinin evrensellik ve idealizm olduğunu dışavurur. Bu kavram sosyalizme, paylaştıkları evrensel ve kurtarıcı niteliğe karşıt bir konumda ilerledi.[4]

Nitekim Amerika'da sosyalist geleneğin yokluğu kısmen, bireyciliğin kesin yaygınlığının bir sonucu olduğu ileri sürülerek açıklanabilir. Terimin değişik Amerikan kullanımlarının iyi bir incelemesi oldukça farklı bir çağrışımlar dizisi gösterir.

3 Bkz., Kitabın Fransa bölümü, dipnot 9.
4 Op. cit., s. 345-6.

Brook Farm'ın hatalarını iyice düşünen Emerson'a göre, kendisine yüce bir ahlâki ve dini önemin verildiği bir bireycilik "asla denenmemiştir"[5]; o, yetkinleşme yoludur –kendi kaderini belirlemiş, kendine güvenmiş ve tamamıyla gelişmiş bireylerin kendiliğinden toplumsal düzenidir. "Birlik ancak birliği oluşturanlar ayrıysalar yetkindir. ... Her insan, kendisini başkalarına bağlamaya giriştiği takdirde, her açıdan sıkıştırılır ve ufalanır. ... Birlik, fiili bireycilikte ideal olmalıdır"[6]. Toplum, "mülkiyetin ahmak ve embesilden çalışkan, cesur ve sebatkâra geçtiği özgür ve adil bir topluma"[7], moral olarak yüce ve gönüllü bir toplumsal düzene doğru gidiyordu. İç Savaştan hemen sonra Kuzeyin toplumsal sistemini selamlayan tarihçi John William Draper'a göre;

> nüfus bitmez tükenmez bir etkinlik içindeydi; dünyevi ve zihinsel bir huzursuzluk vardı. Her yönüyle muhteşem kentler kuruluyor; ülke kanallarla, demiryollarıyla birleştiriliyordu ... bankacılık, üretim ve ticari amaçlı şirketler milyonlarca sermayeyi sıklıkla yoğunlaştırıyordu. Her türden ortaklıklar ... kiliseler, hastaneler, çok sayıda okul vardı. Dış ticaret Avrupa'nın en güçlü uluslarınkiyle rekabet edecek büyüklükteydi. Bu korkunç etkileyici toplumsal gelişim manzarası sınırsız bir eylem alanında işleyen BİREYCİLİĞİN eseriydi. Herkes kendisi için yapabileceği herşeyi yapmanın bir yolunu arıyordu.[8]

Ve Walt Whitman'a göre, özgürlük ve toplumsal adaleti uzlaştıran "insanın tekliği ve bireyciliği"[9], Kuzeyin demokratik

---

5 R. W. Emerson, *Journals* (1846), Cambridge, Mass., 1909-14, Cilt VII, s. 322-3.

6 R. W. Emerson, "New England Reformers" (1844), *Complete Writings*'te, New York, 1929, Cilt I, s. 317-18.

7 A.g.y.'de "Wealth", s. 551.

8 J. W. Draper, *History of the American Civil War*, 3 cilt, New York, 1868-70, I. Cilt, s. 207-8.

9 Walt Whitman, *Complete Prose Works*'de *Democratic Vistas* (1871), Philadelphia, 1891, Cilt II, s. 67.

sistemini sclamlayanlara benzeyen biçimde, modern tarihin ilerici gücünü canlandırdı.

William Graham Sumner gibi Sosyal Darwincilerin elinde "bireycilik" daha zalim ve bütünüyle daha az idealist bir anlam kazandı. "Özgürlük, eşitsizlik, en uygun olanın canlı kalması ... toplumu ileri taşır ve onun en iyi üyelerinin tümünü kayırır"[10] iddiasında olan Sumner, "kendi içinde varolan herşeyi açığa çıkaran bütün olanaklara sahip" bireyin acımasızca içinde yarıştığı topluma bilimsel gördüğü bir gerekçe önerdi. "Bu, bireycilik ve atomculuktur".[11] Bu bağlamda, Herbert Spencer'in öğretisinin, iş dünyasında acımasız rekabetin ve siyasette vicdansız pazarlıkların gerekçelendirilmesinde geniş etkisi oldu ve o genelde "evrimin ve bireyciliğin parlayan ışığı"[12] olarak görüldü. Kesin fırsat eşitliğini ve özel birikimin genel gönence yolaçacağı iddiasını koyutlayan bu düşünceler gelişen özel girişim ve *laissez–faire* ideolojisine katıldı. Sözcük, Andrew Carnegie ve "ruhu, serbest endüstrinin –serbest ve zincirsiz fırsat– Amerikan Ruhu" olan "rekabeti gözeten, koruyan ve teşvik eden Bireycilik sisteminden..."[13] bahseden *The Wall Street Point of View*'un (Wall Street Bakış Açısı) yazarı Henry Clews tarafından bu anlamda kullanılır. Terim ayrıca Theodore Roosevelt, Woodrow Wilson ve William Jennings Bryan tarafından da aynı anlamda kullanıldı. "Gönenç İncili" ve "Başarı İncili" karşıt eğilimlere rağmen Bunalım ve New Deal arasında kalan geçici duraklamaya* kadar terim, geniş geçerliliğini taşımaya devam etti. Herbert Hoover "Amerikan Karmaşık Bireycilik Sistemi" başlıklı kampanya konuşmasını yaptığında yıl 1928 idi; fakat

10 R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*'tan alıntı, gözden geçirilmiş basım, New York, 1959, s. 51, özellikle 3. Bölüm.

11 W. G. Sumner, *Earth Hunger and Other Essays*, New Haven, 1913, s. 127-8.

12 J. R. Commons, Hofstadter'den alıntı, op. cit., s. 34.

13 H. Clews, *Individualism versus Socialism*, New Yok, 1907, s. 1-3.

* 1929'un sonundaki ekonomik bunalım ile F. D. Roosevelt'in ekonomiyi yeniden düzenlemeye *(New Deal)* başladığı 1933 arasındaki dönem. (ç.n.)

kitaplarında "usun, bireyciliğin ve kapitalizmin" savunulduğu çağdaş romancı-'filozof' Ayn Rand'in yapıtlarının satışlarında görüldüğü gibi terim derinliğini tekrar kazandı. Kısaca, "bireyciliğin" Amerikan anlamına bağlı olarak, James Bryce Amerikalılar tarihleri boyunca,

> bireyciliği, girişim aşkını, kişisel özgürlük övüncünü sadece en kalburüstü değil, ayrıca en özgül ve en seçkin kişisel varlıkları saydılar.[14]

derken haklıydı.

14 J. Bryce, *The American Commonwealth,* Londra ve New York, 1888, III. Cilt, s. 270. Krş. Richard Hofstadter: "Ne kadar belli birtakım konuların lehine olursa olsun büyük siyasal gelenekler mülkiyet hakkı, iktisadi bireyciliğin felsefesi, rekabetin değeri konularında bir kanıyı paylaştılar; kapitalist kültürün iktisadi erdemlerini insanın zorunlu nitelikleri olarak kabul ettiler." (*The American Political Tradition,* Vintage Books, New York, 1954, s. viii).

5. İNGİLTERE

Terimin İngiltere'de, Anglikan kilisesinden ayrılmış bir tarikatın lakabı, özellikle ondokuzuncu yüzyıl orta sınıfından kendine güvenen İngilizlerin gerçek nitelikleri ve İngiliz liberalizminin değişik kollarının ortak özelliği olarak daha küçük bir rolü oldu. Kuşkusuz, Fransız ve Alman etkileri de bulunabilir. İlk kullanım 1840'ta Henry Reeve'nin, Tocqueville'in *De la Démocratie en Amérique*'in çevirisinde görülür. Birçok düşünür, özellikle sosyalistler kapitalist rekabetin kötülüklerini göstermek için bu sözcüğü aşağılayıcı Fransız anlamında kullandılar. Böylelikle, Robert Owen, işbirliğine dayanan kendi sosyalist ideallerini açıkça belirtirken "bu değişiklikleri yapmak için ... *iğrenç bireyciliğin* yerine *çekici* birlik ilkesi üzerine kurulacak yeni bir toplum' örgütlenmesi ... olması gerektiğini"[1] öne sürdü. John Stuart Mill (Saint-Simoncular'dan epeyce etkilenmiştir.) ise şunu savunuyordu:

> bir insanı, diğerine karşı silahlandırmak, her birinin iyiliğini diğerinin kötülüğüne bağlı kılmak, herkesi kaybedecek ya da kazanacak hiçbir şeyi olmayan haline getirmek, düşmanların

1 R. Owen, *Moral World* (1845), Arieli'den alıntı, op. cit., s. 406.

ortasında yaşamak anlamına gelen rekabetin ahlâki reddi hiçbir biçimde sosyalizmin bazı rakiplerince ele alındığı gibi küçümsenmeyi hak etmiyor. ... Sosyalizm varolan bireyciliğe saldırdığı sürece kolayca muzaffer olacaktır; şimdiye kadarki zayıflığı yerini almak iddiasında olduğu şeyin içinde yatıyor.[2]

Mill "günün Sosyalistlerinin" düşüncelerini hoşgörülü olmayan bir şekilde açıklarken, onların gözünde durumun şöyle olduğunu yazdı:

Günümüzdeki kurulu insan yaşamının asıl temeli, bütün maddi malların üretim ve bölüşümünün yapıldığı asıl ilke özünde kısır ve anti-sosyaldir. Bu, bireycilik ilkesi; rekabet, herkes kendisi için ve herkese karşı ilkesidir. Çıkarların uyumu üzerine değil, karşıtlıkları üzerine kuruludur ve bu düsturla herkes mücadeleyle, başkalarını geriye itmeyle veya başkalarınca kendisinin geriye itilmesiyle kendine yer bulur. Sosyalistler özellikle iktisadi ve ahlâki perspektif açısından kaçınılmaz olan bireyler arasındaki bu özel savaş sistemi (böyle diyebiliriz) üzerinde düşünürler..[3]

1890'da toplumsal bilince sahip, Durham Piskoposu Brooke Foss Westcott, "bireyciliğin insanlığa birbirinden ayrı ve savaşan atomlardan kurulu gözüyle baktığını; sosyalizmin ise onu organik bir bütün, karşılıklı birbirine bağlı üyelerinin sürekli katkılarının toplanmasıyla oluşan canlı bir birlik saydığını"[4] öne sürdü.

Alman anlamına gelince bu, John Stuart Mill[5] tarafından (Humboldt, Alman Romantikleri, Goethe ve Josiah Warren'la birlikte) "Bireycilik Öğretisi"nin müjdecisi olduğu iddia edilen

---

2 J. S. Mill, *Newman's Political Economy* (1851), *Collected Works*'te, Toronto ve Londra, 1963, Cilt V, s. 444.

3 J. S. Mill, *Chapters on Socialism* (1879), a.g.y.'den, s. 715.

4 *The Guardian*, 8 Ekim 1890, O.E.D.'den alıntı.

5 Bkz. Mill'in *Autobiography*'si (1873), New York, 1960, s. 179.

Birlikçi Bakan William McCall'un yazılarında görülebilir. Alman Romantizminden etkilenen McCall benimseyecek ilk ülkenin İngiltere olmasını umduğu "Bireycilik İlkesince" yönetilecek yeni bir yaşam yolunun incilini vaaz ettiği *Elements of Individualism* (Bireyciliğin Öğeleri) (1847) ve *Outlines of Individualism* (Bireyciliğin Anahatları) (1853) gibi tantanalı kitaplar ve broşürler yazdı.

İngiltere'deki yerli kullanımlar arasında, terimin Anglikan kilisesinden kopmuş mezheplere başvurması; bir aralık tek bir devlet dinini "dindeki bireyciliğimizi"[6] savunan Gladstone'un ve Katolik kilisesinin Aşai Rabbani ayinini anlayışını ve ayinin "İsa'nın kurduğu biçimde saltık bireyin kutsandığı"[7] yer olarak kökenini karşılaştıran Matthew Arnold'un mahkum edişleri aşikârdır. Terimin İngiliz karakterine başvuruşu, yönergelerinin basılmasıyla kendisine maddi destek bulan, Manchester Siyasal İktisat Okulu taraftarı ateşli bir ahlâkçı Samuel Smiles'da görülebilir. "Kendine yardım etme ruhu, bireylerin enerjik davranışlarında sergilendiği gibi, her zaman İngiliz karakterinin belirgin bir özelliği olmuştur"; hatta "kendisi arkadaşlarının önünde bir çalışkanlık, ciddilik, yaşamda bir amaca sahip olmanın yüksek onurunun bir örneği olmaya koyulan en ağırbaşlı bir kimse bile şimdi olduğu kadar gelecekte de ülkesinin iyiliği üzerinde etkili olacaktır". İşte "yaşam ve başkalarının eylemleri üzerinde en güçlü etkiyi doğuran ve gerçekten en pratik eğitimi kuran bu enerjik bireyciliktir."[8]

Özellikle İngiliz liberalizmine ilişkin olarak "bireycilik", ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra sıkça "sosyalizm", "komünizm" ve özellikle "Ortaklaşmacalık"la çelişen bir biçimde kullanılmaya başlandı. Böylece, *Pall Mall Gazette*

6 W. E. Gladstone, *Church Principles Considered in their Results*, Londra, 1840, s. 98, O.E.D.'den alıntı.

7 M. Arnold, *Literature and Dogma* (1873), Londra, 1876, s. 312, O.E.D.'den alıntı.

8 S. Smiles, *Self Help* (1859),Londra, 1958, s. 38-39.

1888'de "Bireycilerle Sosyalistler arasındaki ölçüyü"[9] savunmaktan; *Times* 1896'da "Devletin saldırılarına karşı kendilerini savunan bireycilerden"[10] sözeder. 1923'te "Kapitalist Sistemin Hatası" (Snowden tarafından savunulmuş hareket) üzerine Avam Kamarası'ndaki bir tartışmada önde gelen bir liberal Sir Alfred Mond, ülkenin "Bireycilik ve Sosyalizm arasındaki açık bir tartışmanın"[11] içinde olduğunu duyurarak "üretim ve bölüşüm araçlarında özel çıkarı" ve "bireysel girişimin yararlarını" savundu.

1890'da Sidney Webb, terimden Manchester Liberalizminin anlaşılmasını isteyerek, olguyu bireyciliğe karşı geliştirdi ve eski bireycilik ile yeni sosyalizmi karşılaştıran bu bölümün sonundaki tabloyu çıkarttı.

Oscar Wilde öte yandan, "Sosyalizmin kendisinin sadece Bireyciliğe yolaçtığı için değerli olacağını" söylüyordu. "Sosyalizm, Komünizm veya ne ad verirseniz verin" özel mülkiyeti kamu mülkiyetine geçirmek yoluyla herkesin maddi iyiliğini garantiliyor, ne ki, "yaşamın en yetkin düzeyde gelişmesi için fazladan birşey gereklidir. Gerekli olan şey bireyciliktir. Eğer Sosyalizm otoriter olacaksa; eğer siyasal güçle donanmış günümüz hükümetleri gibi, iktisadi güçle silahlanmış Hükümetler olacaksa; bir kelimeyle, eğer Tiranlıklar olacaksa; o zaman insanın son durumu ilkinden daha kötü olacaktır. Şu an, özel mülkiyetin varlığının sonucunda pek çok sayıda insan çok kısıtlı ölçüde belli bir Bireyciliği geliştirebiliyor." Özel mülkiyetin kaldırılmasıyla, "doğru, güzel ve sağlıklı bireyciliğimiz gelecektir."[12]

Siyasal iktisatçılarca ve Benthamcılarca ender olarak kullanılmış olmasına ve görmüş olduğumuz gibi Mill'in de farklı ve olumsuz bir anlamda kullanmasına karşın "bireycilik" en

9 10 Eylül 1888, O.E.D.'den alıntı.

10 30 Ocak 1896, O.E.D.'den alıntı.

11 S. H. Beer'den, *Modern British Politics*, Londra, 1965, s. 142.

12 Oscar Wilde, *The Soul of Man Under Socialism* (1891), *Oscar Wilde's Plays, Prose Writings and Poems*'de (Everyman's Library), Londra, s. 258-63.

aşırı biçimde *laissez-faire*'i savunanlardan en geniş devlet müdahelesini destekleyenlere kadar her renkten İngiliz liberaline yüklendi ve onlarca kucaklandı. İlk gruptan Herbert Spencer, toplumsal evrimin genel akışına "bireysel arzularla yönlendirilen her türlü bireysel etkinliğin yerini hükümetin arzularının yönlendirdiği kamusal etkinliklerin aldığı, özel mülkiyetin topluluğun mülkiyetine geçtiği ve kısmen ortaklaşmacılık ama daha çok komünizm tarafından ima edilen bir toplum biçimine doğru sürüklenişi engelleyerek"[13] yardım etmeye çalıştı. Spencer'ınkinden daha aşırısı *The Voluntaryist Creed*'in (İradeci İnanç) (1906) yazarı ve başka şeylerle birlikte gönüllü vergi vermeyi, eğitimi ve "herşeyde açık pazarı ve serbest ticareti" 1890'larda editörü olduğu *The Free Life*'da savunarak kendi inancını "dosdoğru bireycilik" diye betimleyen Auberon Herbert'inkiydi. Terazinin diğer ucunda, liberal toplumun tanıtımı için olumlu siyasal eylemi tutan T. H. Green, L. T. Hobhouse gibi liberaller vardı. Green'e göre bireycilik, "toplum veya yürütme aracılığıyla işleyen toplumun ortak eylemine" karşıt olarak, "bireyin gönencin üretim ve bölüşümüne ilişkin serbest rekabetçi eylemidir". Bu anlamda Green bireyciliğin "insan doğasının temel bir ilkesi ve toplumun iyiliğinin temel bir ilkesi"[14] olduğuna inandı. Hobhouse, konuyu açıkça ortaya koyuyor: "Bireysel özgürlüğü ve eşitliği korumak için toplumsal kontrol sahasını genişletmeliyiz" ve nitekim "bireycilik olguları sardığında, (o) sosyalist cepheyi oldukça geriye itecektir."[15] Belki de en etkili kullanım, bireyciliği Benthamcılıkla ve yararcı Liberalizmle bir gören Dicey'in örneğini verdiği kullanımdır. Dicey'e göre:

---

13 H. Spencer, *Principles of Sociology*, Londra, 1876-96, Cilt III, s. 594. Spencer'in düşüncelerini bireycilik felsefesi olarak ilk ele alışı konusunda bkz. yazarın *Social Statics*'nin Amerikan baskısının önsözü, New York, 1865, s. X.

14 M. Richter'den alıntı, *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*, Londra, 1964, s. 343.

15 L. T. Hobhouse, *Liberalism* (1911), (Galaxy Book), New York, 1964, s. 54.

BİREYCİ KÖKTENCİLİK (1840-1874)	SOSYALİST KÖKTENCİLİK (1889)
"En iyi hükümet en az hükmedendir"	"En iyi hükümet güvenli ve başarılı bir şekilde en çok idare edendir"
Doğal Sonuç: Bir sözleşmeci için neresi "düzgün yer" ise oraya gider.	*Doğal Sonuç:* Toplumun ortak örgütü nerede sözleşmeci veya bir başka "girişimciden" vazgeçebilirse; orada öyle yapmalı.
"Endüstride bireysel girişime azami, en uygun fırsatlar verilmelidir"	Nerede olanaklıysa orada, geniş kamu hizmetleri endüstrileri, toplum yararına örgütlenmeli ve denetlenmeli.
Doğal Sonuç: Kârlı bir tekele çevirebileceğiniz en iyi toplumsal yarar onu, ondan kâr sağlayacak bazı şanslı bireylere vermektir.	*Doğal Sonuç:* Yöneticilerine adil bir kazançtan fazlasını veren her endüstri, "belediye yönetimine devredilmeli" veya "ulusallaştırılmalı" veya başka şekilde özel olarak vergilendirilmeli.
"Sağlıklı, endüstriyel bir toplumun en iyi garantisini, açık yarışma ve yasal kısıtlamalardan tam serbestlik sağlar."	En kötü yarışmacıları daha iyi olan rakiplerince kovulmaktan sadece derece derece artan yasal sınırlamalar koruyabilir.

Doğal Sonuç: John Bright'ın gayrımeşrûluk, sadece bir yarışma biçimidir düşüncesi: Auberon Herbert'in bireyciliği.	*Doğal Sonuç:* Modern devlet adamlarının yanıtı, zincirinden boşalmış bireysel yarışma, endüstrinin düzenlemelerinin emanet edilebileceği bir ilke değildir. (John Morley "Life of Cobden", Cilt I, Böl. XIII, 298.)
"Fırsat eşitliğinin" arzulanan sonuna, herkese ancak sahip olabileceği tüm zenginliklere tamamıyla sahip olmasına izin verilerek tamamıyla ulaşılabilir."	Siyasal İktisat, kuşkuya yer bırakmaksızın toprakta ve diğer iktisat tekellerinde tam özel mülkiyet varolduğu sürece, yaklaşık olarak başarılacak durumlarda bile "fırsat eşitliğinin" kesin olanaksız olduğunu kanıtlıyor.
Doğal Sonuç: Özgürlük ve Mülkiyeti Savunma Derneği'nin politikası.	*Doğal Sonuç:* Toprağın ve diğer iktisat tekellerinin "ulusallaştırılma" veya "Belediye yönetimine verilme" politikası.
Olası en iyi toplumsal durum, her bireyin kendisinin en iyi olduğunu düşündüğü yolda kendi çıkarlarının peşinden koşmasından doğar.	Toplumsal sağlık bireylerin çıkarlarının üstünde ve ondan ayrı birşeydir. Onunla kendi kendisinin amacı olarak bilinçli bir biçimde uğraşılmalıdır.
Doğal Sonuç: Özel kötülük yapar; kamu yarar sağlar.	*Doğal Sonuç:* Sosyoloji bilimindeki ve politika sanatındaki çalışmalar.[16]

16 S. Webb, *Socialism in England,* Londra, 1908, s. 26-7.

Liberalizm adı altında yıllarca İngiliz yasamasının eğilimini belirleyen yararcı bireycilik, deneyimin, ihtiyatın veya pratik politikacıların çekingenliğinin yumuşattığı Benthamcılıktan başka birşey değildi.

Dicey, "Bireyci reformcular, sözleşmenin zorunluluklarını sarsan veya temelde aynı şey olan bireylerin sözleşme özgürlüğünü sınırlayan herşeye karşı olduklarını" ve genelde bunların "her insanın, kendisine bırakılırsa uzun erimde kesinlikle kendi öz çıkarlarına göre hareket edeceğini ve eğer her insanın ister tek başına isterse arkadaşlarıyla birlikte, istediği şekilde kendi mutluluğunun peşinden koşmasına karışılmazsa genel gönencin başarılı şekilde korunacağım üstü örtülü varsaydıklarını"[17] yazdı. Bu anlamda, "bireycilik, iktisat ve diğer alanlarda devlet müdahalesinin yokluğu ya da en az düzeyde olması anlamında, İngiltere'de yaygın olarak kullanılmıştır ve hem taraftarları hem de karşıtlarınca klasik liberalizmle genellikle birleştirilmiştir.

17 A. V. Dicey, *Law and Public Opinion in England* (1905), Londra, 1962, s. 125, 151, 156.

6. TARİH ve TOPLUM BİLİMLER

Tarihçiler ve toplum bilimciler, "bireyciliği", sınırlarının burada kısaca belirtilmesinde yarar olan çeşitli bağlamlarda kullanagelmişlerdir. A. D. Lindsay, "modern bireyciliği oluşturan öğelerin bazılarını" Epikürcülükte bulur. Şöyle ki;

> toplumun, bireylerin toplamından başka birşey olmadığı görüşü; devlet, hukuk ve adaletin en iyi durumda bile zorunlu olarak kötü olduğu öğretisi; zihnin, psikolojik atomculuğu ve hedonizmi kabule zorlayan, bilimsel tavrı; gönüllü ortaklık ve sözleşme ilişkisi üzerine kurulu yüksek değerler.[1]

Troeltsch gibileri, bireyciliği İlkel Hıristiyanlıkla[2]; Burckhardt gibileri İtalyan Rönesansı ile; Max Weber ve R.H. Tawney'i izleyenler Protestanlık ve özellikle Calvincilik ve kapitalizmin yükselişiyle[3] veya İngiltere'deki onyedinci yüzyılda "sa-

1 A. D. Lindsay, "Individualism", *Encyclopedia of the Social Sciences,* New York, 1930-35, Cilt VII,s. 676.

2 Bkz. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (1912), New York, 1931, 2 Cilt; bkz. Cilt I, Böl. 1.

3 Bkz. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-5), çev.: T. Parsons, Londra, 1930; ve R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism,* Londra, 1926.

hiplenici piyasa toplumunun" yükselişiyle[4]; Otto Gierke gibileri onyedinci yüzyıl ortalarından ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadarki modern doğal hukuk kuramıyla[5]; Meinecke gibileri ise Romantizmin yükselişiyle[6] ilişkilendirirler. Sonuçta, Ludwig von Mises ve Friedrich A. Hayek gibi Avusturya liberalleri ve Amerikalı Milton Friedman gibi liberal iktisat kuramcıları, neo-klasiklere dolayısıyla klasik iktisatçılara ve nihayet Bernard de Mandeville'e dek izini sürdükleri bireyciliğe sıkı sıkıya bağlıdırlar.

Öyle ki, "doğru" ve "yanlış" olmak üzere bireyciliğin iki farklı geleneği olduğu Hayek tarafından ileri sürülmüştür: Locke, Mandeville ve Hume'dan kaynaklanan ilki Josiah Tucker, Ferguson, Smith ve Burke'de tam bir yer edinir ve Tocqueville ve Acton aracılığıyla ondokuzuncu yüzyıla aktarılır. İkincisi, Ansiklopediciler, Rousseau ve Fizyokratlar gibi Kartezyen usçuluğundan esinlenen, özellikle Saint-Simon aracılığıyla sosyalizm ve ortaklaşmacılığa yönelen Fransız ve Kıta Avrupası düşünürlerini içeriyordu. Benthamcılar ile birlikte hem felsefi köktenciler hem de John Stuart Mill ise her iki tarzdan da etkilenmişti[7]. Öte yandan, Durkheim bireyciliğin türleri arasında oldukça farklı ayrımlar bulunduğunu öne sürüyordu. Ona göre, "kaba yararcılık ve Spencer ile iktisatçıların yararcı bencilliği ... toplumu büyük bir üretim ve takas aygıtından başka bir şeye indirgemeyen beş para etmez ticaret" ile "Kant'ın, Rousseau'nun, spiritualistlerin (ruhçuların), İnsan Hakları Bildirgesi'nin iyi ya da kötü tanımlamaya uğraşan bireyciliği..."[8] arasında derin fark vardır.

---

4 Bkz. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke,* Oxford, 1962.

5 Bkz. O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (1913), çev.: E. Barker, Boston, 1957.

6 Bkz., F. Meinecke, *Werke,* Münih, 1957-62, 6 cilt, passim.

7 F. A. Hayek, "Individualism: True and False" (1946) *Individualism and Economic Order*'da, Londra, 1949.

8 E. Durkheim, "Individualism and the Intellectuals", s. 20-21.

> Bolşevizm ve Faşizm kuramları dışında kalan tüm siyasal kuramlar ... bireycidir. Bireyci kuram bireysel ahlâki yargıyı cesaretlendirmek ve ona yer açmak için uğraşırken aynı zamanda onu hoşgörü ve bir haklar sisteminin devamlılığında temellendirmeye çalışır. Modern bireycilik ile kesin olarak sosyalizm denen akım arasındaki farkların çoğu bu yaygın varsayımların içinde kalır.[9]

Görmüş olduğumuz gibi, benzer şekilde, Élie Halévy, bireysel özerkliği, karşılıklı saygıyı ve bireylerin arzularının ürünü olarak toplum kavramını birleştiren ve Roma hukuku, Hıristiyan ahlâkı ile Rousseau, Kant ve Bentham tarafından savunulan "bireyciliğin batı toplumunda gerçek felsefe olduğu"[10] görüşündedir.

Bu geniş ve kafa karıştırıcı kullanımların içinde tek uygun yol kavramsal çözümleme yapmaktır. Sadece, "bireycilik" terimince biraraya getirilen ve değişik biçimlerde ifade edilen öğelerin ayrıştırılmasına girişilerek bir pekinlik elde edilebilir.

9 Art. cit., s. 677.

10 Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, s. 504.

İKİNCİ BÖLÜM

BİREYCİLİĞE İLİŞKİN TEMEL DÜŞÜNCELER

–izm veya –lik sonekleriyle biten bildik sözcüklerce anlatılan öğreti ve eğilimler nadiren düşünce tarihçilerinin ayırmaya uğraştığı türden birimler olsalar da, onlara dikkat çekmek belki de gereksiz değildir. Dahası bunlar genelde tarihçinin çözümleme yönteminin uygulanması gereken bileşikleri kurarlar. Romantizm, usçuluk, aşkınsalcılık, pragmatizm, bazen felsefeci ve tarihçinin sözlükçesinden tümüyle silmeyi umduğunuz bütün bu güçlük doğuran ve genellikle kafa karıştıran terimler basit şeylerin değil, karmaşık –iki anlamda karmaşık– şeylerin adıdır. Kural olarak, bunlar bir öğreti için değil, farklı bireylerin veya grupların, bu ünvanları düşünüş yollarının ister kendilerince isterse tarihçilerin geleneksel terminolojilerince uygulanarak savunulduğu çeşitli farklılıkta ve genellikle çatışan öğretiler için vardırlar. Sonuçta bu öğretilerin her biri sıklıkla epey garipçe birleştikleri birbirine benzemez motif ve tarihsel etkiler çeşitliliğinden türetildikleri daha basit öğelerine ayrıştırılabilir.

ARTHUR O. LOVEJOY[1]

1 A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History an Idea,* Cambridge, Mass, 1936, s. 5-6.

"Bireycilik" terimi, olanca farklılıktaki anlamları kucaklıyor... o nedenle dosdoğru, tarih odaklı bir kavramsal çözümleme, günümüzde bilim için paha biçilmez bir değer taşıyor.

MAX WEBER[2]

Lovejoy'a göre, düşünce tarihçisinin önündeki ilk görev, "mantıksal çözümleme –metin içinde ayırım yapma ve temel veya ana düşünceler diyeceğim şeylerin her birini metin dışına taşıma, farklı bağlamlarda, farklı ad ve anlatımlar adı altında ve düşün alanının çeşitliliğinde, nerede karşılaşılırsa karşılaşılsın tanınabilecek şekilde her birinin tanımlanması– görevidir".[3] Kitabın ikinci bölümü bireyciliğin sadece temel veya ana düşüncelerinin geçici ve taslak halindeki anahatlarını vermeye çalışıyor. Burada sıklıkla gözden kaçan bir dizi ayrım sergilenecektir. Gerçekten de şimdiye değin böylesi ayrımlar yapılmamış olduğu için, bu düşüncelerin birkaçı açıkça doğal olarak birbirine bağlanmıştır. Yalnızca söz konusu düşüncelerin ayrımını yapmakla bunlar arasındaki mantıksal ve kavramsal ilişkiyi sorgulama konumuna gelebiliriz; bu göreve kitabın üçüncü ve son bölümünde döneceğim. Buradaki amacım, kaba kavramsal anahatları kısmen tanımlama yoluyla (olumlu ve olumsuz), kısmen de tarihsel değinmeler yoluyla tespit etmek; ayrılan öğeleri ne karşılıklı olarak birbirinden ayrı tutarak ne de beraberce ayrıntılı olarak sunmayı önermeksizin bireyciliğe ilişkin bazı temel düşüncelerin ayrımını yapmaktır.

2 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 222 (düzeltilmiş çeviri: S. L.).

3 A.O. Lovejoy, "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, II (1941), s. 262.

7. İNSANIN YÜCELİĞİ

İlkin, Lindsay'in "Yeni Ahit'in ve bütün Hıristiyanlığın bireyciliğe büyük katkısı" diye betimlediği, bir düşüncenin *bireyin yetkinliği ve içsel değeri veya yüceliğinin* nihai bir ahlâki temeli vardır.[1] Erken dönem Musevilik peygamberler bölümünde Tanrı ile birey arasında yeni bir doğrudan ilişki kavramı haber verilse de bireyi değil, İsrail ulusunu Tanrı'nın ilgi odağı yapmıştı. Nitekim Ezekiel'de (XVIII: 2-4) şunlar okunabilir:

> Ve yine bana RABBİN şu sözü geldi: Babalar koruk yediler ve oğulların dişleri kamaştı, diye İsrail diyarı için bu meseli söyleyerek ne demek istiyorsunuz? Varlığım hakkı için, Rab Yehova'nın sözü, artık siz İsrail'de bu meseli söylemeyeceksiniz. İşte bütün canlar benimdir, babanın canı benim olduğu gibi, oğulun canı da benimdir; suç işleyen can, ölecek olan odur.

Tanrı'nın egemen istenci altındaki bireyin yüce değeri düşüncesi, İncil'deki şu ifadelerle açıkça savunuldu: "Doğrusu size derim ki, bu kardeşlerimden en değersizine yaptığınızı bana yapmış oldunuz" (Matthew XXV: 40). Bunun açık sonucu İsa'-

1 Lindsay, "Individualism", s. 676.

nın gelişiyle birlikte ulusal ve diğer toplumsal ulamlara ikinci dereceden ahlâki önem verilmesidir: "Burada ne Yunanlı var, ne Yahudi, ne de sünnetsiz. Barbar, İskit, Köle, Özgür yok! Burada Mesih herşeydir, herşeyi kapsayandır" (Colossians III: 11). Bireyin yüce değeri düşüncesi Hıristiyan biçimiyle Tanrı'nın üzerinde yoğunlaşır ve Tanrı'nın verdiği ruhun yüce değerini ima eder. Bu düşünce Luther'in ve Calvin'in bireyin kurtuluşuna ve kendine ait amacı olan bütün insanların tanrı gözünde eşit olduğu doğrultusundaki tarikatçı ilkeye yoğunlaştı ve Reform döneminde bu yeniden doğrulandı.

Orta Çağda, kısmen hukukun ve yasal bir kurum olan kilisenin ezici öneminin bir işlevi olarak, kısmen de kendisi Roma düşüncesinde köklenen örgenbilimsel bir toplum anlayışının sonucu olarak insanın yüceliği vurgudan yoksun bırakıldı. Bu nokta, Walter Ullmann'nın *The Individual and Society in the Middle Ages* (Orta Çağda Birey ve Toplum) adlı yapıtında açıklığa kavuşturuldu. Ulmann ortaklaşa cezalandırmaları kanıt olarak göstererek "bireyin toplulukça veya toplumca yutulmasından" bahseder ve her bireye "kamunun iyiliği için yerine getireceği özel bir işlevin" tahsis edilmiş olduğunu ileri süren organik anlayışın üzerinde durur ve "bireyin kendi çıkarı için değil bütün toplumun çıkarı için varolduğu anlayışına" erişen örgensel kavrayışı vurgular:

> Bu örgenbilimsel sav, bireyin, toplumun kendisinin iyiliği için toplumun içinde bütünüyle yitmesi siyasasının tüzel kişiliğinin zamanla dört dörtlük bütünleşme kuramına önderlik etmesi demekti.

