

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİMDALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİMDALI**

**LİBERTERYEN GELENEKTE MURRAY N. ROTHBARD VE
SİYASET FELSEFESİ**

DOKTORA TEZİ

**Hazırlayan
Ahmet TANER**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY**

Ankara-2009

ONAY

Ahmet TANER tarafından hazırlanan “Liberteryen Gelenekte Murray N. Rothbard ve Siyaset Felsefesi” başlıklı bu çalışma, 01.04.2009 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi / Siyaset ve Sosyal Bilimler bilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

.....

Prof.Dr. Kadir CANGIZBAY

.....

Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ

.....

Prof. Dr. Ahmet ÇİĞDEM

.....

Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI

.....

Prof. Dr. Levent KÖKER

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, liberteryen düşünür Murray N.Rothbard'ın sosyal felsefesinin temel önermelerinin ne olduğu ve liberal/liberteryen gelenekte tam olarak nereye oturduğu sorusuna cevap bulmayı amaçlamaktadır. Genel olarak hem liberteryenizmin hem de Murray Rothbard'ın ülkemiz akademik ve entellektüel çevrelerinde yeterince tanındığını söylemek çok zor. Buna rağmen, düşünürün anarko kapitalist teorisinin klâsik liberalizmin temel ilkelerine yönelik eleştirileriyle liberal düşünceye yeni açılımlar sağladığı bir gerçek. Bu nedenle, çalışmamızın Rothbard'ın anarko kapitalist felsefesinin temel açılımlarının ne olduğu, klâsik liberal çizgiden hangi noktalarda ayrıldığı gibi düşünürün siyaset felsefesine ışık tutacak temel sorulara cevaplar sunacağını düşünüyorum. Rothbard'ın ülkemizde çok tanınan bir isim olmamasının bir sonucu olarak, tez çalışmasıyla ilgili kaynakları yurt içinde bulmakta oldukça zorlandığımı ifade etmem gerekiyor. Ülkemizin seçkin üniversite kütüphanelerinde dahi düşünürün kaleme aldığı 25 kitaptan yalnızca birkaç tanesinin mevcut olması, ilk başta cesaretimin kırılmasına neden olmuştu. Ancak, Rothbard'la ilgili kaynakların bir kısmını yurt dışından bir kısmını da Prof. Dr. Atilla Yayla'dan temin edebilmem tezin bitmesini sağlayan bir gelişme olmuştur.

Rothbard'ın sosyal teorisiyle ilgili olarak yararlandığım bir diğer önemli kaynak da www.mises.org adlı internet sitesidir. Düşünürün *Journal of Libertarian Studies* adlı dergi başta olmak üzere, değişik dergilerde yayınlanan çok sayıda makalesinin ve teorisiyle ilgili başka yazarlarca kaleme alınmış makalelerin asıllarının bu sitede mevcut olması, benim için bir şanstı.

Tez çalışmamın başından sonuna kadar bana yol gösterici ve yardımcı olan değerli hocam Prof.Dr. Atilla YAYLA'nın tezin bu haliyle ortaya çıkmasında çok büyük katkıları olduğunu ifade etmem gerekiyor. Kendisine çok teşekkür ediyorum. Ayrıca, danışman hocam Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY'a da değerli yardım ve katkılarından dolayı müteşekkirim. Asıl teşekkür etmem gerekenler ise, kendilerinden çaldığım zamanı anlayışla

karşılayan değerli eşim ve oğlumdur. Kendilerine ne kadar teşekkür etsem azdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERAL GELENEKTE LİBERTERYENİZMİN YERİ

1.1. KLÂSİK LİBERAL TEORİ VE UNSURLARI.....	6
1.1.1. Özgürlük.....	9
1.1.2. Bireycilik.....	13
1.1.3. Kendiliğinden Doğan Düzen (Spontaneous order).....	15
1.1.4. Piyasa Ekonomisi.....	16
1.1.5. Sınırlı Devlet.....	18
1.2. LİBERTERYEN TEORİ.....	20
1.2.1. Minimal Devletçi Liberteryenizm.....	27
1.2.1.1. Ayn Rand.....	30
1.2.1.2. Robert Nozick.....	35
1.2.2. Anarko Kapitalist Liberteryenizm.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

ROTHBARD'IN SOSYAL TEORİSİNİN TEMELLERİ

2.1. MURRAY NEWTON ROTHBARD'IN HİKAYESİ.....	47
2.2. ROTHBARDCI PARADİGMANIN TEMELLERİ.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROTHBARD'IN ÖZGÜRLÜK TEORİSİ

3.1. BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN TEMELLERİ.....	70
3.1.1. İnsanın Kendisinin Sahibi Olması (Self-ownership).....	71
3.1.2. Saldırmazlık Aksiyomu (Nonaggression axiom).....	77
3.2. ROTHBARD'IN MÜLKİYET VE SÖZLEŞME TEORİSİ.....	80
3.2.1. Mülkiyet Özgürlüğü.....	80
3.2.2. Sözleşme Özgürlüğü.....	92
3.3.ÖZGÜRLÜĞÜN MODERN TEORİLERİNE - BERLİN VE HAYEK'E BAKIŞ.....	103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ROTHBARD'IN DEVLET TEORİSİ

4.1. DEVLETİN TEMELLERİ.....	112
4.2. SINIRLI / MİNİNAL DEVLETİN İMKÂNSIZLIĞI	120
4.3. DEVLETSİZ -ANARŞİST - BİR TOPLUMUN YAŞAYABİLİRLİĞİ	134

BEŞİNCİ BÖLÜM

SERBEST PİYASA VE MÜDAHALECİ YAKLAŞIMLAR

5.1. ROTHBARDCI PİYASANIN ÖZELLİKLERİ	147
5.2. DEVLETE KARŞI PİYASA EKONOMİSİ	161
5.3. SOSYAL / DAĞITIMCI ADÂLETİN İMKÂNSIZLIĞI VE REFAH DEVLETİ	170
5.4. AVUSTURYA İKTİSAT OKULU'NDAKİ SOSYALİZM VE İKTİSADÎ HESAPLAMA TARTIŞMALARI	179
SONUÇ.....	186
KAYNAKÇA	193
ÖZET	205
ABSTRACT	207

GİRİŞ

Genel olarak liberalizm, Adam Smith, David Hume, H.Spencer, Milton Friedman, F.Hayek, Ludwig v. Mises, Ayn Rand, Robert Nozick ve Rothbard gibi teorisyenlerin yön verdiği siyasal/sosyal bir teori olarak, içerisinde çok farklı çizgileri barındıran düşünsel bir geleneği temsil eder. Bu teorisyenler, her ne kadar-özellikle siyaset teorisiyle fazla ilgili olmayanlar için- aynı entellektüel mirasın, her konuda hem fikir olan ortak varisleri gibi görünseler de insan doğasının (*human nature*) ve aklının mâhiyeti ve sınırları, serbest piyasa, devletin gerekliliği ve görevleri gibi konular bu teorisyenlerin sosyal teorileri arasında ciddi fikir ayrılıklarının doğmasına neden olur. Liberteryenizmin yakın dönemdeki tanınmış simalarından olan Rothbard'ın anarko kapitalist teorisinin hem klâsik liberal yorumdan hem de diğer liberteryen yaklaşımlardan farklılaşması bu kırılmanın belki de en iyi örneğini oluşturmaktadır. Rothbard'ın genel anlamıyla liberal gelenek içinde değerlendirilmesi yanlış olmamakla beraber, sosyal felsefesinin liberalizmle tam olarak örtüşmeyen kimi yönlerinin bulunması, düşünürün liberal gelenek içindeki yerini, sosyal teorisinin temel önermelerini ve yaslandığı tarihsel arka planı tespit etmenin önemini arttırmaktadır. Rothbard'ın Robert Nozick veya Ayn Rand kadar tanınmış bir isim olduğu söylenemez. Bununla beraber, düşünürün liberteryen fikriyatın gelişmesine yaptığı önemli katkılar, mülkiyet hakları, insan hakları ve özgürlük teorisiyle ilgili kimi noktalarda getirdiği yeni açılımlar, Rothbardcı sosyal teoriyi önemli ve anlamlı kılan yönlerden bazılarıdır.

Rothbard'ın hem liberal hem de sol çevrelerde yeteri derecede kabûl görmemesi veya tanınmaması, tek başına Rothbardcı paradigmanın yetersizliğinin bir göstergesi olmaktan ziyade, düşünürün sosyal teorisinin ne liberalizmle veya minimal devletçi liberteryenizmle ne de anarşizm veya sosyalizmle tam anlamıyla örtüşmesinin bir sonucu olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle Rothbard, ne klâsik anlamda bir liberaldir ne de devletle birlikte özel mülkiyetin ve sermayenin de ortadan kalkması gerektiğini savunan bir anarşisttir. Onun teorisi, saf anlamda bir özgürlük sisteminin inşa edilmesi için gerekli fikrî ve kurumsal yapıyı tesis etmeyi amaçlar. Bunun arka

planında ise, Rothbardcı paradigmanın, liberalizmin teorik ve politik düzlemde yaşadığı gerilemeye karşı liberal gelenek içinde yükselen reaksiyonun bir uzantısı olması yatmaktadır. Özellikle, 20.yüzyılda devletin sosyo-ekonomik alanda başlayan müdahaleciliğinin bireysel özgürlük ve bireycilik gibi liberal değerlerin sorgulanması noktalarına kayması, Rothbard'ın sosyal teorisinin oluşumunda belirleyici faktörlerin başında gelir. Bu reaksiyon, genel olarak, liberteryen teorisinin diğer isimlerinin paradigmalarında da taşıyıcı unsur olmasına rağmen, Rothbardcı sosyal teori üzerindeki etkisi çok daha fazla olmuştur. Düşününürün devletsiz bir toplum idealinin peşinden gitmesinden bu rahatlıkla anlaşılabilir. Ancak, hemen ifade etmek gerekir ki Rothbard'ın yaklaşımlarına radikal bir kimlik kazandıran, yalnızca devlet kurumunun varlığını gereksiz görmesi olmayıp, liberalizmin bütün olarak yeniden yapılandırılması gerektiğine olan inancıdır.¹ Bu yapılandırmanın kilit noktasını ise kuşkusuz sınırlı devlet kavramı ve bu kavrama bağlanan sonuçlar oluşturmaktadır. Rothbard'ın öncülüğünü yaptığı bu değişimin amacını veya ortaya çıkaracağı etkileri Hoppe (1998a:3) ikiye ayırır: İlk olarak bu yapılanma veya dönüşüm liberalizmi, liberal örtüsü altındaki sosyal demokratlardan ve devletle ilişkilendirilmiş görevlerden kurtararak bir nevi arınım (*purification*) yaşamasını sağlayacaktır. İkincisi, liberalizmin devlet ve özgürlük teorisinin yeniden kurgulanması, bu harekete radikal bir kimlik kazandıracak, böylece liberalizmin mevcut koşullarda kaybetmek üzere olduğu geleceği kurtarılabilecektir. Bu ise ancak, özel-mülkiyetçi anarşizmle, kısaca anarko kapitalizmle mümkün olacaktır.

Rothbard, anarko kapitalist teorisini Amerikan politikasının refah ve savunma harcamalarını arttırmak üzerine yoğunlaştığı 1960'lı yıllarda geliştirdi. Özellikle Kenedy'nin başkanlık dönemi bu harcamaların fazlaca arttığı bir dönem oldu. Bu dönemin ekonomik fikirleri, arka planında savunmaya yönelik harcamaları arttırmak, NASA uzay programları ve ayrıca kamu yatırımlarını arttırmak olan Keynesçi türden düzelemelerden ilham

¹ Rothbard'ın bireysel özgürlüğün teorik ve pratik sonuçlarıyla ilgili olarak kaleme aldığı *For A New Liberty* adlı eserinin hem isminin hem de içeriğinin liberal özgürlük kavramına yeni bir teorik temel oluşturma amacını taşıması, bu eserin düşünürün liberalizmi yeniden yapılandırma çabalarının bir parçası olduğuna işaret etmektedir.

almaktaydı (Crocetta, 2007a:220). Dönemin ekonomi politiği Rothbard'ın sosyal teorisinin şekillenmesinde etikili olduğu gibi, onu çağdaşı olduğu pek çok liberal/liberteryen teorisyenden farklı kılan bir yanını da ortaya çıkarmıştır. Bu, Rothbard'ın liberteryen teoriyi yalnızca felsefi düzlemdeki fikirler veya tartışmalardan ibaret görmeyerek liberteryen ilkelerin bireysel ve sosyo-politik hayata somut olarak uygulanmasının gerekliliğine olan inancıydı. Rothbard'ın bu yönü, kendisinin sıkı bir liberteryen olmasının yanında oldukça hareketli bir aktivist olmasını da beraberinde getirdi.

Stratejisini, özel mülkiyetin kutsallığını esas alan âdil bir sistemin temelleri üzerinde mutâbık olan her kim varsa, onunla ittifak yapma ilkesine dayandıran Rothbard, farklı gruplar içinde aktivist kimliğiyle dikkat çekmekteydi (Raimondo, 2000:68). 1950'lilerde Cumhuriyetçi Parti'ye ve muhafazakâr çizgiye yakın duran Rothbard'ın 1960'larda izolasyonist ve emperyalist ABD dış politikasına karşı liberter sol gruplarla veya Yeni Sol hareket ile ittifak yapması, 1970'li yıllarda ise Liberteryen Parti'ye aktif destek vermesi ve liberteryen hareketin günümüzde de önemli kurumlarından olan Cato Enstitüsü'nün kurulmasına öncülük etmesi, Rothbard'ın liberteryen fikirlerin hayata geçirilmesi amacıyla değişik gruplar içinde verdiği mücadelenin kimi somut örneklerini oluşturmaktaydı.

Sosyal felsefesine ışık tutacak bu temel bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Rothbard'ın anarko kapitalist felsefesi ve liberteryen değerleri esas alan bir sistemin gerçekleşeceğine olan inancı, kendisini çağdaşı olduğu liberal/liberteryen teorisyenlerden ayıran belki de en önemli yönünü oluşturmaktaydı. Özellikle, rasyonalist doğal hukuk anlayışının, bu farklılaştırmayı keskinleştiren önemli bir diğer unsur olarak, düşünürün teknik iktisattan iktisat tarihine, siyaset felsefesinden tarihe kadar sosyal bilimlerin farklı alanıyla ilgili yaklaşımlarının felsefi alt yapısını oluşturduğu ve bu alanlardaki hâkim paradigmalara sorgulanmasında da önemli bir araç olduğu görülür.

Ülkemiz akademik ve entelektüel çevrelerinde çok fazla tanınmayan bir entelektüel olarak Rothbard'ın sosyal teorisinin temel açılımlarının ve sonuçlarının ne olduğu sorusuna cevap bulmayı amaçlayan bu doktora

çalışmasıyla, Rothbardcı paradigmanın genelde liberal, özelde ise liberteryen gelenekte tam olarak nereye oturduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir sistem inşacısı olarak Rothbard, sosyal felsefesini politik ve sosyo ekonomik olaylara tatbik etmek amacıyla, Amerika'daki iç ve dış politik gelişmelere, ekonomik sorunlara ve uluslararası ilişkilerin temel gündem maddelerine de fazlasıyla eğilmiş olmasına rağmen, çalışmamızda Rothbard'ın bu yönünden çok, siyaset felsefesi ekseninde çağdaş siyaset teorisine ve özellikle de liberteryen fikriyata yaptığı katkılar ele alınacaktır. Ayrıca, isminden de anlaşılacağı üzere, tez çalışmamız Rothbard'ın özgürlük, devlet ve piyasa nosyonunu diğer ideoloji veya teoriler ekseninde mukayeseli bir tahlille değil, liberal/liberteryen gelenek içindeki tartışmalar bağlamında sunmayı amaçlamaktadır.

Bu çerçevede, tezin ilk bölümünde liberteryen geleneğin temelini oluşturan klâsik liberal teori ve unsurları genel çizgileriyle ele alınacaktır. Sonra, Rothbard'ın içinde bulunduğu liberteryen teorinin temel yaklaşımları, klâsik liberalizmle aralarındaki farklılaşma ve liberteryenizmin kendi içindeki bölünmeler irdelenecek, bu çerçevede liberteryen teorisyenler Ayn Rand, Nozick ve David Friedman'ın sosyal teorileri incelenecektir. "*Rothbard'ın Sosyal Teorisinin Temelleri*" başlıklı ikinci bölümde, düşünürün hayatı ve paradigmasının felsefi temelleri üzerine yoğunlaşılacaktır. Özellikle rasyonalist doğal hukukçu geleneğin fikrî temelleri ve Rothbard'ın teorisinde kazandığı anlamlar ile Avusturya İktisat Ekolü'ne özgü praxeologic yaklaşımın düşünürün sosyal teorisindeki yansımaları bu bölümün başlıca temalarını oluşturacaktır. Tezin "*Rothbard'ın Özgürlük Teorisi*" başlıklı üçüncü bölümünde, Rothbard'ın özgürlük teorisini üzerine inşa ettiği "insanın kendisinin sahibi olması" (*self-ownership*) ve "saldırmazlık aksiyomu" (*nonaggression axiom*) kavramları ile birlikte, düşünürün mülkiyet ve sözleşme özgürlüğüne yüklediği anlamlar tahlil edilecek, Hayek, Nozick ve Berlin gibi liberaller ile arasındaki fikrî uyuşmazlığın nedenleri ele alınacaktır. "*Rothbard'ın Devlet Teorisi*" başlıklı dördüncü bölümde, düşünürün anarşist kuramının izleri takip edilerek, klâsik liberalizmin sınırlı devlet anlayışına yönelik eleştirileri ile birlikte devlete alternatif olarak sunduğu "özel mülkiyetçi

anarşist model”in temel dinamiklerinin neler olduğuna yakından bakılacaktır. Rothbard’ın politik iktisat teorisini konu alan “*Serbest Piyasa ve Müdahaleci Yaklaşımlar*” başlıklı son bölümde ise Rothbardcı piyasanın temel özellikleri ve Rothbard’ın Avusturya İktisat Ekolü’ndeki yeri incelenecek, düşünürün adâlet teorilerine ve sosyalist sistemlerdeki iktisadî hesaplama tartışmalarına yaptığı katkılar üzerinde durulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERAL GELENEKTE LİBERTERYENİZMİN YERİ

1.1. KLÂSİK LİBERAL TEORİ ve UNSURLARI

Siyasal / sosyal bir teori olarak 17. ve 18. yüzyıllarda şekillenmeye başlayan klâsik liberalizmin teorik alt yapısını, siyasal olarak tabîî hukuk, insan hürriyeti ve insan hakları; ekonomik olarak ise serbest piyasa ekonomisi ve sözleşme özgürlüğü oluşturur. Aydınlanma felsefesi ve rasyonalizm de liberalizme temel teşkil eden bir başka kaynak olarak dikkat çeker. Liberalizmin siyasi, sosyal ve ekonomik vecheleri olan bir teori olarak düşünsel temellerinin atılmasında başta John Locke olmak üzere David Hume, Adam Smith, Benjamin Constant, David Ricardo, Alexis Tocqueville, John Stuart Mill, Herbert Spencer gibi fikir adamlarının eserlerinde ön plâna çıkan ve ağırlık kazanan görüşlerin etkisi açıkça görülür. Ancak, belirtmekte yarar var ki hem burada zikredilen hem de diğer pek çok filozofun liberal teorinin şekillenmesine yaptıkları katkının aynı etki ve derinlikte olduğu söylenemez.

Klâsik liberalizmin² kurucusu olarak kabûl edilen John Locke'un meşru yönetim, doğa hali, sınırlı devlet, özgürlük, tabîî hukuk ve insan hakları ile ilgili çözümlmeleri; Adam Smith'in doğal özgürlükler sistemi, işbölümü ve görünmez el teorisi; muhafazakâr düşüncenin önemli figürleri arasında da sayılan David Hume'un insan aklının sınırlılığını temel alan anti-rasyonalist evrimci teorisi, liberal teorinin oluşumunda etkili ve belirleyici olan kavramlardan bazılarıdır. Ayrıca, liberal özgürlüğü faydacı bir temelde ele alan John Stuart Mill'in "çoğunluk tahakkümü" yaklaşımı da liberal teoriye kazandırdığı açılımlar bakımından önemlidir.³ Liberalizme yön veren önemli

² Liberal teorinin "klâsik liberalizm" olarak ifade edilmesinde liberalizmin temel değerlerinden uzaklaşarak ona pozitif ve sosyal bir içerik kazandırma gayretlerinin önemli etkisi vardır. Bir taraftan liberalizmin pozitif ve sosyal yorumunu ifade eden ve öncülüğünü Thomas Hill Green (1836-1882)'in yaptığı sosyal/modern liberalizmden, diğer taraftan devletsiz bir toplum idealinin peşinden giden anarko kapitalistlerden farklılaşma isteği, liberallerin kendilerini "klâsik liberal" olarak tanımlamalarında belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmaz.

³ J.S.Mill'in özgürlük nosyonu ile liberal gelenekteki pek çok filozofun özgürlük kavrayışı arasında kimi noktalarda ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Her şeyden önce özgürlüğün klâsik vurgusunda bireysel veya siyasi özgürlüğü ihlâl edecek başlıca varlığın "devlet/siyasi iktidar" olduğu yönünde

filozoflardan olan Herbert Spencer' in sosyal teorisinde merkezi bir yer verdiği birey(cilik) anlayışı, kolektif amaçlı devlet müdahâleleri yerine gönüllü birliktelikleri temel alan yaklaşımı, sosyal ve ekonomik yaşamda sözleşme hürriyetine verdiği önceliği, ayrıca yasama organının sınırsız yetkisinin özgürlükler için tehdit olacağı yönündeki tespitleri, liberal düşünceye yeni açılımlar kazandırmıştır (Yayla, 1998:96-120).

Kuşku yoktur ki bir düşünce geleneği olarak liberalizme yön veren teorisyenler yalnızca buradaki isimlerden ibaret değildir. 17. yüzyıl ortalarından günümüze kadar her dönemde eserleri ile kendinden söz ettiren çok sayıda fikir adamının varlığı bunun açık göstergesidir. Burada, bizler için önemli olan ve açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız nokta, zengin, köklü bir fikrî geleneğin ortak adı olan liberalizmin hangi isimlerden oluştuğu ve nasıl tanımlanabilirliğinden öte, klâsik liberalizme yön veren eserlerdeki ortak yönlerin neler olduğudur.

Liberalizmin klâsik eserlerine bir göz atıldığında liberal teoriyi betimleyecek ortak temel değerlerin/unsurların var olduğu görülür; ancak bu değer ve unsurların liberalizmi tanımlayacak şekilde birkaç aslî unsura indirgenmesinde kimi fikir ayrılıklarının mevcudiyeti göze çarpar. Siyaset teorisinin önemli isimlerinden George Sabine (Aktaran, Yayla,1998:137) “liberal bir politikanın tanıtıcı özelliklerini” üç madde halinde sıralar:

1-Hükümetin⁴ sınırlandırılması

2-Özel teşebbüsün teşviki

3-Sözleşme teşebbüsün mümkün olduğunca geniş ölçekte sağlanması

ortak bir kabûl vardır. J.S.Mill'in bu konudaki tahlillerine bakınca siyasal iktidarın sınırlandırılması için nisbi temsile dayalı demokrasinin önemine ve iktidarın sınırlandırılması gerekliliğine inandığını görürüz. Ancak, Mill'e göre bireysel özgürlük karşısında asıl tehdit çoğunluk tahakkümüdür. Bu konudaki kaygılarını *Hürriyet Üzerine* adlı eserinde uzun ve ayrıntılı olarak ele alan filozofun çoğunluğun kabûl ettiği değerlerin, alışkanlıkların ve geleneklerin bireysel özgürlük için tehdit olduğu yönündeki tespitleri oldukça dikkate değerdir (Mill, 2004:37). John Stuart Mill'in özgürlük teorisinin ayrıntıları için bkz. John Stuart Mill, **Hürriyet Üstüne**, çev.Mehmet Osman Dostel, Ankara, Liberte Yayınları, 2004.

⁴ İngilizcede, “government”, kelimesi hem hükümet hem de devlet anlamına gelmektedir. Ancak, siyaset teorisiyle ilgili metinlerde government kelimesinin daha çok “devlet” kavramına atfen kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda buradaki “hükümet” kelimesini “devlet” olarak okumak daha doğru olacaktır.

Yakın dönemde yazdığı ders kitaplarıyla dikkat çeken Andrew Heywood (1992:27-35), liberalizmin moral ve ideolojik duruşunu belirleyen ayırt edici değerlerin varlığına işaret eder ve bunları 1- *Bireycilik*, 2- *Özgürlük* 3- *Rasyonalite*, 4- *Adâlet*, 5- *Hoşgörü* olarak sıralar. “Geniş” anlamda liberal geleneğin dışında yer alan bir yazar olarak Andrew Belsey’e göre liberalizm, beş özellikten oluşan bir politika olarak değerlendirilebilir: 1- *Birey*, 2-*Seçme Özgürlüğü*, 3- *Pazar toplumu* 4- *Laissez faire* 5- *Minimal Devlettir*. (Aktaran, Yayla 1998:138). Barbara Goodwin (1990:34-42) ise siyasal düşünceleri konu alan eserinde liberalizmin temel unsurları olarak *bireycilik*, *sözleşme ve rıza*, *özgürlük*, *fırsat eşitliği* ve *hakka dayanan adâlet anlayışını* sayar ve bu noktalar üzerine yoğunlaşır.

Liberal düşüncenin ülkemizdeki önemli isimlerinden Mustafa Erdoğan’ın (1998:21)liberalizm tanımlamasına bakıldığında, kendisinin klâsik liberalizmin günümüzdeki uzantısı olarak değerlendirdiği neo-liberal düşünceyi birbiriyle bağlantılı beş temel ilkeye dayandığı görülür: 1) Bireyciliğin değeri ve insan hakları, 2) Piyasa ekonomisi, 3) Sınırlı devlet, 4) Hukuk devleti, 5) Liberal rasyonalizm.