Toplum "bir bütündü, bölünemezdi ve içindeki birey bir parçadan daha fazla birşey değildi". Gerçekten de

> birey öylesine küçük bir parçadır ki, çıkarları kamunun ve toplumun kendisinin yararına kolaylıkla adanabilir; çünkü

> toplum için onu bir arada tutan ana öğenin yani inancın altının oyulmasından, aşındırılmasından daha tehlikeli birşey yoktur.

Ortaçağ bakış açısında inanca saldırmış bir bireyi öldürme, onun yüceliğini çiğnemek demek değildir. Genelde dikkat edilen "birey değil ... ama ... onun işgal ettiği makamdı" yani "birey değil; bütün bireylerin bedeni toplumdu". Ullmann'ın dediği gibi, "insan-dışı, bireyci-olmayan bölgeler içinde: bütünle, toplumla ilgili kamu alanını düşünen Orta Çağların doruğunda deviniyoruz". Evrensel olarak hüküm süren kavrayış,

> ortaklaşmacı duruş noktası: bütün bireysel bedenler ölebilirler ve öleceklerdir de, ama kamuoyu ve tüzel kişiliği birarada tutan bu yüzden de ebedi olan hukuk düşüncesi, doğru düzen düşüncesi ölemez.[2]

Bu düşünce biçimindeki ilk büyük gediğin sadece belli tikel varlıkların, toplumsal alanda sadece tikel insanların gerçekten varolduğunu savunan adcı büyük mantıkçı Ockhamlı William'ca açıldığı sıklıkla öne sürülmüştür. Ama gene de bireyin yüce değeri düşüncesi açıkça Rönesansla birlikte ilan edildi. Gerçekten bu hümanistler arasında oldukça kabul gören bir temadır. Petrarch'ın "diğer şeylerle karşılaştırıldığında ruhtan daha büyük hiçbir şey yoktur"[3] yargısı; Gianozzo Manetti'nin *The Dignity and Excellence of Man* (İnsanın Yüceliği ve Seçkinliği) üzerine araştırması ve Pico della Mirandola'nın *Oration on the Dignity of Man* (İnsanın Yüceliği Üzerine Sözler) adlı ünlü kitabı buna örnek gösterilebilir. Bundan dolayı Marsilio Ficino bu

2 W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Londra, 1967, s. 32, 40, 42, 36-7, 44, 48, 49. Krş. É. Durkheim, "Deux Lois de l'évolution pénale", *L'Année sociologique*, IV (1901), s. 65-95, Modern öncesi toplumlardaki ortak cezalandırmanın pek çok örneğini verir.

3 P. O. Kristeller'den alıntı, "The Philosophy of Man in the Italian Renaissance", *Italica*, XXIV (1947), s. 97.

düşünceyi Ortaçağın Büyük Varlık Zinciri görüşüne, insanın ruhunu "doğadaki mucizelerin en büyüğü ... doğanın merkezi, herşeyin orta terimi, dünya dizileri, herşeyin yüzü, evrenin bağı ve bağlantısı"[4] diye yazarak benzetti.

Bireyciliğin ilk çekirdek düşünceleri, Batıdaki modern ahlâki ve toplumsal düşüncede, Tocqueville'in modern dünyada demokrasinin normlarının karşı konulmaz olduğunu savlarken öngördüğü gibi yayılmaya başlamıştır. Bunu birkaç modern düşünür açıkça yadsımıştır. "Bütünlükçü" *(holistic)* düşünürler –aralarında ulusçular, Stalinciler, Faşistler ve diğerleri var– bütünle karşılaştırıldığında bireyi bütün önünde vazgeçilebilir bir parça olarak gördüklerinden çok az değerli olarak ya da değersiz görmüşlerdir. Daha ilginci, Yararcılığın bu düşüncenin yayılmasına önayak olduğu savunulabilir; çünkü *kimin* deneyimleri olursa olsun farketmez, onun kaygısı tatmin ve yarar deneyimlerini biraraya getirmektir: Böylelikle birey kişiyi "atomculuğa" götürür; yararlıların ve yararsızların hesaplanmasında "bireylerin mevkisine göre saygı gösterilmesine" gereksinim duymaz.[5] (Diğer yandan, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl Yararcılarının bu sonucu çıkardıkları açık değildir: Örneğin, Bentham'ın her bireyin bir ve sadece bir sayılması ilkesini göz önünde bulundururlar). En azından, bu, farklı ciddilik derecelerinde araştırılması gereken bir düşüncedir. Bazıları bunu kısa erimde görmezden gelmeye veya diğer ilkelere karşı dengeleyerek sınırlandırmaya hazırdırlar. Leveller'lardan* anarşistlere kadar diğerleri ise bundan en doğrudan ve eşitlikçi sonuçları çıkardılar. (Bakunin, "bir insan ancak insanlığı ve herkesin özgürlüğünü sevdiğinde, ona saygı gösterdiğinde ve karşılığında onun özgürlüğü ve insanlığı herkesçe sevildiğinde, desteklendiğinde, bunlara saygı gösterildiğinde gerçekten insan olur"[6] diye yaz-

4 A.g.y., s. 100.

5 Bu düşünceyi Derek Parfit'e borçluyum.

6 M.Bakunin, *Dieu et l'état, Ouevres*'de, Paris, 1895, Kitap I, s. 280-81.

* Toplumsal sınıf farkını ortadan kaldırmak isteyenler. (ç.n.)

mıştı). Dahası birey olmanın pratik sonuçlarına dair sonsuz tartışmalar için açıkça yer vardır.

"İnsan, başkalarının aracı olarak basitçe onlara hizmet edemeyecek kadar soyludur"[7] diyen Jean-Jacques Rousseau'nun görüşlerinde bireycilik merkezi bir yer tutar; şunları söyleyen Thomas Paine'de de durum aynıdır:

> Kamunun iyiliği bireylerin iyiliğine karşıt düşen bir sözcük değildir; tersine o bir araya top-lanmış her bireyin iyiliğidir. O herkesin iyiliğidir çünkü o herbirinin iyiliğidir: Zira kamusal iyilik sözkonusu bireylerin iyiliğinin toplamıdır.[8]

Bireycilik, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde, İnsan Hakları Bildirgesi'nde ve 1948'de "insanlık ailesinin tüm üyelerinin vazgeçilmez haklarının, eşitliğinin ve içsel yüceliğinin tanındığını duyurarak" başlayan Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda benimsenen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde kutsal kabul edildi.

Bu düşünce en etkileyici ve sistematik ifadesini Immanuel Kant'ın yazılarında buldu. ("İnsan ve genelde her ussal canlı, şu veya bu arzunun keyfi kullanımı için *sadece bir araç olarak değil,* kendi kendisi için varolur: insan bütün eylemlerinde, ister kendisine yöneltilmiş, ister diğer ussal canlılara yöneltilmiş olsun, her zaman *aynı zamanda bir amaç olarak* görülmelidir." Ona göre ussal canlılar

> *kişiler* diye adlandırılır, çünkü onların huyları zaten amaç olarak –yani sadece araç olarak kullanılmaması gereken birşey olarak– belirlidir ve sonuçta bunların keyfi bütün ele alınışlarına sınır koyma derecesine dek varmıştır (ve büyük bir saygı nesnesidir). O yüzden kişiler sadece, eylemlerimizin sonucu olarak varlıklarımızın bizim için bir değeri olduğu öznel amaçlar değildir: bunlar nesnel amaçlardır da, yani varlıkları kendinde bir amaç olan şeylerdir; gerçekte öyle bir amaç ki, ye-

---

7 J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloise* (1761) V, Mektup 2, der.: D. Mornet, Paris, 1925, IV, s. 22.

8 Halévy'den alıntı, op. cit., s. 188.

rine, basitçe araç hizmeti verecek başka hiçbir amaç koyamıyoruz; bu böyle olduğu sürece hiçbir biçimde saltık değeri olan birşey hiçbir yerde bulunamayacaktır.

Kant bu ilkeyi, "istencin tüm yasalarının türetileceği" *"nesnel ilke"* olarak gördü. Pratik buyruğu şunu içeriyordu: *"Öyle davran ki her zaman ister kendi kişiliğinde olsun ister bir başkasının, asla insanlığa sadece bir araç olarak değil ama kadim bir amaç olarak da davranıyor ol"*.[9] Eleştiri öncesi ilk yapıtlarında, Kant bu düşünceyi doğuştan gelen, evrensel, doğal bir duygulanım ("her insanın yüreğinde yeri olan ve yalnızca yazıklanma ve yardımseverlikten fazla birşey olan duygu ... insan doğasının Güzelliği ve Yüceliği duygusu")[10] biçiminde temellendirmeye uğraşırken Rousseau'yu izledi. Oysa sonraki eleştirel çalışmalarında (başarısız) aşkınsal bir tanıtlama önerdi.

Sayısız çağdaş düşünür bu düşünceyi ileri sürüp değişik biçimlerde savundu. Özellikle, felsefeci McTaggart, "bilinçli varlıklar ve bunların devletleri" dışında hiçbir şeyin değeri olmadığı (yani "nihai değer –amaç olarak değer– araç olarak değer değil") tezli "Değerin Bireyciliği" başlıklı bir denemede bunu savundu; özellikle, "birey bir amaç, toplumsa sadece bir araçtı" ve Devletin "bir araç olmaktan başka bir değeri olamazdı". Nihai değerin devlete yüklenmesi, "puta taparlık" olacaktır: Aksi takdirde "amaç olarak makul bir değeri olan lağım borusuna tapınmak da mantıklı olacaktır."[11]

Genelde, şimdiye değin sözünü ettiğimiz bireyin yüceliği düşüncesi, temel, nihai ve ezici olan ahlâki (veya dini) bir aksiyomun ahlâki temellendirilmesini vermek için gerekli olan genel bir gerekçelendirme ilkesinin mantıksal konumuna sahiptir.

---

9 I. Kant, *The Moral Law* (1785), çev. ve der.: H. J. Paton, 3. Basım, Londra, 1956, s. 95-6.

10 Alıntıyı yapan P. Haezraki, "The Concept of Man as End-in-Himself", R.P. Wolff (der.), *Kant: a Collection of Critical Essays*, Londra, 1968, s. 295.

11 J. McT. E. McTaggart, "The Individualism of Value", *Philosophical Studies*, Londra, 1934, s. 101, 108, 109.

8. ÖZERKLİK

Bu ilk düşünceden ayrı olarak ikincisi bireyin düşüncesinin ve eyleminin kendisine ait olacağı ve aracılarca veya kendi denetiminin dışında nedenlerle belirlenmeyeceği *özerklik* veya *özyönetim* kavramıdır. Özellikle, karşılaştığı baskılara ve maruz kaldığı kurallara bağlı olarak yapılan bilinçli ve eleştirel değerlendirme oranında (toplumsal düzeyde) birey özerktir; böylelikle birey niyetlerini biçimlendirir ve bağımsız, rasyonel düşünüşün sonucu olarak pratik kararlar alır.

Bu düşünce ilk defa açıkça (Aristotle'dan beri) Aziz Thomas Aquinas tarafından dışa vuruldu. Geleneksel ortaçağ öğretisine göre, adil olsun ya da olmasın bir üst'ün düzenine boyun eğilmelidir; Thomas'a göre vicdan birşeyin yapılmasını yasaklıyorsa o zaman onun yapılmasına gerek yoktur. Onun temellendirmesine göre, "herkes kendi eylemlerini Tanrı'dan gelen bilginin ışığında sınamakla yükümlüdür"[1]. Ullmann'ın yorumunda olduğu gibi:

---

1 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Veritate,* qu. 17, art. 4, Ullmann'dan alıntı, op. cit., s. 127.

> Savunduğu genel ilke: "her insan usla uyum içinde hareket etmelidir" –"omnis enim homo debet secundum rationem agere"– bu, ısrarla birey ahlakında ilerlendiğini tanıtlayan ve ahlâk alanında bireyin özerkliğini savunmaya başlayan bir ilkedir.[2]

Din alanındaki özerklik, Luther'in savında açıkça ortadadır: "... her birimiz ve hepimiz rahibiz çünkü hepimizin tek bir inancı, tek bir incili, ve ayini vardır; o halde neden sınanmaya ve inançta neyin doğru neyin yanlış olduğunu yargılamaya tabi tutulmayalım?"[3] Luther'in "kilisenin biçimlendirdiği ortak dindarlığı özerk kişinin dindarlığıyla değiştirdiği"[4] söylenmiştir. Özerklik düşüncesi Calvin'in bireyin sorumluluğuna ve insanların vicdanlarının "insanlarla değil yalnızca Tanrıyla işi olduğunu"[5] söyleyen kendi öğretisine yaptığı vurgu da meydandadır. Özerklik din alanının ötesinde, herşeyden önce hümanistlerce Rönesans döneminde geniş olarak savunuldu. Pico della Mirandola bunu en güzel şekilde, *Oration on the Dignity of Man*'de Tanrı'ya yüklediği şu sözlerle dışa vurdu:

> Sonunda İşçilerin En İyisi, herkese her ne olursa olsun tekil olarak ait olan şeyin, kendine verilebilecek olan şeyin, verilmesi gerekenden başka birşey olamayacağına karar verdi ... ve O, ona şöyle dedi: Biz sana, Adem, belirli bir yer, kendine ait bir biçim, özellikle sana ait bir yetenek vermedik ki, ... kendine ait bir yerin, biçimin, kendin için arzuladığın yeteneklerin olsun. ... Ellerine seni teslim ettiğim özgün yargı

---

2 A.g.y.

3 *Reformation Writings of Martin Luther,* der.: B. L. Woolf, Londra, 1952, Cilt I, s. 120.

4 F. Richter, *Martin Luther und Ignatius von Loyola,* Stuttgart-Degerloch, 1954, s. 213, W. Stark'tan alındı, *The Sociology of Religion: A Study of Christendom,* Cilt. III: The Universal Church, Londra, 1967, s. 368.

5 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1536), IV, x, 5, çev.: J. Allen, Philadelphia, tarihsiz, Cilt II, s. 452-3.

gücünle uyumlu olarak, hiçbir bağla sınırlı değilsin ve kendi doğanın sınırlarını kendin için belirleyeceksin. ... Biz seni ne ilahi ne de dünyevi, ne ölümlü, ne de ölümsüz yaptık. Sen ... kendinin kalıpçısı ve yapıcısısın. Aşağılarda, kaba saba aşağılık huylarla büyüyebilirsin. Gene yukarılarda, akıldan, daha yüksek kutsal olana uzanan huylarla da büyüyebilirsin.[6]

Toplumsal ve özellikle siyasal alanda, Aydınlanmanın baş değerlerinden biri ve filozofların bireyin özel yargı gücünü yüceltmelerinden ötürü (bundan dolayı De Maistre'nin "en saltık bireyciliğe varmış politik protestanlığı" azarlaması[7]) dehşete düşen sonraki eleştirmenlerin ana hedefi buydu.

Kendileriyle, özerklik düşüncesinin en sistematik biçimde açığa vurulduğu iki düşünür Spinoza ve bir kez daha Kant'tı. Spinoza'nın görüşlerinde özgürlük ve uşaklık arasındaki ayırım temeldir ve onun bu özgürlük kavramı, düşünce gücünün etkin kullanımını içerir: Özgür bir insan etkin, kendi kaderini kendisi belirleyen, düşünen bir varlıktır; özgürlük paradigması da apaçık doğrulara götüren kendi içinde belirlenmiş uslamlamadır. Spinoza'ya göre özgürlük özel türden bir özerkliktir ve "o [bir insanın] tüm arzularının ve nefretlerinin tutarlı bir siyasada ve kendisine ait anlama güçlerinin ve kendi etkin enerjisinden hoşlanma güçlerinin geliştirilmesini"[8] içerir. Bu nedenle *Etika*'nın V. bölümünün başlığı "Anlama Gücü Üzerine veya İnsan Özgürlüğü Üzerine" adını taşır.

Kant'a göreyse iradenin üçüncü pratik ilkesi, *"her akıllı varlığın, evrensel yasa yapan irade olarak iradesi düşüncesiydi"*:

İradenin kendisinin evrensel yasa çıkarmasına uymayan tüm maximler reddedilir. O yüzden, irade sadece yasaya tabi ol-

6 Kristeller'den alıntı, op. cit., s.100-1.

7 Bkz. Kitabın ilk bölümü.

8 S. Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", *Proceedings of the British Academy*, XLVI (1960), s. 213.

maz ayrıca öylesine tabi olur ki kendisi yasayı kendisi için yapıyor sayılmak zorundadır ve açıkça bu şekilde herşeyden önce kendisini yaratıcı olarak görebileceği yasaya tabi olur.

Kant, "özgürlük düşüncesiyle *özerklik* kavramının ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağlı olduklarını ve buna da ahlâkın evrensel ilkelerinin bağlı olduğunu" ve "ne zaman özgür olduğumuzu düşünürsek, o zaman kendimizi düşünsel dünyaya geçirdiğimizi ve sonuçlarıyla birlikte iradenin özerkliğini, ahlâkı tanıdığımızı"[9] savundu.

Özerklik, özellikle usçuluğun etkilediği düşünürlerin savunduğu gibi, "olumlu" serbestlik veya özgürlük denen şeyle yakından ilgili ve bazen eşdeğerdedir. Sir İsaiah Berlin "İki Özgürlük Kavramı"nda özgürlüğün bu anlamını "bireyin kendi efendisi olma arzusundan" çıkıyor olarak betimler:

> Yaşamımın ve kararlarımın her ne türden olursa olsun dış güçlere değil kendime bağlı olmasını isterdim. Diğer insanların değil kendi arzu edimlerimin, kendimin aracı olmak isterdim. Nesne değil, özne olmak; beni etkileyen dışardan gelen nedenlerin sonucuyla değil, kendi gerekçelerimin, bilinçli amaçlarımın sonucuyla devinmek isterdim. Hiç kimse değil, tek bir kimse olmak isterdim; eyleyen biri –karar alan, karar alınan değil; özyönetimli ve sanki ben bir şeymişim, bir hayvanmışım veya insan rolü oynamaktan yani kendi tuttuğum yolu ve gereklerini kavramaktan ve bunları gerçekleştirmekten yoksun bir köleymişim gibi dış dünyanın veya diğer insanların üzerimde söz sahibi olmaması. Bu en azından, ben akıllıyım ve beni insan olarak dünyanın arta kalanından ayıranın benim akıl gücüm olduğunu söylediğim zaman ne demek istediğimin bir bölümüdür.[10]

9 Kant, op. cit., s. 98-9, 120-1.

10 I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, s. 131.

Berlin'in denemesinin başlıca özelliği, özerklik veya ussal özyönetim olarak bu özgürlük anlayışının tarihteki hatalı uygulamaları ve etkilerinden çıkmış uğursuz sonuçlarına işaret etmesidir. Bu anlamdaki özgürlük, özerk "kişi"nin kaynağının fiili, görgül bireyden "hakiki" veya "yüksek" veya "ussal" kişiye ve böylelikle üyesi olduğu ortaklığa doğru kaydığı zaman uşaklığa dönebilir; dönmüştür de: "Özgürleştirilecek kişi artık birey değil toplumsal bütündür" ve "insanlar oligarşi yöneticisine veya diktatöre boyun eğerken ... bir anlamda bunun kendilerini özgürleştirdiğini iddia ediyor". "'Yüksek' kişi, beklendiği gibi kurumlarla, kiliselerle, uluslarla, ırklarla, devletlerle, kültürlerle, partilerle ve daha belirsiz, genel irade, kamu iyiliği, toplumun aydınlanmış güçleri, en gelişkin sınıfın müfrezesi, Açık Yazgı gibi kavramlarla özdeşleştirilmeye başlandı." Bu süreç sırasında "özgürlük öğretisi diye başlamış olan şey, bir otorite ve zamanla baskı öğretisine dönüştü ve despotizmin gözde silahı haline geldi..."[11] Ama bu uğursuz gelişme bireyin özerkliği düşüncesine saygının ne mantıksal olarak zorlanması ne de onunla kendi içinde ilgili bir şeydir. Bütün düşüncelerin kötü kullanımı olabilir.

Gerçekten de özerklik her zaman liberalizmin merkezi bir değeri olmuştur. Böylece, ondokuzuncu yüzyılda artan itaatkârlığın tehlikelerinden, insanların "çalışkan koyunlara" evrilerek bozulmasından korkmakta ve "bu çağda itaat etmemenin tek örneği gelenekler önünde, diz çökmeye tek karşı çıkışın, kendi içinde bir görev olduğuna"[12] inanılmasında Mill ve Tocqueville öncü oldular. Günümüzde, ister liberal, ister yeni-marksist veya anarşist olsun artan bir biçimde bürokratize olmuş ve geniş ölçekli sanayileşmiş günümüz toplumlarında yaygın baskıların, yabancılaşmanın ve güdülmenin çeşitli biçimlerine duyarlı olan

11 A.g.y., s. 158, xliv.

12 *On Liberty and Considerations on Representative Government*'dan *On Liberty*, der.: R. B. McCallum, Blackwell, Oxford, 1946, s. 59.

herkesin bireysel özerklik sözü verdiği görülebilir. Herbert Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan*'ı ve piyasa toplumundaki insanı "insanlıktan çıkarılmış" olarak gören ve "etkin bir özneden, insanın yeteneklerinin taşıyıcısı olmaktan çok kendisini piyasada başarılı olarak iş verilmiş birşey olarak"[13] gören Erich Fromm'un yazıları, soldaki en son yapıtlar olarak hızla yiten özerkliği yeniden kazanmanın köklü savunmalarıdır. Aynı kaygı, David Riesman'ın "öznel olanı", toplumlarının davranış kurallarına "itaat edip etmemekte özgür olanlar" ve "kültürlerini aşabilenler" diye niteleyen ve itaate, uyumlanmaya yönelik kitlesel baskılara rağmen "insanların, özel yaşamlarına kalan neyse onunla yeni, eleştirel ve yaratıcı standartlar geliştirebileceği"ni savlayan çok daha iyimser *Yalnız Kalabalık* adlı kitabının altında yatıyor görünebilir. Riesman'e göre,

> Çağdaş, sanayi toplumu çok sayıda insanı çatışma içine çekti ve başkalarında bitkin bir itaat yarattı, ne ki, buna yolaçan ana gelişmeler de şimdiye değin düşlenmemiş özerklik olanakları sunmuştur.[14]

Kendi içinde özerklik düşüncesi, özellikle ahlâki değerlerin bireysel seçime tabi olup olmadıklarına ve ahlâkın göreceli olup olmadığına bağlı olarak nötrdür.[15] Kant'a göre, özerkliğin değerini teslim etmek açıkça nesnel ahlâki pekinlikle bağdaşıyordu (Bu en azından kısmen böyle olsa da, Kant'ın özerk bireyleri, belli bir ahlâki ilkeye sıkı sıkıya bağlılığı zaten kurulmuş olan "ussal iradelerdir"). Öte yandan, özerklik, belirlenimciliğin çoğu yorumlarıyla bağdaşmaz olarak düşünülür: Kant'ın dediği gibi, "... duyulur dünyadaki sebeplerin belirleyiciliğinden bağımsız olmak (bu, usun her zaman kendisine yüklemek zorunda

13 E. Fromm, *The Same Society*, Greenwich, Conn., 1965, s. 129.

14 D. Riesman, et. al., *The Lonely Crowd* (New Haven-1950), kısaltılmış basım, (Anchor Books), Garden City, 1953, s. 278, 282, 349, 295.

15 Bkz. Kitabın 15. bölümü.

olduğu şeydir) özgür olmak demektir".[16] Bununla beraber, Spinoza'nın özgürlük düşüncesi, özerklik ve belirlenimciliği uyuşturmaya çabalar. Özerklik Kant'ta olduğu gibi ahlâkın önkoşulu olarak görülebilir. Görmüş olduğumuz gibi, geniş bir biçimde bir ahlâk ilkesi –arttırılması veya azaltılması gereken bireyin koşulu– sayılmıştır (Gerçi bunu, bazı varoluşçular insan olmanın koşuluna içkin bir yükümlülük olarak görmüştür). Özerklik değeri, çağdaş Batı uygarlığının ahlâkında merkezi bir yer işgal eder; çoğu kabilede veya bugünkü Doğu Avrupa'daki ortodoks komünizmde olduğu gibi diğerlerinde ya yoktur ya da yeterince vurgulanmaz.

16 Kant, op. cit., s. 120.

9. MAHREMİYET

Üçüncü çekirdek düşünce, bireyin içinde rahat bırakıldığı veya bırakılması gerektiği ve istediği şeyi yapıp düşünebildiği, Mill'in dediği gibi kendi bildiği şekilde kendi iyiliğinin peşinde koşabildiği bir alan olan *mahremiyet,* kamu yaşamı içinde özel bir varoluş kavramıdır.

Mahremiyetin özde çağdaş bir düşünce olduğu ve eski uygarlıkların ve ortaçağ Avrupası'nın bu düşünceden oldukça yoksun olduğu sıklıkla söylenmiştir.[1] Hannah Arendt'e göre;

> ilk çağdaki kanı, sözcüğün kendisinin imlediği gibi, mahremiyetin özel niteliği çok önemliydi; sözcük olarak, birşeylerden, en yüksek ve insanal yeteneklerden bile, yoksunluk durumu demekti. Kamu yaşamına girilmesine izin verilmeyen bir köle ya da böylesi bir sahayı kurmayı seçmeyen bir barbar gibi sadece özel yaşamı olan; bütünüyle tam bir insan değildir. Artık, "mahremiyet" sözcüğünü kullanırken mahrumiyeti esas olarak düşünmüyoruz. Bu kısmen, çağdaş bireycilik aracılığıyla özel alanın devasa zenginleşmesiyle ilgilidir.

1 Krş. M. Villey, *Leçons d'historie de la philosophie du droit,* Yeni basım, Paris, 1962.

Ona göre antikler için, özel, özgürlük alemiyle özellikle siyasal veya kamusal alemle çatışan zorunluluğun alemiydi. Bu yüzden "ev halkının özel dünyası, yaşamın, türün devamlılığı yanında yaşamın ve bireysel yaşam savaşımının zorunluluklarının dikkate alındığı ve garanti edildiği alandır". Bu alanda insan gerçekten insan olarak varolamaz: Sonuçta, "antikler bu mahremiyet anlayışını muazzam bir biçimde küçümsediler". Arendt, mahremiyetin bu biçimde kavranmasının çağdaş anlayışla temelden çatıştığını düşünüyor:

> Sadece, Greklerin kamu yaşamı dışında "kendi" *(idion)* mahremiyeti içinde geçirilen yaşamın tanım gereği "aptalca" olmasıyla veya *res publica*'nın işlerinden geçici bir kaçış sağladığını düşünen Romalılarla uyuşmuyor değiliz; ayrıca bugün biz özel olanı, Grek antikitesinin herhangi bir dönemine kadar gitmese de Geç Roma dönemine kadar başlangıçlarını bulabildiğimiz ama özgül çokluklarının ve çeşitliliğinin çağımızdan önce hiçbir dönemde bilinmediği bir sıkı fıkılık alanı olarak adlandırıyoruz.[2]

Bu, antik ve ortaçağlar dünyası sözkonusu olduğunda yaygın olarak yapılan bir temellendirmedir. Ancak, Epikürcüler özel başarılar ve kendine yeten dingin bir yaşam kurmak için araçlar bulmaya çabaladılar ve bireyin toplum yaşamından ve siyasetten elini eteğini çekmesini savundular. Üstelik, Arendt'in kendisinin de farkında olduğu gibi Romalılar arasında bilim ve sanatın doruğa çıktığı, "aile ocağının içsel ve özel bir uzama değin evrilmesinin tam bir gelişmesi meydana" geldi.[3] Aziz Augustine'nin *Confessions*'ı (İtiraflar), haklı olarak "iç dünyanın bir manifestosu"[4] sayılabilir. Yazar Tanrıya şöyle itiraflarda bu-

2 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Anchor Books), Garden City, 1959, s. 35, 42. Krş., A.g.y., Ksm. II, Böl. 4-9.

3 A.g.y., s. 54.

4 P. Brown, *Augustine of Hippo,* Londra, 1967, s. 168. Krş. A.g.y., Böl. 16.

lunur: "Sen, en içteki Hekimim ... ne gözün, ne kulağın, ne de anlamanın erişemediği, Senin gözlerinin gördüğü benimkilerinin görmediği" ruhun o gizli bilinçdışı bölümleri de dahil "içinde benim ben olduğu şeysin". *Confessions*'da Augustine kendisinin en derin, karmaşık ve gizemli bölümlerini keşfeder ve Tanrıyı "kendisine en yakın kendi parçasından daha yakın" olarak görür ve şöyle yazar:

> Ah, belleğin gücünün büyük olması ne korkutucu birşey Tanrım, derin ve sınırsız çokluk; bu şey zihin, yani benim. Ah Tanrım ben neyim o zaman? Nedir benim doğam? Çeşitli ve çoklu bir yaşam; taşan bir büyüklük...[5]

Gerçekten, bütün Hıristiyan gizemciliği, bireyin Tanrı'nın *gizli* bilgisine ulaştığı ve onunla yarenlik ettiği özel veya içsel bir alanın geliştirilmesini temsil eder. Bu gelenek, ondördüncü yüzyıl gizemcileriyle doruk noktasına vardı. Bir yaşamı ruhsal mükemmelliğe ulaştırmak için gereken dünya zevklerinden uzaklaşmanın hazırlıklarını ve yaşamı bu yönde feda etmenin ayrıntılı ve pratik bir rehberi olan *The Ladder of Perfection* (Mükemmellik Merdiveni) adlı yapıtıyla İngiliz gizemcisi Walter Hilton'ı ele alın. Hilton'a göre;

> Bir insanın kendini tanıması ve kendi ruhunun, güçlerinin, güzelliklerinin ve kusurlarının bilgisine ulaşması için ... bütün dünyevi yaratıklara duyulan isteklerden, boş düşüncelerden, bütün duyulur şeylerin görüntülerinden ve bütün aşklardan elini eteğini çekmelidir.[6]

"Dışardaki şeylerden" ne kadar çok "sıyrılınırsa", "Tanrı-

5 *The Confessions of St. Augustine*, çev.: E. B. Pusey (Everyman Library),Londra, 1926, X, ii, 4 (s. 205, 206); X,xxxvii, 60 (s. 242); III, vi, 11 (s. 40); X, xvii, 26 (s. 219).

6 D. Knowles'dan alıntı, *The English Mystical Tradition*, Londra, 1964, s. 106.

nın ve ruhun içindeki şeylerin bilgisine" karşı o kadar çok "uyanık" olunur. Tanrı'nın vahyi

> onu sevenlere görünür. Böylelikle, kendi doğruluğunu gösterdiği, mırıldandığı sözcükleri aracılığıyla arı bir ruh Onun sözcüklerinin sesini kolaylıkla yakalar. Şükranla ve içsel bir coşku ve sevinçle kabul edilen her doğruluk, arı bir ruhun kulaklarında Tanrı'nın gizli bir mırıldanışı demektir.[7]

Ama ne yazık ki, çağdaş anlamıyla mahremiyet (liberalizmin temel düşüncesini teşkil eden) "kamusal" müdahaleden muaf olması gereken düşünce ve eylem alanı olsa da görmüş olduğumuz üzere, Burckhardt onun köklerini Rönesans'ta bulur. Liberalizmin bu özel alanın sınırlarının nerede olacağına, bu sınırların hangi ilkelere göre çizileceğine, müdahalelerin nereden kaynaklandığına ve nasıl denetleneceğine ilişkin bir temellendirme olduğu söylenebilir. Liberalizm, mahremiyetin vazgeçilmez hatta kutsanmış bir insan tasvirini, insanın dilediği gibi yaşayacağı bir yaşamla birlikte önceden varsayar. Berlin, bu düşüncesini "kişisel ilişkiler, kendi içinde kutsanmış şeyler olarak, alanın ... mahremiyetini..." içeren "olumsuz özgürlük"le, bütün dinsel köklerine rağmen "onun gelişmiş hali içinde Rönesans veya Reformlardan kolayca daha eski" olamayacağını savunarak, birleştirdi. Berlin'e göre:

> Modern dünyada, Erasmus'un (bazılarına göre Occam'ın) zamanından günümüze, liberallerce kavranmış olduğu haliyle bu, özgürlüktür. Her türlü sivil özgürlükler ve birey hakları isteği, sömürüye, rezilliğe, kamu otoritesinin tecavüzlerine ya da örgütlü propaganda yoluyla halkı uyutmaya karşı yapılan her protesto bu bireyselci ve oldukça tartışmalı insan anlayışından kaynaklanıyor.[8]

---

7 Walter Hilton, *The Ladder of Perfection*, çev.: L. Sherley- Price (Penguin Books), Londra, 1957, s. 228, 252. Jeremy Catto'ya, dikkatimi Hilton'ın yapıtlarına çektiği için teşekkür ederim.

8 Berlin, op. cit., s. 129, 127-8.

Bu düşünceye, daha önce demokraside mahremiyete aşırı kaçışın doğurduğu toplumsal ve siyasal sonuçlara bakarak alarmını vermekle birlikte ne yazık ki, "olumsuz özgürlüğe" en üst düzeyde değer vermiş olan Tocqueville'de rastlıyoruz. Ayrıca (müdahale edilmeyen, farklı özel alan anlayışlarıyla) bu düşünce Locke, Paine, Burke, Jefferson ve Acton'da bulunabilir. Bu herşeyden önce, kişisel özgürlüğün korunması için yapılan klasik liberal gerekçelendirmeleri içeren John Stuart Mill ve Benjamin Constant'ın yazılarında bulunabilir. Mill'e göre;

> toplumun sözünün geçeceği tek bölüm, herhangi birinin davranışlarının başkalarını ilgilendiren bölümüdür. Yalnızca kendisini ilgilendiren bölümünde onun bağımsızlığı ve hakkı mutlaktır. Kendisi üzerinde, kendi beden ve zihni üzerinde birey egemendir.

Mill şunu savundu:

> Toplumun bireyden ayrı olarak, eğer varsa, sadece dolaylı bir çıkarının olduğu bir eylem alanı vardır; sözkonusu bölümü, yalnızca bireyin yaşamını ve davranışını etkiliyor olarak veya başkalarını da etkiliyorsa yalnızca, onların özgür, gönüllü ve aldatılmamış rıza ve katılımlarıyla birlikte kavramak.

"İnsan özgürlüğünün bu uygun alanı" şu üç şeyden oluşuyordu: ilki

> en kapsamlı anlamında vicdan özgürlüğü; düşünce ve kanaat özgürlüğü; tüm konularda, pratik veya kurgul, bilimsel, ahlâki veya tanrıbilimsel olsun düşünce ve duygularını açıklama saltık özgürlüğü ve düşünceleri basma ve tasarlama özgürlüğü.

İkincisi;

> tad ve haz alma, yaşam planlarımızı kendi kişiliğimize uya-

cak şekilde tasarlama; zarar vermediğimiz sürece, hareketlerimiz diğer insanlara aptalca, ters veya yanlış gelseler bile, onlar tarafından engellenmeksizin istediğimiz gibi eyleyebilme özgürlüğü.

Ve üçüncüsü, "aynı sınırlar içindeki bireylerin arasındaki birliğin özgürlüğüdür..." Genelde Mill şöyle yazar:

> Özgürlüğün bu adı hakettiği tek özgürlük, herkesin kendi bildiği yolda kendi iyiliğinin peşinden, başkalarının kendilerininkinden yoksun bırakmadığı veya bunu elde etme çabalarını kesintiye uğratmadığı sürece koşma özgürlüğüdür.[9]

Berlin'in haklı olarak "özgürlük ve mahremiyet savunucularının en uz dillisi"[10] dediği Constant, "zorbalıkla hükmetmek isteyen otoriteye" ve "azınlığı çoğunluğa tabi kılma hakkını talep eden yığınlara" karşı, benzer şekilde "dinde, felsefede, edebiyatta, sanayide, siyasette ve geri kalan herşeyde özgürlüğü" savundu. Ona göre;

> düzeni bozmayan herşey; kişisel kanı gibi sadece insanın iç doğasına ait herşey; kişisel kanının ifade edilmesiyle diğerlerine zarar vermeyen herşey...; endüstri sahasında rakip endüstrinin özgürce çalışmasına izin veren herşey bireysel olandır ve meşru olarak toplumun gücüne tabi tutulamaz.[11]

Hannah Arendt'i önceleyen Constant ayrıca, "kişisel bağımsızlığın barışçıl zevki" olarak bu özgürlük düşüncesinin özünde modern karakterine dikkat çekti: Antikler "siyasal önemlerini ve Devletin idaresindeki rollerini korumak için kişisel bağımsızlıklarından feragat etmeye hazırdılar". Halbuki

9 Mill, *On Liberty,* Mill'den, op. cit., s. 9, 10-11.

10 Berlin, op. cit., s. 126.

11 B. Constant, *Mélanges de litérature et de politique* (1829), Préface, Ouevres'den, Paris, 1957, s. 801.

> Modernlerin neredeyse tüm zevkleri özel yaşamlarındadır: güçten ebediyen yoksun bu büyük çoğunluk zorunlu olarak kamu yaşamına oldukça gelip geçici bir ilgi duyuyor.[12]

Bu düşüncenin özel mülkiyetin kurulmasıyla olan ilgisi meydandadır ve sosyalizmin tarihteki pekçok türünce özel mülkiyet konusu saldırıya uğramıştır. Mahremiyet ayrıca, sadece otoriter öğretilerle değil, topluluk ve toplumsal bütünlüğü psikolojik hastalıkların tedavisinin ve ister temel gruplar, çalışma grupları, meslek örgütleri, sınıflar, partiler, dinsel örgütler, dernekler, şehir devletleri veya isterse uluslar olsun gruplara bağlanarak siyasal ve toplumsal hedefleri başarmanın bir yolu olarak vurgulayan Elton Mayo aracılığıyla Rousseau'ya kadar erişen güçlü düşünce geleneğiyle de çatışıyor.

Bu David Riesman'in "toplumla uyuşmayı sadece bir zorunluluk değil, ödev olarak da savunmanın ilerlemenin tadına ve sonsuz olanaklarına hayat veren özgürlüğün sınırlarını bozmak" demek olduğunu söyleyerek bitirdiği "Gözden Geçirilmiş Bireycilik" adlı denemesinde karşı çıktığı sözkonusu gelenektir. Riesman, "çoğu durumda insanların özgürlüklerini sağlıksız ve 'boşuna' kullandığını görsek de onlara kendi özel kişiliklerini geliştirmek için her tür desteği vermemiz gerektiğini"[13] savundu. Mahremiyet düşüncesine belki de en çarpıcı muhalefet Mao Tse-Tung'un düşüncelerinde bulunabilir. Mao'nun '*Combat Liberalism*'de (Liberalizmle Savaş) yazdığı gibi (Eylül 1937) liberalizm "devrimci bir ortaklıkta aşırı zararlıdır ... birliği yiyip bitiren, türdeşliğin altını oyan, kayıtsızlığa neden olan, uyuşmazlık yaratan bir haşaredir" ve "küçük burjuva bencilliğinden çıkar; kişisel çıkarları ilk sıraya, devrimin çıkarlarını ikinci sıraya yerleştirir..."; liberalizm "olumsuzdur ve nesnel olarak

12 B. Constant, *De l'Esprit de conquête* (1814), *Ouevres*'den, s. 1010, 1011, 1013.

13 D. Riesman, *Individualism Reconsidered* (Glencoe, Ill., 1954), kısaltılmış basım, (Anchor Books), Garden City, s. 26, 27.

düşmana yardım etme sonucunu doğurur". Bir komünistin "kişisel çıkarları devrimin çıkarlarından" sonra gelir; o, "Parti ortak yaşamını pekiştirir ve Parti ile yığınlar arasındaki bağları güçlendirir". Bir komünist "Parti ve yığınlarla herhangi bir özel kişiyle ilgilendiğinden daha fazla ilgilenir".[14]

Genelde, mahremiyet düşüncesi, başkalarının doğru dürüst ilgisini çekmemiş bir alanı imliyor. Birey ve onun bazı düşünce ve/veya eylem silsilesince müdahele edilemeyen veya içine girilemeyen, devlet de dahil epey geniş "kamu" arasındaki olumsuz ilişkiyi ima ediyor. Bu durum ya bireyin elini eteğini çekmesiyle ya da "kamunun" onu kollamasıyla başarılabilir. Bu alanı korumanın çekici olduğu özellikle liberallerce ya kendisi nihai bir değer olarak, ya da başka değerlere karşı tartılacak bir değer olarak ya da bir sonraki konuda ele alınacak diğer değerler gibi bunların gerçekleştirilmesinin bir aracı olarak savunuldu.

14 *Selected Works of Mao Tse-Tung,* Pekin, 1965, Cilt II, s. 32-3. Lenin'in 1920'de Genç Komünistlere söylediği şu sözleriyle karşılaştırın: "Özel hiçbir şey tanımıyoruz. Bizim ahlâkımız tamamıyla, proletaryanın sınıf savaşımının çıkarlarından sonra gelir." (V. I. Lenin, *Collected Works,* Cilt 31, Moskova, 1966, s. 291-2). Mahremiyetin "liberal" düşünceleri Faşist muhalefette de az telaffuz edilmiyordu. Gentile 1943'te şöyle yazıyordu: "Böylece, hiçbir şey özel değildir ve devletin hareketlerinin hiçbir sınırı yoktur" (G. Gentile, *Genesis and Structure of Society,* çev.: H.S. Harris,Urbana, III., 1960, s. 179). (Her iki alıntı L.Schapiro'dan, *Totalitarianism,* Londra, 1972, s. 34-5).

10. KENDİNİ GELİŞTİRME

Eğer mahremiyet kavramı, en azından çağdaş biçimiyle, liberallere özgüyse, *kendini geliştirme* kavramı da yukarıda görmüş olduğumuz gibi[1], köken olarak Romantiklere özgüdür. Bu düşünce ve ilgili olduğu kendini yetiştirme fenomeninin izi Burckhardt tarafından yapılmış olduğu gibi belki de İtalyan Rönesans'ına kadar sürülebilir. Fakat bu düşünce en iyi biçimde, niteliksel (sayısal olana karşıt olarak) biricikliği ve bireyliği vurgulayan ilk Alman Romantiklerince açıklandı. Kesinlikle, Goethe ve *Confessions*'a (İtiraflar) şu sözlerle başlayan Rousseau'da romantizmin ilk müjdeleyicilerini bulabilirsiniz: "... Karşılaştığım hiç kimseye benzemez yapılmışım; hatta tüm dünyada hiç kimseye benzemediğimi söylemeye cüret edeceğim. Diğerlerinden daha iyi olmayabilirim, ama en azından ben farklıyım".[2]

Gene de bu fikrin düşüncenin tüm alanlarına, sanat ve yaşama uygulanmasını Romantikler sağladı. Bu anlamda yakınlarda bir bilimadamı "akıldışılıkları, derli toplu bir felsefenin düşüncelerinin mantıksal düzenlemelerine izin verdiği sürece, bireyci-

1 Kitabın İkinci bölümü.

2 J.-J. Rousseau, *Les Confessions* (1782), der.: P. Grosclaude, Paris, 1947, s. 33.

liği bütün bir *Weltanschauung*'a (Dünya görüşü) dönüştürmesinin, onu sistematize etmesinin Romantiklerin, gerçek yenilikleri"[3] olduğunu gözlemledi. Böylelikle Novalis sorgulanabilir bir mantıkla "yalnızca bireyin ilgi konusu olduğunu ve bu yüzden klasik olan hiçbir şeyin bireysel olmadığını" yazabildi, "insan gelişiminin yüce görevini aşkınsal kişiliğin sahibi olmak, her zaman olduğu gibi, egonun en özlü egosu"[4] olarak resmen duyurabildi. Böylelikle Friedrich Schlegel şunları öne sürdü:

> İnsandaki asal ve bengi öğe tam da onun birey olmasıdır. Bu birey olmanın oluşum ve gelişimini kült haline sokmak bir çeşit kutsal bencillik olacaktır.[5]

Bu bencillik, sanatçıyı, yeryüzündeki diğer yaratıkların gözünde insan neyse, sıradan insanın gözünde de öyle olan müthiş yaratıcı ve kendini doğrulayan bir varlık olarak kavrar. Schleiermacher ise şu betimlemeyi yapar:

> her insanın içindeki insanlığı dilediği biçimde ve bu insanlığın öğelerini kendine özgü harmanlayarak göstermesi gerektiği bana kolayca anlaşılır geliyor. Böylece kendisini, her bir özel biçimde, zaman ve uzamın doluluğunda gözler önüne sermeli; kendisinin derinliklerinde bireysel olarak ortaya çıkabilecek herşey olmalıdır.[6]

Aynı düşünceyle, "insanların ortak varlıklarının ... en yüksek idealinin, herkesin kendi iç doğasından gelen bir biçimde kendisini geliştirdiği ve kendi adına mücadele ettiği birlikten" oluştuğunu ve "insanın gerçek amacının, kendi yetilerini tam ve tutarlı bir bütünlüğe kadar en yüksek ve en uyumlu şekilde geliş-

3 L. Furst, *Romanticism in Perspective*, Londra, 1969, s. 58.
4 A.g.y.'den alıntı, s. 56, 65.
5 A.g.y.'den alıntı, s. 65.
6 F.D.E. Schleiermacher, *Monologue of 1800*, Miencek'den alıntı, op. cit., s. 425.

tirmesi" olduğunu söyleyen Humboldt şöyle bitiriyordu:

> Her birey mükemmel bireyliği içinde kendi yetileri aracılığıyla kendisini yetiştirme saltık özgürlüğünden memnun olmamışsa, eğer herhangi bir insanın el sürmediği bir doğa kalmışsa orada, us; istek ve güdülerinin ölçüsüne göre ve sadece kendi güç ve haklarıyla kısıtlanmış bireye ve onun özgür iradesine gereken önemi vermekten başka bir ortamı insan için şiddetle arzulayamaz.

Humboldt'a göre, "her insanın yorulmaksızın kendi çabalarını yöneltmesi ve özellikle arkadaşlarını etkilemeyi tasarlayanların üzerinden gözlerini ayırmaması gereken, *Gücün ve Gelişmenin Bireyliği*'dir". Bunun için iki şey: "özgünlüğün" önkoşulu olan "özgürlük ve mevkilerin çeşitliliği" gerekmektedir.[7]

Bu düşüncenin Almanya'daki yakın geçmişini şimdiden kısaca ele aldık: Terim kısa zamanda organik bir topluluk kuramı içinde gelişti; "Individuelle", kaynağını kişilerden kişilerüstü güçlere kaydırdı ve bireylik Halk veya Devlete dayanmaya başladı. Öte yandan kendini geliştirme, Byron ve Goethe'den beri her türden sanatçı ve aydına bireysel biçimiyle çekici gelmeye devam etti.[8]

Bundan ayrı olarak, kendini geliştirme Humboldt'tan etkilenen John Stuart Mill'in *On Liberty* (Özgürlük Üstüne) adlı eseriyle liberal geleneğe dahil oldu. Mill, *Özyaşam Öyküsü*'nde "insana ve topluma göre karakter tiplerindeki yaygın çeşitliliğin ve birbirleriyle çatışan sayısız doğrultuda kendisini geliştirmesi için insanın tam özgürlüğünün öneminin" söz konusu denemede işlenen "tek doğru" olduğunu vurguladı. Humboldt'a olduğu kadar; "bireycilik öğretisini, kendisini kendi bildiği yolda geliştirme iddiasındaki ahlâki mizacını" öne süren; "kendini geliş-

7 W. von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government* (1791'de yazılmış), çev.: J. Coulthard, Londra, 1854, s. 11, 15, 17-8, 13.

8 Bkz., Koebner, 1934.

tirme ödev ve hakkı kavramını"[9] benzer şekilde cidden isteyen Goethe'ye de başvurdu. Mill'in bu düşünceyi yorumlayışı açıkça ve ustalıkla *On Liberty*'nin üçüncü bölümünde (İyi Halin Öğelerinden Biri Olarak Birey) savunuldu. Mill'e göre, "insanın, hayatını yetkinleştirmek ve güzelleştirmek için uğraştığı işlerin arasında haklı olarak en başta geleni kesinlikle kendisidir". İnsan doğası "onu yaşayan bir şey yapan ruhsal güçlerinin eğilimlerine göre her bakımdan gelişme ve yetişme ihtiyacında olan bir ağaçtır". Gerçek Romantik yoldaki Mill, "dehanın önemi ile bu dehanın hem düşüncede hem de eylemde kendini özgürce ifade etmesine izin verilmesinin zorunluluğu üzerinde kuvvetle..." durdu. Ama bireyliğin gelişmesi için gerekli toplumsal önkoşullar konusunda liberallere özgü bir görüş takındı: "Hayatta farklı deneyimlere yer olmalıdır" ve "karakter çeşitliliklerine hareket serbestliği verilmeli; diğer bireylere verilen zarar kısıtlanmalıdır ... değişik yaşam kiplerinin değerleri, bunlar denenmeye uygun bulunduğunda, pratik olarak da gösterilmelidir".[10]

Romantiklerin birey olma düşüncesi ayrıca, Marksizmin ahlâki temellerinin önemli bir öğesi de oldu. Marx'ın insan anlayışına göre insan "kendini gerçekleştirmesi içsel bir zorunluluk, bir ihtiyaç olan", geniş ölçekte yaratıcı olanaklara sahip türden bir varlıktı. Gerçekten insancıl komünist bir toplumda "insan çeşitli varlığını belirli sınırlar içerisinde kendine mal ederek bütün haline geldiğinde" *insani* güçlerin yeni görünümleri ve insani varlığın yeni zenginlikleri ortaya çıkacaktır; neseler "o zaman bireyliklerini doğrulayıp gerçekleştirecek" ve "insan zenginliğinin nesnel olarak yayılması aracılığıyla... öznel *insan* duyarlılığı (bir müzik kulağı, güzel şekillere duyarlı bir göz, kısaca insanı memnun edebilen, kendilerini insan yetileri olarak güçlendirmiş duyular) yetiştirilip yaratılacak-

9 J. S. Mill, *Autobiography* (1873), New York, 1960, s. 177, 179.
10 Mill, op. cit., s. 52, 58, 50.

tır".[11] "İnsanın yalnızca bir parçasına indirgenmiş ... günümüz ayrıntı işçisinin" yerini kendisi için "farklı toplumsal işlevlerin, kendi doğal ve sonradan kazanılmış güçlerine hareket serbestisi sağlayan pek çok kipi yerine getirmekten başka birşey olmadığı, iş çeşitliliklerine uyan, tam-gelişmiş bireyler"[12] alacaktır. Marx, yaratıcı birey paradigmasının sanatçı olması konusunda Romantiklerle aynı düşüncedeydi. Gerçekten, komünist bir toplumda "sanatsal yeteneğin belli bireylerde yığılması ve geniş yığınları sindirmesi" ortadan kalkacak ve "yalnızca ressamlar değil, pek çok insan başka etkinlikler arasında resimle de uğraşacaktır. Sonuçta Mill'in tersine, Marx'ın kendini geliştirme kavramı özünde ortakçıdır. "Her birey yalnızca toplulukta başkalarıyla birlikte, kendi hünerlerini geliştirme yollarına sahiptir"; "bireyler özgürlüklerini ortaklıkları içinde ve onun aracılığıyla elde ederler".[13] Komünizm, "şeylere bağlı kişisel bağımsızlıkların" sözkonusu olduğu örgütlenmeleri aşan, "bireylerin evrensel gelişimine ve onların komünal, toplumsal üretim güçleri ve zenginlik üzerindeki ortak egemenliklerine dayanan özgür bireyliliği"[14] olanaklı kılan bir toplumsal örgütlenme biçimidir.

Böylelikle kendini geliştirme kavramı bireylerin yaşamları için bir ideal belirler –içeriği saltık bencillikten güçlü bir toplumculuğa kadar uzanan bir bütünlükteki *benlik* kavramları ile birlikte değişir. Ya toplumdan ayrı düşmesi ve ona düşman olması anlamında (bazı erken dönem Romantikler'de olduğu gibi) toplum-karşıtı, ya toplumsal baskılardan kurtularak kendi yolunun yolcusu olması anlamında (Mill'deki gibi) toplum-dışı ya

---

11 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, Karl Marx, Early Writings*'ten, çev. ve der.: T. B. Bottomore, Londra, 1963, s. 165, 168, 159, 161.

12 K. Marx, *Capital*, Cilt I (1867), Moskova, 1954, Böl. XV, Ksm. 9, s. 488.

13 K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology* (1845), Moskova, 1964, s. 431-2, 91-2.

14 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858 arasında yazılmış) Berlin, 1953, s. 76.

da başkalarıyla birlikte kendini geliştirmeyi toplum aracılığıyla başarması anlamında (Marx veya Kropotkin'de olduğu gibi) bir hayli toplumsaldır.[15] Kendini geliştirme genelde, Mill'in de dediği gibi, kendisinin bir amaç olduğu nihai bir değerin statüsüne sahiptir:

> Bireyliliğini geliştirmesiyle orantılı olarak, her birey kendisini daha değerli görmeye başlar ve bu yüzden de diğerlerine daha değerli görünme yetisi kazanır.[16]

15 Kropotkin'e göre anarşist ilkelere ve "karşılıklı yardıma" dayalı olarak örgütlenmiş bir toplumda, insan, "tekelciler için aşırı çalışmayla veya uşaklık ve büyük çoğunluğun tembel mantığı altında ezilmeksizin düşünsel, sanatsal ve ahlâki tüm yetilerini tamamıyla geliştirmeye olanak bulacaktır. İşte o zaman günümüz *bireycilik* sistemi altında veya Volkstaat denilen Devlet Sosyalizmi altında olanaklı olmayan tam *bireyleşmeye* erişecektir. ..." (Encyclopedia Britannica, "Anarchism" maddesi, 14. Basım, Londra ve New York, 1929-30, Cilt I, s. 873).

16 Gierke, çev.: Barker, s. 56.

11. SOYUT BİREY

Bireyciliğin beşinci öğesinin ilk dördünden farklı bir mantıksal konumu vardır: Bir değeri veya ideali belirlemekten çok bireyi kavramanın bir yoludur (ahlâki olarak tarafsız olmasa da). Bu kavrayışa göre birey verili çıkarlarıyla, istekleriyle, amaçlarıyla, gereksinimleriyle vb. soyut olarak betimlenirken, toplum ve devlet sözkonusu bireylerin gereksinimlerine az veya çok yanıt veren gerçek veya olası toplumsal düzenlemeler kümesi olarak betimlenir. Bu görüşe göre, tüm toplumsal ve siyasal kural ve kurumlar, bir kurnazlık, değiştirilebilir bir aygıt, bağımsız olarak verili bireysel amaçlara ulaşmanın bir aracı olarak görüldü ve böylelikle araç ile amaç birbirinden ayrıldılar. Bu kavrayıştaki önemli nokta, bireylerin ilgili özelliklerinin –bunlar içgüdüler, yetiler, gereksinimler, arzular, haklar vb. olarak adlandırılsın ya da adlandırılmasın– toplumsal bir düzenlemenin (gerçekte veya idealde) ulaşmak istediği amaçların belirlenmesinde toplumsal bir bağlamdan bağımsız olarak, verili sayılmasıdır. İnsanın sabit ve değişmez psikolojik özelliklerinin bu verilmişliği, onun davranışlarını, çıkarlarını, gereksinimlerini ve haklarını belirleyen sözkonusu özelliklerin sadece bir taşıyıcısı olarak görülen bireyin soyut olarak kavranışına yol açar.

Bu, "başından sonuna kadar Doğal Hukuk alanındaki bütün

kurgulamaların yol gösterici mantıksal çizgisinin her zaman bireyciliğin mantıksal vargılarına muntazaman götürülmüş bireycilik" olduğunu gözlemlediği zaman Otto Gierke'in kafasında olan şeydir. Böylece Hobbes'tan Kant'a bütün modern Doğal Hukuk kuramcılarına göre "Grup yetkesinin nihai ve tek kaynağı bireyin önceki egemenliğidir" ve "topluluk tekil kişilerin arzu ve güçlerinin –ister kapalı isterse gevşek olsun– sadece birliğidir; yalnızca bir yekünüdür". Bütün bu düşünürler "toplumsal yaşamın tüm biçimlerinin bireylerin yaratısı" ve *"sadece tekil nesnelere ulaşmanın bir aracı olarak* görülebileceği"[1] konularında uyuşurlar. Louis Dumont, Gierke'in savını aşağıdaki gibi güzel bir biçimde tanımladı:

> Modernlere göre, Hıristiyan ve Stoacı bireyciliğin etkisi altındaki doğal hukuk, pozitif hukukun tersine toplumsal varlıkları değil, bireyleri yani Tanrı görüntüsüyle yapılmış olduğu gibi, usun ambarı olarak kendine yeten tek tek insanları içerir. Bu, hukuk bilginlerinin kafasındaki düşüncelerin herşeyden önce, Devletin (ve toplumun) kuruluşuyla ilgili temel ilkelerin herhangi bir toplumsal veya siyasal bağdan bağımsız özerk bir varlık olarak ele alınan insanın içsel özellikleri veya niteliklerinden elde edilmiş veya çıkarılmış olması gerektiğini söylemek demektir. Doğal durum, içinde sadece bireyin düşünüldüğü ve mantıksal olarak önce gelmenin tarihsel olarak önceden gelmenin içinde harmanlandığı, toplumsal ve siyasal yaşamdan mantıksal olarak önce gelen bir durumdur; doğal durum, insanların toplum veya devletin kuruluşundan önce yaşamış olduğunun umulduğu bir durumdur. Bu mantıksal veya hipotetik doğal durumlardan toplumsal ve siyasal yaşamın ilkelerini çıkarmak ... modern Doğal Hukuk kuramcılarının üstlenmiş oldukları bir görevdir. Modernler böyle yaparak modern demokratik Devletin temellerini atmış oldular .[2]

---

1 A.g.y., s. 96, 106, 111.

2 L. Dumont, "The Modern Conception of the Individual: Notes on its genesis and that of concomitant instutions", *Contributions to Indian Sociology*, No. VIII (Ekim 1965), s. 29-30.

Gierke'in bu düşüncenin egemenliğini onyedinci yüzyıl ortaları ile onsekizinci yüzyıl başları arasına yerleştirmekte hakkı vardı. Genelde soyut birey düşüncesi ilk yararcılarda ve klasik iktisatçılarda değişik bir biçimde –genel, soyut bir insan anlayışı– görülse de toplum sözleşmesi tarzındaki savlarla (günümüzde John Rawls'ın yapıtlarında canlandırılan) ve genel olarak doğal durumdaki insan anlayışına dayanan toplumla ilgili savlarla yakından bağlantılıydı. Söylemek bile gereksiz, burada ele alman (toplum-öncesi, toplumu-aşan, veya toplum-dışı) "bireyler" –ister doğal olsun ister yararcı veya iktisatçı olsun– araştırılırken her zaman toplumsal varlık olarak karşımıza çıktı; gerçekten de birey, tarihsel olarak belirliydi. "İnsan doğası" daima toplumsal insanın belirli bir türüne tâbi olmuştur.

Tarihsel bağlamında bu düşüncenin en şiddetli eleştirisi *"insanın* dünyanın dışında bağdaş kurup oturmuş soyut bir varlık olmadığını, insanın *insanal* dünya, devlet ve toplum olduğunun"[3] kabul edilmiş bir gerçek olduğunu söyleyen Marx tarafından yapıldı. Marx'm konuyu irdelediği metin alıntılamaya değecek uzunluktadır. Burada Adam Smith ve David Ricardo'yla başlayan (onsekizinci yüzyılın yavan yanılsamaları) yalıtılmış birey tasvirleri ve Rousseau'nun "doğal olarak bağımsız bireyleri birbirleriyle ilişkiye sokan ve sözleşmeyle karşılıklı bağlantılar kuran 'toplum sözleşmesi' kurgusu, küçük ve büyük Robinsonculann estetik kurgusu olarak" betimlenir:

> Gerçekte sözkonusu olan, 16. yüzyılda hazırlanmakta olan ve 18. yüzyılda dev adımlarla olgunluğa doğru yürüyen "burjuva toplumun" müjdelenmesidir. Serbest rekabetin hüküm sürdüğü bu toplumda, birey, kendisini daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan konglomerasının (yığışımının) unsuru haline getiren doğal vb. bağlardan kopmuş olarak görünmektedir. 18. yüzyıl peygamberleri için –ki Smith ve

3 K. Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction* (1844) *Early Writings*'den, s. 43.

Ricardo da onların tavırlarını tam olarak benimsemiş bulunmaktadır– bir yandan feodal toplum biçimlerinin dağılmasından, öte yandan 16. yüzyıldan beri gelişmiş olan, yani üretim güçlerinden meydana gelen bu 18. yüzyıl bireyi, geçmişte yaşamış olan bir ideal gibi görünmektedir.

Onlar bunda tarihsel bir sonuç değil, tarihin bir hareket noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, bir tarih ürünü olarak değil, bir doğa verisi olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal bir şey gibi değerlendirmektedirler. Bu hayal şimdiye kadar her yeni çağın paylaştığı bir hayaldir. 18. yüzyıla birçok alanda daha çok tutunabilen Steuart, bu safça hayalden kendini kurtarmıştır. Tarihte ne kadar gerilere gidersek birey, –ve üretici birey de– o ölçüde, bir bağımlılık durumunda, daha büyük bir bütünün üyesi olarak görünmektedir: bu durum, ilk önce aile içinde; daha sonra da kabilelerin çatışmasından ve birbiriyle kaynaşmasından meydana gelen değişik toplum biçimlerinde tamamen doğal olarak belirmektedir. Toplumsal bütünün değişik biçimlerinin, bireye, özel amaçlarını gerçekleştirmeye yarayan basit bir araç olarak kendi dışında bir gereksinme olarak görünmeleri, ancak 18. yüzyılın "burjuva toplumu"nda olmuştur. Ama bu görüşü, tecrit edilmiş birey görüşünü doğuran çağ, toplumsal ilişkilerin (bu bakımdan genel bir niteliğe bürünerek) geçmişte görülmedik büyük bir gelişmeye ulaştıkları çağdır. İnsan, sözcüğün tam anlamıyla, bir *zoon politikon*'dur, yalnızca toplumcul bir hayvan değil, ancak kendini toplum içinde tecrit edilmiş birey tarafından gerçekleştirilen üretim –ki bu ıssız bir yere raslantı olarak götürülmüş olan ve topluma özgü güçlere sahip bulunan bir uygar kişinin başına gelebilecek istisnai bir haldir– birbirleriyle konuşan canlı bireylerin bulunmadığı yerde dilin gelişmesi kadar saçma bir şeydir.[4*]

---

4 K. Marx, *Introduction to the Crtique of Political Economy* (1857'de yazılmış) *A Contribution to the Critique of Political Economy*'den çev.: N. I. Stone, Chicago, 1913, s. 266-8.

* Bu alıntı, aynı kitabın Sol Yayınları, Sevim Belli çevirisinden alınmıştır. -Çev.

Bireyin bu soyut kavranışı en çok, toplumun kurucu öğelerinin "–sanki mantar gibi aniden topraktan çıkıyormuş gibi birbirleriyle hiç sürtüşmeksizin tamamen olgunlaşan insanlar–"[5] gereksinimlerini (hayatta kalmak ve güvenlik başta olmak üzere) karşılamak için yapılmış yapay bir icadı olan Hobbes'un Leviathan'ında veya egemen gücünde meydandadır. Bentham'ın gözlemlediği gibi Locke'un şemasına göre "insan, Kadmos'un bostanının bir köşesine ektiği ejderin dişlerinin meyveleri gibi bütünüyle yetişmiş ve her açıdan silahlı olarak dünyaya geliyor".[6] Benzeri bir bakış, özellikle Fransa'daki pek çok onsekizinci yüzyıl düşünüründe bulunabilir. Rousseau bile, Hegel ve Marx'ın gözlemlediği gibi, düşüncesinin merkezi hamlesi bununla bağdaşmasa bile zaman zaman soyut bireyler üzerine konuşur; böylelikle Yasa Koyucu'nun "tek başına tam ve yalnız her bireyin kendisini bir biçimde yaşamını ve varlığını aldığı daha büyük bir bütüne"[7] taşıdığını yazdı. Belki de düşüncenin en açık ve onsekizinci yüzyıla en iyi uyan ifadesi, Diderot'un *Ansiklopedi*'sine Turgot'un yazdığı bir maddede bulunabilir:

> Yurttaşların, toplumun en temel kısmı için feda ettikleri hakları vardır; yurttaşlar toplumdan bağımsız olarak varolurlar; onlar toplumun zorunlu öğeleridir ve sadece tüm hakları saklı olarak topluma, özgürlüklerini feda ettikleri o ilk yasaların koruması altına girerler.[8]

Soyut birey kavramı, çoğunun Aydınlanma'nın tipik olarak

---

5 T. Hobbes, *De Cive* (1642) *The English Works of Thomas Hobbes,* Der. Sir William Molesworth, Londra, 1839-44, Cilt II, s. 109.

6 Halévy'den alıntı, op. cit., (Fransızca baskısı), *La Formation du radicalisme philosophique,* Paris, 1901, Cilt I, Ek III, s. 418.

7 J.-J. Rousseau, *The Social Contract* (1762), çev.: G. D. H. Cole (Everyman Library), Londra, 1913, s. 32.

8 A. R. J. Turgot, *Encyclopédie, ou Dictionannarie raisonné des sciences, des arts et des métiers*'den "Fondation (Politique et Droit Naturel)" maddesi, Paris, 1752-72, Cilt VII, s. 75.

kaba ve yüzeysel bir dogması saydığı çok sayıdaki ondokuzuncu yüzyıl düşünürünün boy hedefi oldu. Bireyin özünde toplumsal kavranışı olan seçenekler Fransa, İngiltere ve Almanya'daki karşı devrimciler ve Romantik tutucular tarafından, Hegel, Marx ve onların sadık izleyicileri tarafından, Saint-Simon ve onun takipçileri tarafından, Auguste Comte ve Olgucular tarafından Durkheim'ın ve Amerikan pragmatisti George Herbert Mead'in başı çektiği sosyolog ve sosyal psikologlar tarafından, Alman tarihçi ve hukuk bilginleri tarafından ve İngiliz İdealistleri tarafından geliştirildi. Bu, De Bonald "sadece insan toplumu kurmaz aynı zamanda insanı kuran toplumdur, yani toplumsal eğitim yoluyla onu biçimlendirir..."[9] diye yazdığı zaman kafasında olan şeydir. F. H. Bradley de "toplumdan ayrı 'bireyin' bir soyutlama olduğunu" yazdığında ve "toplumun, parçalarının yekünü olduğu, parçaların toplanmasıyla oluştuğunu ve parçaların toplanmadan önce olduğu kadar sonra da gerçek olduğu; içinde bulundukları ilişkilerin onları onlar yapan şey olmadığı, ama bunların geçici olduğu ve varlıkları için zorunlu olmadığını..." yanlış olarak öne süren "bireycileri" suçlarken demek istediği şey budur. Bradley'e göre insan "toplumsal bir varlıktır; sadece toplumsal olduğu için gerçektir". Toplumsal bağlamından gelen tüm özelliklerinden soyutlarsak, o, "soyutlanamayacağı birşeyden soyutlanmaya çabalayan kuramsal bir girişim" haline gelir.[10]

9 L. de Bonald, *Théorie du pouvoir* (1796'da yazılmış), *Ouevres,* Paris, 1854, Cilt I, 103.

10 F. H. Bradley, "My Station and its Duties" (1876), *Ethical Studies,* İkinci Basım, Oxford, 1927, s. 173, 164, 174, 171.

12. SİYASAL BİREYCİLİK

Şimdi sıra klasik liberalizmin ana konusu olan bir dizi benzer düşüncelere geldi ki, bunların hepsine birden *siyasal bireycilik* diye etiket konulabilir. Bunların altında yukarıda betimlendiği gibi üyeleri (veya daha çok siyasal olarak ilgili üyeleri) açıkça soyut bireyler olan toplumun bir tasviri vardır: Bu görüşte yurttaşlar, "bağımsız bilinç merkezlerini"[1] oluştururlar; kendi istek ve tercihlerinin yaratıcısı ve arzuladıkları, hedefledikleri şeylerin gözlenmesiyle, bunlara başvurulmasıyla özdeş görülebilecek özçıkarlarının en iyi avukatı olan bağımsız ve ussal varlıklardır. Siyasal bireyciliği oluşturan düşüncelerden ilki, yurttaşlarının (bireysel olarak verilmiş) rızasına dayanan –yetkesinin veya yasallığının bu rızadan çıktığı– bir hükümet görüşüdür. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl toplum sözleşmesi kuramlarında bu rıza, hükümet kurumunun bundan böyle korunacak yetkesiyle birlikte başlaması olarak gösterilir; onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl liberalleri bu kurgudan başka bir kurgu, yani serbest seçimlerde belirlenen sürekli bir rıza uğruna vazgeçmişlerdir. İkinci görüş, makamların, mevkilerin, toplumsal

1 Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Boston, 1968, s. 42.

görevlerin veya toplumsal sınıfların değil, bireyin çıkarlarının temsil edildiği siyasal temsil görüşüdür. Üçüncüsü ise, hükümetin amacının; *laissez-faire*'e yönelik ve isteklerin meşru olarak etkilenebileceği veya değiştirilebileceği, çıkarlarının onlar adına yorumlanabileceği veya haklarının çiğnenip ortadan kaldırılabileceği düşüncesine karşı açık bir önyargıyla birlikte bireylerin isteklerini yerine getirmesine, çıkarlarını devam ettirmesine ve haklarını korumasına olanak sağlamakla sınırlı olduğunu söyleyen görüştür.[2]

Bu düşüncelerin birçok kaynağı vardır. Rıza kuramları hem antik hem de ortaçağ siyasal düşüncesinde bulunuyor olsa da daha bireyci yorumları özellikle Hobbes, Locke ve Rousseau gibi sözleşmecilerde başlar, Aydınlanma ile en açık ifadesini kazanır. Toplum sözleşmesinden önce gelen doğal durumda bütün insanlar eşit ve özgürdür ve hiçbiri diğerinin rızası olmadan onun üzerinde otorite kuramaz. Hobbes'un sözleşmesi, doğal durumun tehlike dolu güvensiz ortamından kaçmaya uğraşan kendi çıkarları olan bireylerin ürünüydü; bu çıkarlar düzene ve siyasal otoriteye sürekli bir temel sağladılar. Hegel'in doğrulukla gözlemlediği gibi Hobbes, seleflerinin aksine, "devleti birarada tutan, ona güç veren köleliği içimizde ve kendimize ait olarak gördüğümüz ilkelerden türetmeye çabaladı".[3] Locke'un sözleşmesinde somutlaşan rıza, benzer şekilde bir dizi bireysel ve ussal seçimin konusudur. Yine de Locke, gücün (ve çıkarın) çoğunu, basitçe mülk sahibi olmaktan dolayı veya "bir haftalık konaklamadan" dolayı, "serbestçe seyahat etmekten" dolayı ve

---

2 Wolff'un "klasik liberal geleneğin yöntembilimsel bireyciliği" ele alışıyla yukarıda sözü geçen "siyasal bireycilik" konusunu karşılaştırın. Wolff şöyle yazar: "O geleneğe göre siyasal toplum, kendi kaderini kendisi tayin eden, karşılıklı çıkarların hesap edildiği bir ortamda arzularını birarada tutan ve gücünü toplayan bireylerin ortaklığıdır (veya öyle olmalıdır. Liberalizm de benzer şekilde belirsizdir.) (Agy, s. 124).