Sonuç olarak, hem liberalizmin tanınmış isimlerinin hem de diğer filozoflarının teorilerinde liberalizme atfedilen kimi kavram/ kurumların ortak birer payda olarak ön plâna çıktığı görülmektedir. Bunlar, ***doğal hukuk, doğal haklar, özgürlük, doğal düzen, piyasa ekonomisi, bireycilik, mülkiyet, özel hayat, gönüllü işbirliği barış, adâlet, sınırlı devlet*** şeklinde sıralanabilir. Yayla’nın (1998:139-140) da belirttiği üzere hepsi birbirleri ile mantıksal bağlara sahip olan, bazılarını diğerlerinden çıkarsamanın mümkün olduğu bu değer ve ilkelerden hareketle klâsik liberalizmin: “*özgürlük*”, “*kendiliğinden doğan düzen*”, “*piyasa ekonomisi*” ve son olarak “*sınırlı devlet*” olmak üzere dört temel unsur üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz.

1.1.1. Özgürlük

Siyaset felsefesinin temel kavramlarından olan özgürlük⁵ insanî değerler skalasında en başta gelmesine rağmen bununla ne kastedildiği ve sınırlarının ne olduğu üzerinde siyaset felsefesinin hem klâsik eserlerinde, hem de çağdaş metinlerde bir konsensüse varılamadığı görülür. Farklı ideolojik tercihlerle oluşturulmuş pek çok siyasi programın özgürlüğe atıfta bulunmaktan kendini alamaması, özgürlüğün bir taraftan tüm bireyler ve toplum için ortak bir payda ve temel/vazgeçilmez bir değer olduğuna işaret ederken, diğer taraftan bu kavramla ilgili bireylerin/toplumların zihinlerinde yer alan tasavvurların farklılığını gösterir. Sosyalizm, liberalizm, faşizm ve anarşizm gibi farklı ideolojilerin kendilerine has bir özgürlük yorumuna sahip olmaları bu açıdan şaşırtıcı değildir.

Bir ideolojinin veya sosyal teorinin özgürlüğü anlamlandırma biçimi kısaca özgürlük nosyonu, bu teori/ideolojinin -aynı zamanda siyaset teorisinin temel kavramlarından olan adâlet, eşitlik gibi- diğer insanî değerlerin kavrayış biçimini de büyük ölçüde belirlemektedir. Bu nedenle çalışmamızın zeminini oluşturan klâsik liberalizmin/liberteryenizmin özgürlük nosyonunu tüm yönleri ile tahlil etmenin bu teorinin incelenmesinde önemli bir başlangıç noktası olacağına inanıyorum.

Liberalizmin temel karakteristik özelliği bireyle beraber özgürlüğe yaptığı vurgudur. Özgürlüğün liberal teoride sahip olduğu merkezi yer John Locke, David Hume, Adam Smith ve Kant gibi filozofların yanı sıra, John Milton, J.Mill, Lord Acton gibi düşünürlerin teorilerinin de temel hareket

⁵ Özgürlük teorisi ekseninde çok sayıda tartışma ve yorumun varlığından bahsedilebilir. Bunlar tarihsel koşullardan bağımsız olamayacağından, bu koşullara bağlı olarak, özgürlüğün dört farklı kavramlaştırmasının olduğu kabul edilmektedir: (1) Keyfi müdahale ve baskıya maruz kalmama anlamında özgürlük, bir şeyden özgürlük -freedom from- olarak da ifade edilebilecek bu kavramlaştırma insanlığın ilk dönemlerine kadar geriye giden bir tarihsel çizgiyi takip eder. (2) Bireyin içinde yaşadığı toplumun/siyasal düzenin meselelerine ve işleyişine uzak kalmayarak doğrudan katılmasını içeren ve Eski Yunan demokrasilerinde ifadesini bulan- siyasal özgürlük kavramlaştırması. (3) Avrupa reform hareketlerinde somutlaşan ve dini farklılıkların birlikte yaşamasını temel alan bir yaklaşım inanç ve vicdan özgürlüğü. (4) Modern dünyada tüketim yaygınlaşması ve boş zamanın artması ile birlikte kişinin arzu ettiği gibi isteklerini hayata geçirebilmesini ifade eden ve *freedom of self-fulfillment* (insanın kendini gerçekleştirmesi) kavramında anlamını bulan özgürlük anlayışı. Bkz. Merquier, J.G., **Liberalism Old and New**, Boston, Twayne Publishers, 1991. s.6-7

noktası olmasından açıkça anlaşılabilir. Nitekim, liberal geleneğin 20. yüzyıl daki tanınmış pek çok isminin eserlerine doğrudan veya dolaylı olarak isim ve konu olması, en temel insanî değer olan özgürlüğün liberal gelenekteki geleneksel öneminden bir şey kaybetmediğinin en açık göstergesidir.

Liberalizmin özgürlük nosyonu, genel olarak “negatif özgürlük”⁶ kavramıyla ifade edilir. Bu kavramlaştırma, esasında özgürlüğün en klâsik ve bilinen tanımını içerir ve temelini “kişinin dışardan gelen zorlama/keyfi müdahalelerden masun olması, zorlama olmaksızın serbest biçimde hareket edebilmesi” oluşturur. Negatif/pozitif özgürlük ayrımını⁷, “İki Özgürlük Kavramı” (*Two Concepts Of Liberty*) adlı denemesinde ele alan Isaiah Berlin (1969: 121-122), özgürlüğün negatif anlamının esasında “öznenin- bir kişinin veya grubun- başkalarının müdahalesi olmadan istediğini yapmasına veya olmasına izin verilen veya verilmesi gereken alanın genişliği nedir ?” sorusunun cevabında gizli olduğunu belirtir. Bu soruya her teori/ideoloji farklı cevap vermekle beraber, liberalizmin özgürlük alanının dış sınırlarını kişinin başkalarının özgürlüklerine müdahale eden eylemler ile belirlemeye çalıştığı açıktır. Sonuç olarak, negatif özgürlük anlayışı çerçevesinde “eylemlerime hiçbir kişi veya grup müdahale etmediği ölçüde özgürümdür” (Berlin,1969:122). Ve başkalarının özgürlüğüm karşısındaki yükümlülüğü “kaçınmak”tan veya “müdahale etmemek” den ibarettir (Erdoğan, 1998:47). Bu hak ve özgürlükleri evrensel yapan şey de hiç kimseye müdahaleden kaçınmaktan başka bir yükümlülük getirmemesidir (Rowley, 2002:77).

Negatif özgürlükle ilgili olarak yukarıda çizmeye çalıştığımız genel çerçeveden de anlaşılacağı üzere, bu özgürlük kavramının en önemli

⁶ İlk defa T.H.Green tarafından sistematik olarak ele alınan ve popüler haline gelen “pozitif ve negatif özgürlük ayrımı” (Hayek 1960 : 425 26.dip not) Isaiah Berlin’in ünlü makalesi “İki Özgürlük Kavramı” (*Two Concepts of Liberty*) ile özgürlük teorisinin başlıca temalarından biri haline gelmiştir.Bkz. I.Berlin,“Two Concepts Of Liberty” **Four Essays on Liberty**, Oxford/New York Oxford University Press, 1969.

⁷ Negatif ve pozitif özgürlük kavramlaştırmasının “haklar” teorisindeki karşılığı şu formülasyonda rahatlıkla görülebilir. (1) “A’nın x’i yapma hususunda B’ye karşı sahip olduğu negatif hak” B’nin A’yı x’i yapmaktan alıkoymama yükümlülüğünü ifade eder. (2) A’nın x’i yapma hususunda B’ye karşı sahip olduğu pozitif hak, A’nın x’i yapmasında B’nin yardım etmesini ifade eder. Bu son durum hak kavramının imkânla donatılma ve güçlü kılınmaya yönelik yorumunu içerir. Bu konudaki detaylı teorik tartışmalar için bkz. Jan Narveson, **The Libertarian Idea**, Philadelphia, Temple University Press, 1988.

yönlerinden biri özgürlüğün sosyal ilişkiler çerçevesinde tanımlanıyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle, özgürlük başka kişi veya kişiler var olduğunda anlam ve önem kazanan bir değerdir.⁸ Bireyin doğal ve fiziksel koşullara karşı elde ettiği kazanımların özgürleşme olarak kabûl edilmesi mümkün değildir. Klâsik liberal çizginin yakın dönemdeki önemli isimlerinden Norman Barry'nin (2003a:218) satırlarına başvurursak:

Kişisel özgürlüğü sınırlayan *fiziki* kısıtlamalardan söz etmek normalde hiç de yararlı bir yol değildir. Normal olarak bir kimsenin bir kuş gibi uçmakta özgür olmadığı veya birisinin İngiltere'den Amerika'ya seyahat etme özgürlüğünün Atlas Okyanusu tarafından engellendiği söylenemez. Bu tür örneklerde eksikliği duyulan özgürlük değil, *güçtür*.

Klâsik liberalizmin özgürlük kavrayışı genel olarak negatif özgürlük olmakla beraber, liberal gelenek içinde sayılan fikir adamları özgürlüğe farklı anlamlar katarak, başta sosyalizm olmak üzere kolektif temelli teorilerin üzerinde çokça durdukları ve savunusunu yaptıkları pozitif özgürlük kavramının şekillenmesinde de öncülük yapmışlardır. Özgürlüğün bu ikinci kavramlaştırmasında özgürlük en kısa ve özlü olarak şu şekilde ifade edilebilir: "Herhangi bir şeyi yapman için gerekli koşulların mevcut olmasıdır. Bu koşullar, düşüncemiz veya fiziksel bütünlüğümüz üzerinde etkili olan kendimizden kaynaklanan içsel (*internal*) faktörlere bağlı olabileceği gibi dışsal (*external*) faktörlere de bağlı olabilir" (Narveson, 1988:22).

T.H.Green'in öncülüğünü yaptığı pozitif özgürlük kavramlaştırmasının entelektüel gelişiminde "iç" ve "dış" faktörlere bağlı olarak ikli farklı alt çizgi kendini göstermiştir. "Birincisi, T.H.Green tarafından formüle edilen ve bireylerin özgür olmalarını kimi *eylemlere muktedir olmalarına* bağlayan görüştür. Bireysel özgürlükle devlet faaliyetlerini bağdaştırmaya çalışan *Yeni*

⁸ Atilla Yayla'nın (1998:235, 10 nolu dipnot) da belirttiği gibi, klâsik liberalizm literatüründe özgürlüğün beşeri ilişkiler ortamında ortaya çıkan bir değer/durum olduğunu göstermek için, Robinson Crusoe örneğine zaman zaman başvurulduğu görülür. Milton Friedman bu teorisyenlerden biridir. Ona göre adasında tek başına yaşayan Crusoe'nun Cuma adaya gelinceye kadar özgür olmak veya olmamak diye bir sorunu bulunmamaktadır. Çünkü ortada sosyal bir ilişki yoktur. Cuma'nın gelmesi ile birlikte en azından teorik olarak böyle bir ihtimal kendini göstermiş özgürlük bir anlam ifade etmeye başlamıştır (Friedman M., 1988:30). Milton Friedman gibi Murray Rothbard'ın da sosyal teorisini temellendirmek için Crusoe örneğine çok sık başvurduğu görülür. Rothbard'a göre, özgürlüğün, mülkiyetin ve şiddetin doğası ve rolü gibi siyaset felsefesinin temel sorunlarının çözüme kavuşturulmasında Crusoe örneği önemli bir başlangıç noktasıdır (Bkz. Murray N.Rothbard, *Ethics of Liberty*, London & New York, New York University Pres, 1998, s. 29 vd.).

Liberaller arasında sayılmakla beraber sosyalist gelenekte yer alan Leonard ve T.Hobhous'un da dahil olduğu bu çizgiye göre, devletin bireyi özgürleştirmek için kimi görevler üstlenmesi ve buna bağlı olarak toplumsal yaşama müdahalesi kaçınılmazdır. İkincisi, Berlin'in son derece çarpıcı bir şekilde ifade ettiği iç (*inner*) özgürlüktür. Buna göre, insan beni (*self*) yüksek ben (*higher self*) ve alçak ben (*lower self*) olarak ikiye ayrılmıştır. İnsanın özgürlüğü yüksek ideallerin hizmetinde olan yüksek ben'in tam tersi istikametteki alçak ben'e hâkim olması ve alçak benin yansıması olan basit çıkarların peşinde koşmamasıdır" (Yayla, 1998:153 vd; Erdoğan 1998:10-11). "Yüksek ben (*higher self*), ideal, gerçek (*real*), otonom beni temsil ettiği için kontrol edilemeyen irrasyonel motiflerle ve düşük insan doğasıyla çatışma halinde" (Berlin, 1969:132) olması doğaldır.⁹

Pozitif özgürlük anlayışı özgürlüğün varlığını belli bir eylemi yapma güç ve olanağıyla ilişkilendirdiğinden, bu çizgidekiler için kişinin dış engellerle, kısıtlamalarla karşılaşmamış olması yalnız başına onun özgür olduğuna işaret etmez. Önemli olan bireyin kendi isteklerini ve amaçlarını yapabilme güç ve kapasitesine sahip olmasıdır. Bu özgürlük nosyonunda "özgürlük", "güç" ve "iktidar"la özdeşleşir ve ekonomik olarak gerekli olanaklara sahip olmayan bir kişinin sözde bir takım özgürlüklere sahip olmasının bir anlamı olmadığı kabûl edilir. Özgürlüğün bu yorumu, bireysel özgürlüklerin gerçekleştirilmesini kimi maddi imkânlarla bağlaması ve devlete bireyleri bu imkânlarla donatma görevini yüklemesi nedeniyle negatif özgürlük teorisinden önemli ölçüde ayrılır.

Özgürlük ile ilgili olarak yukarıda ifade ettiğimiz görüşler teorik yönü ağır basan yaklaşımlar gibi görünse de her bir özgürlük kavramı sosyal teorilere esas teşkil eden ve siyasal/sosyal yaşama yansıyan unsurlar taşır.

⁹ Pozitif özgürlük anlayışının bu iki temel yaklaşımı için de geçerli olan ve bu kavrama esas teşkil eden önemli bir noktanın gözden kaçırılmamasında fayda var. Berlin'in belirttiği üzere bu özgürlük kavramlaştırması bireyin kendine hâkim olması/kendisinin efendisi olması (*self mastery*) arzusundan neşet etmiştir. Bireyin kimi harici saikler yerine, bizzat kendi gerçek, rasyonel ideal benin (*self*) ürünü kararlar alması ve hayatını buna göre dizayn etmesi, bu kavramlaştırmanın temelini teşkil eder (Berlin 1969:131). Bu kavramlaştırmada merkezi bir yer tutan "rasyonel" benin bireysel alandan toplumsal alana taşınmak istenmesi durumunda, siyasal sistemin bütün "rasyonel" insanların kabûl edecekleri ilkelere göre kurulması şarttır. Bu bakış açısından rasyonel insanların kabûl etmeleri gereken rasyonel kurallar belli olup, hiçbir rasyonel insanın bunlara karşı çıkması beklenemez (Erdoğan, 1998:98).

Negatif özgürlük kavramı liberal teorinin üzerinde yükseldiği bir değer iken, pozitif özgürlük kavramı yeniden dağıtımcı yaklaşımlara ve radikal toplumsal kuramlara kaynaklık eder. İki özgürlük teorisinin bu açıdan tahlil edilmesi daha anlamlıdır.¹⁰

1.1.2. Bireycilik

Liberalizmin temel değerlerinden bir diğeri, birey ve bireycilik kavramlarıdır. “Esasında liberalizmin özgürlük, hak, adâlet gibi insanî değerleri birey ve bireyin eylem ve amaçları noktasından hareketle tanımladığı çok açıktır. Bu açıdan “ahlâki ve hukuki olarak temel varlık olan bireyin korunması ve mutluluğu liberal politik sistemin nihai amacını teşkil eder”(Goodwin 1990:35).

Özerk ve özgür birey kavramını esas alan liberalizm hem ontolojik hem de metodolojik açıdan bireycidir. Liberalizme göre, birey temel varlıktır ve onun varlığı sınıf, halk gibi bütünlerin varlıklarından daha gerçektir. Birey toplumdaki veya diğer herhangi bir kolektif bütünden daha fazla ahlâki değer taşır (Yayla, 1998:141). Bireyin toplum ve sınıf gibi kolektif temelli yapılara karşı üstünlüğünün temelinde ise tabî haklar teorisinin olduğu görülür.

Siyasal toplumdan önce var olduğu kabûl edilen doğa durumunda özgür, eşit bir şekilde yaşamını sürdüren insanların bu dönemde sahip oldukları hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarını güvence altına almak amacıyla devleti kurdukları önermesinde, liberal bireyciliğin ontolojik temellerinin saklı olduğu açıktır. Birey olarak insanın kendi başına taşıdığı anlam ve değeri Kant’ın çözümlemelerinde de çok net görmek mümkün. Kant’a göre “kendi başına nihai amaç/değer olan insan kimi amaçlar için araç olarak görülemez.

¹⁰ Isaiah Berlin’in pozitif özgürlük anlayışının içerdiği mantıksal sonuçlarla ilgili yaptığı çarpıcı tahliller paternalist veya totaliter kuramların kaynağına ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. Berlin’e göre (1969:132-134) insanın sahip olduğu iki benden (*self*) gerçek (*real*) ve ideal olan, birey kavramından daha geniş, bireyin bir parçasını veya yönünü oluşturduğu sosyal bir “bütün”(whole)- bir kabile, ırk, kilise topluluğu, devlet gibi- olarak anlaşılabilir. O zaman bu varlık (*entity*), kendisi için -dolayısıyla da “söz dinlemez” üyelerinin- iyiliği ve daha özgür olmaları için kendi organik kolektif ve tekçil iradesiyle tahakküm kuran gerçek (*true*) ben olarak kabûl edilecektir. Berlin’e göre, bu tür görüşü benimsememiz durumunda, “iyilik” ve “menfaat” lerinin farkında olmadığını düşündüğümüz toplum üyelerinin -fili olarak arzu ettiklerini göz ardı ederek- sosyal, adâlet kamu sağlığı gibi amaçlar için baskı/cebir altına alınmalarında bir sakınca görmeyeceğizdir.

Akıl sahibi bir kişi olarak insanın değer ve saygınlığı kendisine karşı bir objeye davranıldığı gibi değil, subjeye davranıldığı gibi davranmayı emreder” (Akarsu, 1999:109; Gökberk, 1996:408-409). Gerek Kant’ın gerekse klâsik liberalizmin bireyin ontolojik gerçekliğine yaptığı vurgudan çıkan sonuç şudur ki, liberal teoride “insan” söz konusu olduğunda kastedilen birey olarak insandır, kolektif varlıklar değildir. Sınıf, devlet toplum gibi kelimeler gerçek varlıkları işaret etmeyip, sadece kavramsal soyutlamalardan ibarettirler (Erdoğan, 1998:21; Barry, 2003a:15). Toplum da kendi başına bir varlık olmayıp yalnızca bir grup insanın bir araya gelmesidir (Rand, 2004:424).

Liberal bireyciliğin diğer yönü, metodolojik bireyciliktir. Metodolojik bireyciliğin ayırt edici özelliği, insan eylemlerine, davranışlarına ve bunların sonuçlarına ilişkin tahlillerde kolektif bütünlerden değil, insandan/ bireyden hareket etmesidir.¹¹ Metodolojik bireyciliğe göre, sosyal fenomenleri anlamanın, diğer insanlara yönelik ve onların umulan davranışları tarafından yönlendirilen bireysel eylemleri anlamaktan başka bir yolu yoktur (Yayla, 2000a:97). Liberallere göre toplum hakkında yapılacak tüm açıklama ve çözümlemelerin toplumu oluşturan bireylerin esas alınarak yapılması şarttır (Heywood, 1992:26).

Liberalizmin birey anlayışı pek çok teorinin ciddi eleştiri ve itirazlarıyla karşılaşmıştır. Özellikle liberal bireycilik anlayışının “soyut” “atomize” bir birey tasavvuru üzerinde yükseldiği, bireyin yaşadığı toplumdan veya kolektif bütünlerden ayrı düşünölemeyeceği tezi bunlardan en yaygınıdır. Ancak, liberallerin bu eleştirilere yönelik ikna edici karşı tezleri mevcuttur. Klâsik liberalizmin 20. yüzyıldaki önemli isimlerinden Ludwig von Mises, liberal bireyciliğe yönelik bu eleştirilere hem ontolojik hem de metodolojik açıdan karşı çıkar. Mises’e göre (1996: 43) kolektif yapılara atfedilen tüm eylemler bireyler tarafından yerine getirildiğinden, kolektif bütünlerin kendini oluşturan kişilerden ayrı bir varlık ve kişiliğinden söz edilemez. Ulus, devlet, kilise

¹¹ Norman Barry (2003a:15-16), metodolojik bireyci modelin altında yatan insan kavramının insan tabiatı hakkındaki şu varsayımlara dayandığını belirtir: (a) İnsanlar daima kendilerini kayıracak şekilde hareket ederler. (b) Bugünkü tatmini gelecektekine tercih ederler. (c) Dünya hakkında ancak sınırlı bir bilgiye sahiptirler.

(topluluğu) gibi bütünler; ancak belirli bireysel eylemlerle algılanabilen kolektif birlikteliklerdir. Hiçbir ulus kendi üyelerinden ayrı olarak tasavvur edilemez. Toplumsal olgu ve kurumları bireysel tercihler yerine kolektif yapılardan hareketle açıklamaya çalışan metodolojik kolektivist tezler, her bireyin aynı zamanda değişik kolektif yapıların parçası olabilmesi nedeni ile anlamlı sonuçlar veremez.

1.1.3. Kendiliğinden Doğan Düzen (Spontaneous order)

Gönüllü ve rasyonel bireysel eylem çizgisinde ilerleyen liberal teorinin toplumsal ve ekonomik değişime ilişkin görüşlerinin temelinde, kendiliğinden doğan düzen kavramı yer alır. Liberaller için, “insanın tüm zaman ve mekanlarda geçerli olan -kendi menfaatlerini gözeten- doğası sayesinde toplum, bireylerin sürekli değişen istek ve ihtiyaçlarına bağlı olarak kendiliğinden doğan düzen içerisinde değişim gösterir” (Goodwin, 1990:44). Bu değişimde etkili ve belirleyici olan dış bir güç ve otorite söz konusu olmayıp, toplumun kendi iç dinamikleri katalizatör rolü üstlenmektedir. Norman Barry (1982:8) “kendiliğinden doğan düzen” kavramının teorik temelinde yer alan unsurların “toplumda yer alan düzenliliklerin veya olayların normal gelişimiyle ilgili olduğunu ifade ederek, bu düzenliliklerin veya olayların bilinçli (*deliberate*) insanî bir plânın ürünü olmadıkları gibi bir tabiat olayından (örneğin, insan eylemlerinden bağımsız olan, soluduğumuz hava gibi) da farklı olduğu belirtir. Barry’e göre sosyal düzenlilikler belirli tasarlanmış bir amacın ürünü değil, toplumdaki belki milyonlarca (bireyin) eylemlerinin sonucudur.

Kendiliğinden doğan düzen yaklaşımının özgül bir plân/amaç yerine sayısız insanın münferit eylemlerine dayanması nedeni ile “metodolojik bireyci” bir tasavvurdan hareket ettiği açıktır. Buradan hareketle, bu düzen anlayışının önemli bir yönünün anti rasyonalist bir çizginin benimsenmesi ve “kurucu aklın” yadsınması olduğu rahatlıkla görülebilir. Toplumsal yaşamın kendiliğinden işleyen tecrübe ve geleneğe bağlı olarak oluşan dinamiklerinin kendine özgü bir hukuk sistemini üretmesi kaçınılmazdır. Common law (örf

ve adet hukuku) un kendiliğinden doğan düzenlerin önemli bir parçası olarak gelişim göstermesi bu açıdan şaşırtıcı değildir (Barry, 1982: 8-15).

Liberalizmin diğer unsurlarıyla uyumlu olan kendiliğinden doğan düzen kavramı liberal filozofların teorilerinde ya doğrudan ya da dolaylı olarak karşımıza çıkar. Locke'un "hayat" "özgürlük" ve "mülkiyet" şeklindeki üçlü formülasyonunun mantıksal sonucunun kendiliğinden doğan düzen fikrine çıkması, Hume'un anti rasyonalist evrimci teorisini gelenek ve tecrübe üzerine kurması bunun örneklerindendir.¹² Liberal düşünürler arasında kendiliğinden doğan düzen kavramının çok açık ve net bir şekilde ortaya koyan ve savunan düşünür olarak bilinen Herbert Spencer'in toplumu bir "imalat" veya "fabrikasyon" bir varlık değil, idari, dini, endüstriyel, ticari bütün kurumların iç içe geçtiği, karşılıklı olduğu doğal bir yapı olarak görmesi bu geleneğe uygun düşmektedir (Yayla, 1998:102). Son olarak kendiliğinden doğan düzen fikrinin 20. yüzyıldaki en tutkulu savunucusu olan Hayek'in, "toplumda bilginin parçalılığı (bireyler arasında dağınıklılığı), kurucu rasyonalizmin sonuçları, piyasa ekonomisinin üstünlüğü ve sosyal adâlet anlayışının yanlışlığı konularında ortaya koyduğu yaklaşımları "kendiliğinden doğan düzen" fikrinin alt temaları olarak görülebilir.