3 *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, çev.: E. S. Haldane ve F. H. Simson, Londra, 1892-6, Cilt III, s. 316.

hatta "o hükümetin bölgesi içinde"[4] olmaktan dolayı yaptıkları sözde sözleşmeyi takibeden herhangi bir toplumdaki hükümete rıza gösterdiği söylenebilen onun "örtülü rıza" kuramıyla bu görüşün dışına taşıdı. Rousseau'nun, sivil toplumdaki bireyi arzu edilen şekilde, karşılığında kendisinin de tabi olacağı kesintisiz yasa –"insanlar arasındaki bütün meşru otoritelerin temelini biçimlendiren anlaşmalar"– yapma süreciyle uğraştığını görerek ve Egemen'in "kendisini oluşturan bireylerin bütünlüğünde biçimlendiğini" görerek bu görüşü mantıksal sonucuna dek taşıdığı söylenebilir.[5] *Ansiklopedi*'deki "Yetke" maddesi belki de toplum sözleşmesi boyunca bu ultra bireyci görüşün onsekizinci yüzyıldaki en açık tarifidir:

> Hükümdar otoritesini zaptettiği tebasından alır; bu otorite doğanın ve devletin yasalarınca sınırlanmıştır. Doğanın ve devletin yasaları hükümdarların, kurallarına boyun eğmek zorunda oldukları veya boyun eğmeleri beklenen koşullardır. Bu koşullardan birisi, onların seçimi ve rızası dışında iktidarı veya otoritesi olmayan hükümdar kendisine bahşedilen sözleşme yasasını bozmak için asla bu yetkeyi kullanamamasıdır...[6]

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl liberal demokratları, toplum sözleşmesi öğretisinden vazgeçseler de, demokratik hükümeti meşrulaştıran bireysel rıza gösterme kavramından hoşlanmayı sürdürdüler. Ama asla, serbest seçimlere katılmaktan daha başarılı olan böylesi bir rıza göstermenin varolması için gerekli bir ölçüt sağlamada başarılı olamadılar. Dahası, böylesi bir ölçütün kurulabileceğini varsaysak bile bu türden düşünürler asla böylesi bir rıza göstermenin yiteceği ölçüde, hükümetin gay-

4 J. Locke, *The Second Treatise of Civil Government* (1690), *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*'da, der. ve Giriş'in yazarı J. W. Gough, Blackwell, Oxford, 1946, Böl. VIII, Ksm. 119, s. 60.

5 Rousseau, op. cit., s. 7, 14.

6 *Encyclopédie*, Cilt I, s. 898.

rimeşru olacağı gibi apaçık anarşist sonuçlar çıkarmaya hazırlıklı olmadılar. Bu türden temellendirme için "yurttaşların haksız yasalara başkaldırısını" anlatan ünlü makalesinde "bir an için veya en son kertede yurttaş kendi vicdanını yasa koyucuya terk etmek zorunda mıdır?" diye soran Henry David Thoreau gibi ultra liberal bir düşünüre bakılmalıdır. Soruyu o şöyle yanıtlıyor:

> İlkin insan, sonra teba olmamız gerekir diye düşünüyorum. Hakka gösterilmeyen saygının yasaya gösterilmesi hoş değildir. Haklı gördüğüm tek yükümlülük, doğru bildiğim şeyi istediğim zaman yapmaktır.

Klasik Amerikan liberali, Jeffersoncu, "En iyi hükümet en az hükmedendir" görüşünden ve "hükümet sadece, insanların arzularını gerçekleştirmek için seçmiş oldukları bir düzlemdir" köktenci demokratik düşüncesinden başlayan Thoreau, eğer devlet insanları "adaletsizlik faili" haline getirirse o zaman onlar kendi başlarına "kendileri ile devlet arasındaki birliği"[7] bozmalıdır sonucunu çıkardı.

Bireysel çıkarların temsil edilmesi olarak bireyci siyasal temsilin bakış açısı ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadar gider: Bu görüş en iyi, en açık seçik Yararcılar tarafından ifade edilmiştir. Toplum, her biri kendi çıkarlarının peşinden koşan, hazı arayan acıdan kaçınan milyonlarca bireyden oluşuyordu. Siyasal sistem, yalnızca erkeklerin oy vermesi, yıllık seçimler ve monarşi ile Lordlar Kamarası'nın iktidarının ortadan kaldırılmasıyla bir kere ıslah edildikten sonra seçilmiş yasama temsilcilikleri herkesin mutluluğunu maksimize edecek biçimde davranacaklardır. James Mill, "insan eylemleri, kaçınılmaz olarak, arzularını izler; arzuları ise isteklerini ve bu istekler onların iyiyi-kötüyü nasıl algıladıkları, başka bir deyişle, çıkarları tarafından

7 H. D. Thoreau, "Civil Disobedience", I. L. Horowitz'de tekrar basım, *The Anarchists*, New York, 1964, s. 313-14, 312, 314, 319.

oluşturulur"[8] diye yazdı. Parlamenter sistem iddia edildiği gibi bir kere ıslah edildikten sonra yasama meclisinin "çıkarları topluluğun çıkarları ile özdeş" hale gelecektir. Aksi taktirde, gerekli ıslahatlar yapılmazsa, temsilciler [kendi] "çıkarlarını takip ederek Kötü Hükümete neden olacaklardır"[9]. Özellikle, sık yapılan seçimler "kötülük saçan çıkarların" çoğalmasını önleyecektir. Tıpkı serbest piyasanın herkesin azami menfaatine yol açtığının varsayılması gibi ıslah edilmiş siyasal sistem de kişisel çıkarlarının peşinden koşan bütün seçmen ve temsilcileriyle birlikte insanların ayrı bireysel çıkarlarının toplam memnuniyetlerini maksimize edecektir. "Görünmez el" tıpkı iktisattaki gibi siyasette de işbaşındadır.

Samuel Beer, siyasal temsilin bireysel olduğu düşüncesinin ondokuzuncu yüzyıl Liberal siyasetindeki önemli rolünü, bunları "Eski Tory" ve "Eski Whig" siyasetlerinden ayırarak, çok iyi betimledi:

> Liberaller tüzel kişiliklerden, mevkilerden, makamlardan veya "aynı meslekten olanlardan" çok, bireyin temsil edilmesine siyasal görüşlerinde yeni bir yer verdiler. İktisat anlayışlarında olduğu gibi siyasetlerinde de eylemin kaynağı ussal, bağımsız bireydir (veya öyle olmalıdır).[10]

Bu düşüncenin pratik sonuçları arasında, 1885'te "bireyin ilk defa birim, sayısal eşitliğin de ('bir oy bir değer') ana ilke olduğu"[11] yıla kadar eşit seçim bölgeleri ile ilgili gelişmeler; oy vermek için gerekli nitelik olarak bireyin "zeka ve iyi niyetinin en iyi kaba işareti"[12] olan mülkiyet üzerindeki Liberal vurgu; oy

---

8 James Mill, *Essay on Government* (1828), Giriş'le birlikte yeniden basan E. Barker, Cambridge, 1937, s. 62.

9 A.g.y., s. 66, 34.

10 S. H. Beer, *Modern British Politics,* Londra, 1965, s. 34.

11 R.C.K. Ensor, a.g.y.'den alıntı, s. 34.

12 a.g.y.

vermenin artan tek biçimliliği vardı. Bu bireyci temsil görüşü sadece İngiltere'de etkili olmadı. Sözkonusu görüşün Amerika'da da büyük önemi vardır; örneğin "hiziplerden" çekinen Madison'ın görüşlerinde önemli bir yer işgal eder. Beer, bireylerin "çıkar gruplarının veya sınıfların değil, bireylerin kendi ideal devlet şeklinde temel birimler"[13] olduğunu yazdı.

Sonuç olarak, bireyin haklarını koruyan ve onlara çıkarlarının peşinden koşmaları için azami olanak sağlayan hükümetin amaçları konusunda bireyci bakış açısı bir yandan Locke'a, öte yandan Yararcılara çok şey borçludur. Locke'çu liberalizm, hükümetin rolünün yaşamın, özgürlük ve yurttaşların mülklerinin, herşeyden önce mülklerinin *koruyucusu* olduğu bir görüş üzerinde durdu. Diğer yandan Yararcılar bireyleri uyumlu bir rekabet içinde kendi farklı çıkarlarının peşinden koşarken liberal hükümet anlayışına, düdük taşıyan bir hakem, gece bekçisi veya trafik polisi gibi çalışan bir işleyiş mantığı sağladılar. Kuşkusuz, burada ele alınan bireyler her şeyden önce orta sınıftırlar; ama Yararcılıkta somutlaşan bu ideoloji bir sınıfla sınırlanmamış evrensel boyutlardadır. Görmüş olduğumuz gibi, bu ideolojinin "İngiliz orta sınıfının en iyi düşüncelerine karşılık geldiğini ve her zeki tacirin, esnafın veya zanaatkârın önündeki siyasal ve toplumsal ideallerini etkili yasalar yapmayla gerçekleştirmeye"[14] uğraştıklarını gözlemleyen Dicey, bunu "sistematize edilmiş bireycilik" diye adlandırdı. Marx da "yarar kuramının" burjuvazinin koşulları lehinde karar verdiğini farkettiği zaman aynı noktaya dikkat çekti:

> Varolan bütün ilişkilerin tamamıyla yarar ilişkisine tabi kılınmasını ve bütün diğer ilişkilerin kayıtsız şartsız tek içeriği olmaya yükseltilmesini ilk defa Fransız Devriminden ve büyük ölçekli sanayinin gelişiminden sonra artık özel sınıf olmaktan çıkıp varoluş koşulu bütün toplumun varoluş koşulu

13 Beer, op. cit., s. 38.

14 Dicey, 1962, s. 175, 173, 176.

haline gelen burjuvazinin olduğu Bentham'da buluyoruz.[15]

Siyasal bireyciliğin altında yatan toplumun resmi sosyolojik bir perspektiften çıkan sonuçlarla olduğu kadar tutucuların, sosyalistlerin ve çağdaş çoğulcu düşünürlerin çizdiği toplum tasvirleriyle de çatışıyor. Tutucuya göre toplum doğal olarak hiyerarşi içindedir: doğal bölünmeler, ister mevki-makam veya isterse sınıflar şeklinde olsunlar, Burke'ün dediği gibi "daha bilgilinin, daha az bilgiliyi, zenginliğin nimetlerinden daha az yararlananları yönetirken onları aydınlattığı ve koruduğu daimi bir toplumsal disiplinde"[16] sonuçlanırlar. İnsanlar, özgür ve eşit, akıllı ve bağımsız doğmuyorlar, fakat onlara güvenlik, disiplin sağlayan ve yaşamlarına anlam veren "reçete" ve "önyargıların" olağanüstü zengin ve karmaşık ağının görenek ve geleneklerin olduğu ortam içinde dünyaya gözlerini açıyorlar. Sosyalistler, herşeyden önce Marksistler tarafından da, insanlar benzer biçimde toplumsal çevrelerince, Marx'ın dediği gibi "vazgeçilmez ve kendi iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere"[17] girmeleriyle, kalıba dökülmüş olarak görülür. Bu ilişkilerin merkezinde üretim ilişkileri yani birbiriyle temelde uzlaşmaz çıkarları olan karşılıklı olarak çatışan sınıfların sömürü ve egemenlik ilişkileri vardır. Marksist olmayan bir sosyalist için çıkar çatışmaları daha az uzlaşmaz olabilir; fakat sınıflı bir toplum tarafından biçimlendirilip denetlenen birey tasvirleri ayırdedici bir biçimde sosyalisttir. Çoğulcuya göre toplum daha çok bireylerin sadakatini etkilemek ve onu kazanmak isteyen grupların, örgütlerin, derneklerin temelde uyumlu bir şebekesi olarak görülebilir. Bireyler, hem devletin zalimce bireyi yönetmesinden hem de toplum içindeki ezici ve bütünsel çatışmalardan kaçınmaya hizmet eder-

15 Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 453.

16 E. Burke, "Appeal from the Old to the New Whigs" (1791), *The Works of Edmund Burke* (World's Classics), Londra, 1907, Cilt V, s. 100.

17 K. Marx, "Preface to *A Contribution to a Critique of Political Economy*" (1859), Marx ve Engels, *Selected Works*, Moskova, 1962, Cilt I, s. 362-3.

ken kendilerine çoğulcu rol tanımları ve bağlılıkları sağlayan bu üst üste gelen gruplaşmaların arasındaki çatlaklar içinde hareket eder. Sosyolojik perspektif, bireylerin bağlı olduğu ve *oluşturulduğu* bütün çeşitliliğin toplumsallaşmanın ve toplumsal denetimin çevresel, kurumsal ve kültürel etkenleri yoluyla, temel aile gruplarından bütün toplumun değerler sistemine kadarki etkileri aracılığıyla, tüm öznelerin toplumsal güçlerin eylemleri olduğunu sergileyerek bireyci tasvirden ayrılır.

Bütün bu görüşler, "bağımsız bilinç merkezleri" olarak, doğa gereği ussal ve özgür olarak, kendi istek ve tercihlerinin tek yaratıcısı olarak toplumu biçimlendiren bireylerin bireyci tasvirlerinin hem naif hem de hatalı olmasından kuşkulandılar. Bilinçleri daha çok (kısmen veya tamamen) toplumsal olarak belirlenmiş, istek ve tercihleri toplumsal veya kültürel olarak örneklenmiş olarak görüldü. İnsan kendi çıkarlarını en iyi bilen kişidir ve "çıkarları" nesnel olmaktan çok öznel olarak belirlenmiştir görüşü ise hem tutucu hem de Marksist düşüncelere karşı işler.[18] Tutuculara göre, insanın çıkarları istikrarlı bir toplumsal düzenin gereksinimlerince belirlenir. Marksistlere göreyse bunlar nesnel, sınıfsal olarak belirlenir; öyleyse sınıf bilincinden yoksun olanlar kendi nesnel çıkarlarını algılayamaz; bunların peşinden koşamazlar.

Hükümete bireyci rıza gösterme kavramına, hükümetin meşruiyetinin korunduğu pek çok yol ve yordama duyarlı olanlar tarafından karşı çıkıldı. Tutucular, çoğulcular ve bazı sosyologlar bu meşruluk zeminini "konsensus" diye adlandırmayı tercih ederken Marksistler onu daha çok ideoloji ve yanlış bilincin başarılı empoze edilişi ve hesapsız büyüklüğü diye veya Gramsci'nin hakim sınıfın kültürel *hegemonyası* diyeceği şeyle niteleyeceklerdir. Bireyci temsil görüşü, ister yerel ister işlevsel olsun bölgesel çıkışları (Lonca Sosyalistleri tarafından, İngiltere,

18 Bkz. Isaac D. Balbus, "The Conception of Interest in Pluralist and Marxian Analysis" *Politics and Society*, 1, 2, (1971), s. 151-77.

Fransa ve Amerika'daki çoğulcular tarafından ve Faşistler tarafından ilgili birimler olarak görüldü) modern öncesi siyaset bilimindeki yerel toplulukları, katmanları, tabakaları, zümreleri ve günümüzdeki işlevsel, iktisadi ve mesleki seçim gruplarını ve nihayet sınıfları ilgili birimler olarak gören temsil kuramlarıyla çatışıyor. Gerçekten, bir Marksist için temsil sistemi, liberal kapitalist bir toplumun temelini teşkil eden sınıf çatışmasını saklayan aldatıcı bir dış görünüştür.[19] Sonuç olarak, hükümetin amaçları konusunda bireyci *laissez-faire*'ci görüş ise hükümete bireylerin haklarının korunmasından ve kişisel çıkarlarının peşinden koşması için azami olanak sağlamaktan daha geniş ve daha etkin rol vermeye niyetlenen bütün siyasal kuramlarla çelişir. Böylesi kuramlar herhangi bir durumda bireysel hak ve çıkarların içeriği konusunda daha az kaba ve daha çok toplumsal bir görüş takınma eğilimindedirler, örneğin, çalışma hakkı veya azami ücret gibi hakların korunması ve eğitim ve refah içinde olma isteği gibi hakların herkes adına desteklenmesi için gerekli olan çok daha etkin ve müdahaleci devleti savunurlar. Böylesi kuramlar, bireyin kişisel hoşnutluklar peşinde koşmasından farklı olan ve Devlet'in toplumsal veya komünal başarılar kazanmasında önemli bir rol oynadığı göz önüne alındığında bireyciliğin ötesine geçer.

19 Temsilcilik konusundaki değişik görüşler için: Beer, op. cit., ve A. H. Birch, *Representation*, Londra, 1971.

13. EKONOMİK BİREYCİLİK

Üzerinde daha kısa durabileceğimiz *ekonomik bireycilik,* en basit haliyle iktisadi özgürlük inancı demektir. Öğreti olarak bu görüş belli kültürlere özgü davranış kalıplarının (kârı maksimize etmek için sistematik olarak peşinden koşma ve Max Weber'in taraflı olarak "rasyonel iktisadi idare"[1] dediği şey gibi) ve davranışın içinde geliştiği kurumsal usullerin (ki, Weber bunları şöyle sıralar: rasyonel sermaye hesabının yaygın bir normu, bütün fiziki üretim araçlarının özerk ve özel sanayi kuruluşlarına tahsis edilmesi, emek ve meta için serbest bir piyasa, rasyonel teknoloji, sağlam yasa, emeklerini pazarda satmaya zorlanmış işçilerin "özgür emeği" iktisadi yaşamın ticarileştirilmesi[2]) haklılaştırılmasına dek varıyor. İktisadi bireycilik, ister Kiliseden ister Devletten gelsin iktisadi düzenlemelere karşı varılan bir sonuçtur. H. M. Robertson aşağıdaki yararlı ve doğru tanımı verir:

> Bireyci yaşam düzeniyle ortaçağa özgü yaşam ve sosyalistlere özgü yaşam düzeni arasındaki farkın, çoğu yazarın şu

1 Weber, *The Protestant Ethic,* s. 27.

2 M. Weber, *General Economic History,* çev.: F. H. Knight, Londra, 1923, s. 207-9.

günlerde öne sürdüğü gibi, bireyci yaşamın toplumsal ideallerinin olmadığı fakat diğerlerinin böyle bir idealinin olduğu değildir. Doğru olan, bireycinin farklı idealleri olduğudur. Bireycilik öğretisi, bireyde ve onun psikolojik eğilimlerinde toplumun iktisadi örgütlenmesinin zorunlu temellerini görür; toplumun iktisadi örgütlenmesine ilkeler sağlamak için bireylerin eylemlerinin yeteceğine inanır; bireye özgürce kendini geliştirmesi için mümkün olan tüm olanakları tanıyarak toplumsal gelişmeyi gerçekleştirmeye uğraşır. Bireycilik, şu iki kurumun zorunlu olduğuna inanır: iktisadi özgürlük (yani girişim özgürlüğü) ve özel mülkiyet. Farklı bireylerin farklı eğilimleri olduğuna ve her birinin diğerleriyle yarış içinde, yeteneklerini en iyi şekilde geliştirmesine izin verilmesi gerektiğine inanır. O halde, sistem olarak bireycilik, serbest ticaret, rekabet ve özel mülkiyet sistemidir.[3]

Max Weber ve Werner Sombart'tan beri hemen hemen tüm iktisat tarihçileri ve sosyologlar sistemin Batıda ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını ve Protestanlığın değişik biçimleriyle ilişkisini tartışmışlardır. Gerçi, onsekizinci yüzyıl ortalarına kadar İngiltere'deki Adam Smith ve David Ricardo'nun eserleriyle ve iktisadı doğal, uyumlu bir düzen olarak gören onsekizinci yüzyıl sonlarında Fransa'daki Fizyokratlarla birlikte tutarlı iktisadi bir kuramdan çıkan bireycilik (eğer böylesine karmaşık bir gelenek veya gelenekler kümesi bir formüle indirgenebilirse) özel mülkiyete, piyasaya, üretim özgürlüğüne, sözleşme ve takasa ve bireycilerin az çok dengeleme eğiliminde olduğu kısıtlamasız çıkarlarına dayanan kendiliğindenci bir iktisadi ve normatif öğreti haline geldi. Böylelikle bireycilik bireylerin azami hoşnut edilmesine ve bireyin ve toplumun azami geliştirilmesine dek vardırıldı.

Bir anlamda, Adam Smith'den beri toplumsal ve siyasi et-

3 H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, 1933, s. 34.

kenlerden soyutlanmış bir biçimde düşünülen (Marksist olmayan) bütün iktisat tarihi, rekabetçi, özel girişimci iktisat modelinin geliştirilmesi olarak görülebilir. Bir bilim adamının bu modele ilişkin olarak gözlemlediği gibi:

> işbölümünün olduğu bir iktisatta satmanın ve satmalmanın birbirine bulaşması bir kaos değildir. Bu sistem, istekler ile üretici emeğin birbirine geçtiği ve herhangi birinde meydana gelen bağımsız değişikliğin, iktisadi bağımlılık sistemi içinde disiplinli dengelemelerle birbiriyle uzlaştığı düzenli ve bütünleşmiş bir sistemdir.[4]

Böylesi bir sistemin en tam ve en açık modeli, onu genel bir denklik sistemi olarak sunan *Elements d' économie politique* adlı yapıtıyla Léon Walras ve *Principles of Economics* (İktisadın İlkeleri) ile Alfred Marshall tarafından geliştirildi. Yüzyılımızın gittikçe karmaşıklaşan ve incelen neo-klasik iktisat kuramları, yalnızca bu geleneğin daha ileri ve daha gelişmiş halleridir.

Öte yandan, bütün bu iktisat kuramcıları, iktisadi *laissez-faire*'in normatif öğretisini benimsememişlerdir. Weber'in yazdığı gibi "Arı iktisat apolitik, hiçbir ahlâki değer iddiasında olmayan, kökeninde 'bireyci' bir kuramdır. Bununla birlikte aşırı serbest ticaretçiler arı iktisadı, 'doğal' gerçekliğin yani insanların aptallıklarıyla bozulmamış gerçekliğin uygun bir tasviri olarak kavradılar ve sadece görgül çözümlemelerde kullanmaya elverişli ideal bir tür olmasına karşın onu ahlâki bir emir –geçerli bir normatif ideal– olarak kurmaya giriştiler".[5] Bununla birlikte geleneksel "değer özgürlüğü" iddialarına rağmen kapitalizmin çekirdek kurumlarını –özel mülkiyet, piyasa, serbest rekabet

4 H. Scott Gordon, "Laisses-Faire", *International Encyclopedia of the Social Sciences,* New York, 1968. Bu maddeden, bu ve sonraki iki paragrafın konuları bakımından oldukça yararlandım.

5 M. Weber, "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics" (1917) *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*'da, çev. ve der.: Edward Shils ve H. A. Finch, Glencoe, Ill., 1949, s. 44.

vb– yeterlilik ve hakkaniyet gereksinimlerini karşılıyor olarak sunmaya eğilimli günümüz neo-klasik iktisadı da içinde olmak üzere her iktisadın doğal olarak normatif olduğu belli bir akla yatkınlıkla savunulabilir. Bu temellendirme Gunnar Myrdal tarafından epeyce ilerletildi:

> İddia açıkça ifade edilmediği zaman bile sonuçları şüphe götürmez olan iktisadi analiz kavramı, sadece *gerçek ve olası olayların tanıtlanabilir tekrarları ve düzenlilikleri* anlamında yasalar değil, *normlar* anlamında yasalar verebilme anlamına geliyor.
> Demek ki, "serbest rekabet" kuramı belirli varsayımlar dahilinde iktisadi ilişkilerin nasıl bir şekil alacağının sadece bilimsel bir açıklaması anlamına gelmiyor. Bu hipotetik koşulların azami "toplam gelirle" veya bütün toplumda "gereksinimlerin [azami ölçüde] giderilmesiyle" sonuçlanmasına anında bir tür kanıt oluşturur. Böylece "serbest rekabet" mantıksal ve olgusal zeminlerde olayların arasındaki nedensel bağların kavramsal çözümlemesinde kullanılan araçlar olarak bir dizi soyut varsayımdan daha fazla bir şey haline gelir. Siyasal bir *desideratum*'a* dönüşür.[6]

Bununla beraber kesin konuşursak, gerçekliği sadece kendiliğinden, rekabetçi, özel girişim iktisadına uydurmaya uğraşan iktisatçılar, siyasetçiler veya gazeteci yazarlar temelde hem verimli hem de arzulanan bir en az devlet müdahalesi ve maksimum iktisadi özgürlük görüşü olan bireyciliğin yandaşları sayılabilirler. Bunun reddedilişi belki de 1830'larda kendi iddialarıyla çelişen bir kullanımı olan "sosyalizm" teriminin genel olumsuz bir tanımıdır.

Böylece, Adam Smith zamanının pek çok hükümet kısıtla-

---

* Özlemi çekilen şey.-Çev.

6 G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, çev.: P. Streeten, Londra, 1953.

malarına karşı olsa da ilkece devletin iktisat alanına müdahalesine karşı değildi ve klasik iktisatçılar genelde (fabrikadaki sağlıklı çalışma koşulları, korunma yolları gibi) devlet müdahelesinin belli biçimlerinden yana oldu. Klasik iktisatçılar devlet müdahalesinden kuşku duysalar da en keskin anlamında iktisadi bireyciliğin katıksız savunucuları değildirler. Böylesi görüşler için Harriet Martineau gibi yazarlara ve Londra'da çıkan haftalık *Economist* dergisine, 1830'ların yoksulluk yasasını savunmuş ondokuzuncu yüzyıl boyunca işçi birliklerinin artmasına ve devletin erzak desteğine karşı çıkmış liberal siyasetçilere ve İngiltere'de Herbert Spencer, Fransa'da Frédéric Bastiat ve Amerika'da Sosyal Darwinciler gibi kuramcılara bakılabilir.

Günümüzde, aşırı iktisadi bireyciliğin belki de en sistematik ve en ileri savunucuları "doğru bireyciliği özgür bir uygarlık için vazgeçilmez olan kendiliğinden oluşan oluşumları" koruma konusu olarak gören, özellikle "günümüzdeki kapsamlı bir iktisadi planlama arzusu" ve "bütün toplumsal etkinliklerin tek bir tutarlı planın ayırdedilebilir parçası olmasını isteyen temel görüşün" önünde "yeterli miktarda rekabetçi olan piyasa" olarak gören Ludwig von Mises, Milton Friedman ve F. A. Hayek gibi iktisatçılardır.

Ondokuzuncu yüzyılın saygın *laissez-faire* liberalizminden çıktığı haliyle bu türden görüşler yirminci yüzyıldaki refah liberalizmiyle karşı karşıya kalan bir tür savunmacı tutuculuğu temsil ederler. Düzenlenmemiş kapitalizmin yokolan ideallerini, planlama, bürokratikleşme ve hükümetlerin bölüşüm ve refah politikalarının tehlikelerine karşı bir alternatif olarak sunarlar. Hayek, tüm bunların *"kölelik yolunda"* atılmış adımlar olduğunu söyler:

> Karmaşık bir toplumda, insanın kendisine toplumsal sürecin karanlık güçleri olarak görünen şeylere göre kendisini ayarlamasıyla üstün birinin emirlerine uyması arasında seçim yapmaktan başka bir şansı yoktur. Sadece piyasanın katı disipli-

nini bildiği sürece, bazı zeki diğer beyinlerce idare edilmenin de tercih edilebilir olduğunu düşünecektir. Oysa denediği zaman kısa zamanda ilk durumda bunun da olmadığını ve değişik tatsız seçenekler arasında seçimde bulunmanın bunların biri içinde zorla bulunmaktan daha iyi olduğunu görecektir.[7]

Bu suretle Friedman, hükümetlerin iktisadı başarılı olarak yönetebileceğinden kuşku duyar ve çoğu toplumsal hizmeti sonuçsuz kaldığı için eleştirir. Bunların yerine negatif bir gelir vergisini ve yoksullara para verilmesini savunur.[8] Hayek, iktisadi planlamanın iptal edilmesinin, sendikaların güçlerinin kat'i olarak önünün alınmasının, artan vergilendirmenin durdurulmasının, planlama ve kira kontrollerinin azaltılmasının, devletin eğitime doğrudan desteğinin kesilmesinin, yüksek öğrenime girişin bir ölçütü olan zenginliğin yeniden düzenlenmesinin ve hükümetin tutucu politikalarının durdurulmasının avukatlığını yaptı.[9] Bunlar en güçlü haliyle günümüz iktisadi bireyciliğinin üstü örtülü sonuçlarıdır. Bunlar bir *laissez-faire* politikasını değil, içinde rekabetin ve ücret mekanizmasının korunup desteklendiği bir çerçevenin hükümetçe sağlanması talebini içeriyorlar. Piyasaları ve tüketici davranışlarını artan bir şekilde kontrol eden dev ortakların olduğu tekelci kapitalizm bağlamında bu talebin tamamen zamanı geçmiştir. Gene de Myrdal'ın yukarıdaki temellendirmesinin önerdiği gibi bu, günümüz ortodoks neoklasik iktisatlarının anadamarında saklı bir taleptir.

---

7 Hayek, *Individualism and Economic Order*, s. 25, 24.

8 Bkz., örneğin, M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, 1963.

9 Bkz., Hayek'in eserleri, passim., Hayek üstüne yazılar için bkz., M. M. Wilhelm, "The Political Thought of Friedrich A. Hayek", *Political Studies*, XX, (1972), s. 169-84 ve J. C. Rees, "Hayek on Liberty", *Philosophy*, XXXVIII (1963), s. 346-60.

14. DİNSEL BİREYCİLİK

Dinsel bireycilik, inançlı bireyin aracılara ihtiyacı olmadığı, ruhsal yazgısının temel sorumluluğunu kendisinin taşıdığı, Tanrısıyla kendi bildiği yolda ve kendi çabalarıyla kendisinin ilişki kurma hak ve görevinin olduğu görüşü olarak tanımlanabilir. Bu suretle Troeltsch "ayinci ve papazcı Kilisenin eski sosyolojik organizmasının yıkılmasıyla" birlikte "dinsel bireyciliğin ortaya çıkmasından" sözeder: "Dışsal bir örgütlülüğü olmayan ve Hıristiyanlığın merkezi doğrularına farklı bakışlarıyla birlikte oldukça bağımsız tavırları olan, ne Kilise ne de mezhep ve kurumların somut kutsallığı ile ne de İncille kökten bir bağlantısı olan dinsel bir bireycilik".[1] Gerçekten, Troeltsch, "bireyciliğin gerçekten kalıcı başarısının Rönesansla değil, laik bir hareketle, Reformla ilgili olduğunu"[2] iddia eder.

Dinsel bireycilik bu nedenle, hem dinsel bir öğreti hem de dinin doğası üzerine bir görüştür; iki önemli ve ileri düzey düşünceye işaret eder: ruhsal eşitlik ve dinsel açıdan kendini sorgulama. İlk düşünce erken dönem Kilise tarafından vurgulandı. İkincisi ise Aziz Augustine'in *Confessions*'ında meydana çıktı.

1 Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Cilt I, s. 328.
2 A.g.y., s. 381.

Gerçekten, dinsel bireyciliğin izi en azından Yeremya'nın zamanına dek sürülebilir; ama modern biçimleri Reformlar zamanında karakteristik olarak "ruhsal ışığın", inanç ve insanların evrensel ruhbanlığı anlamında ifade edildiği zaman başlar.

Dinsel bireycilik, Protestanlığın en komünal biçimlerinden özel mistisizmin kültlerine kadar geniş bir alanı kucaklar, ama (Kalvincilerin otoriterliğinin ve hoşgörüsüzlüğünün Cenevre, İskoçya ve Massachusetts gibi yerlerde güçlü olmasına karşın) genellikle ve haklı olarak Kalvincilikle bağdaştırılmıştır. Kalvincilerde ruhsal açıdan kendini sorgulama ve "vicdanın içselleştirilmesi" en uç noktaya götürüldü: Kesin cennetlikler arasında olma çabalarıyla onlar, kendi bağımsız başarıları üzerinde yoğunlaşma ve bunları en acımasız biçimde sorgulamayla meşgul oldular.[3] Bu, "bireyi artan bir şekilde benmerkezci yapmaya yatkındır. Ayrıca, mümkün olan azami yetkinliğe ulaşma çabasında yapay bir yoğunluk üretir".[4] Tanrı'nın insanlığın tümü ile ilişkisi ve kefaretin aracısı olarak Kilise topluluğu ile ilişkisi üzerine Katoliklerin görüşleriyle çelişen sözleşmelerden veya anlaşmalardan biri olarak bireyin Tanrı ile ilişkisi doğrudan ve aracısızdır. Werner Stark'ın dikkat çektiği ayrım, bu ayrımdır.

> Katoliklik... Tönnies'in topluluk dediği ilkenin vücut bulmasıdır: Bütün, parçalardan önce gelir. Öte yandan, Kalvincilik birlik ilkesinin ürünüdür: Parçalar bütünden önce gelir. Katoliklik organik birlik bakımından düşünür; ortaklaşmacıdır. Kalvincilik ise sözleşmecilik açısından düşünür; bireyselcidir.

Bu nedenle "Kalvinci *par excellence* yalnız bir insanken Katolik, toplumsallaşmış örnek bir insandır. ... İlkinin amacı bireyselken, ikincinin amacı ortaklaşa kutsallıktır".[5] Weber'in

3 Bkz. I. Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Londra, 1957, Püritanizmin dağınık eğiliminin edebi sonuçlarının irdelenmesi için, bkz. Böl. III.

4 Troeltsch, op. cit., Cilt II, s. 590.

5 W. Stark, *The Sociology of Religion*, Cilt III, s. 251, 252.

yazdığı gibi "günahtan kurtulmak için gerçek bir Kiliseye üye olma zorunluluğuna karşın, Kalvincinin Tanrısıyla ilişkisi derin bir ruhsal yalıtılmışlık içinde ortaya çıkar". Weber, "Kilise ve (Luthercilikte hiçbir şekilde nihai sonucuna kadar vardırılmayan) ayinler aracılığıyla günahlardan kurtuluşun tümüyle elenmesi" eldeyken kader öğretisiyle bir başına kalmış bireyin eşi benzeri görülmemiş yalnızlık duygusu" arasındaki bağlantıyı vurguladı:

> Reform çağı insanının yaşamındaki en önemli şeyle, sonsuz necatıyla, sonsuzdan kendisine buyrulan kaderiyle kendi başına yüzleşeceği kendi yolunu izlenmeye zorlanır.