1.1.4. Piyasa Ekonomisi

Sosyal yaşamın her alanında geçerli olabilecek bir süreci ifade eden kendiliğinden doğan düzenin ekonomideki uzantısını piyasa ekonomisi oluşturur. Liberal ilke ve değerlerin ekonomideki yansımaları ifade eden ve iktisadî liberalizmin temelini oluşturan piyasa ekonomisi, "üretim araçlarının özel mülkiyeti altında iş bölümüne dayalı bir sistem" (Mises, 1996:257) veya

¹² Adam Smith, David Hume, Ferguson, Dugald Stewart ve Thomas Ried gibi isimlerin içinde yer aldığı İskoç Aydınlanma geleneğinin kendiliğinden doğan düzen fikrinin gelişiminde önemli katkılarda bulunduğu görülmektedir. Bu geleneğin ayırt edici özelliği, toplumsal durum ve ilişkileri "akıl" temelinde değil, "doğal" "inisiyaki" faktörler çerçevesinde algılaması ve insani ilişkilerin doğal seyrine yapılacak müdahaleleri yadsımasıdır. Özellikle Adam Smith'in olayların "doğal gelişimi"ne bırakılmasının insanın kendi çıkarı için çabalayan doğası sayesinde görünmez bir el (*invisible hand*) gibi işleyeceği yönündeki teorisi oldukça dikkate değerdir. İskoç Aydınlanması'nın diğer filozoflarının "kendiliğinden doğan düzen" anlayışına yaptıkları katkı için bkz. Norman P. BARRY, "Tradition of Spontaneous Order", **Literature of Liberty**, Vol.V, Summer, No. 2,1982, 7-58.

“tüm mülkiyetin özel olarak sahiplenildiği mülkiyet hakları da dahil bireysel hakları tanımaya dayalı bir sosyal sistem” (Rand, 2004:16) olarak tanımlanmaktadır. Liberal iktisadın öncüsü olan Adam Smith’in *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde ifade ettiği görüşler, klâsik iktisat teorisinin temellerini oluşturmuş, Quesnay ve *Siyasal İktisadın İlkeleri* adlı eseri ile D.Ricardo bu teorinin şekillenmesinde etkili isimler olarak ön plâna çıkmışlardır. Bu filozofların eserlerinde karşımıza çıkan politik iktisadî anlayış; tekelci sınırlamalardan kurtulmuş bir serbest pazarın hiç değilse uzun vadede herkesin yararına olduğu önermesine dayanmaktaydı (Sabine, 2000: 92-95). Günümüzde de liberaller için piyasa “bireyler tarafından arzuların etkili biçimde tatmininin bir mekanizması olarak kendiliğinden geliştirilen bir sosyal kurumu ifade eder. Böylece sınırsız mübadele özgürlüğü içinde kendi çıkarlarını azamileştirmek için çalışan bireyler “gizli bir el” yardımı ile – doğrudan bunu arzulamasalar dahi toplumun tamamının çıkarı için çalışmaktadır. Sınırsız mübadele işleyişinde belirleyici güç ise arz ve talebi kesiştiren fiyat mekanizmasıdır.

Liberaller için piyasanın kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olarak, devletin düzeltici mekanizmasına karşı üstünlüğü iki ana sebepten kaynaklanır. *İlk olarak*, ekonomik topluluktaki mevcut dağınık bilgi (tüketici zevkleri, üretim teknikleri) fiyat mekanizması sayesinde ekonominin karar alıcı birimleri arasında paylaşılabılır. *İkinci olarak* ise piyasadaki elde edilen kâr piyasada işlem yapanları teşvik eden önemli bir motivasyon unsuru olduğundan bu ekonomik sürecin dinamiklik kazanması için dışsal bir müdahale ve faktöre gerek duyulmaz (Barry, 2004:77). Klâsik liberalizmin önemli isimlerinden Hayek de piyasa ekonomisine yön veren rekabetin bilgiye ulaşmaya yönelik bir süreç olduğuna dikkat çekerek, toplumda parçalı bulunan ve bir bütün olarak hiç kimse tarafından bilinmeyen ve bilinemeyecek olan bilginin erişiminde rekabetin bir “keşif” görevi üstlendiğine vurgu yapar (Yayla, 2000a: 141 vd).

Kendi çıkarını azamileştirme peşinde koşan birey tasavvuru üzerine kurulan piyasa ekonomisinin hem teorik hem de pratik olarak işleyebilmesi,

bireyin ihtiyaç duyduğu mülkiyet hakkı ve sözleşme hürriyeti gibi hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasına bağlıdır.

Piyasa ekonomisi, ekonomik etkinliğinin yanında bireysel özgürlük fikri ile de uyumlu tek ekonomik sistem olduğu gibi, kendi amaçlarını gerçekleştirmek ve çıkarlarını geliştirmek isteyen bireylerin özgür iradelerine dayanan sınırsız sayıdaki mübadelenin gerçekleştiği bir süreci de ifade eder. Bu sistemin rekabetçi ekonomik koşullara, iş bölümü ve emeğin kombinasyonuna ve sosyal işbirliğine de ihtiyaç duyduğu açıkça görülebilir (Hazlitt, 2004:114).

Ayrıca, piyasa ekonomisinin, sosyal adâlet yerine prosedürel (usûli) adâlet anlayışına dayandığı, ekonomik eşitlik yerine hukuki ve ahlâki eşitlik talep ettiği, sınırlı devlet gibi liberal değerlerle sıkı ve derin bağları olduğu unutulmamalıdır.

1.1.5. Sınırlı Devlet

Liberalizmin buraya kadar ifade ettiğimiz unsurlarını anlamlı kılarak yaşatacak son unsur, sınırlı veya hukuka dayalı devlet ilkesidir. “Bireysel özgürlüğü, insanların kendilerine özgü bilgilerini kendi amaçları için kullanma durumları”(Yayla, 1998:157) olarak tanımlayan liberalizmin temel savı, insanların değişik ve çeşitli amaçlarını gerçekleştirilebilmesini mümkün kılabilecek liberal bir toplumun ancak sınırlı ve genel soyut hukuk kurallarına bağlı bir devlet yapılanması ile mümkün olacağıdır. Liberal kuramın fikir babası olan John Locke’un sözleşme teorisine göre, doğa durumunda tam olarak özgür, eşit halde yaşayan insanlar mülkiyetlerini tam olarak güvence altına almak için siyasal topluma geçmişlerdir. Siyasal iktidarın, insanların “hayat”, “hürriyet”, “mülkiyet” haklarını korumaktan öte bir yetkisi bulunmamaktadır. Locke’un tamamen kurguya dayanan bu teorisinde ulaşmaya çalıştığı sonuç şudur: Siyasal toplumdaki önce var olan doğal özgürlük ve hakların siyasal iktidara karşı “öncelik ve dokunulmazlığı” vardır ve siyasal iktidarın meşruiyetini kaybetmemesi kendisine sözleşmeyle verilen sınırlı fonksiyonlar dışına çıkmaması ile mümkündür (Locke, 2002:262 vd).

Locke’tan günümüze kadar liberallerin devlet ile ilgili taleplerinin iki noktada toplandığı görülür.

Birincisi *liberal anayasacılık* geleneğinde kendisini göstermektedir. Bilindiği gibi klâsik liberalizmin siyasal boyutu iktidarın birey haklarıyla ve hukukla sınırlandırılması, devlet yetkilerinin birbirinden ayrılması ve özellikle yargının bağımsızlaştırılması temaları ile paralel gitmiştir. Çünkü, bireyin özel alanına en etkili müdahale devletten gelir. Öte yandan devletin kendisi hukuka bağlanmış olsa bile eğer ona geniş bir faaliyet alanı tanınırsa yine bireylerin özgürlük alanı daraltılmış olur. Öyleyse liberaller sadece siyasal iktidarın anayasal sınırlamalara bağlanmasını istemekle yetinmemekte aynı zamanda bu gücün uygulanabileceği alanı da daraltmak istemektedirler (Erdoğan, 1998: 26).

Liberal teorinin sınırlı devlet önermesinde temel olan bu iki noktayla paralel olarak alt temalara işaret eden Ruhdan Yumer (1985-1987:51), bunları anayasal hükümet, insan hakları doktrini ve piyasa olarak sıralar. Liberal anayasacılığın özünü oluşturan sınırlı devlet ilkesi ilk önce 17. yüzyıl İngilteresi'nin de doğmuş sonrasında ise Amerika ve Fransa'ya sıçrayarak bir model olarak biçimlenmiştir. Bu modeli yorumlayarak anayasal hükümet kavramının şekillenmesine büyük katkılar sağlayan Montesquieu'nun iktidarın temerküzünü önlemeyi amaçlayan "kuvvetler ayrılığı" fikri, günümüzdeki liberal demokrasilerin vazgeçilmez bir unsuru olarak varlığını sürdürmüştür.

Liberalizmin devletin sınırlılığı ilkesi, siyasal erkin toplumsal yaşamın her alanındaki etkinliğini minimuma indirme talebini içermektedir. Esasında devletin yetki ve etkinlik alanının sınırlandırılması, beşeri gerçekliğin her noktasında kendiliğinden işleyen bir düzenin var olduğu yönündeki liberal aksiyomun doğal bir sonucu gibi görünmektedir. Bu aksiyoma bağlı olarak ekonomide özel girişimin egemen olduğu bir liberal toplumda ne devletin mülkiyet sahibi olmasından ne de girişimciliğinden söz etmek mümkündür. Ayrıca bireysel karar ve tercihlerin ürünü olan ekonomik refahın "sosyal adâlet" gibi fiktif tanımlamalarla "yeniden dağıtım" tabi tutulması da söz konusu olamaz.

Liberalizmin sınırlı devlet talebi yalnız ekonomik yansıması olan durumlar için geçerli olmayıp, toplumdaki çeşitli hayat biçimleri ve görüşleri karşısında da devletin nötr bir tutum takınmasını içerir. Ronald Dworkin'in de ifade ettiği gibi, liberalizm bir anlamda "politik kararların mümkün olduğu

kadar herhangi bir belirli iyi hayat kavramından veya hayata ilişkin değerlerden bağımsız olmasını” (Aktaran, Narveson, 1988:8) esas alan bir sistemi de ifade etmektedir.

1.2. LİBERTERYEN TEORİ

Klâsik liberalizm başlığı altında buraya kadar incelediğimiz değer ve kurumlar liberal gelenek içindeki düşünürlerin nerdeyse tamamının - en azından teorik olarak- benimsediği ilkeler olmakla beraber, bu değerler liberalizmin farklı türlerinde değişik yorumlara tâbi tutulabilmektedir. Bir sosyal teorinin şekillendiği ilk saf hali ile kalmasının pek mümkün olamayacağı gerçeği liberalizm için de geçerlidir ve liberalizme atfedilen değer ve ilkelerin algılanış biçimine ve kendilerine yüklenen anlamların farklılığına bağlı olarak liberalizm “türleri” inin oluşması kaçınılmaz gibi görünmektedir.

Liberal gelenek içinde bu farklı çizgilerin oluşmasında kimi zaman-Hayek¹³’in Kıta Avrupası ve İngiltere menşeli liberalizm tasnifinde olduğu gibi içinde bulunulan coğrafyanın özgül düşünce geleneğinin ve karakterinin; kimi zaman ise “sosyal/modern liberalizm” türünde olduğu gibi yeni toplumsal taleplerin yön verdiği ve devlete daha aktif roller veren alternatif ideolojilerin eleştirilerinin etkili olduğu görülmektedir.

Liberalizmin farklı çizgilerinin oluşmasında etkili olan bir diğer unsur da aklın algılanma biçimi ve kendisine yüklenen rollerdir. Genel olarak, liberallerin insanların akılcı bir şekilde hareket ettikleri ya da belli bir sonuca götürecek en uygun araçlara başvurma yeteneğine sahip oldukları

¹³Hayek (1999: 171-172, 1990: 119-120; Yüner,1999:164), 17. yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere’de fikri düzeyde şekillenmeye başlayan siyasal düzeni ifade eden (gerçek) liberalizmin yanında Kıta Avrupası geleneğinden gelen ikinci bir liberalizm mefhumuna işaret ederek, bu iki liberalizm mefhumunun felsefi temellerinin birbirinden tamamen farklı olduğunu belirtir. Hayek’e göre, “hukukun hâkimiyeti” ve “bireysel özgürlük” fikirlerini esas alan İngiltere menşeli (gerçek) liberalizm, Amerikan politik geleneğinin de temelini oluşturmuştur. Bu liberalizm anlayışının karşısında Kıta Avrupası geleneğinden gelen ikinci bir yoruma işaret eden Hayek’e göre, bu ikinci “liberalizm” ilk liberalizm geleneğini taklit ederek işe başlamış olmasına rağmen, Fransa’da hâkim olan kurucu rasyonalizmin ruhu ile farklı bir anlayışı ortaya çıkarmıştır. Bu çizgi, devlet üzerinde sınırlamalar getirmeyi amaçlayan sınırlı devlet kavramı yerine çoğunluğun sınırsız gücünü idealleştiren ve Voltaire, Rousseau ve Condorcet’in içinde bulunduğu Fransız Devrimi geleneğidir.

varsayımından hareket ettikleri söylenebilir. Ancak, metodolojik rasyonalizm olarak adlandırılan bu çizginin tersine, toplumsal yaşamın yeniden inşasında akla önemli ve asli bir rol biçen, toplumsal kuralların objektif evrensel bir akıl tarafından tarih ve gelenekten bağımsız olarak belirlenebileceğine inanan “kurucu veya aydınlanmacı rasyonalizm”in varlığı da göze çarpar. Liberalizmin bu iki farklı yorumunun köklerinin Anglo Sakson ve Kıta Avrupası geleneğinde olduğu açıktır.

Liberal düşünce geleneğinde teorileri “kurucu / kartezyen rasyonalizm” olarak tanımlanan çizgiye kaymayan; ancak David Hume-Hayek çizgisindeki anti rasyonalist geleneğe göre akla çok daha fazla önem ve öncelik veren bir çizginin varlığı göz ardı edilemez. Liberalizmin ilk teorisyei olarak kabûl edilen Locke’la başlayan ve H.Spencer, Bastiat ile devam eden, geçen yüzyılda Mises, Rand, Murray Rothbard ve Nozick ile süren bu rasyonel liberal geleneğin önemli bir özelliği, epistemolojisinde ve sosyal teorisinde aklın belirleyiciliği hissedilmekle beraber hiçbir zaman -kurucu rasyonalizmde olduğu gibi- toplumsal yaşamı akla dayanarak yeniden inşa rolüne soyunmamasıdır (Yayla, 1998:175-176).

Liberalizmin haklara dayalı bir türü olan liberteryenizm, temelde yukarıda klâsik liberalizmin temel unsurları olarak ele aldığımız değerlerden hareket eden bir düşünce geleneğini temsil eder. Ancak, liberalizmin temel bileşenleri olan özgürlük, bireycilik, piyasa ekonomisi gibi değerlere klâsik liberal teoriye göre daha bağlı olduğu varsayılan liberteryen teorinin, klâsik liberalizmden farklılaşmasını sağlayan asıl unsurun, kendine özgü felsefi ve teorik temelleriyle bu gelenek içinde (özellikle Ayn Rand ve Rothbardcı felsefede) insan aklına ve doğasına duyulan aşırı güven olduğu söylenebilir. Liberteryen teorinin kendine özgü bu yönüne rağmen, özellikle siyaset bilimi literatüründe liberteryenizm kavramının çok da özenli olmayan bir şekilde Hayek, Berlin, Mises gibi teorisyenlerin yaklaşımlarını da içerecek şekilde geniş bir yelpazede kullanımı, liberteryen teorinin siyaset teorisine yaptığı özgün katkının yeterince algılanmamasının bir sonucu olarak görmek mümkün.

Klâsik liberaller ile liberteryenler arasındaki fikrî uyuşmazlık devletin sınırları üzerine odaklanmış gözükse de liberteryen teorinin özgünlüğünün bireysel özgürlüğe ve piyasa ekonomisinin gerekliliğine yönelik argümanlarını “faydacı” bir perspektife değil, felsefi ve etik vurgulamalara dayandırmasında aranması gerekir. “Liberteryenler, kişisel özgürlüğün “doğal özgürlük” (*natural liberty*) kavramının ortaya çıkardığı “ekonomik etkinlik ve sonuçlar” göz önünde bulundurmaksızın, tamamen ahlâki temellerde haklılaştırılmasının (*justification*) önemine inanırlar” (Baryy, 1986a:40). Onlara göre, Adam Smith, David Hume ve takipçilerinin (Hayek gibi) yön verdiği klâsik liberalizmin başlıca eksikliği, anti rasyonalist metodolojilerinin kendiliğinden doğan düzen kavramından bağımsız olarak var olabilen “bireysel etik” anlayışı içermemesidir. Liberteryenler “anti rasyonalist-evrimci liberal düşünce geleneğince reddedilen “etik bir epistemolojinin” var olduğu önermesinden hareket ederek, üzerine doğal hakların bütünüünün kurulduğu insan doğası (*human nature*) hakkında tecrübe ve gelenekten bağımsız bilgiye ulaşmanın mümkün olduğuna inanırlar” (Baryy, 1986a:40-41).

Siyaset teorisinin önemli isimlerinden Will Kymlicka (2004:141-142) liberteryen teorinin liberal gelenek içindeki yerini belirlemek için kapitalizmin savunulmasında liberal gelenek içinde yer alan iki farklı tezin varlığına dikkat çeker. Bunlardan ilki, kapitalizmin üretkenliğine ve toplumsal zenginliği arttırmanın en verimli yolu olduğuna ilişkin görüşü esas alan faydacı yaklaşımdır. Kapitalizmi faydayı en üst düzeye çıkardığı için değil, “tiranlık” tehlikesini en aza indirdiği için savunan ikinci görüşe göre ise hükümetlere ekonomik işlemleri düzenleme yetkisi vermek, iktidarın merkezileşmesine ve Hayek’in ifadesiyle “köleliğe giden yol”daki ilerlemeye neden olur. Kymlicka’nın dikkati çektiği bu iki yaklaşımın, genel olarak, liberal sistemi özelde serbest piyasayı koşullara bağlı olan, araçsal bir konuma indiren bir anlayışı temsil etmeleri yüzünden liberteryen teoriden önemli ölçüde farklılaştıkları açıktır.

Liberalizmin 20.yüzyılda yaşadığı ve yukarıda bahsettiğimiz yeniden yükselişine öncü olmuş Mises, Hayek, M. Friedman gibi isimlerin piyasa ekonomisini veya sosyal bir sistem olarak kapitalizmi temellendirmede, ahlâki

temellere kıyasla Kymlicka'nın bahsettiği koşullara bağlı olan “araçsal” argümanlara daha fazla dayanmaları, liberteryen ve liberal teorisyenler arasındaki önemli bir kırılma noktasını ifade eder.

Esasında liberalizmin sonuçsalcı veya araçsal argümanlarla haklılaştırımı bu geleneğin uzantısı olan ve 20.yüzyılda birer iktisadî ekol olarak adını duyuran Chicago, Avusturya ve Virginia Okullarının metodolojilerindeki ortak bir nokta olduğu söylenebilir. Milton Friedman'ın öncülüğünü yaptığı Chicago Okulu'nun liberteryenizmdeki “etik” vurgunun tersine “olgu”, “değer” ayrımını esas alan pozitivist bir metodolojiden hareket etmesinden, “empirizm”in bu okul içindeki isimlerin epistemolojilerindeki ağırlığından bu net görülebilir (Aktan, 1994:13-14). Ayrıca, bu okul müntesiplerinin tecrübeye dayanmayan teorik önermeleri tamamen totolojik¹⁴ olarak kabûl etmesi de empirizmin sosyal teorilerindeki belirleyiciliğinin bir sonucudur. Chicago Okulu'nun sosyal feneomenleri yalnız somut ve ölçülebilir olgulara indirgemesi serbest piyasa ve kapitalizmi temellendirirken başvurdukları argümanların “çıktı” ve “etkinlik” temelli olmasını da beraberinde getirmiştir (Barry, 1983:94-95;Hoppe, 1998b:xiii).

İktisadî liberalizme yaptığı katkılarla tanınan Avusturya Okulu'¹⁵nda da sonuçsalcı argümanların ağırlığı hissedilir. Liberal değerlerin temellendirilmesi bakımından bu ekolün Chicago Okulu ile aynı kategoride değerlendirilmesi yanlış olmamakla beraber, metodolojik ve epistemolojik açıdan aralarında önemli farklılıklar olduğunu ifade etmek gerekir. Chicago Okulu'nun “kaba” pozitivist-empirist yaklaşımının tersine Avusturya yaklaşımında sosyal fenomenlerin temeli olarak “insan zihni”nin kabûl edilmesi ve metodolojik olarak belirli aksiyomlara dayanan tümden gelim yönteminin benimsenmesi, bu okulun ayırt edici özelliklerindendir. Özellikle Hayek ve Mises gibi öncü isimlerin teorilerinde özgürlüğün moral değerlere atıf yapılmaksızın araçsal bir bağlamda kullanımı ve etik değerlerin

¹⁴Totoloji: Bir fikrin veya bir kelimenin gereksiz yere tekrarı, bilinmeyen bir şeyin başka bilinmeyenlerle veya bilinmeyen bir şeyin yine kendisinin bir başka adıyla tanımlanmasıdır (Yayla, 2004:238).

¹⁵Genel olarak, Avusturya Okulu'nda “sonuçsalcı” ve subjektif etik” vurgunun hâkim olduğu doğru olmakla beraber, liberteryen düşüncenin yakın dönemdeki en önemli taşıyıcıları konumundaki Rothbard ve H.H.Hoppe'nin bu değerlendirmenin dışında tutulması gerekir.

subjektifliğine yapılan vurgu, liberteryen teori ile Avusturya Okulu arasındaki önemli kırılma noktalarının başında gelir (Barry, 1983:98-100).

Klâsik liberal teorinin “sonuçsalcı” çizgisindeki üçüncü ekol ise Virginia Okulu’dur. James Buchanan ve Gordon Tullock’un başını çektiği okul “kamu tercihi teorisi”nin temel önermelerinin oluşumuna yaptığı katkılarla tanınır. Avusturya İktisat Okulu’na yakın durmalarına rağmen sosyal teorilerindeki “rasyonalist” temalar “kendiliğinden doğan düzen” fikrinden dolayı Hayek ile ciddi fikrî ayrılığa düşmelerini neden olmuştur (Barry, 1983:102). Ayrıca, bireyci ve subjektivist bir metodolojiden hareket eden bu ekolün mülkiyet haklarını veya piyasayı temellendirirken *moral* prensiplere başvurmamaya özen göstermesi dikkat çekicidir. Özgürlüğün Sınırları (*The Limits Of Liberty*) adlı eserinde Hobbesçu kuramsal bir model geliştiren Buchanan, kişisel çıkar peşinde koşan insanların mülkiyet haklarını nasıl oluşturduklarını ve anayasal bir sözleşmeyle devleti nasıl kurduklarını ele alır (Buchanan,1975:4-5,17-34). Buchanan’ın mülkiyet hakkının temeli olarak, toplumsal sözleşmeyi gören yaklaşımı ve devletin vazgeçilmezliğine olan inancı, Virginia Okulu ile liberteryenizm arasındaki diğer önemli kırılma noktalarındır.

Klâsik liberal geleneğin iktisadî alanda taşıyıcısı olan bu okullar, “insan davranışının amacının refah ve özgürlük olduğunu kabûl etmelerine rağmen bu prensiplerin yerleştirilmesini özel bir ahlâki görüşle ilişkilendirmemeleri” (Barry,1989:32) nedeniyle, sonuçsalcı ve pozitif bir paradigmaya yaslandıkları açıktır. Oysa, liberteryenler, piyasa ekonomisini tüm sistemler içinde en ahlâki yapan özelliğin bireysel ve toplumsal zenginlik yaratması veya iktidarın/gücün temerküzünü engellemesi değil, en temel insan hakkı olan “yaşam” ve “mülkiyet hakkı”nı güvence altına alması olduğu yönündeki görüşleriyle pozitif yaklaşımlardan önemli ölçüde ayrılırlar.

Klâsik liberalizmle liberteryen teori arasındaki farklılaşmanın kavranmasında, “etik-hak” ve “etkinlik-sonuç” odaklı ayrımla birlikte liberteryenizmi karakterize eden ve onu hem klâsik liberalizmden hem de diğer sosyal teorilerden ayrı özgün bir düşünsel bir çizgiye kavuşturan kavramların da göz önünde bulundurulması gerekir. “İnsanın kendisinin

sahibi olmasını içeren self-ownership ilkesi, saldırmazlık aksiyomu, bireysel mülkiyet, sözleşme özgürlüğü, ilk sahiplenme, kendini savunma ve tazminat hakları, liberteryen düşünürlerin teorilerindeki anahtar kavramlardan bazılarıdır” (Barnett, 2007:20-21). Liberteryen teorinin odak noktasını oluşturan bu kavramların felsefi temelerinde Locke’un izleri görülmekle beraber liberteryen teorisyenlerce (özellikle Rand ve Rothbardca) rasyonalist ve objektif bir etik nosyondan hareketle içeriklendirilmeleri bu kavramların liberteryenizmle eş değer görülmelerini sağlamıştır. Özellikle insanın kendi bedeni üzerinden başlayan bireysel mülkiyet hakkına son derece önem atfeden liberteryenler, “başkalarının eşit decedeki haklarını ihlâl etmemek ve onlara saygı göstermek koşuluyla bireyin kendi hayatıyla ilgili eylemlere girişmesinde mutlak anlamda bir hakka sahip olduklarına inanırlar ve bunu da mülkiyet hakkının dokunulmazlığına bağlarlar”(Hamowy, 2008:293). Liberteryenlerin bireysel mülkiyet kavramına verdikleri önem, liberallerle giriştikleri piyasa ekonomisi ve refah tartışmalarında da belirleyici bir unsur olagelmıştır. Serbest ve gönüllü mübadeleleri esas alan piyasa sürecinin bireysel ihtiyaçları ve refahı sağlamada yeterli olduğuna, bu nedenle refahın yeniden dağıtımına ihtiyaç duyulmayacağına inanan liberteryenler, “piyasanın başarısızlığı” (*failure of market*) argümanına dayanarak devletin kimi kamusal mal-hizmetleri sunabileceğini düşünen liberal tutumdan özellikle de “kamu malları teorisi” yaklaşımından da önemli ölçüde ayrılırlar. Esasında, -Norman Barry’nin (2003a:293) de ifade ettiği gibi – “hepsi olmasa da çoğu klâsik liberal, alışıldık sosyal demokratik görüşten farklı da olsa, bir miktar refah devletinin meşruluğuna inanırlar”. Ayrıca, kurumsal bir refah devleti anlayışının başlıca özelliklerini reddetmelerine rağmen, yoksulluğun bir ölçüde kamusal olarak telafisinin piyasanın kaynak tahsis etme sürecini bozmadan mümkün olacağını düşünürler. Bu yaklaşımlarıyla, bireysel tercihlerden müstakil kimi “sosyal-kolektif” değerlere odaklanan yeniden dağıtımcı refah teorilerinden farklı olarak, “refah”ı piyasadaki bireysel mübadele sürecinin bir sonucu olarak gören veya piyasada karşılanmayan bireysel taleplerin kamu tercihi mekanizmalarınca üretilebileğini esas alan bir tasavvurdan hareket ettikleri söylenebilir (Barry, 1999:9). Bununla birlikte,

liberallerin cebri vergi yükünün belirli toplumsal kesimlere dağıtımını içermese de devletin “refah” konusuna müdahil olabileceğini kabûl etmeleri kendilerini, liberteryen refah nosyonundan uzaklaştıran bir unsur olarak dikkat çekmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz kavram ve ilkeler liberteryen teorinin tasvirinde önemli olmakla beraber, bu, bizleri liberteryenizmin kendi içinde tutarlı, yek pare bir bütünlük arz eden bir teori olduğu sonucuna götürmemesi gerekir. Liberalizm içindeki tartışma ve bölünmeler kadar çeşitli ve keskin olmasa da liberteryen teori içinde de kimi alt çizgilerin mevcudiyeti, liberteryen kavramlara yüklenen anlam ve fonksiyonların da çeşitlilik arz ettiğini gösterir. Bu ayrışma, bir açıdan liberalizmin klâsik ve liberteryen yorumlarının biçimlenmesinde karşımıza çıkan “sonuçsalcı” ve “rasyonel etik değerlere/hak teorisine bağlı” yorumlar şeklinde ifade edilebileceği gibi “minimal devletçi” ve “anarko kapitalist” gelenekler olarak da tasnif edilebilir. Bunlara sırasıyla bakmakta fayda var.