Weber, "bireyin ruhsal yalıtılmışlığını, bugün bile Püritan geçmişi olan halkların kurumlarında ve ulusal karakterlerinde tespit edebilecek gözü açılmış ve karamsar eğilimli bireyciliğin köklerinden birini oluşturduğunu..."[6] savundu.

Reformlardan beri, en aşırısı dinsel pekinliği bireyin inanç eylemine dayandıran dinsel bireycilik pek çok biçim almıştır. İnsanı yoksul ve sefil bir yaratık olarak resmeden Pascal, insanın aklı kullanarak değil yüreği kullanarak ilk ilkelerin bilgisine erişebileceği sadakatçi bir Hıristiyanlık anlayışı sundu. Pascal ünlü bahis temellendirmesinde, usçu bir kanıtın verilmesinin olanaksız olduğu durumda Tanrının varlığı üzerine kumar oynanabileceğini göstermeye uğraştı. Zira, önerilen seçimde sonsuz mutluluk olasılığı varken ve yanılınca hiçbir şey kaybedilmezken, "kazandığınızda herşeyi kazanıyor, kaybedince hiçbir şeyi kaybetmiyorsunuz". Bu durumda bir inançsıza kalansa sonsuz derecede mantıksız bir riski göze almaktır.[7]

Pascal'dan beri, sıklıkla onunla karşılaştırılan, dinsel bireyciliğin en derin ve en etkili yorumcusu "Eğer mezar taşıma bir

---

6 Weber, *The Protestant Ethic*, s. 104-7.

7 *Pensées de Pascal*, der.: L. Bruschvicg, Paris, 1958, § 233.

yazı yazabilseydim, 'O Birey'[8] yazısından başka birşey yazmazdım" diye yazan Søren Kierkegaard olmuştur. İlk varoluşçu sayılabilecek Kierkegaard, Hıristiyanlığı kişisel bir iç inanç olarak kavramak gerektiğini ileri sürdü. Lutherci Kilisenin dünyeviliğini ve konformizmini yanlışlayan şeyi keskin bir şekilde reddetti. Kalabalığın "ahlâki ve dini konularda bir yargıç olarak görülmesinin doğru olmadığını" yazdı. "Bireyi bütünüyle pişman olmaz ve sorumsuz olarak yorumlaması veya en azından sorumluluk duygusunu bir parçaya indirgeyerek zayıflatması nedeniyle kalabalık, doğru olmayandır". Aziz Paul'ün "sadece bir kişi sonuca ulaşır" hükmü Kierkegaard için şu demektir:

> Herkes o kişi olabilir; Tanrı orada olması için ona yardım eder, ama sadece biri sonuca ulaşır. Ve bu, her insanın "diğeriyle" geçinmek için onlardan sakınması gerektiği anlamına; özünde sadece Tanrı'yla ve kendi kendisiyle konuşması gerektiği anlamına gelir. ...

Doğruluk, "açıkça birey tarafından ifade edilen yaşamın sözkonusu kavranışmdan oluşur":

> O, ne iletilebilir ne de, Tanrı'nın yardımı olmaksızın, kendisi Doğrunun kendisi olarak orta terim olmaksızın, Tanrı'nın gözleri önünde olmaksızın alınabilir. O yüzden, doğruluk yaşayan her insanın sadece "birey" olmasıyla iletilebilir ve alınabilir.[9]

Kierkegaard "bireyin, içinden bu çağın, bütün tarihin, bütün insan ırkının geçmesi gereken bir ulam olduğunu" yazdı ve başkalarını oradan geçmeye zorlayan "birey" kendisini, bu sınırlı darboğazı savunan olarak" gördü.[10] Kierkegaard'a göre in-

8 S. Kierkegaard, "'That Individual': Two Notes Concerning my Work as an Author" (1859), *The Point of View*, çev.: W. Lowrie, Londra, 1939, s. 131.

9 A.g.y., s. 112-21.

10 A.g.y., s. 130-2.

sanın yüce, nihai ve önceden belirlenmemiş seçimlerde bulunma, Tanrı'nın Kelamını kabul edip etmeme sorumluluğu vardır. Ona göre olası en saltık anlamıyla dinsel inanç, bir bireysel seçim ve arzu konusudur. Bu nedenlerden ötürü haklı olarak Kierkegaard'ın "hem Hıristiyanlığın gelişiminde hem de bireyciliğin gelişiminde uç bir noktada"[11] durduğu söylenebilir.

11 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londra, 1967, s. 218.

15. AHLÂKİ BİREYCİLİK

Ahlâki bireycilik, ahlâkın doğasının özünde bireysel olduğunu savlayan görüştür. Bu, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bireyin eyleminin tek ahlâki nesnesinin kendi özçıkarı olduğu ahlâki bencillik biçimini almıştır. Bu nedenle Hobbes'tan bu tarafa özçıkar ahlâklarının değişik yorumları, bütün toplumun veya toplumdaki diğer bireylerin değil, kişinin kendi iyiliğini güvenlik altına almaya çalışması gerektiğini ileri sürdü. Hobbes'la birlikte çoğunlukla bu öğreti, Hobbes'un "her insanın gönüllü hareketinde amaç, kendisine biraz *yarar sağlamadır*"[1] dediği, insanların her zaman kendi özçıkarlarına göre hareket ettiği, "psikolojik bencillik" diyebileceğimiz bir başka öğretiyle desteklendi. Ancak bu, görgül psikolojik bir öğreti olmaktan çok, bütün sözde özgeci veya yardımsever davranışlarının gerçekte kendi çıkarını gözetme olarak yeniden tanımlanmasını buyuran kavramsal yargılar öbeğidir. Bu nedenle, örneğin Hobbes'a göre acıma, "başka insanların başındaki felaketlerden ileri gelen, kendi başımıza gelebilecek olası felaketler kurgusu veya düşüdür".[2] Hume'un ifade ettiği gibi "Bir Hobbesçu her sevgiyi

1 Hobbes, *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes*'dan, Cilt IV, s. 120.

2 Hobbes, *The Elements of Law,* a.g.y.'den, Cilt IV, s. 44.

belli bir düşgücünün çeşitli görünümler içinde kalıba soktuğu bir kendine aşık olma durumu olarak açıklamaya"[3] çalışır. Bununla birlikte, psikolojik bencillik ahlâki bencilliği içeriyorsa da tersi doğru değildir. Zira, hiç kimse kendi özçıkarlarına aykırı hareket edemiyorsa –"olması gerekenden" "olanın" türetildiği kabul edilerek– o zaman ahlâki yükümlülük de hareket etmek için özçıkarlara uygun olacaktır. Bütün ahlâki benciller aynı zamanda psikolojik benciller değildirler.

En çok Hobbes ile ondokuzuncu yüzyıl başları Yararcıları arasındaki dönemde gözde olan ahlâki bencillikte sorun her zaman, bir özçıkarlar ahlâkıyla toplumsal düzenin uyuşturulması oldu. En çarpıcı çözüm, "Tutkularımızın birini diğerine karşı oynattığımız Mutluluk aygıtı" aracılığıyla iktisadi gönencin ve toplumsal uyumun başarılabileceğini düşünen Bernard Mandeville'in çözümüydü. Bu şekilde, "becerikli bir Siyasetçinin usta yönetimiyle Özel Kötülükler, Genel Çıkarlara" dönüştürülebilir:

> Bu nedenle her Parça silme Şirrettir
> Ama hâlâ bütün Yığın bir Cennettir.[4]

Paley ve Tucker gibi tanrıbilimciler, toplumdaki işbirliğinin gerçekten uzun erimli (yani ölümden sonra) özçıkarlara yolaçtığını savunurken, diğerleri çıkarların doğal bir uyum içinde olduğunu varsaydı. Sonunda Bentham ve diğer ilk Yararcılar kişinin mutluluk peşinde koşmasıyla büyük çoğunluğunkinin ya uyuşacağını ya da çatışmayacağını varsaymış görünüyordu.

Ahlâki bencillik ahlâkın *nesnesinin* sadece birey olduğunu önceden kabul eden bir öğretiydi. Fakat bir başka öğreti daha vardı; tam anlamıyla ondokuzuncu yüzyılda başlayan bu öğretiyi ("ahlâki bencilliğin" tersine) bundan sonra "ahlâki bireyci-

3 D. Hume, *Enquiries Concerning The Human Understanding ve Concerning The Principles of Morals*, der.: L.A. Selby-Bigge, İkinci basım, Oxford, 1902, s. 296, 7.

4 B. Mandeville, *The Fable of the Bees* (1724), giriş yazısıyla birlikte yayınlayan Philip Harth (Penguin Books), Londra, 1970, s. 167, 371, 67.

lik" diye adlandıracağız. Gerçekten, ahlâki bencillik Hobbes ve Mandeville ile başlayıp, onyedinci ve onsekizinci yüzyılda doruğa erişmişse de en güçlü ve en etkili biçimini Kierkegaard ve Nietzsche ile kazanmıştır. Bu öğretiye göre ahlâkın, ahlâki değer ve ilkelerin kaynağı, ahlâki değerlendirmenin en temel ölçütünün yaratıcısı, bireydir: O, ahlâki (dolayısıyla diğer) değerlerin en üstün, son sözü söyleyen kişisi, sözcüğün en geniş anlamında ahlâk konularında son otoritedir.[5]

Bu anlamda dinsel ve ahlâki bireycilik arasında –daha açık hale getireceğim– oldukça yakın bir bağlantı vardır. Kierkegaard'in ilk eseri *Either/Or* (Ya/Ya da) (1843) haz peşinde bir yaşam ile bireye bütünüyle uygun bir görev yaşamı arasındaki seçim hakkını sergiler. İkincisini seçen birey, seçeneklerden birinin diğerinden üstün olduğunu gösterecek, (Kierkegaard'ın kendisi açıkça görev yaşamını üstün olarak görse de) kendisi seçime tabi olmayan nesnel herhangi bir ölçütten yoksun kalacaktır. Dahası, ahlâki bireycilik, özerklik düşüncesini ciddiye almanın ve onu mantıksal sonucuna kadar götürmenin felsefi bir sonucu olarak görülebilir. Bazı düşünürler, ahlâki olarak göreceli sonuçları Kant okumasından bu şekilde çıkardılar: Eğer insan özerk ise, neden değerlerin seçimleri, değerlendirme ölçütleri ona bırakılmasın? Sonuç olarak, ahlâki bireycilik, olguların ve değerlerin mantıksal olarak ayrı olduğu bir dünyanın görgül bir betimlemesinin bizi herhangi bir ahlâki değerler kümesini veya ilkesini benimsemeye, hatta olası değer tercihlerimizin alanını bile sınırlamaya zorlamadığı görüşüyle yakından bağlantılıdır. Doğru ya da yanlış çoğu felsefeci, ahlâk konusunda yazan tüm yazarların "olan"dan "olması gereken"e geçişi açıklamaksızın yazdığını gözlemleyen, "kötülük ile erdem arasındaki ayrımın sadece ne nesnelerle ilişki üzerine ne de us tarafından algılanma üzerine kurulu olmadığını" ama kendisine göre "duygu veya

5 Bkz. A. Montefiore, "Fact, Value and Ideology", der.: A. Montefiore ve B. Williams, *British Analytical Philosophy*, Londra, 1966.

duygulanımdan", "anlıktaki algılardan" çıktığını iddia eden Hume'dan türeyen bu görüşü kabul etti.[6] Öte yandan, Hume ahlâkın göreceli olmasıyla ilgili olarak, bu durumdan çıkan herhangi bir sorun görmedi. Zira, "insanlık bütün zamanlarda ve yerlerde aynı durumda"[7] olduğu için, bütün insanların üç aşağı beş yukarı aynı ahlâki duygulanımı ve algılaması olduğuna inandı.

Gerçekten, diliyle olgu ve değer arasındaki bu ayrımı somutlaştıran biri yani dilinin ahlâki sözlükçesi ayırdedici bir şekilde ya olgusal ya da değer biçici önermeler kurmasına izin veren biri tarafından savunulabilecek ahlâki bireyciliğin bir konum olduğu ileri sürülebilir. Örneğin, "şövalyelik", "şeref", "dindarlık" gibi terimlerin, rollerin ve zorunlulukların kurulu yapısının içgüdüsel bir parçası olduğu ve kullanım bağlamlarında köklü bir şekilde hem betimleyici hem de değer biçici olan daha az "bireyselci" kültürlerin, bizim veya başkalarının tarihinin daha erken dönemlerindekine karşıt "iyi" ve "kötü" gibi terimlerin çağdaş kullanımlarında olduğu gibi böylesi bir sözlükçeyi Yararcılık temin eder.[8]

ahlâki bireyciliğin yükselişi açıkçası, ahlâki pekinlik için tam anlamıyla kuşatıcı temeller sağlayan Hıristiyanlığın düşüşüyle yakından ilgilidir. Bazı düşünürler, ahlâki bireycilikten aşırı ahlâki kuşkuculuğa dek, her bireyin kendi ahlâkını yaratmasından hiçbir ahlâkın doğru olmadığını söylemeye dek giderek bu duruma tepki gösterdiler. Nietzsche'nin dediği gibi;

> Hıristiyanlığın, Hıristiyan Tanrı'sından yüz çevirmiş (eski yerine konulamayan) ahlâkının kendi elindeki sonu: Hıristi-

---

6 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, der.: L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1951, Kıp. III, Ksm. I, Böl. I, s. 469. Krş. A. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, Londra, 1971.

7 D. Hume, *Essays Moral and Political*, der.: T. H. Green ve T. H. Grose, Londra, 1875, Cilt II, s. 68.

8 Bkz. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, *passim*.

yanlık tarafından geliştirilmiş doğruluk duygusu, dünyanın ve tarihin tüm Hıristiyan yorumlarının yanlışlığı ve yalancılığı yüzünden mide bulandırıyor; "Tanrı hakikattir"den, "Herşey yanlıştır"a sekme; etkin bir Budacılık.
ahlâk bakımından kuşkuculuk belirleyicidir. Öteye kaçmaya çalıştıktan sonra artık hiçbir yaptırım gücü bulunmayan dünyanın ahlâki yorumu nihilizme götürür. "Bütün, anlamdan yoksundur"...[9]

Nietzsche'nin kendisinin ise bu "değerlerin ötesine geçerek" nihilizmi aşmaya ve "ahlâklılığın yeni ve daha yüksek bir biçimine –*Übermensche*'te (Üstün İnsan) cisimleşen– ulaşmaya çalıştı.

Dinin gerilemesi ile ahlâki bireycilik arasındaki ilişki en açık biçimde Max Weber'in (Nietzsche'ye epey borçlu olduğu) düşüncesinde ortaya çıkar. Weber için;

çağımızın kaderi, ussallaştırma ve düşünselleştirme ve hepsinden öte "dünyanın büyüden arındırılmasıyla" belirleniyor.

İnsanlar "tanrısız ve peygambersiz bir çağda yaşamaya yazgılı kılınmışlar" ve bundan dolayı dünyanın ve yaşamın yönüne ilişkin açığa çıkan herhangi bir anlamdan yoksun bırakılmışlardır. Bilim böyle bir anlam sağlayamaz; elde edebildiği tek şey verilmiş bir sona ulaşmak için hangi araçların gerekli olduğu ve ulaşılan verilmiş bir amacın sonuçlarının neye benzeyeceği ile ilgili *açıklıktır*. Amaçların kendileri uzlaştırılamaz bir çatışkı içindedirler ve nihai olarak bireysel seçimin nesnesidirler. "Yaşama yönelik tavırlar barıştırılamazdır ve bu yüzden aralarındaki savaşım nihai bir sonuca ulaştırılamaz. Bu yüzden kesin bir seçim yapmak zorunludur." Weber aşağıdaki örneği veriyor:

9 F. Nietzsche, *The Will to Power*, Kıp. I, çev.: W. Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*'da (Meridian Books), New York, 1956, s. 110.

> Dağdaki Sermon (söylevinin) ahlâkını "bilimsel olarak yadsıma" eğilimiyle insan kendisi için ne elde etmek ister? Sözgelimi, "kötüye diren" veya sana tokat atana diğer yanağını çevir imgesi arasında karar verme mi? Ama hâlâ, dünyevi bir perspektiften bunun aşağılık bir idare ahlâkı olduğu meydandadır. Kişi bu ahlâkın sunduğu dinsel yücelik ile tümüyle farklı şeyler öğütleyen insan iradesinin yüceliği arasında seçim yapmak durumundadır; "kötüye diren", güçlenmekte olan kötülüğün sorumluluğuna ortak olmadır. "Nihai duruş noktamıza göre, biri şeytan ve öteki Tanrıdır. Birey kendisi için hangisinin Tanrı, hangisinin şeytan olduğunu seçmek durumundadır. Bu yaşamın tüm çeşitliliği boyunca sürüp gider.[10]

Yirminci yüzyıl felsefelerinden varoluşçuluk, Kierkegaard ve Nietzsche'den başlayarak, ahlâki bireyciliğin belki de en ilginç ve en etkili formülasyonunu temsil ediyor. Gerçi ahlâki bireycilik (Amerikalı filozof C. L. Stevenson'ın yapıtlarında olduğu gibi) duyguculuk *(emotivism)*[11] ve Hume için olduğu gibi kendisi için de "insanlığın bütün yerlerde ve dönemlerde hep aynı" olduğu Oxford ahlâk filozofu R. M. Hare[12] tarafından temsil edilen Perspektivizm gibi biçimlere de bürünebilir. Nietzsche ve Weber gibi, genç Sartre'ın varoluşçuluğu da dinsel pekinliğin kayboluşuyla başlıyor:

> Varoluşçu... Tanrı'nın var olmamasını aşırı kuşatıcı bulur, çünkü O'nun yokluğuyla birlikte, tasarlanabilen bir cennette değerlerin bulunma olasılığının tümü ortadan kalkıyor. Artık hiç bir *önsel* iyi varolamaz çünkü onu düşünecek hiçbir sonsuz ve mükemmel bilinç yoktur. "İyi" vardır, dürüst olunmalıdır ve yalan söylenmemelidir diye birşey hiç bir yerde yaz-

---

10 "Science as a Vocation" (1918) *From Max Weber: Essays in Sociology*'den, der.: H. H. Gerth ve C. W. Mills, Londra, 1948, s. 155, 153, 152, 148.

11 Bkz. özellikle, C. L. Stevenson, *Ethics and Language,* New Haven, 1944.

12 Bkz. özellikle, R. M. Hare, *The Language of Morals,* Oxford, 1952 ve *Freedom and Reason,* Oxford, 1963.

mıyor çünkü biz artık insanların bulunduğu alanlar konusunda incelikliyiz. Dostoyevski bir keresinde şöyle yazmıştı: "Tanrı yoksa, herşeye izin olmalıdır"; bu, varoluşçuluk için başlangıç noktasıdır. Tanrı yoksa gerçekten her şeye izin vardır ve insan son ıssızlıktadır, artık ister içinde, ister dışında dayanabileceği hiçbir şey bulamaz. Derhal, mazeretsiz kaldığını keşfeder, çünkü gerçekte varoluş bir insanı doğasına başvurarak açıklayamaz; başka bir deyişle hiç bir belirlenim yoktur. İnsan özgürdür, insan özgürlüktür. Öte yandan, Tanrı yoksa, bize davranışlarımızı onunla meşrulaştırabildiğimiz hiçbir değer ve buyruk sağlanır mı? Öyleyse ne önümüzde ne de arkamızda ışık veren değerler aleminde bulunmuyoruz. Hiçbir gerekçe ve mazeret aracımız yok. İnsan özgürlükle yükümlüdür dediğimde anlatmak istediğim budur.

Sartre için, varolan ahlâkları izlemek ya da başkalarının öğütlerini otorite diye kabul etmek kötü inanç ve insanın sürekli ve kaçınılmaz *seçme* sorumluluğunun yadsınmasıdır. Birey, "konumlanması için yerin üstünde bazı lütfedilmiş simgelerden hiçbir yardım" alamaz, çünkü "kendisi istediği gibi simgeyi yorumlar". Sartre, şöyle yazıyor:

> İnsan kendini yaratır; o hazır olarak bulunmaz; ahlâki seçim yoluyla kendini yaratır; ahlâkı yalnızca seçebilir; koşulların üstündeki baskısı böyledir.

Varoluşçuluk bu anlamda bir insancılıktı: insana "kendisinden başka bir meşrulaştırıcının olmadığını; terkedildiğinden dolayı kendisinin, kendisi için karar vermek durumunda olduğunu"[13] anımsatır. (Sartre tarafından kısa zamanda bir yana bırakılan) bu katı öğreti bireyi ahlâkın kaynağı olarak gören görüşü en uç noktasına ulaştırır. –Kierkegaard'tan çok daha uç nok-

13 J. P. Sartre, *Existentialism and Humanism*, çev.: Philip Mairet, Londra, 1948, s. 33-4, 55-6.

taya– çünkü gerek sorumlulukları için gerek ahlâki diye niteleyeceği şey için hiçbir sınır belirlememektedir.

Bu, ahlâki bireyciliğin bütün değişkeleri gibi, onlara göre ister vahiy, us, sezgi veya toplumun gerekliliklerinin doğru anlaşılması yoluyla olsun ister tarihin yönü veya insan doğasının ilkelerinin doğru olarak anlaşılması yoluyla, ahlâki değerler ve ilkelerin içeriğinin ve ahlâki yargıları yöneten ölçütlerin seçime açık olmadığını, aksine önceden verilmiş olduğunu savunan bütün nesnelci ve doğalcı ahlâki görüşlerle çelişiyor. Gerçekte ahlâki bireycilik, ahlâki ölçütler ve değerler arasında görece bir seçim alanı bırakan bununla birlikte "ahlâki" sayılabilen şeyin sınırlarını gören herhangi bir ahlâk görüşünden de ayırdedilebilir. Böyle bir görüşe göre, "zevk için adam öldürmeli" gibi belirli ilke ve yargılar, ahlâkın tanımından dolayı ahlâk alanının ve insan yaşamındaki rolünün basitçe dışında yer alırlar. Belki de çağdaş ahlâkın çözümsüz kalan ana sorunu nihai değerler arasında bireyin seçim yapma ölçüsünün ne olduğu ve ahlâkın sınırlarının nerede çizilmesi gerektiği sorunudur. Ancak, doğal olarak, bu sorunu ortaya koymak örtük olarak bireyciliğin yadsınmasıdır.

16. BİLGİKURAMSAL BİREYCİLİK

Ahlâki bireyciliğin, tıpkı ahlâkın doğasıyla ilgili bir felsefe öğretisi olması gibi, *bilgikuramsal* bireycilik de bilginin kaynaklarının bireyde olduğunu varsayan bilginin doğasına ilişkin felsefi bir öğretidir. Descartes'ın düşüncesi bu konumdan, bireyin kendi varoluş pekinliğinden *–cogito ergo sum–* dış dünya ve geçmişin bilgisini Tanrı'nın doğruluğunun aşkın kökleri yoluyla türeten konumdan başlar: Malebranche da benzeri bir görüşü savunur. Yine, Leibniz'in metafiziğinin bireyci bilgibilime dayandığı söylenemez. Kant ise kategorilerin (soyut) *bireyde* doğuştan olduğunu düşünür. Fakat örnek bilgibilimsel bireyci, (bireysel) deneyimin bilginin kaynağı olduğunu ve tüm bilginin bireysel zihin ve ona ulaşan duyumlar döngüsü içinde ortaya çıktığını savunan görgücüdür.

Bu öğreti birçok biçime bürünür. Locke için duyumların ideaları olsun, duyular üzerinde düşünmenin ideaları olsun, basit veya karmaşık olsun bütün düşünce nesneleri duyularımız tarafından sağlanır ve "düşüncelerde" yer alır. Locke, bütün bilgimizin, *"bir bağlantının, bir anlaşma veya anlaşmazlığın ve herhangi bir düşüncenin algısında oluştuğunu"*[1] öne sürüyor.

1 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Everyman Library), Londra, 1947, Kıp. IV, Böl. I, s. 252.

Bunlar da dünyadaki duyulur şeylerden kaynaklanır. Öte yandan, Locke'un bilgikuramı sonuçta, bizim ve Tanrının varoluşu bilgisi gibi, *önsel* bilgiye izin verir. Berkeley için duyulur şeylerin zihnin dışında varolamazlar –özleri, algılanmış olmalarıdır– ve kendimizin ve Tanrının varoluşunun bilgisi dışında bütün bilgi, duyulardan türer. Birey bütünüyle kendi zihninin, zihnin içindeki ideaların ve bu idealar üzerindeki işleyişin döngüsü içinde kuşatılmıştır: Bilgisinin pekinliği duyumlarının hatadan arı açıklamalar olduğu gerçeği tarafından garantilenir. Hume'un Görgücülüğü, onu sözgelimi benliğin veya dış dünyanın varlığı konusunda kuşkuya düşürdüğünden dolayı onda böyle bir garanti olanaklı değildi. Hume için, zihnin içerikleri algılarda verilen "izlenimlerle" ve izlenimlerin kopyası olan basit düşünceler veya bu düşüncelerin karmaşasıyla sınırlıdır. Mantık ve matematikteki gibi, bilgi ya düşünceler arasındaki ilişkilere, ya doğrudan gözlemlere veya deneye dayanır. Son olarak geleneksel İngiliz görgücüleri içinde, John Stuart Mill, dış dünyanın bilgisini duyuların olasılığına bağlı olarak açıklamaya çalıştı; hatta çok daha ileri giderek mantıksal ve matematiksel bilginin büyük olasılıkla deneyimle elde edilen genellemelere dayandığını söyledi.

Geleneksel görgücülük, genel olarak, bilginin basit ögeler yığınından inşa edildiğini savunan psikolojik atomculuk kuramına yaklaşıyor. Hume'un dediği gibi: "karmaşık idealar, belki de", kendileri "izlenimler veya özgün duygulanımların" kopyaları olan ve "onları oluşturan parçalar veya basit öğelerin sayılıp dökülmesiyle... iyice bilinebilirler".[2] Özel olarak, Locke'un ve Hume'un onsekizinci yüzyıldaki Fransız izleyicileri bu "duyumculuğu" oldukça ciddiye alırlar.

Öte yandan, yirminci yüzyıl görgücülüğü bilginin nasıl edinildiği "psikolojik" sorunuyla, bilginin "kaynakları" nedir veya nasıl geçerli kılınabilir "mantıksal" sorularından daha az ilgilen-

2 D. Hume, *Enquiries*, s. 62.

miştir. Buradaki temel iddia doğrulukları olumsal olan (mantıksal olarak zorunlu olmayan) ve bizim bilebileceğimiz önermelerin, doğrudan duyu deneyimini bildiren önermelere, temel (bazıları da) yanlışlanamaz olan "duyum önermelerine, dayanmalarının veya bunlara indirgenebilir olmalarının gerekliliğidir. Dolayısıyla, bu da kendisini, bütün bilgimizi doğrudan bireysel deneyimlere dayanan temel yapı taşlarından oluşturma programı üzerine oturtmaya çalışan bir çeşit atomcu bakış açısıdır (Bertrand Russell bunun bir ilk biçimine Mantıksal Atomculuk diyor); bu programın başarısız olduğu ve yönünü şaşırdığı şimdilerde genelde kabul görmektedir.

Görgücülüğe ve bilgibilimsel görgücülüğe yöneltilen en önemli karşı çıkış birbiriyle ilişkili iki biçime bürünür: Birinci olarak, paylaşılan kamusal bir dünyaya göndermede bulunularak ve ikincisi bilginin önkoşulları ve önvarsayımları olarak paylaşılan "öznelerarası" bir dile gönderme yaparak. İkinci eleştiri Durkheim'm ilkel düşünce ve din ile ilgili çalışmalarıyla klasikleşen sosyolojik ve antropolojik kuramın ve Wittgenstein sonrası felsefenin ortak alanına dönüşmüştür. Genel olarak, bilgibilimsel bireycilik, bilginin, en azından kısmen Wittgenstein'in "yaşam biçimleri" diye adlandırdığı ve kamusal bir dünyaya göndermede bulunularak gerçekliği denetlenen şeyin ürünü olduğunu savunan bütün kuramlarla çelişmektedir.

17. YÖNTEMBİLİMSEL BİREYCİLİK

Son olarak, bireycilik tarihinde önemli bir yeri olan, ancak dikkatli olarak incelenip, değindikleri ya da değerlendirmeye tabi tutuldukları öteki öğretilerden, ayrı tutulması gereken bir öğretiyi irdelemeliyiz. Yöntembilimsel bireycilik, toplumsal ya da bireysel fenomenleri açıklama girişimlerinin bütünüyle bireylere ilişkin gerçeklerin terimleriyle ifade edilmedikçe reddedilmeleri (veya daha gelişkin çağdaş bir biçimine göre "dibe vurmuş" açıklamalar olarak reddedilmeleri) gerektiği varsayımının açıklanmasıyla ilgili olan bir öğretidir.

Bu varsayım, "bileşimin bütününü bilmeden önce birleşecek olan şeylerin bilinmesi gereklidir", çünkü "herşey oluşturucu nedenlerinin bilinmesiyle en iyi biçimde anlaşılır"[1] diye görüş bildiren Hobbes tarafından ilk önce açıkça dile getirilmiştir. Vico ve Montesquieu gibi az sayıda önemli istisna dışında Aydınlanma düşünürlerince de benimsenen bireyci bir açıklama tarzı üstünlük kazandı. Gerçi neyin içerildiği ve özellikle açıklama öğelerinin belirlenmesinde toplumsal doğanın ne ölçüde içerildiği konusunda yaygın farklılıklar bulunuyordu. Bazıları insanı bencil görürken ötekiler işbirliği yapan olarak değerlen-

1 *English Works of Thomas Hobbes,* Cilt I, s. 67; Cilt II, s. xiv.

diriyordu. Bazıları doğasını açıklamaya çalışırken toplumsal bağlamı konusunda asgari ölçüde varsayımda bulunuyordu; Diderot gibi ötekiler gerçek bir sosyal psikoloji uyguluyorlardı. Birinci yöntemi seçenler, irdelenen "bireylerin" toplumdan önce geldiklerine ve toplumsal çevre tarafından belirlenmediklerini savunuyorlardı. Bunlar yukarıda (11. Konu) değerlendirdiğimiz soyut birey anlayışını işin içine sokuyorlardı.

Yöntembilimsel bireycilik, ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak açıklamalarında toplumsal yaşamı, ortaklaşmacı fenomenlerin bireylerden önce geldiği bir perspektiften anlamaya girişen geniş bir düşünürler yelpazesi tarafından karşılanmaya başlandı. Fransa'da, bu gelenek, Saint-Simon ve "bir geometrik alan çizgilere ve çizgi noktalara ne kadar ayrıştırılabilirse, toplum, *bireylere* o ölçüde ayrıştırılabilir"[2] diye yazan Comte gibi teokratlardan Espinas'a, ondan da bütün sosyolojisi yöntembilimsel bireyciliğin reddi üzerine kurulu olan Durkheim'a geçti. Almanya'da bu, tarih, iktisat, hukuk, psikoloji ve filoloji gibi bütün toplumsal araştırmaları kuşatan hakim bir eğilimdi. Hem Marksistler hem de Hegelciler, modern sosyolojinin anadamarındaki gibi böyle bir yadsımaya katıldılar.

Öte yandan, Max Weber bunu savunmaya girişti. Ölümünden az önce bir mektup yazdığı gibi, "...bir sosyolog olmuşsam... bunun esas nedeni hâlâ aramızda dolaşmakta olan kollektif kavramlaştırmalar hayaletini kovmak içindir. Başka bir deyişle, sosyolojinin kendisi yalnızca bir ya da daha fazla sayıda ayrı bireyin eylemlerinden geliştirilebilir ve bu yüzden kesin bireyselci yöntemler oluşturulmalıdır".[3] Yine Yararcılar, John Stuart

2 A. Comte, *Système de politique positive*, Paris, 1851, Cilt II, s. 181.

3 W. Mommsen'den alıntı, "Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History", *International Social Science Journal*, XVII (1965), s. 25. Ne, mutlu ki, Weber bu yöntembilimsel ilkeyi bağımsız sosyoloji yapıtlarında kullanmadı. Katmanlaşma kuramının, örneğin, kişisel karakterlerden çok, yapısal karakterlere dayandığını; Roma İmparatorluğunun yıkılışını tarımdaki yapısal değişikliklere bağlı olarak ele aldığını; modern dünyanın rasyonalize edilişini aile halkının iş girişimlerinden ayrı olmasına bağlı olarak açıkladığını varsayın. (Bkz. L. A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, New York, 1971, s. 226).

Mill ile "toplum fenomenlerinin yasaları insanların eylemleri ve tutkularından başka bir şey değildirler ve olamazlar", yani "birey insanın doğasının yasalarıdırlar"[4] derken birlikteydiler. Birçok toplumbilimci yöntembilimsel bireyciliği, en açık biçimde değişmez psikolojik öğelere, nihai açıklayıcı etkenler olarak başvuranların hepsi –örnek olarak Pareto ("kalıntılar"), McDougall ("içgüdüler"), Summer ("güdüler") ve Malinowski ("gereksinimler")– ve dikkate değer sosyolog George Homans uygulamaya yeltenmişlerdir.[5]

Yöntembilimsel bireycilik üzerindeki tartışma birçok değişik kılıkta, özellikle de Carl Menger ve Avusturya okulu tarafından açımlanan biçimiyle Alman "tarihsel" iktisat okulu ile "soyut" klasik ve neo-klasik iktisat kuramları arasında, tarih felsefecileri arasındaki sayısız tartışmalarda, sosyologlarla psikologlar arasındaki tartışmalarda ve Durkheim ile Gabriel Tarde arasında gerçekleşen iyi bilinen tartışmalarında (bu tartışmada temel konuların çoğu en açık biçimde ortaya çıkarıldı)[6] yinelenmiştir. Başkaları arasında Georg Simmel[7] ile Charles Horton Cooley[8] tartışmayı Georges Gurvitch[9] ve Morris Grinsberg'in[10] yaptıkları gibi çözüme ulaştırmaya çabaladılar. Fakat tartışma

4 J. S. Mill, *A System of Logic,* 9. Basım, Londra, 1875, Cilt II, s. 469, "İnsanlar bir başka töze çevrilmek üzere biraraya getirildiği zaman, farklı özellikleri kalmaz."

5 G. C. Homans, *The Nature of Social Science,* New York, 1968.

6 Bkz. kitabın yazarının bir başka kitabı, *Emile Durkheim,* Londra, 1973, Böl. 16, s. 302-313.

7 Bkz. *The Sociology of Georg Simmel,* çev. ve der.: K. H. Wolff, Glencoe, III., 1950, özellikle, Böl. I, II ve V (örneğin, "Bir an için bireylerin 'gerçekten' varolduğunu kabul edelim. O zaman bile sadece yanlış bir bilim anlayışı bu 'olgu'dan bireyleri bir biçimde senteze ulaştırmayı hedefleyen, sadece kurgul soyutlamalar ve gerçekdışılıklarla uğraşan herhangi bir bilgi çıkarabilir. (s. 4-5).