Sonuçsalcı çizgidekiler, değerden arınmış (*wertfrei*) bir sosyal bilim metodolojisinden hareket ederek, özgürlüğün moral değerine çok az atıfta bulunan bir özgür toplum felsefesi inşa etmeleriyle dikkat çekerler. Bunlar için özgürlüğün insanların rahat ve mutluluğunu sağlamada bir araç olmanın ötesinde fazla bir anlamı yoktur. Daha çok felsefi ve beşeri çalışmalar üzerine eğilen hak teorisyenleri için ise özgürlüğün insan için değeri bireyin kendi öz gelişimini (*self-fulfilment*) sağlamasından kaynaklanır. Bireysel özgürlüğü gerileten devlet faaliyetlerinin –ortaya çıkardığı ekonomik sonuçlardan bağımsız olarak-gayri ahlâki (*immoral*) olması da bu yüzdendir (Barry, 1983:93). Bu ikili ayrım çerçevesinde genel olarak Ayn Rand, Nozick ve Rothbard’ın liberteryenizmin “etikçi/hakçı” çizgisine, David Friedman’ın ise sonuçsalcı liberteryen yoruma denk düştüğü görülür.

Liberteryen düşüncenin “ahlâkçı/hakçı” ve “sonuçsalcı” şeklinde bir ayrımla tahlil edilmesi yanlış olmamakla beraber, minimal devletçilerle anarko kapitalistler arasındaki devletin gerekliliği konusundaki tartışmanın liberteryenizm içindeki ayrışmada çok daha belirleyici olduğu görülmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren biçimlenmeye başlayan minimal devletçi

veya diğerk ismiyle minarşit (*minarchist*) liberteryenizm, liberalizmin 20.yüzyılın başından itibaren kavramsal ve ideolojik düzeyde yaşadığı gerilemeye karşı duyulan bir reaksiyonun ürünüdür. Liberteryenizmin bu yorumunu, klâsik liberalizmden farklılaştıran yönü, sınırlı devlet mefhumunu adâlet ve güvenlik sağlamanın ötesine geçmeyecek ölçüde dar yorumlaması ve devlete minumum düzeyde de olsa refah dağıtma rolünü vermemesidir. Bu çizginin belkide en çok bilinen isimleri Ayn Rand ve Robert Nozick'tir.

Liberteryen teorideki ikinci yaklaşım ise klâsik liberalizmin özgürlük ve bireycilik fikrine hiçbir tartışmaya yer vermeyecek şekilde, mantıksal sonuçlarına götürecek kadar bağlı olan; ancak "sınırlı" dahi olsa devlet fikrini kabûl etmeyen ve bireyci anarşizme yakın duran "anarko kapitalist" çizgi olarak gelişim göstermiştir (Barry, 1986a:18). Liberteryenizmin bu yorumunda ise David Friedman, Murray Rothbard ve Hans Herman Hoppe bulunmaktadır.

Liberteryenizm'in bu iki yorumu arasındaki bölünmede "devletin gerekliliği" tartışması belirleyici olmasına rağmen aralarındaki ortak noktaların göz ardı edilmemesi gerekiyor. Zira, her iki yaklaşımda da -kolektif anarşist teoriden farklı olarak- özgür bir toplumda sosyal düzenin sağlanmasında ve idame ettirilmesinde "güvenlik" ve "adâlet" hizmetlerinin gerekliliğine yönelik vurgu kendini gösterir. Liberteryen teorisyenlerin kendi içlerinde fikrî ayrılığa düşmesini neden olan asıl nokta, güvenlik ve adâlet hizmetlerinin nasıl sağlanacağı yani tekel oluşturmuş siyasi bir otoritenin (devletin) mi bu hizmetleri sunacağı, yoksa rekabetçi piyasa koşullarında, sözleşme esasına göre faaliyet gösteren özel firmaların mı sunacağına ilişkindir" (Block, 2004:120).

1.2.1. Minimal Devletçi Liberteryenizm

Sosyal bir teori olarak 17. ve 18. yüzyıllarda biçimlenmeye başlayan liberalizmin bu dönemde elde ettiği entelektüel üstünlüğü liberal teorinin "altın çağı" nı ifade etmekteydi. Ancak, sosyalizmin 19. yüzyıl sonlarına doğru hem entellektüel zeminde hem de geniş toplum kesimlerinde elde ettiği destek, liberalizmin gözle görülür bir gerileme sürecine girmesine sebep oldu.

Sosyalist fikirlerin doğmasına zemin hazırlayan talepler, liberal teorinin kendi içinde -kısmen de olsa-bir dönüşüm yaşamasına yol açar. Klâsik liberalizmin devlet karşısındaki şüpheli tutumu başta olmak üzere, tüm ekonomik sorunların piyasa içinde çözüleceği ve adâletin de piyasanın tabîî güçlerince kendiliğinden gerçekleştirileceği fikri, toplumsal kesimlerin pek de iltifatına mahzar olmuşa benzemiyordu.

Liberalizme yönelen ve 19. yüzyıl ortalarından sonra iyice etkili olmaya başlayan Marksist ve diğer kolektif tepkilerin bir sonucu olarak, liberal gelenek içinde bu geleneği yorumlayarak ona sosyal ve pozitif bir içerik kazandırmak isteyen bir akımın doğması uzun sürmedi. Önce Thomas Hill Green (1836-1882), Kant ve Hegel'in idealist felsefesinden etkilenecek *"pozitif özgürlük"* anlayışını temel alan bir yaklaşım geliştirdi. Bu yaklaşıma göre özgürlük, sadece bireysel bir olgu olmayıp, aynı zamanda toplumsal bir kavramı da ifade etmekteydi. Bu toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesi, ancak devletin toplumsal refahı dağıtıcı bir rol üstlenmesi ile mümkündü (Erdoğan 1998:11-12). Green'i takip eden ve sosyalist fikirlerden derinlemesine etkilenmiş olan T.Hobhouse ve J. Hobson temelde bu çizgiyi benimseyen görüşleri ile liberalizme "sosyal" bir kimlik kazandırarak, 20.yüzyıl başlarından itibaren yeni bir liberalizm anlayışının teorik temellerinin oluşumuna katkı sağlıyorlardı. Ancak, liberalizmin kavramsal düzeyde muğlaklaştığı ve kendi disiplininin koptuğu bu dönemde, "liberalizmin yükselişi" olarak tanımlanabilecek yeni bir sürecin de fikrî temelleri yeni yeni atılmaya başlanmıştı.

Liberalizmin yeniden hayat bulması olarak görülebilecek bu sürece yön veren asıl gelişme, aralarında Ludwig von Mises, Joseph Schumpeter, Gottfried Haberler, F.Machlup'un bulunduğu Avusturya İktisat Okulu'nun ikinci kuşağı olarak bilinen akademisyenlerin İkinci Dünya Savaşı yıllarında ülkelerini terk ederek Amerika'ya yerleşme kararı almaları oldu (Yay, 2004:5-6). "Özellikle 1940 yılında Avrupa'dan Amerika'ya göç eden Mises'in 1944 yılından sonra ard arda yazdığı "Herşeye Gücü Yeten Devlet" (*Omnipotent Governmet*) ve "Bürokrasi" (*Bureaucracy*) adlı kitapları devletin genişleyen faaliyet alanı ve yetkisine bir reddiye niteliği taşımaktaydı. Avusturya

iktisatının geçtiğimiz yüzyıldan günümüze kadar isminden fazlasıyla söz ettiren Friedrich von Hayek, 1944’ de kaleme aldığı *Kölelik Yolu*’nda devletin giderek artan yetkilerinin ve önü alınmaz yükselişinin totalitarizme giden bir yol olduğunu açıkça ortaya koymuştu (Crocetta, 2007a:214-215). Rasyonalist liberal gelenekteki Mises ile evrimci anti rasyonalist çizgideki Hayek’in eserlerinde anlamını bulan bu liberal yükseliş yukarıda ele aldığımız klâsik liberalizmin “sınırlı devlet” ve “etkinlik temelli piyasa ekonomisi” nosyonuyla büyük oranda uyum gösteriyordu.

20. yüzyılın ortalarına kadar, Spencer’in bir asır öncesinde “yaklaşan totaliterizm” olarak gördüğü sosyalizmin yükselme süreci, hem entelektüel dünyada hem de reel politik tercihlerde etkinlik kazanmakta ve liberalizmin temel aksiyomlarına karşı alternatif olarak sunulmaktaydı. Bunun doğal sonucu, İkinci Dünya Savaşı ve sonrası yıllara tekabül eden dönemde liberal fikir adamlarının kaleme aldıkları eserlerinin neredeyse tamamının ortak teması, devletin ekonomi başta olmak üzere yaşamın her noktasında kendini hissettiren ağırlığının bireysel özgürlük açısından taşıdığı tehditlere dikkat çekilmesi oldu. Avusturya İktisat Okulu’na müntesip fikir adamlarının genişleyen “devlet” fikrine itirazları “klâsik liberal” geleneğin devlet kavrayışıyla önemli ölçüde çakışmaktaydı. Buna rağmen bu geleneğin sınırları zorlayan, klâsik liberalizmin özellikle “devlet” in görev ve sınırları ile ilgili argümanlarını bireysel özgürlük ve haklar açısından oldukça geniş bulan bir çizgi açıkça belirmeye başladı. Rus asıllı yazar Ayn Rand’ın ve Amerikalı Robert Nozick’in eserlerinde somutlaşan bu fikrî oluşumu adlandırmada, “liberteryenizm” kelimesinin tercih edilmesinin nedeni, muğlaklaşan ve kendi disiplininden koptuğu düşünülen “liberal” ve “liberalizm” kavramlarının bu düşünsel geleneği tanımlamada artık yeterli görülmemesidir.¹⁶

¹⁶ Liberteryen fikriyatın, günümüzdeki önemli kuruluşlarından olan *Cato Institute* (Cato Enstitüsü) başkanı David Boaz (1997:23,25), sosyal teorilerinin büyük oranda klâsik liberalizmle uyum göstermesine rağmen “liberteryenizm” sıfatını tercih etmelerini “klâsik” kelimesinin günümüzde eski (*old*), demode olmuş (*outdated*) çağrışımlarla yüklü olmasına bağlar. Esasında Boaz için liberteryenizm liberalizmden esaslı ölçüde farklılaşan bir teori olmaktan ziyade, klâsik liberal felsefenin tüm yönleriyle ve tutarlı bir şekilde uygulanmasını esas alan bir yaklaşım olarak da görülebilir.

Rand ve Nozick gibi özgün bir sosyal teori geliştirmiş olmamasına rağmen, liberteryen düşüncenin günümüzdeki önemli isimlerinden David Boaz'ın argümanlarının da "minimal devletçi" liberteryenizmle paralellikler taşıdığı görülür. Devletin gerekliliğini ve vazgeçilmezliğini yadsımayan Boaz (1997:18), liberteryenizmin temel kavramları olarak bireycilik, kendiliğinden doğan düzen, hukukun egemenliği, sınırlı devlet, serbest piyasa, üretimin erdemi ve çıkarların doğal uyumunu gösterir. Düşünürün liberteryenizme attığı bu kavramların büyük ölçüde klâsik liberalizmle örtüşmesi, Boazcı liberteryen tasavvurun klâsik liberalizmden esaslı farklılar taşımadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Ayn Rand ve Nozick'in sosyal teorilerinin klâsik liberal yaklaşımdan farklılaşan unsurlarla yüklü olması ve siyaset teorisinin çağdaş metinlerinde liberteryenizmin en başta gelen figürleri olarak kabûl görmeleri, bu iki ismin sosyal felsefelerini konumuz açısından önemli kılmaktadır. Bu nedenle de minimal devletçi liberteryenizm başlığı altında Rand'ın ve Nozick'in teorilerine bakmakla yetineceğiz.

1.2.1.1. Ayn Rand

"Siyasal ve iktisadî düşüncede çağdaş liberteryen eğilimin en önemli ve sistemli ilk işaretleri Amerikalı düşünür ve edebiyatçı Ayn Rand'ın¹⁷ eserlerinde görülür" (Erdoğan 1998:30-31). Düşünür, "liberteryen" sözcüğünü pek sevmemesine rağmen hem romanlarında ele aldığı konular ve karakterlerin kişilik yapısı hem de kapitalizm ve devlet ile ilgili görüşleri,

17 1905 yılında Rusya'nın Saint Petersburg kentinde yahudi kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ayn Rand'ın asıl ismi Alissa Zinovievna Rosenbaum'dur. Küçük yaşlardan beri edebiyatla ve sinemayla ilgilenen düşünür, öğrencilik yıllarında Sir Walter Scott, Alexandre Dumas gibi romantik yazarların eserlerinden etkilenmiştir. Rand, Petrograt Üniversitesi'nde felsefe ve tarih okumuş, bu yıllarda Edmond Rostand, Friedrich Schiller ve Fyodor Dostoevsky gibi yazarları tanıma fırsatı bulmuştur. Rand'ın fikir dünyasında en etkili olan isim ise özellikle "Mantık" adlı eseriyle Aristoteles'tir. Düşünürün gençlik yıllarında, komünizmin eşitlik temelli baskıcı politikalarının kişiliğinde yarattığı derin izler ve Aristocu felsefeye karşı duyduğu yakınlık "egoist", "anti kolektivist" bir felsefenin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Rand'ın yaşamındaki asıl kırılma noktası ise 1925 yılında kısa bir süreliğine gittiği Amerika'dan bir daha ülkesine dönmeyerek, oraya yerleşme kararı almasıdır. Amerika'da yayımlanan ve felsefi çıkarımlarla yüklü romanlarıyla isminden söz ettiren yazarın başlıca eserleri şunlardır: *Yaşamak İstiyorum* (We the Living)(1936), *Ben* (Anthem)(1938), *Hayatın Kaynağı* (The Fountainhead) 1943 ve "magnum opus"u, *Atlas Vazgeçti*'dir (Atlas Shrugged) (1957)

kendisinin liberteryen teoriden ayrı düşünülmesini önledi. Klâsik liberalizmin David Hume, Kant gibi önemli isimlerine çok ciddi eleştiriler yönelten Ayn Rand'ın nefret derecesine varan kolektivizm düşmanlığı, aşırı bireyciliği ve akla/rasyonalizme itikat boyutundaki inancı sosyal teorisinin temel bileşenlerini oluşturmaktaydı. Ayn Rand, felsefesine, insanın **objektif** realitesinden kaynaklandığını içeren **"objektivizm"** adını vermişti. Felsefesini şu şekilde tanımlamaktaydı:

Objektivizm, objektif gerçekliğin onu algılayandan ve algılayan kişinin arzu hissiyat, ümit ve korkularından bağımsız olması anlamına gelen "mevcudiyetin varolması" (existence exists) aksiyomundan hareket eder. Objektivizm, insanın gerçeği algılamasında ve eylemlerinde rehberlik etmesinde aklın yegane araç olması gerektiğini esas alır (Toffler, 1997:162).¹⁸

Rand'ın siyaset felsefesinin temelinde, rasyonel olarak kavranabilen objektif bir gerçekliğin var olduğu ve bu gerçekliği algılayabilecek olan insanı diğer canlı türlerinden ayırt eden özelliğin akli melekeleri olduğu görüşü yer alır (Rand 2004:11 ; Barry 1986a:109). Rand (2004:11) için akıl bir yönü ile insanın hayatta kalma aracı ve bilgi edinmesinin tek yolunu, diğer yönü ile ise insanın objektif gerçekliğinin algılanmasında vazgeçilmez olanı ifade eder (Rand 2006:32). Ancak, Rand'ın teorisinin merkezine oturan "rasyonalizm" in insan hayatını için bir araç olmanın ötesinde, nihai bir amaç olarak algılandığını belirten Nyquist'e göre (2001: 220-221) bu teoride *rasyonel bir varlık* olarak yaşamak, insan varlığının nihai amacını oluşturduğundan, rasyonel olmayan bir hayatın bir değeri ve önemi bulunmaz. Rasyonel hayatı idealleştiren bu yaklaşımın doğal sonucu ise aklın, bireysel eylemlerin rehberi, değer yargıları benimsemenin tek kriteri olmasıdır.

¹⁸ Ayn Rand, felsefesinin çeşitli unsurlarını sistematik olarak bir araya toplayan, felsefe olarak felsefe halinde bir kitap yazmadı. Ama, felsefesini, romanlardan, gazete makalelerine, spesifik konulardaki felsefi risalelere, televizyon programlarına, düzenli radyo sohbetlerine, yayınladığı dergilere, konferanslara, broşürlere, okuyucularına yazdığı ücretli, düzenli mektuplara kadar akla gelebilecek her ortamda ve her yolla anlattı. **"Objektivizm"** 1960'larda önemli bir entellektüel hareket haline geldi. Ayn Rand, gerçekten orijinal ve devrimci her yeni fikir insanı gibi, Amerika'nın "sağ" ve "sol" entellektüel "müesses nizamı" nca aforoz edilmiş, iki taraftan da şiddetli eleştirilerine hedef olmuştur (Sakman, 1988:12 vd).

Rand'ın akla attığı önemi liberteryen teorinin özgürlük ve haklar gibi kilit kavramlarını haklılaştırmada akla/rasyonaliteye başvurmasından da anlamak mümkündür. Rand 'a göre (2004:13-14):

(...) Bilgi, düşünme ve *rasyonel hareket* bireyin özellikleri olduğundan ve rasyonel melekelerini kullanma tercihi bireye bağlı olduğundan, insanın hayatta kalması, düşünenlerin düşünmeyenlerin müdahalesinde özgür olmasını gerektirir.(....) **Özgürlük**, insan akli için temel gereksinimdir.(...)İnsanın rasyonel doğasının(insanın hayatta kalması ve aklını kullanması arasındaki ilişkisini)n toplumca kabûlü **bireysel haklar** kavramıdır.

Rand'ın objektif tek ve gerçek bir doğrunun var olduğu yönündeki önermesi, kendisini klâsik liberalizmden farklılaştıran önemli bir özellik olarak, çok ciddi eleştirilerin de hedefi haline getirir. Bu eleştirilerin hareket noktası Rand'ın kendisinin de şiddetle karşı olduğu- kolektif teori ve sistemlerin aynı mantıksal dizgiden hareket ederek yegane/tek doğru olarak gördükleri ideolojileri için bireysel hak ve özgürlükleri ihlâl etmekten geri durmamalarıdır. Ayn Rand'ın teorisinin özünü oluşturan rasyonel gerçeklik anlayışının klâsik liberal düşünce geleneğiyle tam olarak örtüşmediği, özellikle rasyonaliteyle ilgili tahlillerinin ucu açık, illiberal teorilere temel oluşturacak unsurlar taşıdığı gözden kaçmaz. Norman Barry (1986a: 114-115), Rand'ın "bilgi"nin kesin ve şüphe götürmez olduğu ve tümünden gelimci bir akıl yürütme yöntemi ile elde edilebileceği tezine değinerek, sosyal felsefesi bireyci ve liberal olsa da Rand'ın mutlak doğru olarak kabûl ettiği önermelerden kolektif bir ahlâk anlayışının çıkacağını görmenin hiç de zor olmadığını ve bu nedenle de Rand'ın epistemolojisinin *otoriteriyen* olduğunu belirtir. Ancak, Yayla'nın da (1998: 176) ifade ettiği gibi, Rand'ın "topluma karşı bireye, toplumsal eyleme karşı bireysel eyleme, kamu mülkiyetine karşı özel mülkiyete ve bireylerarası ilişkilerin gönüllü oluşuna verdiği büyük önem teorisini yumuşatarak kendisini totalitarizm teorisini olmaktan kurtarır".

Birey ve bireycilik, Rand'ın sosyal teorisinde en az rasyonalizm kadar belirleyici olan diğer unsurdur. Özünde "insanın kendi için varolması ve kendi mutluluğunu aramasının en yüksek ahlâki amaç olduğu" fikrî yer alan objektivist felsefenin başlıca düşmanının (Toffler 1997:162; Sakman,1988:72

vd) bireyin araçsal bir statüye indirgendiği kolektif teoriler ve sistemler olduğu açıktır. Ancak, Randcı teorideki bireycilik anlayışının, daha önce ele aldığımız üzere klâsik liberalizmin bireycilik algılamasını aşan alanlara kaydığı ve egoist bir ahlâk koduna dönüştüğü gözden kaçmaz. Bu egoist ahlâk felsefesi, her bireyin -başkalarının müdahale edemeyeceği şekilde kendi amaçlarının peşinden gitme hakkının olduğunu ve rasyonel bir hayat herkesin tamamen kendi çıkarları için çalışmasıyla elde edilebileceğini esas alır (Rand 2006:84; Barry 1986a:109-110). Rand'ın "Atlas Vazgeçti" romanının kahramanı John Galt'ın ağzından dillendirdiği şu sözlerde de bu felsefenin yansımaları çok net görülebilir: "Hayatım ve sevgim adına yemin ederim ki, asla bir başkası adına yaşamayacağım ve başkasının da benim için için yaşamasını istemeyeceğim" (Toffler, 1997:162).

Rand'ın teorisini, klâsik liberal değerlerden farklı kılan özellikleri iki başlık altında ele almak mümkün.

(i) *Laissez Faireci Kapitalizmin Temellendirilmesi*

Liberal düşünce geleneğinde ismi, kapitalizmle birlikte anılan ve neredeyse onunla özdeşleştirilen Ayn Rand (2004:16), kapitalizmi, "tüm mülkiyetin özel olarak sahiplenildiği, mülkiyet hakları da dahil, bireysel hakları tanımaya dayalı bir sistem" olarak tanımlar. Aklın varlıkta içkin olan kanuniyetleri insanların ulaşması gereken en ideal davranış kalıplarını da bulabileceği fikrinde ısrar eden Rand'a göre akla tek uygun sistem kapitalizmdir (Yayla, 1998:176). Bu sistemi diğer sosyal sistemlerden farklı kılan özellik, toplumsal ilişkilerin gönüllülük temelinde, karşılıklı işbirliği ve sözleşme esasında yürümesidir. Ayrıca, kapitalizm, insanlık tarihinde bireysel hakları tanıyan, fiziksel gücü yasaklayan, yani insanın kendi kişiliğine, aklına, çalışmasına ve çalışmasının ürününe sahip olmasını sağlayan yegane sistemdir. Bu nedenle Rand için "kapitalizm (kimi muhafazakâr yaklaşımlardaki gibi) ne kaçınılmaz/zaruri bir belayı (*necessary evil*) ne de insanlık için sadece ekonomik refah getiren bir sistemi ifade eder" (Uyl and Rasmussen, 1997:175). Kapitalizmi, insanlık için arzu edilir ve ahlâki kılan, bu sistemin yarattığı zenginliğin "ortak fayda" türü altruist beklentileri

karşılması değil, insanın rasyonalist doğasına uygun tek sistem olarak, insanın insan olarak hayatta kalmasını mümkün kılması ve yönetim prensibinin adâlet olmasıdır. Kapitalizmin refah ve zenginlik yarattığı doğrudur; ancak bu, sadece ikincil bir sonuçtur, yani kapitalizmin yan ürünüdür (Rand, 2004:17).

Rand'ın kapitalizme olan “tavizsiz/gönülden” bağlılığı bu sistemi faydacı mülâhazalarla ele alan yaklaşımlara sert itirazlar yöneltmesinin temel nedenini teşkil eder. Öyle ki, kapitalizmin 20. yüzyılda yaşadığı gerilemeden kapitalizm karşıtları yerine, bu sistemi “ahlâk/adâlet” temelinde değil, “etkinlik/fayda/refah” temelinde savunan liberalizm taraftarlarını sorumlu tutması biraz da bu yüzdendir. Rand'ın kapitalizm savunusunun “faydacı sonuçsalcı” bir zemin yerine, “ahlâk” ve “adâlet” temelinde yükselmesi, sosyal teorisindeki liberteryen unsurların bir sonucu olarak algılanabilir.