8 Bkz. C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order,* New York, 1912. Cooley'e göre toplum ve birey "aynı şeyin sadece ortaklaşacı ve dağıtıcı görünümleridir" (s. 1-2).

9 Bkz., G. Gurvitch, "Les Faux Problèmes de la sociologue au XIX. siècle", *La Vocation actuelle de la sociologie,* Paris, 1950, özellikle, s. 25-37.

10 Bkz. M. Ginsberg, "The Individual and Society", *On the Diversity of Morals,* Londra, 1956.

sürekli olarak yeniden beliriyordu. Örneğin tartışma, Profesör Hayek'in, Popper'in ve Watkin'in yöntembilimsel bireyciliği savunmak üzere yazdıkları polemik yaratan ve bizim şimdi kısaca değerlendireceğimiz yazılarında kışkırtıldı.[11]

---

11 Aşağıdaki tartışmalara bkz.: F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, III., 1952, Böl. 4, 6 ve 8; K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londra, 1945 (4. gözden geçirilmiş basım, 1962) Böl. 14 ve *The Poverty of Historicism*, Londra, 1957, Böl. 7, 23, 24 ve 31; J. W. N. Watkins, "Ideal Types and Historical Explanation", *Brit. J. Phil. Sci.*, Cilt III (1952) (H. Feigl ve M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*'da tekrar basıldı, New York, 1953); "The Principle of Methodological Individualism" (dikkat edin) a.g.y., Cilt III (1952); "Historical Explanation in the Social Sciences", a.g.y., Cilt VIII (1957); M. Mandelbaum, "Societal Laws", a.g.y., Cilt VIII (1957); L. J. Goldstein, "The Two Theses of Methodological Individualism" (dikkat edin), a.g.y., Cilt. IX (1958); Watkins, "The Two Theses of Methodological Individualism" (dikkat edin), a.g.y., Cilt IX (1959); Goldstein, "Mr. Watkins on the Two Theses" (dikkat edin), a.g.y., Cilt X (1959); Watkins, "Third Reply to Mr. Goldstein" (dikkat edin), a.g.y., Cilt X (1959); K. J. Scott, "Methodological and Epistemological Individualism" (dikkat edin), a.g.y., Cilt XI (1961); Mandelbaum, "Societal Facts", *Brit. J. Soc.*, Cilt VI (1955); E. Gellner, "Explanations in History", *Proc. Aristotelian Soc.* ek Cilt XXX (1956). Bu son iki makale, Watkins'in 1957 tarihli makalesiyle ve Gellner'in (bu yazının adı "Holism and Individualism in History and Sociology") Watkins'e bir yanıtıyla birlikte P. Gardiner, *Theories of History*'de, Glencoe, III. 1959 yayınlandı; M. Brodbeck, "Philosophy of the Social Sciences", *Phil. Sci.*, Cilt XXI (1954); Watkins, "Methodological Individualism: A Reply" (dikkat edin), a.g.y., Cilt. XXII (1955); Brodbeck, "Methodological Individualisms: Definition and Reduction", a.g.y., Cilt XXV (1958); Goldstein, "The Inadequacy of the Principle of Methodological Individualism", *J. Phil.*, Cilt LII (1956); Watkins, "The Alleged Inadequacy of Methodological Individualism" (dikkat edin), a.g.y., Cilt LV (1958); C. Taylor, "The Poverty of the Poverty of Historicism" (dikkat edin), *Universities and Left Review*, 1958 (Yaz) yazı I. Jarvie ve Watkins'den a.g.y., 1959'dan (Bahar) yanıt aldı; J. Agassi, "Methodological Individualism", *Brit. J. Soc.*, Cilt XI (1960); E. Nagel, *The Structure of Science*, 1961, s. 535-46; A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965, Böl. XII; W. H. Dray, "Holism and Individualism in History and Social Science", der.: P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967; S. Lukes, "Methodological Individualism Reconsidered" (Bu bölümün çoğunu içeriyor) *Brit. J. Soc.*, XIX (1968), s. 119-29; J. O. Wisdom, "Situational Individualism and the Emergent Group Properties", der.: R. Borger ve F. Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, 1970. Bu tartışmanın bazı noktaları için yararlı bir özet için bkz., I. C. Jarvie, *Concepts and Society*, Londra, 1972, Appendix: "The Methodological Individualism Debate".

Örneğin Hayek şöyle yazar:

> Toplumsal görüngüleri anlamak için bireyin başka insanlara yöneltilmiş ve onların umulan davranışları tarafından yönlendirilen eylemlerin anlaşılmasından başka bir yol yoktur.[12]

Benzer biçimde Popper'e göre;

> ...Bütün toplumsal görüngüler, özellikle de bütün toplumsal kurumların işleyişi her zaman bireylerin kararları, edimleri, tavırları, vs. sonucu olarak anlaşılmalıdır ve ... "kollektifler" diye bilinen terimlerle yapılan açıklamalarla yetinmemeliyiz...[13]

Son olarak Watkins'in "yöntembilimsel bireyciliğin ilkeleri" ile ilgili açıklamasını alıntılayabiliriz.

> Bu ilkelere göre, toplumsal dünyanın nihai kurucuları, eğilim ve durumlarını anlamaları doğrultusunda aşağı yukarı uygun eylemlerde bulunan tekil insanlardır. Her karmaşık toplumsal durum, kurum veya olay bireylerin belirli düzenlemelerinin, huylarının, durumlarının, inançlarının, fiziksel kaynakları ve çevrelerinin bir sonucudur. Büyük ölçekli görüngülerle (tam istihdam diyelim) açıklanmasının bitmemiş veya yarım kalmış yolları vardır; fakat bunları bireylerin huylarına, inançlarına, kaynaklarına ve karşılıklı ilişkilerine bağlı olarak açıklanışı türetmeden böylesi büyük ölçekteki görüngülerin nihai bir açıklamasına ulaşmış sayılamayız (Bireyler anonim kalabilirler ve sadece tipik davranışlar vb. onlara yüklenebilir). Mekanizma fiziksel alanların organik düşüncesiyle çeliştiği gibi, yöntembilimsel bireycilik de sosyolojik bütüncülük veya organizmle çelişir. Bu son görüşe göre, toplumsal katmanlar en azından bazı büyük ölçekli davranışları, *sui generis* olma

12 Hayek, *Individualism and Economic Order*, s. 6.

13 Popper, *The Open Society*, Cilt II, s. 98.

anlamında ve bireylerin karşılıklı eylemlerinin davranışlarından kaynaklanan düzenlilikler ve eğilimlerle açıklanamayan özünde *sosyolojik* makro yasalarca yönetilen, bütünler oluştururlar. Buna karşın, bireylerin davranışları (sosyolojik bütüncülüğe göre) en azından kısmen bu yasalara bağlı olarak açıklanmalıdır (ilkin bireylerin kurumlardaki rolleriyle, sonra kurumların bütün toplumsal düzendeki işlevi ile ilgili açıklamaların kesiştirilmesiyle). Yöntembilimsel bireycilik, insanların tarih içinde devinen tek varlık olduğunu varsaydıkları anlamına geliyorsa ve sosyolojik holizm (bütüncülük) tarihte bazı insanüstü varlıkların veya etkenlerin çalıştığı anlamına geliyorsa, o zaman bu iki alternatif (birbirlerini) dışlayandır.[14]

Şimdi yöntembilimsel bireyciliğin tam olarak ne iddia ettiğini çözümlemeye geçmeden önce onu ilişkili olduğu birkaç başka kuramdan ayırdetme görevine dönebiliriz. Çoğu zaman yanlış olarak aşağıdakilerin herhangi biri veya hepsiyle aynı şey olarak ele alınmıştır.

(1) Toplumun ve toplulukların insanlardan oluşması, geleneklerin, göreneklerin, ideolojilerin, akrabalık sistemlerinin ve dillerin insanların eylemde bulunma, düşünme ve konuşma yolları olması gibi arı ve doğruluğu apaçık olan önermelerdir, çünkü bunlar, sözcüklerin anlamlarından dolayı, analitik olarak, toplumsal görüngüleri açıklamanın doğru yöntemleriyle ilgili değildirler.

(2) Toplumsal görüngülerle ilgili olan bütün önermelerin ya insan bireyleriyle ilgili olduğu ya da düşünülemez olduğu, dolayısıyla da bir önerme bile olmadığını bildiren bir anlam kuramı. Bu kuram toplumsal görüngüler alanındaki bütün yüklem-

14 Watkins, "Historical Explanation in the Social Sciences", der.: P. Gardiner, *Theories of History*'de, (bkz. dipnot 11, s. 113), s. 505. Krş.: "Büyük ölçekli toplumsal görüngüler, bireylerin durumları, huyları ve inançları tarafından ele alınmalıdır." (Watkins, "Methodological Individualism: A Reply", *Phil. Sci.*, Cilt XXII (1955) Bkz. kitabın bu bölümündeki dipnot 11.

lerin yalnızca bireysel görüngüler alanında hareket eden önermelere bağlı olarak açıklanabilir olduğunu ve toplumsal görüngülere ilişkin bütün önermelerin bir anlam kaybı olmaksızın bütünüyle bireylere ilişkin önermelere çevrilebilir olduğu sonucunu doğuruyor. Jarvie'nin belirttiği gibi "ordu basitçe askerin çoğuludur ve ordu hakkındaki bütün önermeler orduyu oluşturan belirli askerler hakkındaki önermelere indirgenebilir".[15]

Bu kuramın kabaca doğrulamacı bir anlam kuramı üzerinde geçerli olduğuna dikkat edilmelidir (p'nin anlamının p'nin doğruluğunu sağlayan şey olduğu sonucu). Öte yandan, ordular hakkındaki önermelerin, askerlerle ilgili diğer önermelerin doğru olduğundan dolayı doğru olmasına karşılık, ordu anlam olarak askere eş değildir, ne de *a fortiori** olarak askerin konumuyla "ilgilidirler".

(3) Toplumsal dünyada yalnızca bireylerin gerçek oldukları düşüncesine bağlı olarak ortaya çıkan bir varlıkbilim kuramı. Bu genelde toplumsal görüngülerin zihnin ürünleri oldukları ve "gerçeklikte varolmadıkları" koşut öğretisini de beraberinde taşır. Bu yüzden Hayek şöyle yazar, "toplum bilimleri... 'verilmiş' bütünlerle ilgilenmez, onların görevi, bildik öğelerden modeller kurmak yoluyla, bu bütünleri kurmaktır. Her zaman olarak gerçek yaşamda eş zamanlı gözlemlediğimiz birçok görüngünün bazılarının arasındaki ilişkinin yapısını yeniden üreten modeller. Bu, gündelik dildeki terimlerle temsil edilen toplumsal bütünlerin popüler kavramlarından daha az doğru değildir; bunlar da zihinsel modellere göndermede bulunur..."[16] Benzer biçimde, Popper "kurumlar ve dernekler gibi toplumsal varlıklar ile bireyler arasındaki belirli seçilmiş soyut ilişkileri yorumlamak üzere kurulan soyut modellerdir"[17] diye savunuyor.

Bu kuram, toplumsal dünyada yalnızca bireylerin gözlem-

---

15 Jarvie, Taylor'a yanıt bkz. kitabın bu bölümündeki dipnot 11.

16 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, s. 56.

17 Popper, *The Poverty of Historicism*, 1961, s. 140.

* Daha kuvvetli bir nedenle. (ç.n.)

lenebilir olduğunu savunuyorsa da açıkça yanlıştır. Bazı toplumsal görüngüler basit bir biçimde, ağaçlar ve ormanlar kadar basit bir biçimde gözlemlenebilir; gerçekten toplumsal görüngülerin sözgelimi, mahkeme süreci gibi birçok yönü gözlemlenirken bireyin birçok yönü (örnek olarak niyetleri) gözlemlenemez. Bireysel ve toplumsal görüngülerin her ikisinin de gözlemlenebilir ve gözlemlenemez yönleri bulunmaktadır. Bu, bireysel görüngüler kolay anlaşılır, toplumsal görüngüler zor anlaşılır demekse (ki bu Hayek'in görüşüdür) büyük ölçüde akla uygun değildir: mahkeme süreci ile suçun dürtülerini karşılaştırınız. Kuram, bireylerin, örneğin topluluk ve kurumlardan, bağımsız olarak varolduğu anlamına geliyorsa bu da yanlıştır, çünkü toplumsal görüngülerle ilgili gerçekler bireyler konusundaki farklılıklara bağlıyken, bunun tersi de doğrudur. Bu yüzden, biz askerlerden konuşabiliyoruz, çünkü ordudan söz edebiliyoruz: Ancak, Ordularla ilgili bazı savlar doğruysa diğer bazı savlar da askerler için doğru olur. Kuram, toplumsal görüngülerin hepsinin kurgusal, bireysel görüngülerin hepsinin ise olgusal olduğu anlamına geliyorsa, toplumsal görüngülerle ilgili tüm varsayımlar ya yanlıştır ya da ne yanlış ne de doğrudur; bu da saçmadır. Son olarak kuram, yalnızca bireyler konusundaki olguların açıklayıcı olduğu anlamına gelebilir ki bu da kendi başına bu kuramı yöntembilimsel bireycilikle aynılaştırıyor.

(4) Sosyolojik yasaların olanaksız olduğu ya da toplumsal görüngülerle ilgili yasa benzeri önermelerin yanlış olduğu sonucuna göre hareket eden olumsuz bir kuram. Hayek ve Popper bazen buna inanıyor gibi görünüyorlar, fakat Watkins böylesi önermelerin "dibe vurmuş" açıklamalara karşı "yetersiz" kaldıklarını varsayarak, açık biçimde reddediyor.

Öte yandan, bu kuram açıkça Popper'in kendisinin de anladığı gibi –toplumsal görüngülerle ilgili bütün önermeler yanlış olmadığından– açık biçimde kabul edilemezdir.[18]

18 Bkz. a.g.y., s. 62-3.

(5) Bulanık biçimde toplumun amaç olarak bireylerin iyiliğini istediğini varsayan bir öğreti. Bu öğreti açıldığında aşağıdaki tüm anlamlara gelebilir: (a) toplumsal kurumların kuramlardan bağımsız olarak yoğunlaşan (örneğin toplumsal sözleşme kuramı gibi) amaçlarına ulaşmak üzere bireyler tarafından kurulup sürdürüldüğünü ifade eden kuram; (b) toplumsal kurumların gerçekte bireysel amaçları doyurduğunu savunan kuram; (c) toplumsal kurumların bireysel amaçları doyurmak zorunda olduğunu savunan kuram. (b) özellikle, Hayek gibi iktisadi bireyciler tarafından piyasaya dayanılarak savunulur; (c) özellikle bu zemin üzerinde müdahaleci olmayan devleti savunan siyasal bireyciler tarafından savunulur, ama ne (b) ne de (c) yöntembilimsel bireyciliği ne içeriyorlar ne de onun tarafından içeriliyorlar; fakat (a) bunun bir yorumudur. Öyleyse yöntembilimsel bireycilik neyi iddia ediyor? Kısaca, "toplumun" sözde açıklayıcı "bireylere" gömülmesi ölçüsünde farklı iddialar öne sürüldüğünü söyleyebiliriz. Aşağıdaki örnekleri düşünün:

(i) Genetik makyaj; beyin-durumları; merkezi sinir sisteminin koşulları.

(ii) Saldırganlık; zevk; etki-tepki.

(iii) İşbirliği; güç; saygınlık.

(iiii) Çek bozdurmak; selamlamak; oy kullanmak.

Bu son derece ilkel listenin gösterdiği şey en azından şudur: Benim bireysel yüklem dediğim, başkasınmsa bütünüyle toplumsal olmayan diyeceği şeyden bütünüyle toplumsala doğru bir sürekliliğin bulunması. Yalnızca (i) tipi yüklemleri içeren önermeler maddi nesneler olarak insanlarla ilgilidir. Herhangi bir toplumsal topluluk ya da kurumun bilinci veya bir yönüne göndermede bulunmuyor. Yalnızca (ii) tipi bireysel yüklemleri içeren önermeler bilinci önceden varsayıyorlar. Fakat herhangi bir toplumsal topluluğun veya kurumun herhangi bir yönüne ne bir göndermede bulunuyorlar ne de birşey varsayıyorlar. Yalnızca (iii) tipi bireysel yüklemler içeren önermeler asgari toplumsal bir göndermeye sahiptir: Bunlar, içinde belirli eylemler, toplumsal ilişkiler ve/

veya zihinsel durumların seçilip ayrıldığı ve belirli (bazı toplumsal ilişkilerin "kooperatif" olarak nitelenmesini ve bazı tavırlar kümesinin "saygın" olarak ele alınmasını sağlayan) bir önem atfedildiği toplumsal bir bağlamı önceden varsayıyorlar. Bunlar hâlâ belirli herhangi bir topluluk veya kurum biçimiyle ilgili belirli hiçbir önerme önvarsaymıyorlar veya çıkarsamıyorlar. Son olarak, (iv) tipi bireysel yüklemlerden oluşan önermeler azami derecede toplumsaldırlar. Bunlar, belirli toplumsal topluluklar ve kurumlar konusunda önermeler *ön*varsayıyorlar. Bazen de doğrudan önermeler çıkarsıyorlar. ("Oy veren tutucu", süreklilik üzerinde daha ileri bir noktadadır.)

Yöntembilimsel bireyciliğin en sevdiği açıklamaları, bu bireysel yüklemlerin herhangi bir biçimi veya hepsiyle sınırladığı görülebilir. Aşağıdaki dört olasılığı birbiriden ayırabilmeliyiz: (i), (i) tipi yüklemleri açıklama girişimleri: Bu türün onsekizinci yüzyılda en çok bilinen örneği, ruhun fiziksel veya örgensel olarak koşullandığını ve yetenekleri ile etkinliklerinin nedensel olarak mekezi sinir sistemi ve beyne bağımlı olduğunu göstermeye çalışan, materyalist Fransız filozofu, *L'Homme Machine* kitabının yazarı La Mettrie'nin girişimidir. En iyi çağdaş örnek H. J. Eysenck'in çalışmasıdır. Siyaset Psikolojisi'nde Eysenck şöyle yazar: "Siyasal eylemler insan eylemleridir; bu eylemin doğrudan nedenlerinin araştırılması psikolojinin araştırma alanıdır. Bütün öteki toplum bilimleri siyasal eylemi dolaylı yoldan etkileyen değişkenlerle ilgilenirler".[19] (Bunu Durkheim'ın şu ünlü önermesiyle karşılaştırın: "Toplumsal bir görüngü ne zaman ki doğrudan psikolojik bir görüngüyle açıklanır, o zaman açıklamanın yanlış olduğundan emin olabilirsiniz.")[20] Bu kitapta, Eysenck, tavırları dikkatli bir irdeleme sonucunda ortaya çıkan kanıtlar temelinde iki boyut boyunca –Köktenci-tutucu ve Dargörüşlü-genişgörüşlü– sınıflandırmaya girişir. Sonra, tavır-

19 H. Eysenck, *The Psychology of Politics*, Londra, 1954, s. 10.

20 É. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, New York, 1964, s. 104.

ları sınıflandırınca, amacı bunları önkoşullara başvurarak açıklamaktır. Özel olarak bireyin merkezi sinir sisteminin değişimlerini "tarihsel, iktisadi, sosyolojik ve belki de antropolojik bağlamından" bile soyutlayarak, açıklamak.[21]

(ii), (ii) tipi yüklemleri açıklama girişimleri: Buradaki örnekler Hobbes'un sevme ve tiksinmeye yaslanması, Pareto'nun "kalıntıları" ve cinsel veya saldırgan içgüdüyü belirli toplumsal yönlere kanalize olmuş, bastırılmış veya baskı altında tutulmuş değişmez bir etkinliğin kaynağı olarak gören Freudçu ve başka kuramlardır.

(iii), (iii) tipi yüklemleri açıklama girişimleri: Bunun örnekleri, asgari toplum biçimine özgü olmayan toplumsal davranışın genel ve "temel" biçimleri yoluyla yapılmış açıklamaları destekleyen sosyologlar ve sosyal psikologlardır. İrade, toplumsal yaşamı "öykünme" süreci aracılığıyla açıklamaya çalışırken bu yoldan gidiyordu ve yine aynı yoldan giderek George Homans, Skinnerci tipi psikolojinin ilkelerini ve "bedel" ile "ödül" terminolojisini açıklamaya çalışır. Toplumdan topluma büyük farklılıklar gösteren "kurumlarda, bireylerin yüz yüze ilişkilerinde ... davranışın belirleyici özelliklerinin, insanın yitmiş birliğini ona anımsatan davranışlarında belirdiğini"[22] savunur.

(iv), (iv) tipi yüklemleri açıklama girişimleri: Bunun örnekleri geniş bir yelpazededir. Somut, soyutlanmamış, belirli olarak konumlanmış bireylerin özelliklerinin yeraldığı açıklama türlerinin hepsini oluşturur. Örneğin bir seçimin sonuçlarının seçmenlerin dürtüleri aracılığıyla açıklanması. Burada, toplumsal bağlamın ilişkili yönleri (sınıf yapısı ve parti sistemi gibi) deyim yerindeyse, bireylerin karakterize edilmelerine dahil edilirler (işçi sınıfına saygılı Tutucular gibi). Herhangi bir görgül sosyoloji veya tarih çalışmasına bakıldığında bu çeşit açıklamalar hemen göze çarpar.

---

21 Eysenck, *op. cit.*, s. 8.

22 G. C. Homans, *Social Behaviour: its Elementary Forms*, Londra, 1961, s. 6.

Öyleyse bu, yöntembilimsel bireycilik tarafından salık verilmiş açıklama çeşitlerinin alanıdır. Yöntembilimsel bireyciliğe yönelik bir saldırı bu açıklama biçimlerinin usa uygun olmadıkları ya da umut verici olmadıkları veya sorgulamaya açık olduklarını göstermekle olanaklıdır. Ben kesinlikle (i) ve (ii) tiplerinin toplumsal görüngüleri açıklama yaklaşımlarının büyük ölçüde usa aykırı ve umutsuz yollar olduklarını; (iii) tipinin oldukça kısmi kaldığını ve kurumlar ile toplumlar arasındaki farkı açıklayamadığını; (iv) tipinin sorguya açık olduğunu, çünkü önemli toplumsal etkenleri ve toplumun özelliklerini açıklayıcı oldukları iddia edilen bireylere dönüştürdüğünü (bu, işçi sınıfının Tutuculuğunu açıklamak üzere, sınıf yapısına ve parti sistemine bakmamız gerekir demektir)[23] iddia edebilirim. Bu yüzden toplumsal görüngüler gerçekten elenmemişlerdir; sadece hasır altı edilmişlerdir.

Öyleyse yöntembilimsel bireycilik açıklamaların neye benzemeleri gerektiğine ilişkin tekelci, reçeteci bir öğretidir. Yukarıda değerlendirilen ilk üç biçim, toplumsal güçlere, toplumun yapısal özelliklerine, kurumsal etkenlere vb. dayanan açıklamaları dışlarken dördüncü biçim de bu çeşit bir başvuruyu dışlıyor görünmektedir.

23 Böylesi yapısal sosyolojik açıklamaya iyi bir örnek için bkz., F. Parkin, "Working Class Conservatives", *Brit. J. Soc.* XVIII (1967), s. 278-90,

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BU DÜŞÜNCELER ARASINDAKİ BAĞLANTILAR

Bu görüşler birbirleriyle doğal bir yakınlıktadır; doğal görünen dönemden döneme değişse bile çoğu zaman yukarıda belirtilen görüşler ve öğretilerin birbirleriyle doğal olarak ilişkili oldukları iddia edilmiştir; öyle ki, bunlardan birine başvurmak çoğu zaman neredeyse hepsine başvurmak anlamına geliyor. Bu öneri, kitabın başladığı Halévy'nin alıntısında saklıdır. Her ne kadar birçok düşünür ve görüşlerin bazılarını diğerlerine karşı çıkarken seçmişlerse de uzun süreler için insancı ve liberal değerler arasında, (soyut) bireylerin bir toplamı olarak toplum görüşü, siyasal ve iktisadi liberalizm, protestanlık, bireyci bir ahlak görüşü, görgücülük ve yöntembilimsel bireycilik arasında, yalnızca tarihsel ve olumsal olmaktan öte bağlantıların olduğu varsayılmıştır.

Bu, gerek bu görüşlerin yandaşlarınca gerek onlara karşı çıkanlarca varsayılmıştır. Örneğin, liberallerin bir çoğu Locke'tan Bertrand Russell'a kadar, ahlak ve siyasetteki liberalizm ile görgücü bir bilgi kuramı arasında içsel bir bağlantının olduğuna inanırlarken Weber (kitabın sayfa 118'daki dipnot 3'e bakın),

Hayek ve Popper gibi diğerleri yöntembilimsel bireyciliği savunmayı ahlaki ve siyasal önemi açısından bir sorun olarak görmüşlerdir. Amerika'daki çağdaş tutuculuk ideolojisi siyasal, iktisadi ve dinsel bireyciliği birleştirmiştir: "Amerikancılığın, bireycilik, *laissez-faire* ve özellikle de köktenci Protestanlık biçiminde Hıristiyanlık anlamına geldiği" söylenmiştir.[1] Benzer biçimde, bireycilik karşıtları da bu çeşit görüşleri ayrılmaz biçimde ilişkili olarak görmüşlerdir. Lévi-Strauss;

> Onsekizinci yüzyıl filozoflarının bireyci bakış açıları gerici düşüncenin kuramcıları, özellikle de Bonald tarafından, toplumsal görüngülerin, *sui generis* bir gerçekliğe sahip olarak, bieysel olanların basit bir toplamı olmadıkları temeli üzerinde eleştirilmişlerdir. Bireyciliği insancılığa eklemleyen bir gelenek varken kollektifin bireyselle ilişkisinin açık olduğu varsayımı da, geleneksel olarak, kollektifin bireysel üzerindeki daha üstün değerini gerektirdiği görülmektedir.[2]

Kültürel olarak, "bütüncülük içsel olarak Batı geleneğinin siyasal liberal bireyciliğine yönelik düşmanlıkla ilişkilidir"[3] denilmiştir. Buna karşın, sağ ve soldaki liberal karşıtı düşünürler, "bireyin" soyut bir görüşü olan "bireyciliğe" ahlaki hümanizmi, liberal demokrasinin siyasetini ve laissez-faire'ci kapitalizmin iktisadını, protestanlık ve görgücülüğü kapsayan belirsiz bir alaşım olarak saldırmaya yönelmişlerdir.

Açık biçimde bu görüş ve öğretilerin bazılarının arasında ilginç ve karmaşık mantıksal veya kavramsal türden ilişkiler vardır. Önümüzdeki üç bölümde bu bağlantılardan bazılarını çözmeye yelteneceğiz.

---

1 M. M. Goldsmith ve Michael Hawkins, "The New American Conservatism", *Political Studies*, XX (1972), s. 71.

2 C. Lévi-Strauss, "French Sociology", der.: G. Gurvitch ve W. E. Moore, *Twentieth Century Sociology*'de, New York, 1945, s. 529.

3 M. Brodbeck, 'Methodological Individualisms: Definition and Reduction" (bkz. bu kitabın s. 120'deki 11. dipnot), s. 3.

18. EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

Bizim iki temel idealimizin adı eşitlik ve özgürlüktür.
LOUIS DUMONT[1]

Bu bölümün temellendirilmesi yukarıda belirtilmiş olan bireyciliğe ilişkin ilk dört çekirdek düşüncenin –insanın yüceliğine saygı, özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme– eşitlik ve özgürlük düşüncelerinin zorunlu öğeleridir. Özellikle, insanın konumu ya da insana saygı eşitlik düşüncesinin özünde yatarken, özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme, serbestlik veya özgürlüğün üç yüzünü temsil etmektedir. Daha sonra bu dört temel bakışın mantıksal, kavramsal ve ruhsal olarak bağlantılı olduklarını savunacağım.

İlk iddiam "kendinde amaç" olan bireylerin içkin yüceliği gereği insanlara saygı gösterme ilkesinin, insan eşitliği düşüncesinin temelinde yattığıdır. Bu ilke nereye varır? Bu, tüm kişilerin saygıyı hakettikleri ve buna göre davranılması gerektiğine dek varır. Aşağıda "kişi" olmanın bu bağlamda ne anlama gel-

1 L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, çev.: Mark Sainsbury, Londra, 1970, s. 4.

diği ve "saygılı" davranışın neleri kapsadığı konusunda birşeyler söyleyeceğim. Burada en çok vurgulanan şey bu ilkenin oldukça eşitlikçi oluşudur, çünkü bu ilke saygının eşit biçimde herkesle ilgili olduğunu varsayar –bu, kişi olduklarından dolayı hepsinin sahip olduğu karakteristik özellik veya özellikler kümesinin oluşundan kaynaklanıyor– çünkü sonra irdeleyeceğim gibi, onlara saygı göstermek, onların özgürlüklerinin korunması ve arttırılması için gerekli olan herşeyi yapmayı içerir (bu anlamda onların arasında ayrıcalık gözetmek onlara eşit saygı göstermemektir). Bu yüzden insanlara saygı göstermek örneğin onları ödüllendirmek ya da yüceltmekle çelişir, çünkü ödüllendirmeyi ve yüceltmeyi eşitsiz biçimde sunuyoruz. Bu zorunlu olarak böyledir; çünkü biz insanları başkalarından ayıran karakteristik özelliklerinden dolayı ödüllendiriyor ya da yüceltiyoruz. Birini belirli başarılarından dolayı ödüllendiriyor veya birini belirli nitelikleri ya da üstünlüklerinden dolayı yüceltiyoruz; oysa ona bir insan olarak başka insanlarla paylaştığı özelliklerinden dolayı saygı gösteririz. Bireyler bu özelliklere farklı derecelerde sahip olduklarından, belirli derecede farklı kişiler olacaklardır; biçiminde buna karşı gelinebilir. Ancak, bu itiraza şöyle yanıt verilebilir: Bu saygıyı uyandıran şey bu özelliklerin varoluşudur. Yoksa bunların edinildiği ya da gerçekleştiği oranlar değil. Bu özelliklerin neler olduğu konusunda farklı yargılar bulunmaktadır. Eşit saygı için Hıristiyan temel, bütün insanların eşit olarak Tanrı'nın çocukları oluşlarıdır. Kantçı temellendirme ise onların Amaçlar Aleminin üyesi oldukları yönündedir. Bazıları, insanlara muamelede eşit saygıyı gerektirecek, aşağıda değerlendireceğimiz görgül niteliklerin olduğunu öneriyorlar. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, bu temel ne olursa olsun, kişi olarak onların saygı görmeleri gerektiği ilkesi, onların eşit olarak saygı görmelerinin gerektiğidir. Bu, ilk Hıristiyanlıktan günümüze, eşitlik idealinin merkezinde yer alan ilkedir. Gerçi bu birçok başka ahlaki ve siyasal ilkeyle çatışmaya girmiştir. Bunlara eşitlik ideali ilkesinin bir başka bileşkesi olan fırsat

eşitliği ilkesi de dahildir çünkü, Bernard Williams'ın belirttiği gibi, "saygı eşitliği düşüncesi bize insanların, içinde statü ya da prestijden zevk aldıkları yapıları ve insanları bu metaların dağıtmış olduğu fırsat eşitliğinin bizim ve onların dikkatlerini odaklaştırdığı şeylerden bağımsız olarak değerlendirdiğimizi savunan ilkedir".[2] Gerçekte, fırsat eşitliği ilkesinin saygı eşitliğine karşıt olarak fırsatları eşitlenecek olan "bireylerin", onlara belirli bir özelliği ve rekabetçi istekler ve çıkarlar alanı atfederek, soyut bir kavramlaştırmaya dayandığı savunulabilir. Benim ikinci iddiam serbestlik ya da özgürlük kavramının karmaşık ya da bileşik bir düşünce olduğudur. Öyle ki, çözümlemeye konu edildiğinde bazı daha ileri, daha temel düşünceleri gerektirdiği ya da varsaydığı gösterilebilir. Bunların merkezinde özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme kavramları yer almaktadır. Gerçekten daha ileri gidip bunların, sözgelimi, "özgürlüğün üç yüzü" olarak görülebileceklerini iddia edeceğim.

İlki şudur: Bir kişi eylemleri kendisine ait olduğu ölçüde eş deyişle, eylemleri başkasının istencinin aracı, nesnesi veya kendi istencinden bağımsız dışsal ya da içsel güçlerin sonucu olmaktan çok, kendisini özgür bir özne yapan kararlarının ve seçimlerinin sonucunda özgürdür. Onun özerkliği kesin olarak bu kendi kaderini belirleme ve seçimindedir. Bu özerklik onun eylemlerinin kendi bilinçli "beni" yerine başka yerde belirlendiği ölçüde azalacaktır. Tabii ki, bir kişinin özerkçe eylemde bulunduğu anı belirlemek oldukça sorunludur. Birinin zor kullanımına tabi olduğu ya da etkisi altında bırakıldığında özerksizliğinden açıkça sözedilebilir, fakat başkalarının istencini ya da kültürünün normlarını veya rolünün gereklerini gerçekleştiren kişinin bunu özerkçe yaptığını nasıl bileceğiz? Buradaki zorunlu bir öğe açıkça bilinçli ve eleştirel yansıtmadır. Daha az önemli olmayan bir şey de kararlar ve seçimlerin temel olmasıdır –bireyin ara-

2 Bernard Williams, "The Idea of Equality", der.: P. Laslett ve W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society (Second Series)*, Blackwell, Oxford, s. 129-30.

larından seçim yapabileceği gerçek seçenekler bulunmalıdır (bu seçenekler, onun seçim yapabilmektense mantıklı bir seçim yapmasına izin vermeyecek derecede yüklü olmamalıdır). Öyleyse, onun özerkliğinin derecesi, en azından, onun özbilincinin ve önündeki seçeneklerin alanının bir fonksiyonudur. Onun özerkliği davranışlarının belirleyenlerinin bilincinde olmadığı ve önündeki seçeneklerin sınırlı olduğu ölçülerde azalacaktır. Bunlar güç ve bulanık konulardır. Daha fazla çözümleme gerektirmektedirler. Ancak, açıkça görünen şey kişinin özerkçe eylemde bulunduğu ölçüde özgür olduğudur– ve özerkliği azaldığı ölçüde özgürlüğü de azalır.