(ii) *Gerekli; Ancak Sınırlı (Minimal) Devlet*

Devletin bir kurum olarak gerekli olup olmadığı fonksiyonları ve sınırları, klâsik liberal gelenekte olduğu gibi liberteryen teorinin de önemli tartışma konularının başında gelmektedir. Rand'ın bir liberteryen olarak tanımlanmasına sebep olan unsurlardan olan devlet teorisine bakmak hem Rand'ın hem de minimal devletçi liberteryen çizginin devlet nosyonunun mahiyetini anlamaya ve kavramaya yardımcı olabilir.

Objektif ahlâk teorisinin, politik ve sosyal sorunlara tatbikini temsil eden (Nyquist, 2001:423) Randcı politik teoride, toplumu ahlâk yasalarına tâbi kılmanın aracı olan bireysel hakları koruyacak bir örgütlenmenin yani devletin gerekliliği açık bir şekilde kabûl edilir (Rand 2004:423; 2006:164). Rand'a göre (2004:438), devletin gerekliliği, fiziksel gücün devre dışı bırakıldığı bir toplumda insan haklarını bir nesnel kurallar sistemine uygun olarak koruyacak bir kuruma olan ihtiyaçtan ileri gelir. Hükümetin temel fonksiyonu ve varoluş gerekçesi, insan haklarının bir nesnel kurallar sisteminde korunması ihtiyacıdır. Bu aynı zamanda, meşru bir hükümetin var olmasının başka bir ifadeyle hükümetin (devletin) meşruiyetinin tek ahlâki gerekçesidir.

Çoğu zaman anarko-kapitalizmle özdeşleştirilen Ayn Rand, anarşizmin temel teorik kabûllerini kendince çürüterek, hükümetin gerekliliği sonucuna varır. Adâleti yöneten temel prensibin “(...)bir insanın haklarının bir başka birinin tek taraflı kararına, keyfi tercihine, irrasyonelliğine ve kaprisine bırakılmaması ” olduğunu belirten Rand (2004:441-442), “(...) politik bir kavram olarak anarşiyi havada uçuşan aptalca bir soyutluk” olarak görür. Düşünür için organize bir hükümeti olmayan bir toplum, karşısına çıkan ve toplumu çete savaşı kaosa getirecek olan ilk suçlunun insafına kalacağından özgür bir toplumun devletsiz işlemesi mümkün değildir.

Rand, anarşist teorinin tersine, devletin gerekliliğine vurgu yapmakla beraber, devletin ontolojik temellerini oluşturan asli görevlerini kısa ve net olarak tanımlar: İnsan haklarının korunması. Ancak, Randcı teoride devlete atfedilen bu görevin alt açılımlarının klâsik liberallerin devlet nosyonuna göre daha dar sınırlar içinde kaldığı görülür. Adâlet, iç güvenlik ve dış güvenlikte başka görevi olmayan devlet mekanizmasının, bireylerin özgür/gönüllü birlikteliklerinin sonucu olan piyasa ekonomisine müdahale ederek, bu sürecin sonuçlarını “yeniden dağıtım”a konu etmesi kesinlikle mümkün değildir. Rand, klâsik liberallerin pek itirazıyla karşılaşmayan vergiler konusunda da oldukça farklı bir yaklaşım sergiler ve “devletin gönüllülük” esasına dayanacak vergilerle finanse edilmesi gerektiğini vurgular (Rand, 2006:175).

1.2.1.2. Robert Nozick¹⁹

Çağdaş siyaset felsefesinin özgürlükçü filozofu Nozick’in liberteryen teorisinin baş yapıtlarından olan *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eseri, özelde

¹⁹ 1939 yılında tarihinde New York'ta doğan Nozick, 1959 yılında Columbia Üniversitesi'nden mezun olmuş, doktorasını Princeton Üniversitesi'nde vermiştir. Oxford ve Rockefeller Üniversitelerinden sonra 1965 yılında Harvard Üniversitesi'ne girmiş, 1969 yılında felsefe profesörü olmuş ve ölümüne kadar Harvard'da görev yapmıştır. 2002 yılında hayatını kaybeden Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* dışındaki başlıca eserleri şunlardır. Philosophical Explanations- Felsefî İzahatlar (1981) The Examined Life - İncelenen Hayat (1989), The Nature of Rationality- Rasyonelliğin Mahiyeti (1993), Socratic Puzzles- Sokratik Bulmacalar (1996), Invariances: The Structure of the Objective World- Değişmezlikler: Objektif Dünyanın Yapısı (2001)

John Rawls'un sosyal liberalizm anlayışına, genelde ise liberalizmin 20. yüzyılda refah devleti çizgisine kayarak yaşadığı gerilemeye bir reddiye niteliği taşır.

Her şeyden önce Nozick'in teorisinin temel yapı taşları- pek çok liberteryen de olduğu gibi- "bireysel hak ve özgürlükler"dir. *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinin önsözünde, "*bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin veya hiçbir grubun (haklarını ihlâl etmeden) onlara yapamayacağı şeyler vardır*" (Nozick, 2006:21) ifadeleriyle bunun ipuçlarını verir. Bireysel hak ve özgürlükler noktasında negatif bir nosyona sahip olan yazar için bireylerin yaşamlarına müdahale edilmemesi/karışılmaması hakların özünü oluşturur. Bu nedenle de haklar aynı zamanda toplumdaki diğer kişilerin eylemlerinin meşru sınırlarını belirleyen "yan sınırlamalar"dır (*side constraints*) (Nozick, 2006:63-67).

Temelinde ahlâk kurallarının bu kuralları izlenmesinin sağlayacağı sonuçlardan bağımsız olarak izlenmesi ilkesi yer alan ve Kantçı felsefeye yön veren deontolojik ahlâk teorisine dayanan Nozick için insanların başkalarına karşı yerine getirmeleri gereken tek görev, onların haklarına karşı saygı göstermektir. Bunun diğer tüm mülazahalara-ki buna maddi refah ve faydacı diğer tüm eylemler dahildir- göre önceliği bulunmaktadır (Johnston, 1994:41). Nozick'in bireysel haklar nosyonunun liberteryen teoriyi haklılaştırmada Kantçı bir yaklaşımdan hareket ettiği açıktır. Kant'ın ahlâk felsefesinin özünü oluşturan kategorik emperatif, bireylere sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak muamele edilmesini emreder. Çünkü birey olarak insan kendi ahlâk yasasını koyan bir varlıktır (Akarsu, 1999:101 vd.). Nozick (2006:64 vd), insan eylemlerine getirilen yan sınırlamaların özünde Kantçı ilkenin olduğunu kabûl ederek, bu ilke çerçevesinde bireylerin sadece araç değil, aynı zamanda **amaç** olduklarını ve rızaları olmadan başka amaçların gerçekleştirilmesi için kurban edilemeyeceğini ve kullanılamayacağını belirtir.

Nozick'i liberteryen geleneğin belki de en tanınmış isimlerinden biri haline getiren bireysel haklara yaptığı vurguyla beraber, bu hakları güvence altına alacak minimal bir devletin ontolojik temelleri ve sınırlarıyla ilgili görüşleridir. Bu çerçevede Nozick (2006: I.,II.,III.Kısım), eserinde üç temel

tezle karşımıza çıkar: (i) Minimal/sınırlı devletin meşruluğunun devleti tamamen reddeden anarşistlere karşı savunulabilirliği. (ii) Minimal devletin sınırlarını aşan kapsamlı bir devletin meşru görülemeyeceği. (iii) Bireylerin özgürce kendi ütopyalarını oluşturup yaşamalarını mümkün kılacak koşulları en iyi minimal devletin sağlayabileceğidir.

Devlet hakkındaki görüşlerine devletin nasıl örgütlenmesine değil, siyaset felsefesinin temel sorunsalı olan “devletin varlığının gerekli olup olmadığına” temas ederek başlayan (Johnston, 1994:40; Nozick, 2006:31), Nozick, ilk tezini haklılaştırmak için öncelikli olarak Locke’u doğa durumuna gider. Buna göre, doğa durumunda herhangi bir izne bağlı olmadan veya bir başka birinin arzusuna bağlı olmadan yaşayan bireylerin sınırını başka birinin hayatına, sağlığına özgürlüğüne ve sahip olduklarına zarar vermemek oluşturur. Bazı kişilerin, başkalarının haklarına tecavüz ederek bu sınırları ihlâl etmesi durumunda, insanlar hak tecavüzüne karşı kendilerini ve diğer insanları savunabilir. Her birey (bir suçluya) sadece mantığın ve vicdanın elverdiği ölçüde maruz kaldığı ihlâlle orantılı hak ettiği cezayı verebilir. Ancak, doğa durumunun kimi rahatsız edici ve sorunlu yönlerine işaret eden Locke, herkesin, tarafı olduğu bir davanın aynı zamanda “yargıcı” olmasının, bireysel hakların korunmasının tamamen kişisel inisiyatife bırakılmasına dolayısıyla düşmanlıklara ve sonu gelmeyen karşılıklı misillemelere neden olacağı düşüncesindedir (Nozick, 2006:40-41).

Nozick, nihai aşamada doğa durumunun bireysel hak ve özgürlükler açısından taşıdığı sorunların “sivil yönetim/hükümet”le aşılabileceği hususunda Locke ile aynı fikirdedir. Ancak, entelektüel bir çabayla minimal devletten önce, insanların haklarını koruyacak, güvenliklerini sağlayacak koruyucu birimlerin (*protective agent*) işleyebilirliğini ufuk açıcı tartışmalarla ele alır. Bu birimlerin var olduğu sistemin devletin var olduğu bir sisteme nisbetle avantajlarını ve dezavantajlarını tartışır. Her şeyden önce, bireylerin tek başlarına üstesinden gelemeyecekleri güvenlik sorunu için oluşturdukları birliğin ihtiyaç olunan zaman ve yerde hazır bulunmaması önemli bir sorundur. Ayrıca, aynı coğrafyada hizmet veren farklı koruma birimlerin yetki

çatışması içine girmesi de kaçınılmaz görünmektedir (Nozick, 2006:40-44)²⁰. Farklı koruma birlikleri arasındaki bu çatışma sonucunda egemen bir koruyucu birimin oluşması uzun sürmez. Ancak, Nozick için bu egemen birim devlet olmanın iki koşulu olan (a) Güç kullanma konusunda tekeli elinde bulundurma (b) Kapsadığı alan içindeki herkesi koruma şartlarına haiz olmadığından devlet olarak kabûl edilmesi mümkün değildir.

Devlete ilişkin tartışmaları bir adım daha ileriye götüren Nozick, klâsik liberallerin gece bekçisi devletinden daha dar; ancak devlet öncesi sistemdeki egemen koruyucu birime göre daha gelişmiş olan “ ultra-minimal devletin” bu süreç sonucunda doğduğunu belirtir.

Ultra minimal bir devlet, acil kendini koruma dışında tüm güç kullanımı üzerinde bir tekel olma özelliğini muhafaza eder. Bu yüzden de kötü davranışa karşı özel (veya birim aracılığıyla) misillemeyi ve tazminat alımını hariç tutar; fakat, yaptırım ve koruma hizmetlerini sadece bu hizmetleri satın alanlara sunar. Bu tekelden bir koruma sözleşmesi olmayan insanlar korunmazlar (Nozick, 2006:59).

Koruma/güvenlik hizmetlerini yalnızca bu hizmetler için ödeme yapanlara sağlayan ultra-minimal devlet, hiç kimseden başkalarının güvenliği için vergi almadığından “dağıtımçı” değildir. Bununla beraber, güç tekeli altındaki herkesi korumayı amaç edinmiş olan “minimal devletin” bu koruma görevini vergilerle finanse ediyor olması kendisine “dağıtımçı” bir görüntü kazandırır. Buna bağlı olarak, Nozick tarafından ahlâki olarak mazur görülebilecek bir devlet olarak tanımlanan minimal devletin “dağıtımçı” bir rol

²⁰ Nozick(2006:46-47), davanın özelliklerine bağlı olarak koruma birimlerinin farklı kararlara varması ya da tazminat ödettirmeye çalışması durumunda üç olasılıktan bahseder. (i) Böyle durumlarda iki birimin kuvvetleri çarpışır. Bu birimlerden biri bu tür çarpışmaları her zaman kazanır. Kaybeden birimin müşterileri kazanan birimin müşterileri ile olan çatışmalarında yeterince korunmadıkları için birimlerini bırakırlar. (ii) Bir birim gücünü bir coğrafi bölge üzerinde yoğunlaştırırken diğer birim başka bir coğrafya üzerinde yoğunlaştırır. Her ikisi de güçlerin yoğunlaştığı yerdeki çarpışmaları kazanır. Bir birimin müşterisi olan fakat diğer birimin gücünün yoğun olduğu bir yerde yaşayan insanlar ya müşterisi oldukları birimin karargahına yakın bir yere taşınırlar ya da diğer koruyucu birimin korumasına girerler. (iii) İki birim sürekli olarak sık sık çarpışır.(...) Veya belki de herhangi bir çatışma olmadan ya da sadece birkaç ufak çatışmadan sonra birimler, önleyici tedbirler alınmazsa bu çatışmaların süreklilik kazanacağını anlarlar. Her halükarda iki birim, sürekli, maliyet getiren ve anlamsız çarpışmaları önlemek için belki de idarecileri vasıtasıyla farklı hükümlere varmış oldukları davaları barışçıl yollarla çözmek için anlaşmaya varırlar. Kendi hükümleri farklılık gösterdiği zaman üçüncü bir yargıcın veya mahkemenin kararlarına başvurmak ve bunlara itaat etmek konusunda anlaşırırlar.

üstlenip üstlenmediği sorusu gündeme gelecekse de bu sorunun cevabı, Nozick'in teorisinin ayrıntılarında mevcuttur. Öncelikli olarak, minimal devlette yeniden dağıtıma konu olan hizmet “ekonomik refah/kaynak” sağlanması değil, “bireysel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması olduğundan “yeniden dağıtımcı adâlet teorileri” türünden bir dağıtımın var olmadığı açıktır. Ayrıca, Nozick (2006:159), toplumun belirli kesimlerine diğerleri tarafından sağlanan koruyucu hizmetlerin dağıtımcı bir uygulama olup olmadığını, bu hizmetin sunulma nedenine atıfta bulunarak tartışır ve bireysel hakların kullanılmasının başkalarının aleyhinde ortaya çıkardığı zararları tazmin etmeyi amaçlaması nedeniyle minimal devletin toplumun tamamına sunduğu güvenlik hizmetinin “yeniden dağıtım” olarak tanımlanamayacağı sonucuna ulaşır.

Tüm bu tartışmalar neticesinde, koruyucu birimlerden ultra-minimal devlete, oradan da “minimal devlet”e geçişi ahlâki olarak meşru olduğunu kabûl eden Nozick (2006:89,21,204), *güç kullanımı, hırsızlık, sahtekârlığı önleme, sözleşmelere uyulmasını sağlamakla* sınırlı, minimal devletin mazur görülebileceği, bu sınırları aşacak daha kapsamlı bir devletin insanların bazı şeyleri yapmaya zorlanmama hakkını ihlâl edeceğinden mazur görülemeyeceği sonucuna varır. Dolayısıyla minimal sınırlar içinde kalan devlette kamusal eğitime, kamusal sağlık hizmetine, ulaşım, yollara ya da parklara yer yoktur. Bütün bunlar, kimi insanların “seçenden seçilene” ilkesini çiğneyip rızaları hilafına vergilendirilmesini gerektirdiğinden, meşru kabûl edilemezler (Kymlicka, 2004:144).

“Minimal devlet” kavramı Nozick'in liberteryen teorisinde önemli bir yer işgal etmesine rağmen bu kavramın düşünür için “ideal” bir modeli temsil ettiğini söyleyemeyiz. Zira, Nozick, “minimal devlet”i ultra minimal devletin herkese koruma/güvenlik sağlayamamasına alternatif olacak bir model, yeniden dağıtımı açısından ise mazur görülebilecek bir sınır olarak görür.

Nozick, kabûl edilebilecek en kapsamlı devlet olarak gördüğü “minimal devlet”in sınırlarının- özellikle 20.yüzyılda ağırlığını hissettiren sosyal adâlet veya yeniden dağıtımcı adâlet anlayışınca zorlandığı düşüncesindedir. Yazarın, teorisini geliştirdiği *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'yı kaleme almasında

sosyal liberalizmin yakın dönemdeki temsilcisi John Rawls'un *Bir Adâlet Teorisi* adlı eseriyle siyaset teorisinde tekrar önem kazanan “sosyal adâlet teorilerinin” etkisi açıkça hissedilir. Bu çerçevede, Nozick, ileri sürdüğü ikinci tezle yani minimal devletin sınırlarını aşan kapsamlı bir devletin meşru görülemeyeceği teziyle, liberteryen (usûli) bir adâlet teorisinin haklılığı üzerinden hareket ederek, refah devletini haklılaştıran sosyal adâlet modellerinin bireysel hakların ihlâlüne kapı araladığını sonucuna ulaşır.

Nozick, “adâletin hak ediş / yetkilenme teorisi” (*entitlement theory of justice*) olarak tanımladığı görüşünü açıklamak üzere iki önemli ayrıma gider. İlk ayrım adâletin tarihsel ilkeleri ile amaç-durum (*end-state*) ilkeleri arasındadır (Nozick, 2006:208-220). Buna göre, “tarihsel ilkeler, insanların geçmişteki eylemlerinin veya durumlarının, farklı hakedişlere yol açabileceğini kabûl eder” (Erdoğan, 1998:78). Başka bir ifadeyle bir dağıtımdan yapısal olarak denk başka bir dağıtıma geçilirken bir adâletsizliğe neden olunabileceğini öngörür; çünkü ikinci dağıtım aynı profile de olsa, insanların yetkilerini veya hak edişlerini ihlâl edebilir. Bunun tersine amaç durum (*end-state*) ilkeleri dağıtımın belli sonuçları/amaçları elde etmek üzere yapılması gerektiğini esas alır. Bir dağıtımın âdil olup olmadığını anlamak için yapılması gereken tek şey sonuçta kimin neye sahip olduğuna bakmaktır. Bu ilk ayrımdaki adâletin tarihsel ilkeleri liberteryen(usûli) adâlet anlayışını temsil ederken, amaç-durum(*end-state*) ilkeleri ise yeniden dağıtımcı, sosyal adâlet teorilerine tekabül eder (Nozick, 2006:208-220).

Nozick'in (2006:210 vd.) yaptığı ikinci ayrım, kalıplı (*patterned*) ve kalıpsız (*unpatterned*) adâlet ilkeleri arasındadır. Kalıplı adâlet ilkeleri, dağıtımına konu olan hisselerin doğal boyutlarına, hiyerarşik sırasına, kimi ahlâki ilkelere, bireylerin topluma olan faydasına veya ihtiyaçlarına göre verilmesini vaaz eder.²¹ Kalıplı adâlet ilkelerinin bir türü olan “yeniden dağıtımcı adâlet anlayışı” toplumun göreceli olarak daha zengin

²¹ Nozick (2006:224-225), dağıtımcı adâletin kalıba sokulmuş ilkelerini savunanların “edinç”lere kimin sahip olacağına yoğunlaştıklarını, dağıtımına konu olan değerlerin verilip alınmasında bireysel olarak hangisinin daha iyi olduğu konusunu göz ardı ettiklerini ifade eder. Ayrıca yazara göre bu ilkeyi savunanların “...malların, gelirin vs. dağılımını ele alırken kullandıkları teoriler alıcı adâleti ile ilgili teorilerdir. Bir insanın birine bir şey verme hakkı olabileceğini göz ardı etmektedirler.”

kesimlerinden güçsüz yoksul kesimlere -ihtiyaçlara göre- devlet marifeti ile “gelir ve refah aktarımı”nı esas alır. Bu, pek çok liberteryen gibi Nozick’in de ciddi itirazlarıyla karşılaşır. Öncelikli olarak, yeniden dağıtımına konu olan kaynak için başvurulacak vergilendirmenin, her insanın başkalarının faaliyetleri ve ürünleri üzerinde hakkı olduğu kabûlünden hareket etmesi nedeniyle, diğer insanların bu hakkı gönüllü bağış veya bir şeyin takası anlamında üzerlerine alıp almadıklarının bir önemi yoktur. Ayrıca dağıtımına konu olan kazancı sağlamak için insanın emeğinin ürünü olana el koymanın, onun bu kazancı elde etmek için yaşamından ayırdığı zamana el koyarak, onu başka faaliyetlere yöneltmekten farkı bulunmamaktadır (Nozick, 2006:229). Nozick için dağıtımcı adâlet/sosyal adâlet anlayışının asıl yanlışlığı, liberteryen teorinin temel kavramlarından olan self ownership (kendi kendisinin sahibi olma) ilkesinin göz ardı etmesinden kaynaklanır. Her şeyden önce insan emeğinin vergiye konu edilmesi, birey olarak kendi bedeninin tek sahibi olan insanın başkalarınca kontrol edilmesini içerdiğinden “nihai durum” ve “dağıtımcı adâletin çoğu kalıplaşmış ilkeleri”, insanların eylemlerinin ve emeklerinin başkaları tarafından sahiplenilmesinin kurumsallaşmasını ifade eder.

Tarihsel ve kalıpsız (*unpatterned*) bir adâlet teorisi olan Nozickci hak etme (*entitlement*) teorisi çerçevesinde bir şeyi elde etmenin iki şartı bulunmaktadır: Âdil kazanım ve âdil transfer. Birinci şart, bireylerin mal varlıklarını meşru âdil bir şekilde kazanmaları, hile veya güç kullanımına başvurarak elde etmemiş olmalarıdır. İkinci şart ise mal varlıklarının el değiştirmesinin de özgür mübadeleye dayanmasını gerektirir. Ayrıca geçmişteki haksız kazanımların düzeltilmesi gerekir. Bu durumda, bu ilkelere aykırı olarak toplumda zenginliği yeniden dağıtmaya yönelik politikaların hiçbir ahlâki temeli yoktur (Erdoğan, 1998:78).

1.2.2. Anarko Kapitalist Liberteryenizm

Anarko kapitalizm, liberal teorinin temel önermelerinden hareket eden, ancak, özellikle klâsik liberalizmin devlet kuramını esaslı eleştiriler getirerek, devletsiz bir toplum modelini esas alan bir teoridir. Kimi zaman radikal

liberteryenizm olarak da ifade edilen bu düşünce geleneği, bireyci anarşist teoriyle paralellik arz eden kimi önermeleri ile dikkat çekmekle beraber, liberteryenizmin bu türünün siyaset teorindeki yerini tam ve kesin olarak belirlemek o kadar kolay görünmez.

Anarko kapitalist teorinin temel önermesi, devletin varlığını meşrulaştıran klâsik fonksiyonlarının yani savunma ve adâlet görevlerinin serbest piyasa koşullarında özel birimlerce karşılanabileceği şeklindedir. Özel mülkiyetçi anarşizm olarak da adlandırılan bu teorinin, devlet kuramını yadsıyarak bireye ve onun haklarına yaptığı vurgu, Josiah Warren, Benjamin Tucker, Lynsander Spooner'un öncülüğünü yaptığı bireyci Amerikan anarşist düşünce geleneğinin etkisi olarak değerlendirilebilir. Buna rağmen, özel mülkiyete ve kapitalist sisteme olan bağlılıkları ve piyasa ekonomisinin teorilerinde sahip olduğu merkezi önem anarko kapitalistleri anarşist teoriden farklılaştıran yönler olarak dikkat çeker. Bu nedenle “anarko-kapitalizmin bireyci anarşist teorilerle özdeşleştirilmesinde, mantıki bir bağlantının varlığından bahsedilemez” (Barry, 2003a:88).

Anarko kapitalizmin anarşizmden ayrılmasında belirleyici olan “özel mülkiyet” kurumu, sosyalizm/komünizm ile anarko kapitalizm arasındaki gerilimin de temelini oluşturur. Bu özdeşlik, anarşizm ve komünizmin nihai olarak peşinde koştukları sömürsüz ve devletsiz toplum idealinden kaynaklanır. Sosyalist bir perspektif açısından sömürü “şeyler” üzerinde; egemenlik ise “insanlar” üzerinde tekel kurmaya dayanmaktadır. Bu durumda şeyler veya nesneler üzerinde her türlü tekelleşmeyi reddeden komünizmle insanlar üzerindeki her türlü tekeli rededen anarşizm aynı hedefe çizilmiş iki farklı yoldan başka bir şey değildir²² (Cangızbay, 2003:13). Her ne kadar Marksist teoride devletsiz ve sömürsüz bir dünyaya devletin her alanda egemen olduğu ara bir dönem sonunda ulaşılacağı kabûl edilse de nihai olarak komünist ve anarşist teorinin her ikisinde de insanlar arasında özel mülkiyet gibi hiç bir güç ilişkilerinin geçerli olmayacağı bir toplum tasavvuru

²² Komünizm ve anarşizm arasındaki fikri ortaklığı belki de en iyi Kadir Cangızbay'ın (2003:13-20) kaleme aldığı bir makaleye de başlık olan- şu ifadesi gösterir: “*Komünizm ve Anarşizm: Aynı Kıza Âşık İki Âşık*”

açıkça kendini gösterir. Anarko kapitalist yaklaşımın ana vurgusunu da zora dayalı bir tekelleşme olarak görülen devletin ortadan kalkması oluşturur. Bununla beraber, bu sistemde kaynağını özel mülkiyetten alan bireysel tercihlerin insanlar arasında -sosyalist/anarşist teorice “sömürü” olarak gördükleri- eşitsizlikleri yaratması doğal kabûl edilir. Bu nedenle de anarko kapitalizm ile anarşizm/sosyalizm arasında bir yakınlık kurmak doğru görünmemektedir.