"Bir insan ne zaman özgürdür?"' sorusuna ikinci bir yanıt: Müdahalelerden ve engellemelerden uzak olduğu zaman özgürdür ve bu özgürlük onun keyfince düşünüp eylemde bulunmak üzere yalnız bırakıldığı kadardır. Bu, deyim yerindeyse, özgürlüğün olumsuz anlamıdır. Ben bunu, özgürlüğün bir yönü olarak görmeyi tercih ediyorum. Bu daha çok bireyin yapıp yapmamakta özgür olduğu şeyle ilgilidir. Burada, özellikle siyasal anlamda altını çizmeyi arzuladığımız, bireyin yaptıkları, yapmak istediği ve yapacaklarına müdahale edeceklerden, müdahalenin insanın kontrolü altındaki koşulların sonucu olması koşuluyla özgür oluşudur. Berlin'in yazdığı gibi "bu anlamda benim toplumsal ya da siyasal özgürlüğümün sınırları, açıkça gerçek seçimlerimde değil, potansiyel seçimlerimdeki engellerin yokluğunda, seçimimi yaptığımda şöyle ya da böyle eylemde bulunabilmemde oluşmaktadır. Benzer bir biçimde böyle bir özgürlüğün olmayışı eğilim gösterilsin ya da gösterilmesin dönüştürücü insan pratiğinin, insan eyleminin bir sonucu olarak, bu gibi kapıların kapanmasıyla ya da onları açamamasıyla ilgilidir".[3] Bu kavrayışın altını çizmek bireyin içinde müdahale edilmeme hakkını iddia edebildiği düşünce ve eylem çemberinin kavramıdır ve bu alanı biz "özel" olarak niteleyebiliriz (bununla

3 Berlin, *Four Essays on Liberty*, s. xi.

birlikte sadece kendisini ilgilendiren düşünce ve eylemleri içeren uygulamaları gözardı ederek). Yine Berlin'in yazdığı gibi,

> Özellikle, İngiltere'deki Locke ve Mill gibi ve Fransa'daki Constant ile Tocqueville gibi liberallerce hiçbir biçimde ihlal edilmemesi gereken kişisel özgürlüğün asgari bir alanının varolmasının zorunluluğu varsayılmıştır, çünkü bu ihlal edilirse, birey, iyi doğru ya da kutsal saydığı çeşitli amaçları izlemesini hatta tasavvur etmesini olanaklı kılan doğal yeteneklerinin asgari gelişimini sağlamak için kendini çok dar bir alan içinde bulur. Bu nedenle, özel yaşam alanıyla kamu yetkesi arasında tampon bir bölge oluşturmalıdır.[4]

Bu tampon bölgenin nerede oluşturulacağı ve hangi zeminde yer alması gerektiği tartışılabilir; uzun uzadıya tartışılmıştır da. Ancak, ben böylesi asgari özel bir "alanın" "kamu" müdahalesinden özgür olarak, ideal özgürlüğün zorunlu bir bileşeni olduğunu öneriyorum. Bunun ötesinde, ben'e veya kişiliğe entegre olan, öyle bir "içsel" alan bulunuyor ki, ona müdahale etmek, hipnozda olduğu gibi, zorunlu olarak özgürlüğün ihlali demektir. Bu alan korunduğu ölçüde bireyin özgürlüğü yok olur.

"Bir kişi ne zaman özgürdür?" sorusuna üçüncü yanıt, kişinin yaşamının doğrultusunu belirlediği ölçüde ve dolayısıyla olanaklarını gerçekleştirdiği, elindekinin en iyisini gerçekleştirdiği ölçüde özgürdür. Bu, T. H. Green'in "gerçek özgürlük ideali toplumun bütün üyelerinin en iyisini gerçekleştirebilmek için azami güce sahip olmasıdır"[5] diye yazdığında kastettiği şeydir. Bu düşüncede amaçsal bir bileşen vardır; insanın doğru amaçları görüşü –tabii ki gücü ellerinde bulunduranların istenen bazı yetilerinin gelişimin ve siyasal olarak denetlenen telkinlerini bunun nesnesi olan istek ve amaçlarından bağımsız olarak,

---

4 A.g.y., s. 124.

5 T. H. Green, "Liberal Legislation and the Freedom of Contract", *Works of Thomas Hill Green*, der.: R. L. Nettleship, Londra, 1885-8, Cilt III, s. 372.

özgürlüklerinin doğru gerçekleşmesi olarak empoze etme tehlikesi de vardır. Ama bu açıkça, bireysel özgürlük idealinin, gerçekte, zorunlu bir bileşkesinin zalimce saptırılışıdır– bu bileşkenin adı kendini geliştirmedir. Bu düşüncede iki önemli kurucu öğe vardır. İlki yaşamımın doğrultusunu olanaklı olduğu ölçüde benim belirleyip denetlemem gerektiği anlamında kendini geliştirme; ikincisi belirli insani üstünlükleri olanaklı kılma fırsatım olması anlamında kendini geliştirmedir. Bu üstünlüklerin neler olduklarını, bir insanın çok yönlü olup olmaması gereği, kendini geliştirmenin neyi önleyeceği vb. gibi konuları tartışmak için çok alan vardır. Gerçekte, tutarlı ahlaki göreci için insan üstünlüğü olarak alınan şeyin, çözümsüz ahlaki anlaşmazlığın konusu olmasının altedilmez bir güçlüğü vardır. Bunun ötesinde, kendini geliştirmeye ulaşma fırsatının insan özgürlüğü idealinin zorunlu bir yönü olduğunu iddia ediyorum. Bir kişi insani olan olanaklarını gerçekleştirebildiği ölçüde, kendini gerçekleştirmenin (insanlarca denetlenebilen etkenlerce) korunduğu ölçüde, özgürlüğünün bittiği yere kadar özgürdür.

Bu yüzden eşitliğin, insana saygı üzerine kurulu olduğu ve özgürlüğün kişisel özerklik, kamu müdahalesinin olmayışı ve kendini geliştirme gücünün bir alaşımı olduğu sonucuna varıyorum.

Şimdi, "insanlara saygı" pratikte gerçekten ne anlama gelir ve neyi önler? diye soralım. Bu iki ayrı soruya indirgenebilir: İlkin hangi nitelikler adına kişiler için saygı talep ediyoruz? İkincisi onlara saygı göstermek neleri kapsıyor? Öyleyse, insanların saygı ve sevgi temelinde bağdaştırdığımız ayırdedici özellikleri nelerdir? Bu soruyu sormanın bir başka yolu da insanları kişi olarak ahlaki yargıları bağlamında belirleyen, bağımlı görünüşün ne olduğunu sormaktır. Ben zaten Hıristiyanların bu soruyu dinsel terimlerle yanıtladıklarını belirttim; Kant'ın aşkınsal yanıtıysa metafizik olarak adlandırıldı. Ancak, bu yanıtların bütün insanların paylaştığı ve bunlara dayanarak onları kişi ve saygıyı hakeden varlıklar olarak değerlendirdiğimiz birkaç görgül özel-

liğe göndermede bulundukları tartışılabilir. Bunun ötesinde, bunlar farklı derecelerde ve çağlar boyunca farklı vurgularla ahlakçılar ve ahlak filozofları tarafından altı çizilen yönlerdir.

Bu özelliklerden ilki, insanın eğilimler ve amaçlar oluşturma kapasitesi; seçeneklerin bilincine varma ve onlar arasında seçim yapabilme; kendi davranışlarını belirleyen güçlerin bilincine vararak gerek içsel olarak bastırılmış veya bilinçaltındaki istek ve dürtülerde olduğu gibi, gerekse dışsal olarak izlediği normların veya gerçek rollere uygulanan baskı gibi, denetim altına alabilme; başka bir deyişle, insanların özerk olarak eyleme kapasitesinde, görece olarak kendi kaderini tayin etme yetisinde olma özelliğidir. İnsanlar kendilerini etkileyen ya da belirleyen güçlerin bilincine vararak, zorunluluklarını ayırtederek bunlara teslim olmak veya onlardan kurtulmak yetisindedirler. Açıkçası bütün insanlar eşit ölçüde kapasitelerini geliştiremiyorlar, fakat hepsi ruhsal olarak hasta olanlar dışında, bunu yapabilir.

İkinci durumda, düşünme kapasitesi olan insanlar eylemde bulunabilir, ilişkilerini geliştirebilir ve değer verilen ancak, değerli olabilmek için belirli bir müdahale edilmezlik alanı gerektiren ilişkilere girebilirler. Düşünsel etkinlikler, sanatsal yaratılar, aşk, dostluk buna örnek verilebilir: Bütün bunların ortaya çıkabilmesi için, kamu müdahalesinin olmadığı veya gözetim altında tutulmadığı özel bir uzam gerektirdiği söylenebilir (gerçi bunlar, özel müdahalelerle yozlaşabilirler). Doğal olarak, bu insan etkinlikleri ve ilişkilerinin hangilerinin en değerli olduğu, hangi değere sahip oldukları, gerçekte hangilerine girişebilmek için insanların yalnız bırakılmaları gerektiği konusunda önemli bir alan bulunmaktadır. Bazıları dinsel tapınmayı en yüce ve kutsal olarak alabilirler; başkaları servet elde etmeyi bunun ışığında görebilirler. Tartışılmaz görünen şey böylesi etkinlik ve ilişkilerin bir aralığının bulunduğu ve insanların bunlarla ilgilenebilecek kapasiteleri olduğu ve bunlara değer atfettikleridir.

Üçüncü durumda insanlar kendini geliştirme kapasitesine sahiptirler. Gerçi gördüğümüz gibi bunun nasıl yorumlanacağı

konusunda güçlükler bulunmaktadır. Bunu aşağıdaki gibi görmenin en doyurucu yol olduğu söylenebilir: Herkesin kendisinde bazı belirleyici üstünlük veya üstünlükleri oluşturma –ister düşünsel, estetik ya da ahlaki olsun, ister kuramsal ya da kılgısal veya ister kişisel ya da kamusal olsun– kapasitesine sahip olduğudur. Açıkça herkes verilmiş bir üstünlüğü aynı ölçüde geliştirme yetisinde değildir; –ve herhalde– Marx'a karşı, herkes kendini çok yönlü olarak her yönde geliştirme yetisinde değildir. Ancak, bütün insanlar takdir edilmesi gereken olanaklarını gerçekleştirme kapasitesini paylaşıyorlar. Takdir gerektiren şey, ahlaki anlaşmazlık ya da kültürel çeşitliliğin konusu olabilir; fakat bana göre içgüdüsel olarak takdir edilebilen sınırsız bir insani üstünlükler aralığı bulunmaktadır (gerçi doğal olarak alacakları biçim toplumdan topluma değişecektir). Bütün insanlar bunların bazılarına belirli ölçülerde ulaşma kapasitesine sahiptirler.

Kişinin bu üç belirleyici özelliğinin –özerk eylem ve seçim kapasitesi, özel bir alan gerektiren değerli etkinlik ve ilişkilerde bulunma kapasitesi ve kendini geliştirme kapasitesi– en azından bizim onlara saygınlık atfettiğimiz zeminin bir parçası olduklarını savundum. Öyleyse bu saygı neden oluşmaktadır? Yanıtım şudur: Başka neyle ilgili olursa olsun insanlara saygı onlara (gerçek veya olası) özerk, mahremiyet gerektiren ve kendini geliştirme yetisi bulunan varlıklar olarak davranmaktır.

Bizim sormamız gereken soru böylesi bir saygının yadsınmasının nelerden oluştuğudur? Kendisine özne ya da seçici olarak davranılmadığında, kendisine rastlanıldığında ona bir kişi olarak değil sadece bir etiketin taşıyıcısı veya bir rolün oyuncusu olarak veya basitçe belirli amaca ulaşmanın aracı olarak ya da daha kötüsü basit bir nesne olarak görüldüğünde ona saygı göstermekten uzaklaşılır. İnsanlara karşı tavırlarımızın basit bir biçimde onların bazı olumsal ve toplumsal olarak tanımlanan tavırlarınca dikte edilmesine izin verdiğimizde onların özerk kişiler olarak toplumsal düzendeki durumları veya işlerindeki

görevleri gibi konumlarını yadsımış oluruz. Her zaman seçim yapabilme yetisine sahip bir kişiden çok, kendini bir garson olarak bir görevi yerine getiren biri olarak görmeye başlayan Sartre'm ünlü garson örneğindeki gibi, gerçekten bu anlamda bir kişi kendine saygıda kusur edebilir.[6] Birinin özerkliğini yadsımanın dolayısıyla da ona saygı göstermemenin başka yolları bulunmaktadır. Bir yolu basitçe onun iradesini denetime ya da baskıya tabi tutmaktır; başka bir yolu aralarında seçim yapabileceği seçenekler aralığını mantık dışı bir biçimde daraltmaktır; fakat herhalde en alçak ve hain yol durumunun ve etkinliklerinin bilincini artırma olanaklarını yoketmek ya da azaltmaktır. İkinci olarak bir kimse başka birinin özel alanını işgal ettiğinde ve iyi bir neden bulunmaksızın değer verdiği etkinliklere müdahale ettiğinde (veya hepsinin üstünde onun benliğine müdahale ettiğinde) açıkça ona saygı göstermekte kusur etmiş olur. Müdahalenin nerelerde gerekçelendirilebileceği durumlara örnek, savaş zamanında askerlikte tutsak düşmektir. Bu ve başka durumlarda müdahale etmek için "iyi nedenler" bulunduğu, dolayısıyla bunlar kişinin özgürlüğünün zorunlu yok ediliş öğeleri olduklarında, saygının yadsınmış olmadığı; gerek başkalarının özgürlüğünün korunup gelişmesi veya gerek uzun vadede kendinin ve başkalarının önemsediği değerlerin gerçekleşmesinin biricik yolu olduğu iddia edilebilir. Soljenitsin'in açıkladığı çalışma kamplarında veya Erving Goffman'ın betimlediği toplama kamplarındaki böylesi bir yadsımanın uç biçimlerini düşünün.

En sonunda, bir kimse başkasının kendini geliştirme kapasitesinin gerçekleşmesinin fırsatlarını sınırladığında ona saygı göstermemiş olur. Bu, çeşitli yol ve bağlamlarda yapılabilir. Hem kapitalist hem devlet sosyalisti toplumların en az değer verilen yurttaşları farklı bağlamlardaki böylesi fırsatların sistematik ve kümülatif yadsımasıdır ki, bu toplumların ortaya çıkardı-

6 J. P. Sartre, *Existential Psychoanalysis*, çev.: Hazel Barnes, der.: W. Kaufmann, *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre* (Meridian Books), New York, 1956, s. 255 ve sonrası.

ğı yapısallaşmış eşitsizliklere karşı en güçlü temellendirmeleri oluşturuyor. Örneğin toplumsallaşma bağlamında fırsatların böyle sınırlandırılması çağdaş eğitim sosyologlarınca incelenen merkezi bir –hatta tek– konudur. Sınıflara bölünmüş ve toplumsal eşitsizlikleri güçlendiren bir eğitim sistemi ve dolayısıyla en az gelişmişin kendini geliştirme olanağının önünü kesen bir sistem kişiye saygıyı yadsır (açıkça gerekli eğitsel değişimlerin siyasal denetime tabi oldukları varsayılıyor). Benzer biçimde başka bir örnek verecek olursak eğer belirli türden bir çalışma daha kamçılayıcı biçime, yetenek, beceri veya sorumluluğun daha çok gelişimini gerektirecek biçime sokmak olanaklıysa işçileri alçaltıcı, tek yönlü yıpratıcı işlere koşmak insana saygının ihlalidir. Bunun ötesinde işçiler ve bütün bir siyasal toplumdaki yurttaşlar onları etkileyecek büyük kararların oluşturulması ve alınmasında gerçekten katılmalarının olanakları yadsındığı ölçüde saygı göstermeyi yadsımışlardır. Böylece işçiler, Rousseau ve J. S. Mill tarafından selamlanan ve klasik demokratik kuramların çeşitli biçimlerinin merkezindeki etkin özyönetimin insani üstünlüklerini geliştirme fırsatını yadsımışlardır.

Buraya kadar insana saygı kavramının özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme düşünceleriyle yakın kavramsal ilişkileri bulunduğunu ileri sürdüm: Bu onları böylesi bir saygı zemininde önceden varsayıyor ve gerçekte bu çeşit saygının ne olduğunu açıklamakta merkezi bir yer alıyor. Şimdi ileri sürmek istediğim, özgürlük düşüncesinin bu yapıtaşlarıyla yakından ilişkili olduklarıdır. Öncelikle, Riesman'ın iddia ettiği gibi, özerklik deneyimi belirli özel bir alanı veya başkalarınca müdahale edilemezliği gerektirir: Birinin değer verdiği etkinlik sürekli müdahaleye maruz kaldığında o kişi kendi kaderini belirleyemez (gerçi "müdahale" olarak değerlendirilen şey kısmen özerk "ben" kavramlaştırmasına bağlıdır. Herhalde düzenli evliliklerde eşinin seçimi diğerinin seçiminin yörüngesine girdiğinde "müdahale" sayılır. Diğer taraftan, kişisel özgürlük belirli seçenekler algılanmaktan alıkonulduklarında ihlal edilmiştir de-

mek istiyoruz). Yine özerkliğin zorunlu bir biçimi olanakları geliştirme özerkliğidir. Gerçekten J. S. Mill seçme kapasitesinin sürekli işletilmesi sonucundaki gelişimin kesinlikle kendini geliştirmenin temel biçimi olduğunu savunabilir.[7]

İkinci olarak kişisel özgürlük ve "olumsuz özgürlük"ten sözetmek mantıksal olarak özerklik gerektirir. Berlin'in olumsuz özgürlük tanımının gerçek ve olası seçeneklerin engellenmesine bağlı olarak yapıldığını anımsayalım. Bir kimsenin eylemlerinin kendisince belirlenmediği ölçüde bunlara müdahale edilmeme konusu anlamsızlaşır; gerçekte kişinin davranışları başkalarınca belirlendiği ölçüde hayali bir anlamda "müdahale"ye uğramıştır da. Bunlar en açık biçimde hipnozdaki gibi bilincin manipülasyon durumlarında görülür: Hipnoz altındaki kişinin hiçbir mahremiyeti olamaz ve hipnozcu tarafından ona yapılması önerilen eylemlerde bulunmasını önlemek onun olumsuz özgürlüğünün ihlali değildir (gerçi bunun hipnozcununkinin ihlali olduğu söylenebilir). Benim kullandığım anlamda mahremiyet ayrıca, değer verilen ve kamu müdahalesine karşı korunan etkinliklerin yolaçtığı ölçüde kendini geliştirmeyi de barındırıyor. Berlin, "asgari kişisel özgürlük alanının, [bireyin] doğal yetilerinin asgari gelişiminin kendi başına iyi, doğru veya kutsal olduğuna karar verdiği çeşitli amaçların izlenmesi için ve hatta böyle düşünmesi için"[8] gerekli olduğunu gözlemler.

Son olarak kendini geliştirme önceden söylendiği gibi özerkliği varsayar. Kendini geliştirme düşüncesinin tam da kendisi mantıksal gelişimin özerkçe izlenmesini gerektirir. Gerçi açıkça bunun yönü uygun koşulların sağlanması ve teşvik edilmesiyle belirlenebilir. Bunun ötesinde kendini geliştirmenin birçok biçiminin belirli bir müdahale edilemez özel alanı gerektirdiği ortadadır. Örnek olarak, birine sürekli neyi nasıl çizmesi gerektiği söylendiğinde yaratıcı sanatsal güçlerini geliştireme-

7 Bkz., Berlin, "J. S. Mill and the Ends of Life", *Four Essays on Liberty*'den.

8 Berlin, "Two Concepts of Liberty", a.g.y., s. 124.

yebilir. Gerçi Rönesans gibi karşı örnekler akla geliyor. Herhalde en belirgin durum sansürün düşünsel erdemlerin gelişimine olan etkisidir. Öte yandan kendini geliştirmenin belirli biçimlerinin – siyasal katılımın sonuçları gibi– zorunlu olarak bizim başkalarıyla karşılıklı etkileşmemize, hatta yalnız bırakılmayışımıza, kollektif yaşama sürüklenmemize bağlı olduğu eşit ölçüde savunulabilir.

Sonuç olarak, döngüden kurtulmak için özgürlüğün varlığının ana varsayımının, çözümlediğim gibi, kişi olarak bireyin başkalarınca saygı görmesi ve kendine saygı göstermesi olduğunu ileri sürüyorum. Gerçekte mantıksal olarak bu böyle olmalıdır, çünkü benim çözümlememde böyle bir saygı kesin biçimde en azından kısmen özgürlüğün ne anlama geldiğinin teslim edilmesidir. Böyle bir saygının eksik olduğu yerde kişinin özgürlüğü tehlikededir: Özerkliği azalacak mahremiyeti ihlal edilecek ve kendini geliştirmesi kösteklenecektir.

19. ÖĞRETİLER

Belirtmiş olduğumuz bireyciliğe ilişkin çekirdek düşünceler arasında ne gibi bağlantılar bulunmaktadır? Bu soruyu kısaca yanıtlayabiliriz, çünkü yanıt zaten Bölüm 2'deki bireycilik öğretilerinde ortaya konuldu.

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta bu öğretilerin yorumlarının çoğunda soyut birey kavramının esas yeri işgal etmesidir. Bu, Locke'dan günümüze siyasal bireyciliğin çeşitli biçimleri arasında bir bağlantı kurmaktadır, bunların hepsi, söylediğimiz gibi, üyelerinin "bilincin bağımsız merkezleri" olduğu ve bağlama bağımlı olmayan çıkarları, istekleri, dürtüleri, amaçları, gereksinimleri vs. olan bir sivil toplum görüntüsünü önceden varsayıyorlar. Bu görüntü communitas'tan* çok societas'a** aittir, kooperatif birlikten çok ortaklığa aittir, Gemeinschaft*** veya topluluktan çok Gesselschaft**** veya ilişki kurmaya aittir. Yönetimin yetkesi yurttaşların bağımsızca verilmiş rızalarına dayanır, bireysel çıkarları temsil eder ve onların çıkarlarını izleme özgürlüklerini veya haklarını korur. Öyleyse Locke için

---

* topluluk.
** toplum.
*** beraberlik.
**** toplum.

doğal durumdaki insan "özgürdür ... kendi kişiliğinin ve iyeliğinin mutlak efendisidir, en yüceye denktir ve kimsenin nesnesi değildir": Böyle bir insan "topluma başkalarıyla katılmaya, karşılıklı olarak yaşamlarını, özgürlüklerini ve konumlarını korumak" için gelir "ki ben bunlara genel olarak mülkiyet adını veriyorum".[1] Macpherson'un doğru olarak söylediği gibi "Locke'un bireyciliğinin özü herkesin doğal olarak kendi kişiliğinin ve kapasitelerinin özellikle de kendi çalışma kapasitesinin mutlak sahibi olduğu varsayımıdır".[2] Bağımsız ussal yurttaş düşüncesi onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki biçimlerinde gerek uzlaşımcı gerek yararcı olan ve şimdilerde John Rawls[3] ve örneğin Anthony Downs'un[4] çalışmalarında yeniden canlanan, klasik liberal demokratik kuramın temel varsayımıdır.

Soyut birey artık "ekonomik insan" biçimindeki –ussal olarak azami yarar peşinde olan– ve hâlâ ortodoks iktisadi kuramların üzerinde yer alan biçimiyle artık iktisadi bireyciliğin bir varsayımı değildir. Böyle bir insan anlayışının eleştirisini Thorstein Veblen'den daha keskin biçimde sunan olmamıştır: Olayı şöyle görüyor:

> Alanın çevresinde uyarıcı tepisi altında titreşen ancak, onu dokunulmamış bırakan isteğin türdeş yuvarı gibi acının ve hazzın şimşek çakan bir hesap cetveli. Onun ne bir öncülü ne de bir sonucu vardır. O soyutlanmış belirli bir insan verisidir, onu şu ya da bu doğrultuda yerinden eden saldırgan güçlerin darbeleri dışında kalıcı bir denge içindedir. Temel uzamda

1 Locke, *The Second Treatise of Civil Government*, Böl. IX, Ksm. 123, s. 62.

2 Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism; Hobbes to Locke*, s. 260.

3 Bkz., J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972. İlginç bir biçimde Rawls, "bilgisizlik peçesinin" arkasındaki adalet ilkeleri üzerinde karar veren rasyonel insanın kendi geleceğinin zevk ve arzularından habersiz ve bu yüzden bunların kendi kuramınca önceden belirlenmemiş olduğunu iddia eder. Ama bu kitabın yazarına göre, Rawlsçı insanın isteklerinin içinde bulunduğu belli bir modern liberal kanılar aralığının olduğunun gösterilmesi oldukça kolaydır.

4 Bkz., A Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New. York, 1957.

kendini empoze etmiş olarak o, güçlerinin paralel kenarı onu bileşke çizgilerini yukarı doğru izlediği yerde aşağı çekene kadar simetrik biçimde kendi tinsel ekseninin çevresinde döner. Darbenin gücü tükendiğinde o eskiden olduğu gibi kendini içeren bir istek yuvarı olarak sükuna erişir.[5]

Oysa ne dinsel ne de ahlaki bireycilik soyut bireyi önceden varsaymazlar. Dinsel inançlı kişi ve onların koyduğu değerleri seçen bağımsız kimse gerçek, somut, tarihsel ve toplumsal olarak konuşlanan kişidir. Özde çağdaş ahlaki bireyciliğin yorumcuları, Nietzsche, Weber ve Sartre gibi, bireyin zihnini etkileyen tarihsel ve toplumsal etkilerin bilincindeydiler. Ahlaki bencil ise özellikle onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda tarihsel olarak soyut bireyin önemli ve etkili bir çeşidiydi. Bilgibilimsel bireyciliğin bireyi, tanım gereği soyuttur çünkü bu öğreti bireyin zihni ve deneyimi üzerindeki toplumsal, kültürel ve dilsel etkenler bütününün etkisinin değerlendirmesini dışlıyor: Öyleyse Descartes, Kant ve İngiliz görgücülcri (doğal olarak başarısız bir biçimde) toplumsal bağlamından soyutlanmış "birey"den başlıyorlar. "Gerçekliğin toplumsal inşası" ve deneyimin toplumsal-tarihsel belirlenimi onların kuramlarının zorunlu olarak dışladığı düşüncelerdir. (Gerçekten ancak bunlar ilk defa Hegel ile belirirler.) Son olarak benim yöntembilimsel bireyciliğe karşı temellendirmelerim doğruysa açıklayıcı olarak sunulan "birey" soyutsa, öğreti ilginç fakat oldukça kabul edilemez olur; öyle değilse ilginç olmaz çünkü toplumsal etkenler zaten içine işlemişlerdir.

Siyasal bireyciliğe dönersek, iktisadi bireycilikle aralarında yakın kavramsal bir bağlantının olduğu açıkça görülür. Yukarıda belirtildiği gibi, bunların ikisi de soyut bireyi önceden varsayıyorlar –ve çoğunlukla bu aynı soyut birey– "ussal" ve he-

5 M. Lerner (der.), *The Portable Veblen*, New York, 1948, s. 232-3, E. K. Hunt ve Jesse G. Schwartz'den, A Critique of Economic Theory (Penguin Education), Londra, 1972, s. 11.

sapçı, yarar artırıcı ve kendi türünü-sevmezdir. Beer'in ondokuzuncu yüzyıl liberalleri için söylediği gibi, "siyasetlerinde, iktisatlarında olduğu gibi, eylemin kaynağı ussal, bağımsız bireydi (ve öyle olmak zorundaydı)".[6] Bunun ötesinde birçok durumda tartışma modları özdeştir, uslamlamaları ussaldan türetme, soyut insan belirli fakat çarpışan isteklerleydi. Bu yüzden ilk Yararcılar özel olarak yöntemlerini iktisada ve siyasete eşitçe uyguluyorlardı (gerçi J. S. Mill, yöntemlerinin öncekine uygulanabilirken sonrakine uygulanabilir olmadığını savunuyordu)[7]. Son olarak, Locke'tan, Hayek'e kadar siyasal bireycilerin, hükümetin temsil ettiğini, koruduğunu ve geliştirdiğini düşündüğü çıkarlar, karakteristik olarak bireysel iktisadi çıkarlardır.

Ne siyasal ne de iktisadi bireycilik mantıksal ya da kavramsal olarak dinsel, ahlaki veya bilgibilimsel bireyciliğe bağlı değildir; ancak, özellikle iktisadi bireycilik durumunda yöntembilimsel bireycilik öğretisiyle açık bir yakınlık bulunmaktadır. Siyasal kurumlar ile etkinlikleri ve iktisadi süreçleri karşılıklı etkileşim içindeki ussal bireylerin verilmiş isteklerinin çıktısı olarak görmek, sonrakinin öncekini özellikle açıkladığıyla doğal olarak (bireylerin istekleri, dürtüleri, inançları ve amaçlarının kurumlar ve kültürlerce biçimlendirilip etkilendiği yollara karşı sistematik bir körlük ile birlikte) paralel gider. Öyleyse, örneğin Hayek'in sosyal bilimlerin amacının "bilinçli eylemi" açıklamak olduğunu varsaymayı bir yanlış olarak görmesi şaşırtıcı değildir (bu –eğer yapılabilirse– psikolojinin görevidir):

> Toplum bilimleri için bilinçli bireysel eylem türleri veridir ve bu verilere dayanarak toplum bilimlerinin yapması gereken

6 Beer, *Modern British Politics*, s. 34.

7 Bkz. J. S. Mill, *A System of Logic*, 10. Basım, Londra, 1879, Cilt II, Ktp. VI, Böl. IX, Bkz. özellikle, s. 502: "... bütün diğerleri içinde hem neden hem de sonuç olarak birbirleriyle en çok karışmış, belli bir halkın veya belli bir çağın niteliklerinden ayrı bir Hükümet Bilimi olamaz. Hükümet biçimlerinin eğilimleriyle ilgili tüm sorular Toplum Bilimi'nin ayrı bir parçası olarak değil, genel anlamda olmalıdır."

tek şey bu verileri görevleri doğrultusunda etkili biçimde kullanılabilecek bir hale sokmaktır. Bu bilimlerin yanıtlamaya çalıştığı sorular sadece çoğu insanın bilinçli eylemleri beklenmeyen sonuçlar doğurduğunda; çoğu düzenlemeler hiç kimse tarafından tasarlanmamış sonuçlar doğurduğunda ortaya çıkar.[8]

Şimdi, dinsel ve ahlaki bireycilik arasındaki bağlantının son derece yakından olduğunu gözlemleyebiliriz. Gerçekte aralarındaki ayrım, dinsel bir bakış açısından yapaydır. Başka bir deyişle, dinsel ve ahlaki değerler arasındaki ayrımın kendisi (dinin kesin kuşatıcı bakış açısından) dinsel olmayan bir ayrımdır. Öyle ki, böyle bir dinsel perspektiften bizim ahlaki bireycilik olarak adlandırdığımız şey dinsel bireyciliğin (çağdaş) bir türü olarak görülebilir. Hatta laik bir perspektiften, ayrım zorlukla açık seçiktir: Her şeyden öte din nerede biter ve ahlak nerede başlar? Weber'in onun ahlaki bireyciliği olarak adlandırdığımız şeyi açıklarken "birey tanrısının hangisi, şeytanının hangisi olduğuna karar vermelidir"[9] diye yazdığını hatırlayalım (ve James Mill'den şu alıntıyı –bütün insanlar için– "saf deneyden yola çıkılırsa çoktanrıcılığa varılır").[10] Öte yandan, aşırı ahlaki bir bireyci, genç Sartre gibi, tanrıya inanmak kötü bir inanç örneğidir diyecektir. Tanrı varolmadığı için birey "mazeretsiz" kalmıştır: Biz artık "davranışlarımızı meşrulaştırabilecek hiçbir değer veya buyruğa sahip değiliz".[11]

Dinsel ve ahlaki bireycilik, kavramsal veya mantıksal olarak bilgikuramsal ve yöntembilimsel bireycilikle bağlantılı değildir (gerçi Hume ahlak ve bilginin "zihindeki algılara" benzediğini söylemektedir), fakat bu son iki öğreti birbirleriyle belirli yapısal benzerlikler taşırlar. Bilgikuramsal bireycilik hepsinin

8 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, s. 37-8.

9 "Politics as a Vocation", Gerth ve Mills, *From Max Weber*, s. 148.

10 A.g.y., s. 147.

11 Sartre, *Existentialism and Humanism*, s. 33-4.

üstünde de görgücü biçiminde, yöntembilimsel bireycilikle atomcu veya indirgemeci bir eğilimi paylaşır. Atomcular bilgiyi en basit öğeleri içinden yeniden inşa etmeye uğraşır. İndirgemeciler toplumsal görüngülerin ancak en basit öğeleri olan bireylere aynştırıldığmda açıklanabilir olduğunu iddia etmektedirler (ve ne yazık ki, her iki durumda da varsayılan atomlar, sözü edilen basit öğeler, gerçekte bir parçasını oluşturdukları Gestalt tarafından indirgenemez biçimde önceden belirlenmişlerdir ve gerçekte bunların özellikleri ona başvurularak tanımlanmak zorundadır).

Sonuç olarak, bireycilik öğretilerinin çoğu bizim bireyciliğin "zorunlu değerleri" olarak adlandırdıklarımızı gerçekleştirme yollarına başvuruyor ve bunu amaçlıyor olmalarına dikkat etmek ilginç olabilir. Siyasal bireycilik demokratik eşitliğin zorunlu öğelerinden birini ve dolayısıyla da kişilere eşit saygıyı içinde taşır (bu yüzden örneğin insanların doğal durumu veya oy hakkının eşitliği); ayrıca özerkliği postüle eder (özellikle rıza gösterme veya çıkarları gerçekleştirme durumlarında). Ancak, doğal olarak bu öğretinin yüceltmeye çabaladığı en üst değer kişisel "olumsuz" özgürlüğün korunmasıdır. Gerçi bazıları bunu veya bazı kısımlarını kendini gerçekleştirmenin aracı olarak da savunmuşlardır. İktisadi bireycilikte, aynı biçimde, savunucularınca bireyci değerlerle kesin uyum içinde görülüyor. Savunucularına göre, piyasanın kişiliksizliği, onun yasalarına karşı bir tür eşitlik sağlıyor: Piyasa ancak başarıyı çaba ve beceri yoluyla hakedenleri; rastgele şanslı olanları ve iyileri ödüllendirir. İktisadi bireyci ayrıca özerkliği maksimize etme peşindedir. Bu yüzden Hayek'in "bireye hiç bir seçim bırakmayan" planlama sistemine karşı hâlâ bireye "bazı seçimler" bırakan bir temel üstünde yükselen "piyasanın katı disiplinliliğini" tercih ettiği[12] görülür. Değer atfedilmiş iktisadi etkinliklerin özel kalmasını sağlayarak seçimini yapması için bireyi yalnız bırakmak, doğal ola-

12 Hayek, *Individualism and Economic Order*, s. 24.

rak onların gerçekleştirmek peşinde olduğu ana değerdir. Fakat çoğu zaman böyle bir iktisadi özgürlük kendini geliştirmeyi en iyi biçimde, daha ileri bir zemin üstünde dener. H. M. Robertson'dan alıntıladığımız parçada doğru biçimde gözlemlendiği gibi iktisadi bireycilik;

> Bireye olanaklı olan tüm kendini geliştirme alanlarını kullanmasına izin vererek, toplumsal gelişimi birey aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. Bunun için iki kurumun gerekli olduğuna inanılır: İktisadi özgürlük (bu girişim özgürlüğüdür) ve özel mülkiyet. Farklı bireylerin farklı becerileri olduklarına ve herbirinin bunları yeteneğinin en son noktasına kadar başkalarıyla rekabet içinde geliştirmesine izin verilmeleri gerektiğine inanılır.[13]

Dinsel bireyci benzer biçimde bireysel değerlere başvuruyor. Bütün inananların ruhsal eşitliğine inanıyor ve inanan bireyi kendini mükemmelleştirmeyi amaçlayan biri olarak görüyor. Bireyin bu duruma ulaşması ve Tanrıyla ilişkisini özerk seçim, çabalama, kendini sınamanın sonucu olarak ele alıyor: Başka hiçbir insan veya insani kurum sorumlu değildir ve kurtuluşa ulaşmak için dışsal ve kollektif aracıya güvenilmez. Mahremiyete gelince, dinsel bireycilik durumunda bu, hoşgörünün sonucu verilmiş bir durumdur. Dinsel hoşgörünün anlamı, yüksek ve belki de tanrısal bir değer biçilmiş dinsel etkinlik için özel bir alanın kabul edilmesidir. Son olarak, ahlaki bireycilik, söylediğimiz gibi özerklik düşüncesinin mantıksal bir uca götürülmesinin felsefi sonucu olarak görülebilir. Ahlaki yargının ölçütü ve ahlaki yargı olarak sayılan şey bile bireysel seçim için ortadalarsa, böyle seçimlerde bulunan birey, bir bakıma, özerkliği en temel olanaklı yolda deneyimlemektedir. Gerçi bu öğreti tarafından cezbedilen birçok kişinin özerkliği, hoş

13 Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, s. 34.

karşılanacak bir durumdan çok, kabul edilmesi gereken bir sorumluluk olarak görmeye eğilimli olmaları ilginçtir.