Çağdaş siyaset teorisinde özgün yaklaşımları ile dikkat çeken anarko kapitalizmin yakın dönemde Murray Rothbard dışındaki başlıca temsilcileri, Hans Herman Hoppe, David Friedman, Bruce Benson, Randy Barnett, Jerome Tuccile ve Roy Childs’dır (Crocetta, 2007a:217). Bu isimlerin sosyal teorileri Rothbardcı liberteryen yaklaşımla benzerlikler taşımasına rağmen David Friedman, devletsiz toplum idealini “faydacı” perspektiften ele alan yaklaşımıyla diğerlerinden ayrılır. Rothbard-Hoppe çizgisinde anlamını bulan anarko kapitalist yorum “devletsiz toplum” idealini insanoğlunun “biricik” (*unique*) doğasından veya metafiziksel birey nosyonundan hareketle haklılaştırırken, “faydacı” anarko kapitalizm devletsiz toplumu insanlara sağlayacağı olumlu sonuçlarla temellendirir (Barry, 1986a:169). Bu nedenle de Friedman’ın sosyal teorisinin ayrıntılarına vakıf olmak, Rothbard’ın ilerleyen sayfalarda karşımıza çıkacak anarko kapitalizm yorumunu kavramamızı kolaylaştıracaktır.

İktisatçı Milton Friedman’ın oğlu olan ve kendiside iktisatçılıkta karar kılan David Friedman, anarko kapitalist teoriyi faydacı/sonuçsalcı temelde savunan bir akademisyendir. Liberteryen teorisinin diğer önemli isimleri için olduğu gibi Friedman için de özel mülkiyet kurumu toplumsal yaşamın temelini oluşturur. Düşünüğe göre, insan haklarının özgül bir türü olan mülkiyet hakları, iki nedenle vazgeçilmezdir. Birincisi, kendi çıkarları peşinde koşan ve kendisine göre yüce kutsal hedefleri olan her bir insanın, farklı amaçlar için çalışmasıdır. İkincisi ise kimi şeylerin-mal ve hizmetlerin-miktarının, herkesin, arzu ettiği ölçüde kullanabilmesini sağlayacak ölçüde yeterli olmaması, kıt bulunmasıdır. Bu nedenle bir toplumda, kimin neyi ne

zaman kullanacağını belirleyecek bir yöntem olmasının gerekliliği açıktır. Bu yöntemin temeli özel mülkiyet kurumudur (Friedman, 1995:4).²³

D. Friedman (1995:5) için “özel mülkiyet”, yalnızca mal ve hizmetler üzerinde kimin söz sahibi olduğunu gösteren bir araç olmanın ötesinde, bireyin kendi kişiliğinde taşıdığı farklılıkların/özgünlüklerin yansımaları ifade eder. Özel mülkiyet kurumu sayesinde her birey kendi kaynaklarını kendi amaçları için kullanabilir. Oysa, kamu mülkiyetinin geçerli olduğu durumda, mülkiyet, siyasal kurumlar aracılığıyla kullanılacağından mülkiyet, ancak, bu kurumların belirlediği amaçlar için vardır. Politikanın rolü, bireysel amaçların taşıdığı farklılıkları, çoğunluğun, diktatörün, iktidardaki partinin veya politik kurumlara yön veren kişi veya grubun “amaçlarına / ortak amaçlara”(common ends) indirgemek olduğundan bu tür bir toplumda kamu mülkiyetinin bireyler üzerinde tahakküm kurulmasına yol açacağı açıktır.

“Özel mülkiyet” ve “bireysel farklılık” nosyonuna ek olarak David Friedman’ın teorisinin temelini oluşturan tez, devletsiz, anarko kapitalist bir toplumun yaşayabilirliği ve klâsik liberal kuramın sağladığı imkânlardan da daha fazlasını insanlara/bireylere sunabilmesidir.

David Friedman’a göre (1995:112) “meşruiyet kazanmış zor/cebir kullanma tekeli”ni ifade eden devleti cebre başvuran diğer birimlerden farklı kılan, toplumun çoğunluğunun nazarında elde ettiği meşruiyettir”. İnsanlar tarafından yapıldığında zorbalık olarak tanımlanan eylem devletçe icra edildiğinde meşru görülmesi bunun en açık ifadesidir. Anarko kapitalist teorisyenlerin tamamı için olduğu gibi Friedman için de sokakta birisinin cüzdanının gasp eden hırsız ile zorla vergi alan devlet arasında fark bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle, devleti diğer gaspçılardan ayıran özellik eylemlerinin meşru olduğu yönündeki genel toplumsal kabûldür.

Friedman (1995: 149), diğer pek çok anarşist teorisyenin yaptığı gibi, devletsiz kapitalist toplum savunusuna, bu tür bir toplumdaki güvenlik/korunma hizmetinin nasıl sağlanacağı, devletin olmamasının doğuracağı

²³ Friedman, mülkiyet ve özgürlük kurumuna Rothbard kadar önem vermesine rağmen onun sosyal felsefesinde özgürlüğün mahiyetinin ne olduğu ve ne gibi anlamlar içerdiğine dair bir tartışmaya rastlamak neredeyse imkânsızdır (Barry,1986a:50).

varsayılan kaos durumundan nasıl çıkılacağı sorununa eğilerek başlar. Çünkü, kendisinin de ifade ettiği üzere anarşist bir toplum hakkında insanların zihninde olan temel kaygı, posta hizmetleri veya sokakların temizlenmemesi olmayıp, hırsızlık, cinayet gibi kaos ve düzensizliğin en temel insan hakları için doğuracağı tehditlere nasıl karşı korunulacağıyla ilgilidir. Friedman, anarko kapitalist bir toplumda bireyler arasında ve onların koruma birlikleri arasında belirecek hukuki uyuşmazlıkların nasıl çözüleceğini göstermek için kimi kurgusal hikâyelere başvurur. Ona göre (1995:114-116) devletsiz bir toplumda, güvensizliğin ve kargaşanın egemen olmasını önleyecek temel faktör, insanlar arasındaki ilişkilerde “çatışma ve şiddet”in bir yöntem olarak kim kazanırsa kazansın- hiçbir taraf için kârlı olmamasıdır. Ayrıca, özel koruma birliklerinin müşterileri arasındaki anlaşmazlık nedeni ile karşı karşıya gelmeleri durumunda bile, bu birimler, tamamen kâr saikiyle hareket etmeleri nedeniyle şiddet ve çatışma yerine uzlaşmayı tercih edecekleri açıktır.

Friedman’ın anarko kapitalist toplumunda, devletin yerini alacak özel koruma birlikleri/şirketleri güvenlik hizmeti sağlamak ve hukuki uyuşmazlıkları çözmek gibi oldukça önemli görevler üstlenir. Bununla beraber, Friedman (1995:124), hiçbir koruma birliğinin bireysel olarak insanların sahip olduğu haklardan fazlasına sahip olamaması nedeni ile hükümet olarak tanımlanamayacağını belirtir.

Güvenlik hizmetlerinin özel koruma birliklerine geçtiği anarko kapitalist toplumda güç tekeli elinde bulunduran bir kurum yani devlet artık var olmayacağından hukuk sistemi ve mahkemeler özelleşecek, devletin tekelci hukuk sisteminin yerini her konuda uzmanlaşmış özel ihtisas mahkemeleri veya tahkim kurumları alacaktır. Piyasadaki mallar için geçerli olan rekabet, hukuk sistemleri için de işlemeye başlayacaktır. Koruma birimlerinin müşterileri arasında dolayısıyla kendi aralarında doğacak uyuşmazlıklarda hangi mahkemenin yetkili olduğu önceden belli olduğundan ve her bir şirketin çalıştığı mahkemenin ne tür bir hukuk sistemini benimsediği öngörülebildiğinden bir düzensizlik veya karışıklıktan bahsetmek de mümkün olmayacaktır (Friedman, 1995:116-117).

Friedman, anarko kapitalist bir toplumun demokratik sistemlere göre taşıdığı avantajları sıralarken faydacı bir perspektiften hareket eder. İnsanların devletin yerini alacak olan çok sayıdaki özel koruma birliği arasında piyasadaki farklı mallarda olduğu gibi, hizmet kalitesi ve maliyet bakımından kıyaslama yapabilme ve buna göre tercihte bulunma şansı olduğunu belirten Friedman'a göre (1995:131) yanlış tercih yapılmış olsa dahi, en azından insanların önlerinde değerlendirilebilecekleri değişik alternatifleri bulunmaktadır. Oysa, demokrasi ile yönetilen bir ülkede seçtiğimiz bir politikacı hakkında fikir edinmek için dört veya beş yıl gereklidir. Bu ise politikacının rakiplerinin aynı dönemde nasıl bir yönetim sergileyecekleri hakkında bize bir fikir edinme şansı bırakmaz.

David Friedman(1995:134), klâsik liberallerin savunageldikleri sınırlı/minimal devlet kavramını da eleştirir. Bu devlet anlayışının nesnel kurallara dayanan tek bir adâlet anlayışını esas almasının önemli bir yanlışlık olduğunu öne sürer. Friedman'a göre (1995:134) ortak/nesnel bir hukuk anlayışının kabûl edilemezliği, böyle bir anlayışın bireysel farklılıkları ve değer yargılarının kişiselliğini göz ardı etmesinden kaynaklanır. Anarko kapitalizm ile klâsik liberalizm arasındaki fikrî uyumsuzluğu ortaya koymak için oldukça çarpıcı ifadelere yer veren Friedman'ın (1995:134) nazarında sınırlı devlet anlayışına bağlı ideal/objektif bir toplumun anarko kapitalist topluma olan üstünlüğü ile ideal sosyalist toplumun kapitalist topluma karşı üstünlüğü arasında fark bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle, bireysel özgürlük ve mülkiyet hakkının güvence altına alınması bakımından kapitalizm ile sosyalizm arasındaki fark ne ise anarko kapitalizm ile sınırlı devlet anlayışı arasındaki fark da öyledir.

İKİNCİ BÖLÜM

ROTHBARD'IN SOSYAL TEORİSİNİN TEMELLERİ

2.1.MURRAY NEWTON ROTHBARD'IN HİKAYESİ

Liberteryen teorinin ve Avusturya İktisat Okulu'nun geçen yüzyıldaki önemli temsilcilerinden M. Rothbard, 2 Mart 1926 tarihinde New York'ta Doğu Avrupa kökenli yahudi göçmeni David ve Raya çiftinin çocukları olarak dünyaya gelmiştir. Akla, bilime, bireyciliğe ve Amerikan değerlerine bağlı bir ailede büyüyen ²⁴ve parlak bir öğrencilik hayatı geçiren Rothbard, 1945 yılında Kolombiya Üniversitesi'nin matematik bölümünü bitirmiş, 1956 yılında aynı üniversiteden "1819 Krizi" (*The Panic of 1819*) adlı teziyle iktisat alanında doktora derecesine hak kazanmıştır. ²⁵

Akademik yaşamını Avusturya İktisat Okulu'na adanmış bir düşünür olmasına rağmen ekonomi bölümündeki doktora çalışmaları sırasında Rothbard ne Mises'in Avusturya iktisadının yaşayan en önemli temsilcisi olduğunu biliyordu ne de Avusturya İktisat Okulu'nun varlığıyla ilgili bir çalışmayla karşılaşmıştı (Rockwell, 2003:442). Ancak, George Stigler, isimli bir başka önemli teorisyenin fiyat teorisiyle ilgili verdiği bir kursla başlayan

²⁴ New York'ta orta sınıf bir yahudi ailesinin çocuğu olan Rothbard'ın ebeveyni liberal değerlere, serbest piyasaya ve bireyciliğe bağlı insanlar olmasına rağmen, hem anne hem de baba tarafından akrabalarının önemli kısmı, komünizme yakındı veya bu ideolojiye sempati duymaktaydı. Rothbard, bireycilik, özgürlük gibi değerlerle yetişmiş olmasını kendisi açısından bir şans olarak görür (Raimondo 2000:23-24).

²⁵ Rothbard ve anarko kapitalist teorisi hakkındaki başlıca literatür için bkz. M.ROTHBARD, **The Betrayal of American Right**, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2007; D. GORDON, **Murray N. Rothbard: A Scholar in Defense of Freedom**, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1986.; David GORDON, **Essential Rothbard**, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2007; L. H. ROCKWELL, **Speaking of Liberty**, Auburn-Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 2003.s.440-455; Hans-Hermann HOPPE, "Murray N. Rothbard: Economics, Science, and Liberty" **15 Great Austrian Economists**, Edited by Randall G. Holcombe, 1999 s. 223-241; Norman P. BARRY, "Anarcho-capitalism", in **On Classical Liberalism and Libertarianism**, London, MacMillan Press, 1986, s.161-191; **Man, Economy and Liberty. Essays in Honor of Murray N. Rothbard**, eds. W. Block and L. H. Rockwell, Auburn-Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1988.; **M. N. Rothbard: in Memoriam**, ed. L. H. Rockwell, Auburn,Alabama,The Ludwig von Mises Institute, 1995.; C. R. TAME, Creating a Science of Liberty: The Life and Heritage of Murray N. Rothbard, 1926-1995, in "**Free Life. A Journal of Classical Liberal and Libertarian Thought**", N.23, August 1995,7-8.; Peter BOETTKE, "Economists and Liberty:Murray N.Rothbard" **Nomos**, Fall/Winter 1988, s.29-34.; Roberta Modugno CROSETTA, "Murray N.Rothbard'ın Anarko-Kapitalist Siyasi Teorisi" çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce**, Cilt. 12, Sayı.45-46, 2007. s. 213-232.

entelektüel tartışma ve Stigler ile Milton Friedman'ın birlikte kaleme aldıkları kira kontrolünü konu alan “Çatılar mı yoksa Tavanlar mı” (*Roofs or Ceilings*) adlı kitapçık Rothbard'ın Avusturya İktisat Okulu'yla ve Mises'le tanışmasına giden sürecin başlangıcını oluşturmuştur. 1946 yılında kurulan ve Milton Friedman, Henry Hazlitt, Ludwig von Mises ve George Stigler gibi ekonomistlerle yakın ilişki içinde olan “Ekonomik Eğitim Vakfı” (*Foundation for Economic Education*) (FEE) tarafından yayımlanan bu kitapçık hakkında ve vakfın çalışmaları konusunda bilgi sahibi olmak isteyen Rothbard'ın vakıfla kurduğu iletişim, aynı zamanda kendisinin örgütlenmiş bir liberteryen hareket ile ilk teması oldu (Rothbard, 2007:66; Raimondo, 2000:51, 41).

Doktora programına aday bir öğrenci olarak Rothbard, Kolombiya Üniversitesi'ndeki akademisyenlerin büyük bir kısmının kapitalizme, serbest piyasaya ve özgürlüklere karşı duyduğu antipati ve nefreti hissetmişti. Bu, FEE'nin varlığından oldukça cesaret almasına yardımcı oldu. Zira, kendisi, ekonomik liberalizmin temel prensiplerinin yayılmasında örgütlenmenin oldukça önemli ve elzem olduğuna inanıyordu. Ayrıca, Rothbard'ın FEE ile kurduğu yakın bağ, Albert Jay Nock, Rose Wilder Lane, Isabel Paterson, Frank Chodorov, Garet Garret gibi liberteryen yazarların fikirleriyle tanışmasının ve onlardan esinlenmenin de yolunu açtı (Raimondo, 2000:41-46).

Rothbard, entelektüel yaşamının erken dönemlerinde kapitalizmin pek çok çağdaş savunucusu gibi “sınırlı bir devlet”in gerekliliğine inanan ve özellikle hukukun uygulanması için kimi alanlarda merkezi plânlamanın vazgeçilmezliği düşüncesinde olan bir klâsik liberaldi. Bu nedenle de hukukun cebri olarak (vergiyle) finanse edilen bir tekel ile yani devlet kurumu tarafından uygulanmasını kaçınılmaz görüyordu (Aktaran, Powell ve Stringham:2007). Bu dönemde, Rothbard için gerçek liberalizmi 19.yüzyılda biçimlenmiş olan ve ekonomik özgürlüğü ve minimalist devleti esas alan, klâsik liberalizmi ifade etmesine rağmen, üniversitedeki akademik çalışmaları sırasında liberteryen düşünür Frank Chodorov'un “Vergilendirme Soygunculuktur” (*Taxation is Robbery*) adlı eseriyle tanışması, Rothbard'ın entelektüel duruşundaki değişimin başlangıcı olmuştur (Raimondo, 2000:45).

Chodorov ve diğer liberteryenlerin görüşlerinden son derece etkilenen düşünürün laissez faireci iktisatla ilgili kavrayışının gittikçe derinleşmesi kendisini bir ikilemle karşı karşıya bıraktı. Mal ve hizmetlerin karşılıklı rızaya dayalı olarak mübadele edildiği piyasa ekonomisini temellendirmeye yönelik argümanlar piyasa ekonomisinin sınırlarını aşarak siyasal iktidar veya devletle ilgili sorunları çözümünde neden kullanılamazdı ki ? Başka bir ifadeyle sıradan mal ve hizmetler gibi güvenlik ve savunma hizmetleri de piyasada mübadeleye konu olamaz mıydı ?²⁶ Sonuç olarak, düşünürün bir taraftan Albert Jay Nock gibi liberteryenlerin eserlerinde somutlaşan ve Lysander Spooner and Benjamin Tucker'ın görüşleri etrafında şekillenen *“bireyci anarşizmden etkilenmesi diğer taraftan Mises aracılığıyla Avusturya İktisat Okulu'yla tanışması kendisini serbest piyasayı savunan bir iktisatçıdan katıksız (pure) bir liberteryen hâline dönüştürdü”*²⁷ (Powell ve Stringham, 2007).

Rothbard, fikir hayatının önemli bir kısmında anarko kapitalist bir çizgiye yakın durmasına karşın klâsik liberal Mises'in laissez faireci iktisat anlayışından da çok ilham almaktaydı. Özellikle, Mises'in 1949 yayımlanan başyapıtı İnsan Eylemi (*Human Action*) nin düşünürün entelektüel çizgisinin biçimlenmesinde ayrı bir yere sahipti. Tutarlı ve özenli bir serbest piyasa savunusu içeren bu eseri uzun süre inceleyen Rothbard'ın Misesçi praxeology metodunu kendi sosyal teorisinin de merkezine alması, bu etkileşimin doğal bir sonucu oldu. Rothbard ile Mises arasında kurulan bu bağ, Rothbard'ın New York Üniversitesi'nde Mises tarafından verilen seminerlerin aktif katılımcılarından biri olarak daha da güçlendi. “Rothbard için bu seminerler, (liberalizm) açısından korkunç bir dönemi ifade eden

²⁶ Devletin “sözleşmeci” bir temelde haklılaştırılmasına itiraz eden Rothbard bu tür yaklaşımı benimsemesinde yakın arkadaşlarının, “toplum eğer siyasal erkin-güvenlik gücünün kullanımı konusunda bir anlaşmaya varabiliyorsa, neden devletin çelik fabrikası kurabilmesinde, fiyat kontrolleri yapmasında veya benzer kararlarda da anlaşmasın ki” şeklindeki telkinlerinin etkili olduğunu belirtir. Böylece, liberal kuramın devleti temellendirmek için başvurduğu sözleşmeci argümanların “tutarsız”lığına ikna olan Rothbard, kendisi için devletçi olarak tanımladığı liberal kuram yerine anarşizmi tercih etmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder (Raimondo 2000:47).

²⁷ Nitekim, Rothbard (2007:73), 1949-1950 kışının entelektüel hayatına getirdiği heyecan verici ve kırılma noktası olabilecek iki önemli olayın Avusturya İktisat Okulu'nu keşfetmesi ve bireyci anarşizme yönelmesi olduğunu açıkça ifade etmektedir.

1950’li yıllarda çok ciddi fikirlerin öne sürüldüğü ve tartışmaların yaşandığı bir “liman/sığınak” görevi görüyordu” (Rothbard, 2007: 73 vd; Raimondo, 2000:93).

Rothbard’ın bireyci anarko kapitalist çizgideki çalışmaları, 1950’lerin ve 1960’ların başlarında klâsik liberal akademisyenlere destek sağlayan William Volker Fund’un dikkatini çekmişti. Düşünür, bu vakıf aracılığıyla, Mises’in *İnsan Eylemi* adlı eserini kolej öğrencilerine tanıtmayı ve onların anlayacağı bir düzeyde sunmayı amaçlayan bir ders kitabı hazırlamaya başladı. Rothbard’ın bu çalışması daha sonrasında kendisinin başyapıtı ve Avusturya iktisatının temel yapı taşlarından olacak olan İnsan, Ekonomi ve Devlet (*Man, Economy and State*) adlı eserin ilk nüvelerini oluşturmuştur.

Rothbard’ın entelektüel yaşamı, oldukça uzun ve farklı politik gruplarla işbirliğine dayanan bir stratejiye yaslanmaktaydı. Bu entelektüel yolculuğuna *Old Right* (Eski Sağ) olarak tanımladığı sağ çizgide başlayan düşünüre göre, Amerikan özgürlük devriminin felsefi temellerini içinde taşıyan bu akımı tanımlayacak temel özellikler, bireysel özgürlüklere olan bağlılık, serbest piyasaya olan güven ve devletin etkinlik alanının karşı duyulan endişeydi. Rothbard’a göre (2007:3; 2000b:4) Amerikan Devrimi’nin fikir babalığını yapmış Thomas Paine ve Thomas Jefferson’ın görüşlerinden oldukça etkilenen bu hareket, Eski Cumhuriyetin özgürlükçü felsefesine tekrar hayat kazandırmayı amaçlayan ve özel mülkiyet haklarının korunmasıyla sınırlı bir devlet anlayışını benimseyen oldukça geniş bir koalisyon görünümündeydi. Özellikle Amerika’da yaşanan *Büyük Ekonomik Buhran* sonrası gündeme gelen ve devletin ekonomiye doğrudan müdahalesini içeren Keynesyen New Dealci ²⁸ politikalar başta olmak üzere, Sosyal Güvenlik Yasası gibi “sosyal devlet” uygulamaları bu çevrenin temel itiraz noktalarını oluşturuyordu. 1930’lı yılların ortasından 1950’li yılların ortasına kadar süren devrede

²⁸1929 Büyük Ekonomik Bunalımı, ABD’de uygulanagelen liberal iktisat politikalarının ciddi şekilde sorgulanmasına ve alternatif politikaların gündeme gelmesine neden olmuştur.1932 yılında iktidara gelen Başkan Roosevelt’in öncülüğünü yaptığı bu yeni politika dalgasının temelinde devletin, serbest piyasaya aktif bir müdahaleci olarak katılımı ve regülasyonlar yer almaktaydı. Roosevelt’in üç yıldan beri tüketilemeyen, aşırı bir üretim içinde bocalayan, piyadaki ürünleri fiyatları gittikçe düşen ve işsizliği durmadan büyüyen bir ülkede krizi aşmaya yönelik olarak aldığı önlemlerin tümü New Deal politikaların temelini oluşturmaktadır.

Amerikan sağıını temsil eden Old Right'²⁹ bu dönemde farklı kılan özelliği, iç politikada New Dealci dış politikada ise II. Dünya Savaşı'yla birlikte kendini gösteren yayılmacı politikalara karşı gösterdikleri tepkiydi. Bu nedenle, *Eski Sağ*, “zorunlu olarak –her zaman bilinçli olmasa da, devletçi olmaktan ziyade liberteryen, mevcut düzenin geleneksel muhafazakâr destekçisi olmanın ötesinde radikaldi” (Rothbard, 2007:2).

Rothbard, daha çok sağ çizgiye yakın bir isim olmasına rağmen, kendisini “muhafazakâr” (*conservative*) olarak adlandırmaktan özenle kaçınılmaktaydı. “Muhafazakâr” kelimesinin statükoyu koruyan çağrışımlarla yüklü olması, mevcut sistemi kökten değiştirmek isteyen bir radikal olarak Rothbard'ın duyduğu endişenin belki de en büyük nedenini oluşturmaktaydı. Bu nedenle, serbest piyasaya ve özgürlüklere tutkuyla bağlı, devletçiliğin her türlüşüne ve ekonomik eşitliği sağlamayı amaçlayan politikalara şiddetle karşı bir teorisyen olarak, kendisini tanımlamak için “radikal başkaldıracı” veya “radikal bir sağcı”³⁰ sıfatlarını muhafazakâr sıfatına tercih etmekteydi (Rothbard, 2000b:12). Esasında bir liberteryen olarak Rothbard'ın sağ bir hareketle ilişkilendirilmesinin ilk bakışta şaşırtıcı olduğu açıktır. Bununla beraber, Amerikan politik düşünce tarihinde oldukça önemli bir yere koyduğu Eski Sağ'ın siyaset teorisindeki klâsik “muhafazakâr/sağ” çizgiden farklı olarak, bireyi ve özgürlükleri merkeze alan bir çizgide bulunması, Rothbard'ın kendini bu grup içinde görmesinde belirleyici olduğu söylenebilir. Unutulmamalıdır ki, anarko kapitalist bir teorisyen olan Rothbard için

²⁹ Rothbard (2000b:3), Eski Sağ çizgide bir araya gelen anti-New Dealci koalisyonu üç gruba ayırır. (1) H.L.Mencken, Albert Jay Nock, Rose Wilder Lane ve Gareth Garret gibi “marjinal” bireyci ve liberteryenler. (2) Sağ çizgide bulunan demokratlar, (3) Roosevelt'in New Deal politikalarını aşırı bir şekilde uyguladığını düşünen Herbert Hoover gibi “ılımlı New Deal”cilerdi. New Dealci politikalara yönelttikleri itiraz Eski Sağ cephenin ortak bir özelliğini oluşturmakla beraber, bu hareketi kendi için ayırtıran kimi noktalar yok değildi. Rothbard'a göre (2000b:4-5), oldukça dikkat çeken ve birbiriyle uyum içinde olan bu farklılıklar, gümrüklerde serbest ticaretin mi yoksa vergilerin mi geçerli olması gerektiği; göçmen politikasının nasıl olacağı; dış politikada izolasyonizmin doktriner bir yaklaşım mı yoksa gerektiğinde kendisinden vazgeçilecek bir yöntem mi olması gerektiği gibi kimi tâli noktalar etrafında yoğunlaşmaktaydı.