Öyleyse, tanımladığımız çeşitli bireyci öğretiler arasında birçok karşılıklı ilişkinin bulunduğunu, bunlardan bazılarının bireyciliğin özündeki değerlere dayandıklarını gördük. Fakat acaba bu değerlere başvurmak bizim bu öğretileri kabul etmemizi gerektirir mi? Bir sonraki bölüm bu sorunun yanıtlanmasına ayrılmıştır.

20. EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜĞÜ CİDDİYE ALMAK

Eşitlik ve özgürlüğü taahhüt –kişilere saygı, onların özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirmelerine yardım etmek ve arttırmak– ne gerektirir?

Başlangıç için, bizim bireyin soyut kavranışı dediğimiz şeyi gerektirmez. Kavramların kullanımıyla ilişkili olduğundan dolayı doğal olarak, bireyleri tasarlamanın herhangi bir biçimi soyutlama gerektirir. Öte yandan, soyut kavrayış bireyi değişmez psikolojik nitelikler ve eğilimler kümesi içinde belirli istek ve amaçları varmış gibi, belirli dürtülere göre eylemde bulunuyormuş gibi, belirli çıkarları varmış gibi sunuyor. Tersine, bir *kişi* olarak bireyi tasarlamaksa, onu eğilimler, amaçlar ve seçimlerin keşfedilmeyi bekleyen kaynakları olarak, etkinlikler ve uğraşılara katılabilme ve değer verme (keşfedilmemiş) kapasitesine sahip olarak ve kendini geliştirmenin (henüz keşfedilmemiş) biçimlerine yetili olarak gösterir. Önceki görüş bireyi, davranışlarını belirleyen belirli psikolojik özellikleri olan bir insan olarak tanımlar. Sonraki görüş bireyi gerçekleşme biçim ve ölçüleri araştırmaya açık olan belirli *kapasitelere* sahip insan olarak tanımlar. Soyut birey (kabul edilemez) bir kuramın ürünüdür; kişi kavramı, bireyleri içeriklerini gözlemlemekle belirlenecek

olan biçimde görmenin yoludur. Öyleyse, onları kişi *olarak* görmek topumsal olarak verili soyutlamalardan *çıkan,* yani onları anlama olanaklarımızı sınırlayan tanımlamalar, tipikleştirmeler, ulamlar ve ahlaklardan soyutlama yapmamızı gerektiriyor. Onları kişi olarak görmemiz, yalnızca belirli etiketlerin taşıyıcıları, belirli bir rolü yerine getiren veya belirli toplumsal bir konumu dolduran veya belirli amaçlara ulaşmanın araçları olarak değil –şu veya bu nedenle şu veya bu biçimde– bu etiketi alan, bu rolü yerine getiren, bu toplumsal konumu dolduran veya bu amaca hizmet eden somut kişiler olarak görmemizi gerektirir. Bu, gerçi insanları belirli ve evrensel –istekler, amaçlar, çıkarlar ve gereksinimler verilmiş olarak– toplumsal bağlamlarından bağımsız olarak kaynaklara sahip ve karakterize edilebilen insanî yüklemlerine sahip olarak görmemizi gerektirmez. Bunun tam tersine, biz onların her birine Bernard Williams'ın "özdeşleştirme çabası" adını verdiği şeyi borçluyuz. Öyle ki, "insanlar belirli bir etiketin uygulanabileceği bir yüzey olarak değil, onun bakış açısından etiketi de dahil dünyanın görülmeye çalışıldığı biri olarak değerlendirilmelidir".[1] Bu bakış açısı doğal olarak, toplumsal olarak belirlenip konuşlandırılmıştır. Sadece toplumsal olarak belirli terimlerle karakterize edilebilir.

Eşitlik ve Özgürlük için böylesi taahhütler, çözümlediğimiz gibi, mantıksal olarak siyasal, iktisadi ya da dinsel bireyci öğretilere götürmezler. Böylesi bir taahhüt bizim hepsine siyasal bireycilik adını verdiğimiz hükümetin meşruluğu, siyasal temsil ve hükümetin amaçları kuramlarının yadsınmasıyla bütünüyle bağdaşıyor. Benzer şekilde iktisadi bireyciliğin yadsınmasıyla da bağdaşıyor: Sosyalist planlamaya inanan biri –Hayek'in izniyle– özerklik, mahremiyet, kendini geliştirme değerlerinin ve insan yüceliğinin zorunlu düşmanı değildir. Benzer biçimde, dünün, bireyci olmayan veya korporatist bir bakış açısından ele alınışı *eo ipso* bireyciliğin özel değerlerinin yadsınması de-

1 Williams, "The Idea of Equality", s. 117.

ğildir: İkincinin tarafı tutulurken önceki kabul edilebilir.

Yine, bir yanda ahlak ve bilginin kaynak ve temelleriyle ilgili bireyci felsefe öğretileri, diğer yanda da eşitlik ve özgürlük arasında, çözümlediğimiz gibi, mantıksal bir bağ yoktur. Bireyci felsefe öğretilerinin bileşen değerlerini taahhüt etme, bireyci ahlakı ve bilgibilimi benimsemeye götürmez. Aynı şey bilgibilimsel bireycilik için de geçerlidir. Öğretinin savunucularının çoğunun varsaymasına karşın, başka bir deyişle sadece bireyin görüşlerini ve eylemlerini açıklayarak, kişilere saygı göstermenin değerine inanarak ve onların özerkliğine, mahremiyetine ve kendilerini geliştirmesine saygı göstererek bilgibilimsel bireyciliğin seçkinci iddiaları yadsınmaz.

Şimdiye değin, bireyciliğe ilişkin ana değerleri taahhüt etmenin, bu kitabın ikinci bölümünde belirtilen düşünce ve öğretileri benimsemeyi gerektirmediği olumsuz savını inşa etmeye uğraştım. Şimdiyse, bugün bu değerleri ciddiye alacaksak, özellikle bu görüşler ve öğretilerin bir kısmını bırakıp, başkalarını uyarlamamız gerektiği olumlu ve daha cesur savını ortaya koymak istiyorum. Bu savı kanıtlamak önemli bir görevdir. Hatta onu yeterli biçimde savunmak benim amaçladığımdan çok daha fazla bir yer gerektirir. Bütün yapabileceğim burada onun lehine kullanılacak birtakım değerlendirmeleri ortaya koymaktır.

İlkin başka şeylerle birlikte, kişilere saygı ilkesinin, bizim somut özellikleri içinde bireyleri değerlendirip davranarak onların belirli amaçlarının ve toplumsal durumlarının açıklamasının tam bir değerlendirmesini yapmamızı gerektirdiğini daha önce söylemiştim. Bunun, pratikte onları kararlarının ve seçimlerinin (gerçek veya olası) özerk kaynakları olarak yüksek değer atfettikleri ve kamu müdahalesine karşı koruma gerektiren etkinlikler ve ilişkilerle uğraşan ve her belirli birey durumunda ayırtedici bir biçim alacak olan belirli potansiyelleri gerçekleştirmeye yetkili olarak gördüğümüz anlamınma geldiğini de daha önce söylemiştim. Onlara kişi olarak saygı göstermek, soyut birey görüşünün engellediği hem toplumsal hem de bireysel

yönlerinin anlaşılmasıyla ilişkilidir, çünkü bir yanda böylesi bir saygı, potansiyelleri ve özerkliğe ulaşmaları büyük ölçüde toplumsal olarak belirlenmiş ve kendi toplumsal bağlamlarına özgü olan toplumları tarafından kurulup biçimlendirilmiş toplumsal özler olarak değerlendirme yapmamızı gerektiriyor. Öte yandan bu, insanları belirli isteklerin, dürtülerin, amaçların çıkarların vb. alanının yamalı bohçasından çok, toplumsal olarak verilen etkinlikler ve uğraşılar arasında seçim yapabilen, duruma göre kültür tarafından belirlenen biçimlerde geliştiren –ki bu bireyselliğin hem yapısal bir zorlanımı hem de bir belirlenimidir– gerçek ya da olası bir seçim merkezi olarak görmemizi gerektiriyor.

Öyleyse, bireyin soyut kavranışının tarihsel olarak büyük bir ahlaki ilerlemeyi temsil ettiğinden kuşku yoktur. Basitçe, salt insan olduğundan dolayı, insanın belirli hak ve iddiaların sahibi olarak değerlendirilmesi evrenselci bir ahlak yönünde atılmış belirleyici bir adımdı. Fakat öte yandan, bu görüşün soyutluğu ciddi bir sınırlama oluşturabilir. Gerçek bireyleri insan cinsinin temsilcileri olarak görmek belirli niteliklerin bir kümesini –belirli dürtüler, çıkarlar, gereksinimler vb.– ayırdedici biçimde insan olarak ayırmayla ilişkiliydi. Bu aynı zamanda toplumu ve toplumsal ilişkileri belirli bir yoldan görmek demekti. Ancak, her görme biçimi bir görmeme biçimidir de; bu durumda zorunlu olarak mülk sahibi veya kendi çıkarı peşinde koşan ya da "ussal" veya kendi yararını maksimize etmeye çalışan insan görüşü toplum ve toplumsal ilişkilerin belirli bir görünüşünün ideolojik meşrulaştırılmasıyla ve başka görüşlerin örtük olarak gayrı meşru kılınmasıyla aynı şeydi. Marx bu noktayı Bentham eleştirisinde gözardı edilmeyecek bir açıklık ve güçle ortaya koydu. Yararlılık ilkesi diye yazıyor:

> Bentham'ın bir buluşu değildir. O yalnızca, Helvétius'la başka Fransızların daha 18. yüzyılda ve hem de espri ile söylediklerini kendi sıkıcı anlatımıyla yinelemekten öte bir şey

yapmamıştır. [Marx Bentham'ın biçemine nasıl yavan diyebildi?] Köpeğe neyin yararlı olduğunu bilmek için köpeğin niteliğinin incelenmesi gerekir. Bu niteliğin kendisi yararlılık ilkesinden çıkartılamaz. Bunu insana uygularsak, insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini vb. yararlılık ilkesi açısından incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içerisinde, sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekliyle ele almak zorundadır. Bentham bu işi kısa yoldan çözümlüyor. Kupkuru bir saflıkla, modern bir bakkalı, özellikle bir İngiliz bakkalını normal bir insan olarak ele alır. Bu acayip normal insana ve onun dünyasına yararlı olan herşey, mutlak yararlıdır. Sonra da bu ölçütü, geçmişe, bugüne ve geleceğe uyguluyor. Sözgelişi Hıristiyan dini, "yararlıdır", çünkü, onun din adına yasakladığı aynı kusurları, ceza yasaları da hukuk adına yasaklamaktadır. ...Eğer dostum Heinrich Heine'nın yürekliliği bende de olsaydı Bay Jeremy'ye burjuva budalalığının dehası derdim.[2*]

Açık biçimde soyut birey görüşünün önlediği şey "insan doğasının her tarihsel çağda dönüştürüldüğü" yolların takdir edilmesidir. Daha temel olarak bu, Dumont'un "toplumbilimsel değerlendirme" dediği şeyle, "toplumsal bir varlık olarak insanı kendine yeten bireyle karşı karşıya bırakan" ve "her insanı soyut insanlığın belirli bir somutlaşması değil, daha çok belirli kollektif insanlığın, toplumun şöyle ya da böyle özerk bir beliriş noktası olan" insanın tolumsal doğasının değerlendirilmesi dediği şeyle ters düşmektedir.[3] Marx "insan dünya dışına bağdaş kurup oturmuş soyut bir varlık değildir. O, insanal dünya, devlet, toplumdur"[4] derken düşüncesi tam da budur. Soğana benzer şekilde, görece kültürel kabuğu soyulduğunda "aşağı yukarı her

2 Marx, Capital, Cilt I, Ksm. XXIV, Böl. 5, s. 609-10, dipnot 2.
3 Dumont, *Homo Hierarchicus*, s. 5.
4 Marx, *Early Writings*, s. 43.
* Bu alıntının çevirisini, Kapital'in Sol Yayınları, Alattin Bilgi çevirisi, s. 626, dipnot 69'dan aynen alıyorum-çev.

yerde ve zamanda aynı olan" bireylerin bireyci tasvirinin tersine, toplumbilimsel değerlendirme toplumu, bireyleri önemli ve derin biçimde indirgenemez, kurucu ve yapıcı olarak ortaya koyar. Onun ayırdedici insan nitelikleri, hatta özerklik ve kendini geliştirme kapasitesi (ve doğal olarak fırsatlarını gerçekleştirmesi) büyük ölçekte toplumsal olarak belirlenmişlerdir. Dumont'tan bir alıntı yapacak olursak:

> Çocuğun... aile içinde büyütülerek dil ve ahlaki yargıları çırak gibi öğrenerek, bir yüzyıldan kısa bir süre önce tüm insanlık için bilinmez olan toplumumuzdaki öğeler dahil, ortak mirası paylaşmayı öğreten eğitim yoluyla insanlığa adım adım katılışını düşünün. Her toplumun herhangi gerçek bir temsilciyle üyesine aktardığı anlayış olan, çalışma veya evcilleştirme, yani doğru konuşursak bir yaratım olmaksızın, bu insanın insanlığı, neredeydi?[6]

Başka bir deyişle, bireyin soyut kavranışı, sosyoloji, antropoloji ve sosyal psikolojinin birikimiyle doğrudan çelişiyor. Sosyolojik değerlendirmenin son ve keskin bir yorumunu ortaya koymak için, George H. Mead'in doğru biçimde gözlemlediği gibi " bir kişi bir kişiliktir, çünkü bir topluluğa aittir; topluluğun kurumlarını kendi davranışında özümser".[7] Tekil birey, sadece oluşumu ve doğası bakımından zorunlu olarak değil, bireyliliği toplumsal öğelerden oluşuyor olarak görülmelidir. Birey, Mead'in ortaya koyduğu gibi "başkalarının bu bireysel tavırlarını örgütlü toplumsal veya topluluk tavırları içinde düzenleyerek ve dolayısıyla kendisinin ve başkalarının ilişkili olduğu toplumsal veya topluluk davranışının genel sistematik yönünün bireysel yansıması olmakla en son gelişimine ulaşır".

---

6 Dumont, op. cit., s. 5.

7 *Mind, Self and Society*'den tekrar basım, *The Social Psychology of George Herbert Mead*, Girişle birlikte, der.: Anselm Strauss (Phoenix Books), Chicago, 1956, s. 239.

> Bütün benlerin toplumsal süreçler yoluyla veya içinde oluştukları gerçeği ve bireylerin bunun yansımaları olmaları –veya gösterdiği bu örgütlü davranış yolunun ki, ilgili yapılarında bunu taşırlar– her bireysel özün kendi özgül bireyselliği, kendi biricik yoluna sahip olduğu gerçeğiyle hiç olmazsa uyumsuzluk içinde değildir veya bunu yıkmaz, çünkü bu süreçteki her bireysel öz örgütlü yapısı içinde tüm sürecin yönünü bir bütün olarak yansıtırken, bunu süreç içindeki kendi özgül ve biricik duruş noktasından yapıyor. Dolayısıyla örgütler yapılarında, bu toplumsal davranış yönünün bütününün farklı bir yönü veya perspektifini yansıtır (tıpkı Liebnizci evrende her monadın tüm evreni farklı bir bakış açısından yansıtması gibi, dolayısıyla da bu evrenin farklı bir yönü ya da perspektifini yansıtmış olması gibi).[8]

Bireyin soyut kavranışının iki kez yetersiz olduğunu ileri sürmüştüm: ilkin bu gerçekte belirli bir toplum türü ve toplumsal ilişkilerinin belirli ideolojik bakışının temellerini hazırlıyor; ikinci olarak birey doğasının ilkel ve/veya sosyoloji-öncesi bir görüşünü temsil ediyor. Ancak, bireyin bu biçimde algılanışının tarihsel olarak ilerletici olduğunu da söyledim. Bu, geleneksel önyargılar ve hiyerarşinin yıkılışında, ayrı ve bağımsız toplumsal düzen ve katmanların çözülmesinde ve meşru hukuka ilişkin insanın evrensel iddialarının oluşumunda önemli bir silahtı. Modern demokratik toplumların biçimsel yasal çerçevesi soyut bireyin bekçisidir. Bu (yasa karşısında) biçimsel özgürlüğü sağlar. Bunlar önemli ve yadsınamaz kazanımlardır. Ancak, eğer eşitlik ve özgürlüğü ciddiye alacak olursak, bunların aşılmaları gerekir ve buna ancak, kişi oldukları için, onları itibar sahibi, özerkliklerini kullanmak ve geliştirmek yetisinde olan, özel bir alanda değer verdiği etkinlikleri yerine getirebilen ve çeşitli potansiyellerini geliştirebilen varlıklar olarak ele alan bir toplumsal düzende yaşamaları gereken somut, toplumsal özgüllükleri içinde soyut olmayan birey görüşüyle ulaşılabilir.

---

8 A.g.y., s. 235, 247-8.

Siyasal ve iktisadi bireyciliğin de benzer biçimde tarihsel olarak ilerletici oldukları görülür. Ancak, günümüzde farklı yollarla da olsa aşılmaları gerekir. Siyasal bireycilik, belirttiğim gibi, liberal-demokratik Devletin gelişiminde büyük tarihsel bir rol oynamıştır; bu düşüncelerin ilerletici etkisinin tarihi sayısız (Whig) siyasal tarih kitaplarında anlatılmıştır. Bireyci rıza görüşü kendi içinde otoriter bir dürtüye sahipti (gerçi bunun kendisi, Jacobencilerde olduğu gibi, otoriterliğin başka biçimlerinin gerekçelendirilmesi için kullanılabilir); bireyci temsil kuramı gördüğümüz gibi, siyasal eşitsizliklerin yıkılışında evrensel oy hakkının ve düzenli oylamanın oluşumunda rol oynadı; hükümetin bireyci amaçları kuramı, sınırlı hükümetin gelişiminin göbeğindeydi. Ancak tüm bu öğretiler bizim yukarıda belirttiğimiz yetersizliklerin nesnesi olan belirli bir birey görüşü dolayısıyla da bir toplum ve toplumsal ilişkiler görüşüne dayanmaktadır. Bunun ötesinde belirli siyasal bireycilik öğretileri, eşitlik ve özgürlüğü ciddiye alan kimsenin kabul edemeyeceği bir siyaset tasviri sunuyorlar. Modern liberal demokratik toplumlarda gerçek siyaset pratiği naif ve ilgisizdir: Çağdaş Amerikan bölüşümünün yeniden düzenlenmesini bu değerler adına yadsımak haklı görülemez. İvedi görev ise ilkini ikinciyle bağdaştırmanın yollarını bulmaktır.

Bir tarafta eşitlik ve özgürlük için ciddi bir taahhüt, diğer tarafta dinsel bireycilik ve aralarındaki ilişkiye gelince, bu kadar dar bir alanda bununla ilgili yararlı birşeyler söylemek olanaksızdır. Dinle ilgili iki yaygın görüşün (yazar bunlardan ikincisini seçmiştir) bu bağlamda karşıt uygulamalar olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Öte yandan, dinsel inanç ve pratiği, bütünüyle özerk olan insan etkinliği ve kendini geliştirmekle, hatta bunların zorunlu bir bileşkesi olarak değerlendirilebilir veya din ne kadar derin ve karmaşık olursa olsun ve olumsal deha bakımından ne denli zengin olursa olsun, bireylerin kendileri ve konumları, insani güçleri konusundaki bilincin tam gelişimiyle bu yüzden bağdaşmayan bir yanılsamalar kümesi olarak görebilir. Birinci görüşe göre din insanların aşmaya gereksinim duymadığı veya aşamadığı ve

esasında aşmaması gereken insan koşullarının bir özelliğidir; ikinci görüşe göre Marx'la birlikte şu gözlemde bulunulabilir, "mutluluğun yanılsaması olan dinin ortadan kaldırılması insanların gerçek mutluluklarını istemektir. Durumları konusundaki yanılsamaları ortadan kaldırma çağrısı *yanılsamalar gerektiren durumların ortadan kaldırılması çağrısıdır.*" [9]

Acaba eşitlik ve özgürlük, çözümlediğimiz gibi, son kertede ahlaki bireycilikle bağdaşıyor mu? Gördüğümüz üzere, ahlaki bireycilik, ahlaki özerkliğin uç bir biçimi olarak görülebildiğinden, yüzeysel yanıt "evet" gibi belirmektedir. Gerçi, insanların benlikleri ve durumlarının bilincine dayanan kendi kaderini tayin ve seçme olarak çözümlediğimiz özerklik ile ahlaki bireyciliğe içkin olan uç ve uzlaşmaz ahlaki çoğulculuk arasında önemli bir fark vardır. (Gerçekte ahlaki bireycilik, bireyin nedensiz "taahhütlere" ait bir *acte gratuit* yerine getirmesi üzerine ahlaki temellendirmelerde neden belirtmeye bir sınır koyarken özerkliğin gerçekleşme olanağını kesinlikle yadsıyor, çünkü benim görüşüme göre, özerklik kendileri ussallığa dayanmakla ilişkili olan bilinç ve "eleştirel düşünüş" ile içsel olarak bağlantılıdır. Ahlaki seçim nihai olarak usdışı ise, nasıl seçim konusu olabilir?) Bunun ötesinde, eşitlik ve özgürlük ideallerini oluşturan bireyciliğin çekirdek değerleri sadece biçimsel olmaktan öte birşeyler ise, başka bir deyişle belirli ahlaki bir içerik taşıyorlarsa, o zaman onlara tutunmak ahlaki bireycilik öğretisine tutunmakla kesinlikle bağdaşmazlık içinde olur. Bu özellikle kendini geliştirme değeri durumunda açık biçimde ortaya çıkıyor. Eğer, tartıştığım gibi, kendini geliştirme kavramı indirgenemez amaçlı bir bileşkeyi içinde bulunduruyorsa, belirli insan üstünlüklerinin alanının varlığına inanıyorsa ve bunun (içerdiği) içinde bulunduğu çözümsüz tartışmalara açık olduğunu reddediyorsa, o zaman bireyciliğin bu ana değerini ciddiye alan kim-

9 Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction, Early Writings*, s. 44.

senin ahlaki bireyciliğe içkin olan aşırı ahlaki göreceliği veya çoğulculuğu reddetmesi gerekir.

Görebildiğim kadarıyla, bireyciliğe ilişkin değerlere bağlılıkla bilgibilimsel bireyciliğin kabulü veya yadsınması arasında belirgin bir bağlantı bulunmamaktadır. Ancak, aynı şey yöntembilimsel bireycilik için geçerli değildir. Eşitlik ve özgürlüğü ciddiye almak, içinde gerçekleşebilecekleri, devam edebilecekleri ve artabilecekleri koşulların kesinleştirilmesinin aranmasını gerektirmektedir. Bu ideallerle ilgili hepsi de oldukça kısa olan tartışmalarımızdan, bunların öncelikle siyasal ve toplumsal olduklarının epey açık olmasıdır. Bu yüzden, eşitliği artırmak isteyen biri statü, özerklik ve kendini geliştirmeyi toplumun bütün kesimlerinde maksimize etmek isteyen kişi, bunların toplumsallaşma yerlerinin daha derin etkilerinin (örneğin dil ve algıya)[10] yapısal belirlenimlerine bakmalıdır. Bu nedenle sosyoloji ve sosyal psikoloji araştırmaları eşitlik ve özgürlükçü toplumsal dönüşümün zorunlu bir önkoşuludur. Bu yüzden böylesi bir değişime karşı temel engelleri oluşturan daha derin yapısal ve kurumsal güçleri denenmesini basitçe (saçma olmayan bir biçimde) önleyen bir yöntem, sadece kuramsal sığlığı dolayısıyla değil, toplumsal ve siyasal olarak gerici olduğundan dolayı da açıkça yadsınmalıdır.

Önceki bölümde değerlendirdiğimiz bireyci öğretilerin çoğunluğunun bireyciliğe ilişkin zorunlu değerlere dayandıkları söylendi. Bu bölümde bu öğretileri yadsırken bu değerlere bağlı kalmanın pek olanaklı olmadığını, fakat değerler ciddiye alındığında öğretilerin çoğunun bir kenara bırakılması gerektiğini savundum. Bu ikinci iddiayı burada kanıtlayamadığımı söylememe gerek bile yoktur. Fakat hâlâ bunun en önemli doğal sonucu olan yukarıdaki temellendirmelere içkin düşünceyi daha az kanıtladığımı düşünüyorum. O da bireyciliğe ilişkin değerlerin gerçekleşmesinin tek yolunun insani sosyalizmden geçmesidir.

---

10 Bkz. örneğin, Basil Bernstein'ın toplu yapıları, *Class, Codes and Control*, Cilt I: *Theoretical Studies towards a Sociology of Language*, Londra, 1971.

SONSÖZ

Bu kitabın üçüncü bölümü, bireyciliğe ilişkin temel değerlerin önceki çözümlemeler arasında ortaya çıkan belirli ilişkilerin kavramsal bir haritasının bir çeşidini sağlamaktadır. Bu harita, eşitliği özgürlüğe olarak ve hem eşitlik hem de özgürlüğü ise kişilere saygının temel düşünce birimleri, özerklik, mahremiyet ve kendini geliştirme olduğu iddia edilen şeye bağlı sunmaktadır.

Harita konusunda üç sonuç elde bulunmaktadır. Birincisi, bu nötr değerli değildir (ve olmaz da): bu belirli bir ahlaki ve siyasal perspektif içinde oluşturulmuştur. İkincisi, bu keyfi olmasa da kesinlikle kurulmuştur. Bu araştırma konusu olan kavramsal alanın örgütlenmesinin ussal ve inandırıcı bir yoludur. Bu noktada harita analojisi çökmeye başlıyor; çünkü temsil edilenle temsil ilişkisi haritacılıktakinden farklıdır. İkincisi birincisinden bağımsız değildir: Haritanın kendisi kavramsal alanın örgütlenmesi ve yapılanmasına hizmet eder. Benim iddiam yukarıdaki haritanın hem kavramlar tarihinden çıkartılmış olduğu hem de ahlaki ve siyasal söylem için tutarlı ve değerli bir çerçeve oluşturduğudur. Ancak, üçüncü olarak, bu büyük ölçüde eksik olan bir haritadır. Özellikle bu düşünceler arasında birçok olası çatışmayı değerlendirme dışı bırakıyor; özgürlük ve eşitlik üzerine

yoğunlaşıyor. Fakat üçüncü önemli terim olan kardeşlik veya topluluğu gözardı ediyor. Bu kısıtlamayı açıklamak için yer darlığını birinci özür olarak, ikinci özür olarak da kitabın başlığının kendisini gösteriyorum; çünkü sağladığı çözümlemeler doğruysa bireyciliğin baş idealleri özgürlük ve eşitliktir.

KAYNAKÇA

Arendt, H., *The Human Condition,* Garden City, 1959.

Arieli, Y., *Individualism and Nationalism in American Ideology,* Cambridge, Mass., 1964.

Beer, S. H., *Modern British Politics,* Londra, 1965.

Berlin, Sir I., *Four Essays on Liberty,* Oxford, 1969.

Burckhardt, G., *Was ist Individualismus?,* Leipzig, 1913.

Burckhardt, J., *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860), çev.: S. G. C. Middlemore, Londra, 1955.

Cumming, R. D., *Human Nature and History,* Şikago ve Londra, 1969, Böl. 2, Kısım IV: 'Individualism'.

Dicey, A. V., *Law and Public Opinion in England* (1905), Londra, 1962.

Dietzel, H., 'Individualismus', *Handwörterbuch der Staatswissenschaften,* 4. baskı, Jena, 1923, Böl. V., s. 408-24.

Downie, R. S. ve Telfer, E., *Respect for Persons,* Londra, 1969.

Dray, W. H., 'Holism and Individualism in History and Social Science' içinde, der.: P. Edwards, *The Encyclopaedia of*

Philosophy, New York, 1967.
Dumont, L., 'The Modern Conception of the Individual: notes on its genesis and that of concomitant institutions', *Contributions to Indian Sociology* VIII (1965), s. 13-61.
Dumont, L., *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications,* çev. Mark Sainsbury, Londra, 1970, Giriş.
Dumont, L., 'Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe' (The Henry Myers Lecture 1970) in *Proceedings of Royal Anthropological Institute,* 1970, s. 31-41.
Durkheim, É., 'Individualism and the Intellectuals' (1898), çev.: S. ve J. Lukes, *Political Studies,* XVII (1969), s. 19-30.
Gierke, O., *Das deutsche Genossenschaft,* Berlin, 1913, IV, 14-18, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800,* çev.: E. Barker, Cambridge, 1934, Böl. 2, ve Boston, 1957, Böl. 1.
Ginsberg, M.,'The Individual and Society' in *On the Diversity of Morals,* Londra, 1956.
Halévy, É., *The Growth of Philosophical Radicalism* (1901-4), çev.: M. Morris, Londra, 1934.
Hayek, F. A., *Individualism and Economic Order,* Londra, 1949.
Hayek, F. A., *The Constitution of Liberty,* Şikago, 1960.
Hobhouse, L. T., *Liberalism* (1911) (Galaxy Book), New York, 1964.
Hofstadter, R., *Social Darwinism in American Thought,* New York, 1959.
Hospers, J., *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow,* Los Angeles, 1971.
Koebner, R., 'Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte: II: Zur Geschichte des Begriffs "Individualismus" (Jacob Burckhardt, Wilhelm von Humboldt und die französische Soziologie)', *Historische Zeitschrift,* CXLIX (1934), s. 253-93.
Koehler, F., *Wesen und Bedeutung des Individualismus, Eine*

Studie, Münih, 1922.
Lindsay, A. D., 'Individualism', *Encyclopedia of the Social Sciences,* New York, 1930-33, Böl. VII, s. 674-80.
MacIntyre, A., *A Short History of Ethics,* Londra, 1967.
Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford, 1962.
McTaggart, J. McT. E., 'The Individualism of Value', *Philosophical Studies,* Londra, 1934.
Marion, H., 'Individualisme', *La Grande Encyclopédie* (Paris), Böl. XX.
Mauss, M., 'Une Catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi", un plan du travail', *Journal of the Royal Antropological Institute,* LXVIII (1938), s. 263-81.
Moulin, L., 'On the Evolution of the Meaning of the Word "Individualism"', *International Social Science Bulletin,* VII (1955), s. 181-5.
Palmer, R. R., 'Man and Citizen: Applications of Individualism in the French Revolution', *Essays in Political Theory presented to G. H. Sabine,* Ithaca, N.Y., 1948.
Popper, Sir K., *The Open Society and Its Enemies,* Londra, 1945 (4. basım, 1962), Vol. 2.
Popper, Sir K., *The Poverty of Historicism,* Londra, 1957.
Rawls, J., *A Theory of Justice,* Oxford, 1972.
Riesman, D., *Individualism Reconsidered,* Glencoe, Ill., 1954, (Anchor Books), Garden City.
Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism,* Cambridge, 1933.
Sartre, J. P., *Existentialism and Humanism,* çev.: P. Mariet, Londra, 1948.
Schatz, A., *L'Individualisme économique et sociale,* Paris, 1907.
Simmel, G., *The Sociology of George Simmel,* çev. ve der.: K. H. Wolff, Glencoe, Ill., 1950, s. 58-84.
Swart, K. W., '"Individualism" in the Mid-Nineteenth Century

(1826-60)', *Journal of the History of Ideas,* XXIII (1962), s. 77-90.

Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism,* Londra, 1926, Böl. III, s. iii.

Tocqueville, A. de, *De la Democratie en Amérique* (1835), Bk. II, § II, Böl. II, *Oeuvres complètes,* der. J. P. Mayer, Paris, 1951-, I, II, s. 104-6.

Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches* (1912), New York, 1931, Böl. 2.

Troeltsch, E., 'The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics' (1922), Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800, op. cit.*

Ullmann, W., *The Individual and Society in the Middle Ages,* Baltimore, 1966, Londra, 1967.

Villey, M., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit,* Paris, 1962.

Watt, I., *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding,* Londra, 1957, Bölüm II: *'Robinson Crusoe,* Individualism and the Novel'.

Weber, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-5), çev.: T. Parsons, Londra, 1930.

Wolff, R. P., *The Poverty of Liberalism,* Boston, 1968.

Wolff, R. P., *In Defence of Anarchism,* New York, 1970.

Woodcock, G., *Anarchism,* Londra, 1963.

Bireycilik kavramı diğerleri arasında herhangi bir kavram olmasa gerek: Bireyciliğin uzun serüvenine baktığımızda, özellikle sanayi ve sanayi sonrası batılı toplumlarda doğurduğu sonuçlar düşünüldüğünde, sözcüğün bir eşi daha olmadığını görüyoruz. Sözcüğün ülkemizin düşünsel sözdağarcığına ise 1950'lerden itibaren girdiğini görüyoruz. Ancak bireycilik sözcüğünün "birey", "birey olma", "bireyleşme", "bireysel", vbg. sözcüklerle birlikte son yıllarda toplumsal ve siyasal yaşamımızda imlediği yer belli: "bireycilik" ön plana çıkartılmakta, insanlar "birey olmaya" özendirilmekte, "bireyleşme" düzeyi gelişmişlik düzeyiyle bir tutulmakta, "bireysel" değerler göklere çıkartılmakta.

Bu karmakarışık bireyselleşme çabası içerisinde bir kavram olarak bireyciliğin soruşturulması gerekiyor. Gerekiyor, çünkü kimi kavramları ne olduklarına, nereden geldiklerine, daha iyi bir toplum için kendilerinden nasıl yararlanabileceğimize bakmaksızın yalnızca adlarından dolayı ya mahkûm ediyor ya da başımıza taç ediyoruz.

Bireycilik de böylesi bir kaygının sonucu. Steven Lukes ilk bölümde, bireyciliğin batı düşüncesinde ilk defa belirdiği 1790'dan günümüze kadar aldığı çeşitli anlamları, *bireyciliğin anlam tarihi* başlığı altında inceliyor. İkinci bölümde "özerklik", "mahremiyet", "kendini geliştirme" ve "sorumluluk" gibi bireycilikle ilintili temel kavramları açımlıyor. Üçüncü bölümde ise bireycilik ile onun başlıca idealleri olan özgürlük ve eşitlik arasındaki çatışmaya odaklanarak ahlaki ve siyasi bir bireycilik için tutarlı, tutarlı olduğu kadar da değerli bir çerçeve sunuyor.

ISBN 975-7260-14-2