³⁰ Rothbard, kendi politik çizgisini “aşırı”/ marjinal /radikal sağcı” olarak tanımlama nedeni olarak klâsik siyasal yelpazede solun sosyalizmle veya devlet aygıtının toptan egemen olmasıyla ilişkilendirilirken, ideolojik olarak sağ çizgiye kayıldıkça devlete yüklenen görevlerin azalmasını gösterir. Düşünürü göre, eğer “sağ” çizgi devlete daha az görevler tevdi ediyorsa, devletin tamamen ortadan kalkmasını isteyen biri olarak kendisinin “marjinal sağcı” olarak ifade edilmesi daha uygundur (Rothbard, 1969:292).

liberteryen ilkeler entelektüel ve aktif siyasi mücadelesinin ayrılmaz yol arkadaşları olarak kendisinin temel referansını oluşturduğu gibi, “girişimci taktiklerin esnekliği” (*entrepreneurial flexibility of tactics*) olarak tanımladığı (Raimondo, 2000:13) stratejisinin de ayrılmaz parçasıydılar. Bu stratejiye göre, bir politik grup veya çevreyle işbirliği yapmanın öncelikli koşulu olarak “bireycilik, özgürlük ve anti devletçilik” ilkelerinden hareket eden Rothbard, değişen politik konjonktüre göre liberteryen değerlerle arizi de olsa mutabık kalabilen çevrelerle işbirliği yapılabileceğine inanmaktaydı. Bu nedenle bir kurum olarak “devlete karşı tavır alabilen” gruplarla işbirliğini esas alan “pragmatist” bir politika izlemekteydi (Gordon, 2007:96).

Nitekim Eski Sağ olarak tanımladığı çevrenin 1960’lı yılların başında devletin etkinliğini olumlayarak, dış politikada emperyalist yayılmacı bir kimliğe bürünmesi düşünürün bu hareketten kopmasına ve anti emperyalist söylemi dillendiren “Yeni Sol” (*New Left*) harekete kaymasına zemin hazırlamıştır. Rothbard’a göre, bu dönüşümü zorunlu kılan, sağın liberteryen değerlere ihanet etmesiydi. “Amerikan Sağının İhaneti” (*The Betrayal Of The American Right*)” adlı³¹ eserinde konuyu oldukça ayrıntılı olarak ve tüm yönleriyle ele alan düşünür, bu kopuşu liberteryen ve muhafazakâr çevrelerde uyandırdığı tepkiye rağmen, kendi entelektüel duruşunda asla bir tutarsızlık olarak görmemiştir.

1950’lerin Amerika’sında toplumsal bir histeriye dönüşen komünizm korkusunu ciddiye almayan düşünür, dünyanın yüz yüze geldiği en büyük tehlikenin komünizm veya bu eksenindeki ülkeler değil, “devletçilik” olduğunu düşünmekte ve komünizme karşı mücadelenin silahla veya orduyla değil “fikir” aracılığıyla yürütülmesi gerektiğine inanmaktaydı. Anti devletçi ve özgürlükçü çizgiyi terk eden sağın bu yeni pozisyonunu “Yeni Sağ” olarak tanımlayan düşünür, bu grubun en büyük eksikliğinin bir kurum olarak devletin doğasını/tabiatını kavrayamamak yüzünden devlete her alanda etkin bir rol vermesi olduğunu düşünüyordu (Raimondo 2000:72). Bu süreçte

³¹ Bu eserde Rothbard, Eski Sağ hareketin fikri temellerini, II. Dünya Savaşı’nda ve Soğuk Savaş Dönemi’nde geçirdiği dönüşüm sonucu Yeni Sağ bir yapılanma haline gelmesini, Soğuk Savaş sonrası tekrar sağ çizgiye dönüşünü oldukça ufuk açıcı tartışmalarla ele alır. Bu eser aynı zamanda yazarın hayatına dair çok önemli ipuçlarının bulunabileceği bir özgeçmiş hüviyeti de taşır.

kendisi gibi sıkı bir liberteryen olan arkadaşı Leonard Liggio ile birlikte hareket eden Rothbard, 1960'ların başında bir zamanlar Eski Sağ koalisyonunda yer alan liberteryenlerin devletçilik rüzgarına kapıldıkları bir konjonktürde, sol entelektüellerle kurduğu ittifakın bir sonucu olarak "Sol ve Sağ: Liberteryen Bir Düşünce Dergisi" (*Left and Right; A Journal of Libertarian Thought*) adlı dergide kendini ifade etmeye başladı. Rothbard, bu derginin ilk sayısındaki "Sol ve Sağ; Özgürlüğün Farklı Perspektifleri" (*Left and Right :The Prospects for Liberty*) adlı makalesinde temel olarak geleneksel sol ve sağ tanımlamalarının anlamsız hale geldiğine işaret ederek bu ideolojiler içinde liberteryen kimi değerlerin, varlığına dikkat çekmekte, gerçek liberalizmin ayırt edici özelliğinin "sürekli devrim" (*permanent revolution*) stratejisiyle statükoyu sorgulayarak değiştirmesi olduğu fikrini işlemektedir. Ancak, Soğuk Savaş döneminin bitmesi, Sağ'ın Eski Sağ kimliğine tekrar kavuşmasını sağladığı gibi Rothbard'ın Yeni Sol ile kurduğu ittifakın sona ermesini de beraberinde getirdi.

Hayatını liberteryen fikriyatın teorik yönden geliştirilmesine ve yayılmasına adan Rothbard'ın entelektüel serüveninde örgütsel yapıların ve süreli yayınların da ayrı bir yeri vardı. 1950'lerde Avusturya İktisat Okulu'yla ve liberteryen teoriyle tanışmasını sağlayan Ekonomik Eğitim Vakfı'yla yakın işbirliği içinde olan düşünür, vakfın çıkardığı *Freeman* dergisinden fikirlerini yaymak için yararlanmıştı. Ayrıca, Sağ hareketin önemli yayınlarından olan *National Review* dergisine de ilk katkı sağlayanlardan olan Rothbard, *Yeni Sol* hareketle kurduğu ittifak nedeniyle bu dergiden ayrılmak durumunda kaldı. 1965-1968 yılları arasında "Sol ve Sağ" (*Left and Right*) dergisindeki yazılarıyla bu ittifakın liberteryen değerler ve kendi stratejisi açısından gerekliliğini ortaya koydu. Sol hareketle tüm bağlarını koparan Rothbard, 1969-1984 arası yayım hayatında kalan *Libertarian Forum* dergisinde Yeni Sol sonrasında liberteryen hareket içerisindeki tartışmaları ve dönemin politikalarını analiz etmiştir.

Rothbard'ın akademik dünyada liberteryen fikriyatı yaymak amacıyla 1977 yılında çıkarmaya başladığı *Journal of Libertarian Studies* adlı dergi, liberteryen fikriyatla ilgili yazılarıyla varlığını günümüzde de sürdürmektedir.

Düşünürün kurulmasında etkili olduğu bir diğer dergi olan *Review Of Austrian Economics* ise ilk defa 1987 yılında yayıma başlamış ve özellikle iktisat ve Avusturya iktisadı üzerine çalışan akademisyenler için önemli bir buluşma noktası olmuştur. 1997 yılında ismini *Quartely Journal of Austrian Economics* olarak değiştiren dergi hâlâ yayına devam etmektedir.

1982 yılında kurulan Ludwig von Mises Enstitüsü ile kuruluşundan itibaren yakın işbirliği içinde olan Rothbard, bir süre akademik başkan yardımcılığını yaptığı bu enstitü sayesinde fikirlerini geniş kitlelere duyurma fırsatı bulmuş, enstitünün kurucusu Llewellyn H. Rockwell ile birlikte çıkardıkları *Rothbard-Rockwell Report* adlı politik dergide iç ve dış siyasi gelişmeleri liberteryen teori ışığında ele almıştır. Bu dergide yayımlanan yazıların bir kısmı daha sonrasında Llewellyn Rockwell tarafından "*Irrepressible Rothbard; The Rothbard- Rockwell Report: Essays of Rothbard,*" adlı eserde bir araya getirilmiştir.

Rothbard, New York'ta bulunan Brooklyn Polytechnic Enstitüsü'nde 1960'ların ortasından 1980'lerin ortalarına kadar dersler vermiş, 1986 yılından ölüm tarihi olan 7 Ocak 1995 tarihine kadar Lasvegas'taki Nevada Üniversitesi'nde Ekonomi Bölümü'nde profesör olarak çalışmıştır (Gordon, 2007:122).

45 yıllık öğretim ve yazım hayatı boyunca 25 kitap ve yüzlerce makale kaleme alan Rothbard, üç jenerasyonun eğitime katkıda bulunmuş bir liberteryen olarak çalışmaktan ve öğrenmekten ve birikimini insanlara aktarmaktan bıkmamış bir akademisyendi. İçinde bulunduğu yüzyılın yıkıcı eğilimleri olarak gördüğü sosyalizm, rölativizm ve bilimsiciliğe karşı mücadele veren Rothbard, modern dönemlerin "uzlaşmacı" "ılımlı" orta yollu "yapmacık" yaklaşımlarını reddetti. Düşünür, daha çok güncel politik gelişmeleri liberteryen perspektiften ele alan yüzlerce makalenin yanı sıra anarko kapitalist sosyal teorisinin ana çizgilerinin bulunabileceği eserleriyle de ismini duyurmuştu. Liberteryen bir entelektüel olarak Rothbard'ın önemli yönlerinden birisi siyaset felsefesinden ekonomiye, tarihten hukuk teorisine ve uluslararası ilişkilere kadar farklı disiplinler üzerine çalışarak hemen her konuda eserler verebilmesiydi.

1962 yılında yayınlanan İnsan, Ekonomi ve Devlet adlı (*Man Economy and State*) eseriyle Mises'ten sonra gerileme sürecine gire Avusturya İktisat Okulu'nun yeniden hayat bulmasında öncü oldu. Rothbard, bu başyapıtında-*magnum opus*- hocası Mises'in İnsan Eylemi (*Human Action*) adlı eserinde ele aldığı praxeologic yaklaşımı daha kapsamlı ve açık bir üslûpla işlemiş, serbest piyasa ekonomisinin temel ilkelerini Mises'in akademik mirasına teorik ve metodolojik olarak bağlı kalarak, hatta bu mirası kusursuz hale getirerek ele almış ve geliştirmiştir.

Özgürlük Etiki (*The Ethics of Liberty*) adlı eserinde, bireysel özgürlüğü objektif ahlâki temeller üzerine inşa etmeye çalışan düşünür, beşeri özgürlüğün dokunulmazlığını rasyonalist doğal hukuk anlayışından ve insan doğasından hareketle temellendirerek subjektif bir etik kavrayış yerine, insanî gerçekliğin her an ve noktasında geçerli olabilecek, objektif/nesnel bir etik anlayışın var olduğu sonucuna ulaşır. Özellikle, tüm hak ve özgürlükleri “mülkiyet hakları” kategorisine indirgeyen yaklaşımı ve özgürlük teorilerinin temel hareket noktası olan “cebiri” kavramına yüklediği anlam, kendisini Hayek, Nozick ve Berlin gibi liberallerden farklılaştıran noktalar olarak dikkat çeker.

Rothbard, Devlet Paramıza Ne Yaptı (*What Has Government Done to Our Money*) adlı eserinde ise bir kurum olarak devletin toplumsal yaşamın her alanında olduğu gibi ulusal para basılmasında elde ettiği tekelinin sonuçlarını ele alarak, serbest piyasanın -diğer mal ve hizmetlerde olduğu gibi - para konusunda da en iyi çözümleri üretebileceğini işler ve % 100 karşılık esasında işleyen klâsik altın standardı prensibini destekler.

Rothbard, sosyal teorisinin ana çizgisini oluşturan devletsiz toplum idealini ele aldığı İktidar ve Piyasa (*Power and Market*) adlı eserinde devletin piyasaya yaptığı müdahâlelerin sonuçlarını analiz ederek, devletin “üçlü müdahale”si (*triangular intervention*) olarak adlandırdığı politikaları, fiyat kontrolü, üretim kontrolü (yasaklama getirme), tekelci imtiyazlar sağlanması (*grant of monopolistic*) şeklinde tasnif ederek ele alır. Klâsik liberalizmin devleti haklılaştırmaya yönelik argümanlarını da sorgulayan düşünür,

devletçe yerine getirilen güvenlik ve savunma hizmetlerinin piyasa koşullarında vergilendirmeye başvurmaksızın nasıl karşılanacağı sorusuna cevap arar.

Rothbard, *Doğaya Bir Başkaldırı Olarak Eşitlikçilik ve Diğer Makalalar (Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays)* ve *Yeni Bir Özgürlük İçin: Liberteryen Manifesto (For A New Liberty; The Libertarian Manifesto)* adlı eserlerinde ise siyaset felsefesinin başlıca temaları “özgürlük” ve “eşitlik”i liberteryen perspektiften ele almaktadır. Düşünür, günümüz politik iktisadının baskın eğilimi olan “eşitlik”e radikal eleştiriler yönelterek, “eşitlik” in sanılanın aksine insan doğasına karşı bir başkaldırı olduğunu tezini işlemektedir. *For A New Liberty* adlı kitabında kendi özgürlük teorisinin temel yapı taşları olan “saldırmazlık aksiyomu” ve “insanın kendisinin sahibi olması” ilkelerini ayrıntılandırarak, özgürlük nosyonunu sağlam temeller üzerine inşa etmeye çalışmaktadır.

2.2. ROTHBARDCI PARADİGMANIN TEMELLERİ

Rothbardcı paradigmanın temel yapı taşlarını, *rasyonalist doğal hukukçu* düşünce geleneği ile -kısmen bu geleneğin izlerini de içinde barındıran *Avusturya İktisat Ekolü’nün praxeologic yaklaşımı* oluşturur Rothbard’ın başta özgürlük olmak üzere devlet, piyasa ekonomisi gibi sosyal teorisinin diğer başlıca temalarıyla ilgili özgün yaklaşımının biçimlenmesinde etkili olan bu iki geleneğin Rothbard’ın sosyal teorisinde bir sentez haline geldiği söylenebilir. Düşünürün teorisine derinlik ve özgünlük katan bu iki yaklaşıma yakından bakmak, Rothbardcı paradigmanın temellerini algılamamızda bizlere yardımcı olacaktır.

Rothbardcı teorinin temel bileşenini teşkil eden doğal hukuk öğretisi, ilk izleri Eski Yunan felsefesine hatta Antik Mısır’a kadar geriye giden köklü bir düşünce geleneğinin uzantısıdır. İnsanın yaratılışı ve doğası itibarıyla bazı ezeli ve evrensel haklara sahip bulunduğu düşüncesi Grek felsefesi ve Roma hukuk anlayışının temel motifini oluşturmaktaydı. Çünkü, bu felsefeye göre bütün insanların ortak özelliğini oluşturan “akıl” insanı erdeme götüren bir yol göstericidir ve insanlar bu özellikleri sayesinde sırf birer insan olarak saygıya

değerdirler (Erdoğan 1998:4-5). Doğal hukuk öğretileri genelde, yukarıda bahsettiğimiz temel çizgileri taşımakla birlikte, bu hukuk teorisinin kendi içinde iki ana eğilimi barındırdığı söylenebilir:

Birincisi, son derece soyut rasyonalist teorilerdir ki; bütün sosyal siyasal ve kişisel ilişkilerde hâkim olması gereken evrensel geçerliliğe sahip ahlâki ilkeleri belirlemeye insan aklının muktedir olduğunu esas alırlar. İkinci eğilim ise toplumların kendiliğinden bir şekilde kişsel hakları ve mülkiyet haklarını koruyan sistemleri (İngiliz common law'u gibi) geliştirdiklerini kanun "koyma"nın kesinlikle "doğal" sistemlerle, tedrici iyileşmeler yapmakla sınırlı olduğunu öngören doktrinlerdir (Barry, 2003a:36).

Bu doktrinlerden ilki, Aristo ve Aquinolu Thomas geleneğinden gelir ve Rothbard'ın kendisinin de dahil olduğu rasyonalist doğal hukuk öğretisini ifade eder. İkincisi, İskoç Aydınlanma geleneğiyle ve David Hume'un anti rasyonalist teorisiyle somutlaşan çizgi olarak karşımıza çıkar.

Antik Yunan felsefesinin öncü ismi Aristo ile başlayan ve Aquinolu Thomas ile gelişen felsefi geleneğin devamı olan rasyonalist doğal hukukçu anlayışta, temelinde insan doğasının ve insan ihtiyaçlarının bulunduğu objektif bir ahlâk kuramının inşa edilebileceği esas alınır. Ayrıca bu gelenekte, rasyonel bir varlık olarak insanın akıl sayesinde sosyal bir ahenk (*social harmony*) içinde yaşayabileceği kabûl edilir (Eshelman, 1996:33). Aristo'ya göre ahlâkın konusunu, insanların tüm çabalarının amacını oluşturan mutluluğa kendi içlerinde, kendi etkinlikleri ile ulaşması oluşturur. Her varlık kendi özünün kendine özgü etkinliğinin gelişmesiyle mutlu olabilir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan "aklı" (logos) melekesi sayesinde insanın kendisi için objektif olarak iyi olanın ne olduğunu bulabileceğine inanan Aristo, insana iyiliğin ve mutluluğun yolunu açan iyi hayatın ruhun erdemlerle uyumlu olarak hayatta bulunduğu bir yaşam tarzı olduğunu belirtir. Sonuçta, insanın özü de akıl olduğuna göre, insan ancak aklıyla aklını işletmesiyle mutlu olabilecektir (Ross, 2002:223-225; Gökberk 1996:87; Güçlü, Uzun vd.: 2002:104-105).

Rasyonel doğal hukuk geleneğinin Ortaçağdaki temsilcisi Aquinolu Thomas ise doğal hukuku, rasyonel yaratıkların, Tanrı'nın yarattığı evrendeki

her şeyi yönettiği yasa olan ölümsüz/ebedi hukuka katılımı olarak tanımlar. Thomistik doğal hukukçu yaklaşıma göre, her şeyin özellikle de canlı varlıkların bir takım potansiyelleri vardır, Böylece bir şeyin mükemmelleşmesi demek, sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirmeye doğru gelişmesi demektir. Her canlının veya bitkinin bir eğilimi olduğu gibi insanın da bir canlı olarak kendisine özgü bir doğası/eğilimi bulunmaktadır. İnsanın bu doğasını belirleyen şey ise diğer tüm varlıklarda olmayan aklî melekesidir (Arnhart, 2004:110-112).

Esasında, doğal hukukun temelinde insanoğlunun adâlete ilişkin mutlak bir standart anlayışının olduğu önermesi yer alır. Hukuku ahlâkın (etik) bir parçası olarak gören bu yaklaşımın hem hukuki hem de ahlâki bir doktrin özelliği taşıdığı açıktır. Doğal hukuk teorisinin en önemli yönünü ise felsefi ve siyasi bir öğretiye işaret etmesi oluşturur. Buna göre, doğal hukuk terimiyle doğru ve yanlışın evrensel ilkeleri olduğu kabûl edilen bir dizi normatif önerme kastedilmektedir. Normatif olmanın anlamı ise diğer bütün insanlara ödevler yüklemesidir. Bu ödevlerin bir kısmını ise hakları teşkil eder (Erdoğan, 2007:30).

Doğal hukukçu yaklaşımın önermelerinin liberal teorinin tartışmalı kavramlarından olan “doğa”(nature) kavramının içeriğiyle ve kendisine bağlanan sonuçlarla yakından ilgili olduğu görülür. Akıl (reason) ve insan doğası (human nature) kavramlarının hareket noktası olarak alındığı bu felsefede, akıl, insanı diğer canlılardan ayırt eden bir değer olarak görüldüğü gibi idealize edilmiş “insan doğası” kavramına da temel oluşturur. Esasında, “insan doğası” kavramı ile ideal bir hedefin ortaya konduğu açıktır. Ayrıca, Erdoğan’ın (1998:5) da vurguladığı gibi “tabîî hukuçular tabîî veya tabiat deyince bu kelimenin lisandaki mutat kullanılış tarzının aksine “tabîî bir akli kanuniyeti” kastetmektedir”. Rasyonalist doğal hukukçu geleneğin tersine, David Hume, Adam Smith ve Hayek’in çalışmalarında anlamını bulan “anti rasyonalist evrimçi çizgi” için liberal sistemin doğal olması, belirli bir tasarımın ürünü olmasından veya rasyonel bir insan doğasına dayanmasından değil, “kendiliğinden işleyen (spontaneous) bir sistem olmasından kaynaklanır. Ayrıca, liberalizmin bu evrimci yorumunda subjektif kararlar olarak kabûl

edilen ahlâki ve politik yargıların temelinde nesnel aklın ulaştığı sonuçlar değil, duygu ve hislerin olduğu görülür (Barry, 1986b:3 vd).

Anti rasyonalist liberal teorinin insan doğasına ve akla bilgi teorisinde olduğu kadar ahlâk ve toplum alanında da sınırlı fonksiyonlar yükleyen yaklaşımının (Yayla, 1998:56) tersine, rasyonalist doğal hukukçu gelenekte insan doğası, betimleyici (*descriptive*) bir tarzda, başka bir ifadeyle, normatif teorinin göz önünde bulunduracağı sosyal düzenlilikleri ve kanuniyetleri ortaya çıkaracak şekilde kullanılmak yerine, ahlâki değerlerin (*ethical values*) kaynağı olarak ele alınır. Ayrıca aklın fonksiyonu, insanların subjektif olarak seçtikleri gayelere varmak için gerekli olan araçları ayarlamakla sınırlı olmayıp, ulaşılacak amaçların ne olacağını bizzat belirlemeyi de kapsar (Barry, 1986b:3).³² Rothbard'ın akla insanoğlu için en iyinin ne olduğunu ve buna nasıl ulaşacağını belirleme rolünü vermesi, düşünürün sosyal teorisindeki rasyonalist hukukçu yaklaşımın somut izleri olarak görülebilir (Rothbard, 1998:30-31).

Rasyonalist doğal hukuk geleneğiyle ilgili olarak buraya kadar yaptığımız değerlendirmeler neticesinde, Rothbard'ın sosyal teorisinin, liberal değerlerin *deontolojik* ve *teleolojik* haklılaştırma yöntemlerinden ikincisiyle, yani teleolojik- liberalizm kavrayışıyla uyum gösterdiği anlaşılmaktadır. Zira, Kantçı deontolojik özgürlük yaklaşımının telosunu oluşturan *yan sınırlamalar* –side constraints- eylemlerimizin başkalarının nazarında sınırlarını gösteren bir kavramlaştırma olarak belirli/özel(*particular*) bir insan kavramından bağımsızdır. Oysa, “20.yüzyıl liberteryen düşünürleri Ayn Rand ve Rothbard'ın teorisinde yeniden hayat bulan Neo Aristotelesçi teleolojik liberalizm yorumunda insan doğasının ve aklının biçimlendirdiği özel insan kavramlaştırması objektif/nesnel bir gerçeklik olarak sunulmaktadır” (Barry 1986b:4). Neo-Aristotelesçi çizginin yakın dönemdeki isimlerinden Rasmussen ve Uyl, liberal teorinin Aristocu temellerine yaptıkları vurguda “doğal haklar klâsik liberalizmin”in Aristocu felsefeyle uyumuna dikkat

³² Rasyonalist doğa kavramı, haklara dayalı liberalizm tasavvurunun da temelini oluşturduğu söylenebilir. Zira; liberalizmin bu yorumunda insan hakları mevcut sosyal düzenin ve evrilerek gelişen hukuk sisteminin-tesadüfî bir sonucu, yani yan ürünü olarak değil bu sistemin meşruiyetini değerlendirmede başvurulacak bir kriter olarak görülür (Barry,1986b:4).

çekerek, Aristotelesçi ahlâk anlayışının temelinde yer alan “insanî gelişim”in bir gerçeklik olarak şu özelliklere sahip olduğunu belirtirler; “(1) objektif fakat aynı zamanda oldukça bireyseldir, (2) esas itibarıyla toplumsaldır ve (3) kişisel olarak belirlenmiştir. Bu özelliklere sahip insanî gelişim ise belli genel iyilerin bir birleşimi şeklinde tezahür eder “(Şahin, 2007:245-246).

Aristocu-Thomasçı düşünce geleneğinin 20.yüzyıldaki önemli bir ismi olarak Rothbard da tüm canlılar için süregelen “doğal bir hukuk”un varlığına ve bundan neşet eden “objektif etik”in bireysel hak ve özgürlüklerin savunusunda önemli bir araç olduğuna inanır (Rothbard, 1998:11-16). Rothbard’a göre (1996:5, 27-28) “doğal hukuk teorisi yaşadığımız dünyada çok sayıda ve bir birinden farklı canlı veya cansız varlığın mevcut olduğunu, her birinin sahip olduğu farklı ve özgün özelliklerin insanın aklî ve zihinsel yetenekleri ile keşfedilebileceğini esas alan bir kavrayışa dayanır”. Bu teoriye göre tabiattaki bakırın demirin veya tuzun nasıl ki kendine özgü bir doğası varsa çok özel bir varlık olan insanın da nevi şahsına mahsus özellikleri/ tabiatı bulunmaktadır. Sonuç olarak, organik veya inorganik tüm canlılar üzerinde belirleyici olan doğuştan sahip olunan zâtî özellikleri olduğu açıktır. Tabiattaki bitki veya hayvanların gelişim ve hareketlerinde belirleyici olan kendi tabîî özellikleri veya insiyaklarıdır. Oysa, insan kendiliğinden harekete geçen içgüdülere sahip bir varlık değildir (Rothbard, 1996:28).

Her bir insanın ihtiyaçlarını karşılaması ve yaşamını sürdürmesi kendisini ve dünyayı tanıması, aklını kendi değerlerini seçmek ve hangi eylemin hangi sonuçları doğuracağını öğrenmek için kullanması ve bilinçli bir şekilde hareket etmesi kaçınılmazdır. İnsan doğasını farklı kılan yegane özellik olan akıl, insan için hayatta kalmanın ve kendisi için neyin en iyi olduğunu gösteren bilgiye ulaşmanın yegane aracıdır (Rothbard, 1998:30-31). Doğal hukuk anlayışının bireysel özgürlüğü temellendirmede önemli bir araç olduğunu düşünen Rothbard’a göre (1996:28),

insan bireysel olarak düşünebilen, hissedebilen ve kıyaslama yapabilen ve harekete geçebilen bir varlık olduğundan, hayatta kalması ve inkişaf edebilmesi için öğrenmede, tercihte bulunmakta ve yeteneklerinin geliştirmekte ayrıca kendi bilgi ve değerlerine göre hareket etmede özgür olmalıdır.

Bu insan doğasının vazgeçilmez yolu olup, bu sürece “zor/cebiri” kullanarak yapılacak müdahaleler insan doğasına karşı gelmek demektir (Rothbard, 1996:28). Kısaca, insanın öğrenmesine tercihlerine zorla yapılacak müdahale, esasında insanî olmayan bir eylem olması nedeniyle insan ihtiyaçlarının doğal yasalarının ihlali demektir.

Doğal hukukun geçerliğini ortaya koyan Rothbard, buradan doğal hukukçu etiğin amacını açıklamaya geçer. Doğal hukukçu etik anlayışa göre, insan açısından, iyiyi veya kötüyü belirleyen; insan doğası için en “iyi” ne ise bunu sağlayan veya buna engel olandır. Kısaca bu etik, insan için en iyi olan hakkında, insanın izlemesi gereken hangi amaçların onun doğası ile uyumlu olduğu konusunda yol gösterir (Rothbard, 1998:11-12). Rothbard açısından doğal hukukçu etik, her insan için geçerli olan ve yaşamın her an ve noktasında varlığını sürdüren objektif değerlerin, iyi veya kötünün ne olduğunu bizlere göstermektedir. Bu değerler, insanî varoluşun doğal yasalarınca belirlendikleri için subjektif değil, objektif/nesneldir.

Rothbard, rasyonalist bir doğal hukuk teorisini kendisi için hareket noktası olarak aldığı gibi, klâsik liberalizmin anti rasyonalist Hume-Hayek çizgisine eleştiriler getirmekten çekinmez. Ona göre, doğal hukuk felsefesinde insanın “hedefler”inin bizzat akıl aracılığıyla seçilmesi ve “doğru akıl”ın (*right reason*) insanı kendisi için uygun hedeflere ve bunlara ulaştıracak araçlara yöneltmesi nedeniyle aklın modern post-Humecu felsefede olduğu gibi tamamen tutkuların esiri olduğundan bahsetmek mümkün değildir (Rothbard, 1998:7)³³

Rothbard’ın sosyal teorisinin ikinci temel bileşeni de Avusturya İktisat Okulu’nun öncü isimlerinden olan Mises’in formüle ettiği praxeologic metodolojik yaklaşımın Aristotelesçi/Thomistik felsefe çerçevesinde yeniden yorumlanmış/formüle edilmiş biçimidir. Rothbardca yeniden formüle edilmiş bu praxeologic yoruma geçmeden önce praxeologynin ana çizgilerinin ve temel önermelerinin neler olduğuna bakmakta fayda var.

³³ Rothbard’a göre Humcu “şüpheli ve empirist felsefe” Descartes’in “matematiksel ve analitik yöntemlerin belirli bilgiler sunabileceğini esas alan kartezyen mantığının doğal hukuk anlayışında yaptığı yıkıcı etkiyi tamamlar niteliktedir. Bu nedenle, bu iki felsefeyi aynı paranın iki farklı yönleri olarak değerlendirmek mümkündür (Rothbard, 2006b:425).

Avusturya İktisat Okulu'na özgü bir metodoloji olan praxeology, “*bireysel olarak insanın eylemde/ faaliyetinde bulunduğu*” nu esas alan temel bir aksiyoma dayanır. Bu aksiyoma göre, insan eylemleri, bilinçli/amaçlıdır, bu yönüyle de, tamamen refleksif veya bilinçsiz hareketlerden farklılaşır (Mises, 1996: 11 vd). Praxeologynin hareket noktasını amaçlı/bilinçli (*purposefull*) insan eylemleri oluşturduğundan, temelde, psikolojinin ilgi alanına giren eylemlerin arkasında yer alan “motiflerin veya nedenlerin neler olduğu sorusu” praxeologynin konusunu oluşturmaz. Zira, Mises’in (1996:12,16,18,232-233) de belirttiği gibi insanın düşünsel yapısı ve eylemi, kişinin psikolojik geçmişinden veya geçmiş tecrübelerinden etkilenmiş olsa dahi bu faktörlerin nasıl ve ne ölçüde eylemlerimizi etkilediğini bilmemiz mümkün değildir. Buradaki temel nokta, tüm eylemlerin bireysel tercihin ürünü olarak belirli bir amaca yönelik olmasıdır.

Misesçi praxeologic yaklaşımın önemli bir yönü de insan eylemlerine yön veren, araç-amaç ilişkisinin formel/değerden arınmış şekilde tahlil edilmesidir. “Değer” kavramına objektif bir anlam yüklemeyen Mises, bireyin - ister ekonomi biliminin isterse diğer beşeri disiplinlerin konusu olsun - aldığı bütün kararların kendi değerler skalasına göre biçimlendiğini belirterek, objektif nesnel bir değer yargısından bahsedilemeyeceğine vurgu yapar (White, 2003:16). Praxeology, Mises’e göre (1996:15,21) “eylemlerin nesnel bir değer yargısına uygun olup olmadığıyla ilgilenmez. Bu metodolojinin hareket noktasını insanın bilinçli davranışlarıyla belirli amaçlara ulaşması teşkil eder.” Başka bir ifadeyle bir eylemin rasyonel olup olmadığını belirleyen, onun bilinçli/amaçlı yapıp yapılmadığıdır.

Praxeologic yaklaşıma göre, bireysel olarak insanların gerçekleştirmek istedikleri amaçlara ulaşmak ancak bir takım araçlarla mümkündür. “Hayattaki amaçlarını (*ends*) özgür irade ve tercihlerine göre belirleyen insanlar, ihtiyaçlara nisbetle kıt bulunan araçları (*means*) da kendi iradeleriyle seçmek durumundadır”(Mises, 1996:92-93). Uygun araçlarla ortaya konulan eylemler, esasında tüm olgulara yön veren “neden-sonuç” kuralının bir gereğini oluşturur. Mises’in de (1996:22) vurguladığı gibi, “amaç-arac (end-mean) kategorisi gerçekte, neden-sonuç (*cause effect*) kategorisini esas alır”.

Praxeologyye göre, “insanın, içinde bulunduğu koşullara göre daha iyi bir durumu yansıtan gelecekteki bir başka koşula eylemleriyle ulaşma arzusu, insan eylemlerinin daima geleceğe yönelik olmasının sağlar” (Mises, 1996:100 vd). Eylemlerin geleceğe yönelimli olmasının sebebi ise, insanın tüm ihtiyaçlarının aynı zamanda karşılanamamasıdır. Sonuç olarak, insanın hem zaman olarak hem de araçlar (*means*) açısından yaşadığı kısıtlanım eylemde bulunmayı vazgeçilmez kılmaktadır .

Buraya kadar elde ettiğimiz tüm sonuçlara, en baştaki “**insanoğlu faaliyette bulunur**” aksiyomundan hareketle varmış bulunmaktayız. Yapılan, temel önermeden sözel-tümden gelim yöntemi ile sonuçlara ulaşma işlemidir. “İnsan faaliyette/eylemde bulunur” temel önermesi kendiliğinden doğru olduğu için bu önermeden hareketle elde edilen sonuçlar da doğru kabul edilmektedir (Yay, 2004:12-13). Mises’in savunduğu bu aksiyomatik-dedüktif yöntem iki esaslı noktayı taşımaktadır: *Tümden gelim süreci ve önermelerin epistemolojik statüsü*. Praxeologyde kullanılan tümdengelim süreci, fizik biliminden farklıdır. “Pozitivistler/empiristler” fizik bilimini “bir model bilime” dönüştüğünü ve kullandığı yöntemin sosyal ya da fiziki tüm bilimlere uygulanması gerektiğini savunurlar. Fizik biliminin kullandığı mantık matematiksel mantıktır. Fizikte önermeler ve dolayısıyla sonuçlar tamamen formeldir ve veri gerçekleri/olayları öndeleyebildikleri ölçüde bir işlevsel anlam kazanırlar. Praxeologyde tam tersine önermeler kendiliğinden doğru ve anlamlı sayılırlar. Sonuçta birbiri ardına gelen her sözel-tümdengelim (*verbal deduction*) doğru ve anlamlıdır (Rothbard, 1997a:58 vd; Yay 2004:12-13).

Görüldüğü gibi, praxeology, tamamen aksiyomatik bir mantığa dayalı teorileri esas almakta, ancak, bu önermelerin yanlışlanabilirliğinin/ampirik olarak test edilebilirliğinin gereksizliğini savunmaktadır (Yay, 2004:11). Misesçi praxeologic yaklaşımın bu aksiyomatik mantığının, epistemolojik olarak Kantçı *a priori* bilgi teorisi üzerine kurulduğu açık. İnsanın karşısında iki farklı bilgi türünün bulunduğu işaret eden Alman filozof Kant, bunları *a priori* ve *a posteriori* olarak tanımlar. Kant’a göre, hem görüde hem de düşünce de *a priori* olan kesin bilgi öğeleri/kategorileri bulunmakta olup, bu

bilgiler, deneyle hiçbir ilgisi olmayan, “zorunlu” ve “tümel geçerliliği olan” akıldan veya aklın etkinliğinden türetilen bilgileri ifade etmektedir. Deneyden ve ampirik verilerden hareketle elde edilen, gözlem veya deneyle sürekli olarak düzeltilen *a posteriori* bilgilerin tersine, *a priori* bilgiler zorunlu ve herkes için geçerli kurallardır (Akarsu, 1999:20-24). Mises’in açık ve kesin doğru olarak tanımladığı “eylem aksiyomu”ndan hareketle sosyal teorisini temellendirme çabası, Kantçı *a priori* bilgi teorisiyle önemli ölçüde örtüşür.

Rothbard’ın praxeologic metodolojiyle ilgili yaklaşımına bakıldığında Mises’in, belirli amaçlara yönelmiş “bilinçli /amaçlı” insan eylemi nosyonunun ve “aksiyomatik dedüksiyon” metodolojisinin (*axiomatic deductive method*) Rothbardcı epistemolojide de hareket noktası olarak alındığı görülür. İnsan, Ekonomi ve Devlet (*Man, Economy and State*) adlı başyapıtında praxeologynin temelini oluşturan “eylem aksiyomun”da (*axiom of action*) içerimli sonuçları oldukça detaylı bir şekilde ele alan Rothbard (2004a:1-17;1997a:59) “insan eylemde bulunur” aksiyomundan, bireysel eylemlerin belirli amaçlara yönelik olduğu, yani bilinçli ve amaçlı oldukları ve insanın benimsediği amaçlar için bilinçli tercihlerle kendi araçlarını da seçtiği sonuçlarının elde edilebileceğini vurgular. Eylem aksiyomunun aynı zamanda, insanın gelecekteki her şeyin bilgisine vakıf olmamasını da içerdiğine işaret eder. İnsan eylemi aksiyomunda mündemiç olan bu önermeleri/çıkarımları(*implications*) sistematik bir şekilde sıralayan Rothbard (2004a:2 vd.) için eylemleri yapanların bireysel aktörler olduğu sonucu, eylem aksiyomundan öncelikli olarak/doğrudan ulaşabilecek bir çıkarımdır. Esasında yalnızca insanların amaçlarının olabileceği ve bunlara ulaşabileceği gerçeğinin doğal bir neticesi olan bu önermenin, metodolojik ve ontolojik bireyciliği esas alan yönüyle diğer önermelere kaynaklık ettiği açıktır.

Rothbard, praxeologic metodolojinin temel yaklaşımlarını içselleştirmiş görünmesine rağmen, kendi nosyonu ile Mises’inki arasında esaslı farklılıklar göze çarpar. Eylem aksiyomunun temel eksenini oluşturan “*amaçlı/bilinçli eylemlerin belirli amaçlara yönelik olduğu*” önermesinin dahi Rothbardca farklı bir felsefi çizgide algılanması bunun en somut örneklerinden birisidir. Düşünüre göre,

(...)tüm insanlar, insan olarak, kendi doğaları (*nature*) ve mevcudiyetlerinin(*existence*) gerektirdiği erdeme göre hareket eder. Amaçlı/ bilinçli olarak eylemde bulunmayan bir insan -ki bu bakış açısına göre insanın arzu ettiği ve ulaşmaya gayret ettiği amaçları bulunmamaktadır-düşünmek mümkün değildir. (Rothbard, 2004a:2).

İnsan faaliyetlerini insanın kendine özgü doğası ve erdeminden hareketle haklılaştıran Rothbard'ın kendisinden yaptığımız bu alıntının ilk cümlesinin Aristo'ya ait olması Rothbard'ın eylem aksiyomuna yüklediği anlamın rasyonalist doğal hukukçu gelenekle olan bağıını göstermesi bakımından önemlidir.

Mises ile Rothbard'ın praxeology yaklaşımları arasındaki ayrışmayı daha sistematik olarak ifade etmek gerekirse, bu iki çizgi arasındaki, farklılaşma biri *metodoloji*yle diğeri de *değer* tartışmalarıyla ilgili olmak üzere iki noktada düğümlendiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Rothbard'ın, Mises'in Kantçı *a priori* bilgi teorisi yaklaşımından, farklı olarak- formüle ettiği ve “*extreme a priori*” olarak tanımladığı epistemolojisidir. Diğeri ise Misesçi praxeologynin doğal hukukçu bir nosyonda, “objektif değer” temelinde yeniden kurgulanmış formudur.

Tüm amacı, Misesçi praxeologic aksiyomları, Kantçı epistemolojik temellerden kurtararak Aristotelesçi/Thomistik epistemolojik zeminde yeniden inşa etmek olan (Meng, 2007:6) Rothbard, Misesçi yaklaşımda eylem aksiyomunun neden sonuç kuralında olduğu gibi insan zihninin mantıksal yapısının temel ve vazgeçilmez bir parçası olması nedeniyle, tüm tecrübelerle göre *a priori* olarak üstün olarak kabûl edildiğine vurgu yapar (Rothbard,1997a:63). Düşünüre göre,

eylem aksiyomunu (*action axiom*) *a priori* olarak mı yoksa *empirik* olarak mı ele alacağımız nihayetinde felsefi önermemizin ne olduğuna bağlıdır. Neo- Kantçı gelenekte yer alan Prof. Mises, bu aksiyomu *bir düşünce kuralı* (law of thought) olarak kabûl eder ve bu nedenle kategorik gerçeklerin tüm tecrübelerle *a priori* üstün olduğunu düşünür. Benim epistemolojik bakış açım Kant'tan ziyade Aristoteles ve St.Thomas'a dayandığından, (bu) önermeyi farklı şekilde yorumluyorum. Bana göre, (eylem) aksiyomu bir düşünce kuralı olmaktan öte bir gerçeklik kuralı ve bu nedenle *a priori* olmak yerine “empirik”tir (Rothbard, 1957:319).

Rothbard, aksiyomatik mantığının Kant'ın epistemolojisine göre "empirik" olduğunu belirtmesine rağmen, kendi aksiyomunun modern empirizm olarak tanımladığı empirik felsefeden şu gerekçelerle önemli ölçüde farklılaştığını öne sürer:

- (1) Rothbardcı aksiyom aklen/mantiken yanlışlanamayan bir gerçeklik kuralıdır ve yine de empirik olarak doğru ve anlamlıdır.
- (2) basit şekilde bir dış tecrübeye (*external experience*) değil, evrensel geçerliliğe sahip iç tecrübeye (*inner experience*) dayanır. Başka bir ifadeyle fiziksel olmak bir yana düşünseldir (*reflective*)
- (3) Kompleks tarihsel olaylara açıkça *a priori* üstündür (Rothbard, 1957:319).

Rothbard ve Mises arasındaki ikinci, ancak asıl kırılma noktası, objektif etik bir anlayışın veya değer yargısının var olup olmadığına ilişkindir. Yukarıda da kısmen bahsettiğimiz gibi Mises' e göre (1996:15), "*praxeology, eylemlerin nihai amacıyla ilgilenmez*". Bu metodolojinin, "*bulguları, ulaşılmak istenen amaçlardan bağımsız olarak her türlü eylem için geçerlidir*" (Mises, 1996:20).³⁴ İnsanların davranışlarına/hayattaki hedeflerine esas oluşturacak değer skalaları belirleyen (*scales of values*) "ahlâki doktrinlerin" tersine praxeology, insanî hedefler karşısında tam anlamı ile nötr/tarafsız bir tutum takınır. Mises'in değerler konusundaki subjektif tutumunun bir uzanımı olan bu metodolojik yaklaşımda, nihai amaçların bireyler açısından değişken olduğu bu nedenle insanî değerler ve amaçlar açısından kesin/nesnel bir standarttan bahsedilemeyeceği esas alınır (Mises, 1996:94-95).

İnsanî değer veya amaçların subjektifliği konusunda Mises'ten hayli farklı bir çizgide olan Rothbard, hocası Mises'in praxeologysinin veya ekonomi biliminin, objektif etik anlayışı vaaz eden bir nosyona değil, subjektif/kişisel değerler üzerine kurulduğunu belirterek, her bireyin kendi değerler skalasında en yukarıda olanı sağlamayı amaçladığı için bu tür disiplinlerin

³⁴ Mises (1996:21), praxeologynin, bireylerin seçtikleri amaçlar yerine bu nihai amaçlara ulaşmak için gerekli metod ve araçlarla ilgilenmesine rağmen, bu metodoloji için kullanılan araç veya metodun söz konusu amacı gerçekleştirecek en iyi nihai araç olmasının gerekli olmadığını belirtir. Buna göre, insanın seçtiği araç ve metod kendisine göre söz konusu amaç için en uygun olmasına rağmen pratikte /gerçekte öyle olmayabilir. İnsan aklının yanılmaz (infallible) olmadığını bu nedenle zaman zaman yanlış yapabileceğine işaret eden Mises'e göre bu araçlar/metodlar istenen amaç için uygun olmasa da söz konusu eylemler-belirli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik muhakeme ve teşebbüsün sonucu olmaları nedeniyle- *rasyoneldirler*. Bkz. Ludwig Von Mises, **Human Action**, Ludwig von Mises Institution Press, 1996 20.vd

herkes için geçerli bir değerler bütünü sunamadığını öne sürer.³⁵ Mises'in ahlâki yargıların (*ethical judgments*) subjektif olduğu ve "ulaşılması gereken nihai hedeflerin" objektif rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulamayacağı düşüncesinin tersine, Rothbard, objektif bir etik kuramın varlığına inanır (Gordon, 2007:87).

Rothbardcı sosyal teorinin beslendiği bu felsefi ve kuramsal kaynaklardan Rothbardcı paradigmayla ilgili pek çok önemli sonuca ulaşmak mümkün. Bunların en önemlilerinden biri, Avusturya iktisat geleneğinin diğer öncü isimleri, Menger, Böhm-Bawerk ve Mises gibi Rothbard'ın da "ontolojik ve metodolojik" bireyciliğe sıkıya sıkıya bağlı olmasıdır. Metodolojik bireyci yaklaşım açısından, bilinçli eylemde bulunan yegane varlığın "birey" olması nedeniyle, tüm sosyal fenomenlerin "bilinçli/ amaçlı" bireysel faaliyetlerin ürünü olarak tahlil edilmesi gerekmektedir (Hoppe, 1999:224). Avusturya İktisat Okulu'nun tanımlayıcı özellikleri arasında sayılan "metodolojik bireycilik, gruplar veya toplum hakkındaki tüm önermelerin, bu grup veya toplumu oluşturan bireylerin davranışlarına ilişkin önermelere indirgenebileceğini esas alır" (Yay, 2004:16). Bu nedenle, metodolojik bireycilik "bireylerin oluşturduğu grup veya toplulukların tek bir akla sahip olduğunu ve bu yapıların davranışlarının bir bütün olarak gözlemlenebileceğini esas alan metodolojik kolektivizme"(Yayla, 2000a:86) karşı bir tavidir. Praxeologic eylem aksiyomunda mündemiç olan "ontolojik ve metodolojik" bireycilik Rothbard'ın sosyal teorisinin "ana" çizgilerinden birisi olarak, düşünürün özgürlük ve devlet gibi siyaset teorisinin başlıca temalarına ilişkin bakış açısı üzerinde de büyük oranda belirleyicidir. Hocası Mises'in "tüm eylemlerin arkasında bireysel olarak insanlar" olduğunu esas alan yaklaşımını benimseyen (Mises, 1996:42 vd)³⁶ Rothbard, insan

³⁵ Rothbard (1997a:59) "Praxeology: The Methodology of Austrian Economics" adlı makalesinde Mises'in formüle ettiği şekliyle praxeologic metodolojinin, bir kimsenin değer veya amaç tercihinin doğruluk veya yanlışlığıyla yahut teknik olarak arzu ettiği amaca ulaştıracak doğru metodolojiyi tercih edip etmediğiyle ilgilenmediğine vurgu yapar. Bununla beraber, Rothbard'ın sosyal teorisinde insan eylemlerinin bilinçli/ amaçlı olduğu tezine dayanan "eylem aksiyomu"ndan hareket etmesi, kendisini Mises'le aynı çizgiye getirir de insanî hedef ve değerlerin objektif olduğu tezinin bu iki teorisini farklılaştıran esaslı bir nokta olduğu açıktır.

³⁶ İnsan eylemlerinin bireyselliğine önemle vurgu yapan Mises, metodolojik bireyciliğin tecrit edilmiş, içine kapanık, soyut birey tasavvurundan hareket ettiği eleştirilerine karşı, bu bireyci yaklaşımın

eylemleriyle ilgili en temel ve doğal gerçeğin “eylem ve hareketlerin arkasındaki aktörlerin bireyler olması” olduğuna işaret ederek konuya girer. Devlete, kolektif bütünlere ve gruplara atfedilebilecek eylem ve amaçların olmadığını belirten düşünürüne göre, “(...) *toplumların grupların kendisini oluşturan bireysel üyelerinden ayrı bir varlıkları(existence) bulunmamaktadır. Bunun içindir ki devletlerin faaliyette/eylemde bulunduğunu söylemek tamamen bir metafordur*” (Rothbard, 2004a:2-3). Gerçek olan ise, insanların başkalarının veya eylemde buluna kişilerce “devlet olarak kabûl edildiği belirli ilişki kalıpları çerçevesinde” hareket etmesidir. Görüldüğü gibi, Rothbard’ın liberal teorisinin temel unsurlarından bireycilikle ilgili yaklaşımı klâsik liberalizmin öncü isimlerinden Hayek ve Mises gibi teorisyenlerin kavrayışıyla genel olarak örtüşmektedir. Başka bir ifadeyle, “liberallerin kamu çıkarı, toplumun iyiliği (*public good*), ortak iyi (*common good*) gibi kavramlara yönelik endişelerinin ” (Yayla, 1998:144) Rothbard tarafından da paylaşıldığı görülür.

Rothbard’ın düşünce sisteminde açıklığa kavuşturulması gereken bir diğer önemli nokta da düşünürün “objektif etik veya moralite” kavramına yüklediği anlamdır. Düşünür için objektif etik, kökenleri insanın *sui generis* doğasında bulunan ve bireysel özgürlüğün ve birey olarak insanın taşıdığı değer ve anlam üzerine yoğunlaşan bir kavramlaştırmayı ifade eder. İlerdeki bölümlerde ele alacağımız konularda da görüleceği üzere, Rothbard, objektif bir etik nosyonu benimsemiş olmasına rağmen, genel olarak toplumda kabûl görmeyen veya gayri ahlâki olarak değerlendirilen pornografi, seks gibi olguların veya ebeveynlerin çocuklarına, çocukların da ebeveynlerine karşı sahip olduğu ahlaki yükümlülüklerin hukuki müeyyidelere bağlanmasını asla kabûl etmez. Zira, Rothbard’a göre (1977a:209), bir kimsenin desteklediği belirli bir ahlâk eylemini dikkate almayan ona saygı göstermeyen, bir moralite kavramının hiçbir anlamı yoktur. Eğer, bir kimse ahlâki eylemleri olduğu kadar gayri ahlâki eylemleri de yapma özgürlüğünden yoksunsa, “ahlâki”

insanlarla iletişimi esas alan yönüne dikkat çeker. Mises’in metodolojik bireycilikle ilgili görüşleri için bkz: Ludwig von Mises, **Human Action**, Ludwig von Mises Institution, Auburn-Alabama, 1996, 42 vd.

eylemler yapması icbar ediliyorsa, bu durumda, o kimsenin ahlâklı olma şansı elinden alınmakta, böylece insanın, farklı alternatifleri muhakeme etmesine, arzu ettiği hedeflerine varmasına ve kendi fikrini oluşturmaya izin verilmemektedir. Düşününürün açıkça ifade ettiği gibi “insan için tek ahlâki olan müdahaleden masun olarak kendi tercihlerine göre karar almak ve eylemde bulunmaktır. Özgürlüğün, insan doğasının ahlâki bir gereği olması da bu yüzdendir” (Gordon, 1981:13).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROTHBARD'IN ÖZGÜRLÜK TEORİSİ

3.1. BİREYSEL ÖZGÜRLÜĞÜN TEMELLERİ

Rothbard'ın sosyal teorisinin ana eksenini özgürlük oluşturur. Kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi, yazarın eserlerinin tamamı “insanın hürriyet sorunu etrafında yoğunlaşır”(Rothbard, 1998:xlvi) ve özgürlük Rothbardcı teorisinin merkezine oturur. Liberal teorisinin diğer pek çok isminde olduğu gibi Rothbard'da da temel kaygı insan hürriyetidir. Yazarın “devlet” “piyasa” “mülkiyet” gibi siyaset felsefesinin temel ilgi alanlarıyla ilgili yaklaşımında belirleyici olanın “bireysel özgürlük” olduğu çok açıktır.

Murray N. Rothbard, özgürlük nosyonunun ipuçlarını bulabileceğimiz çok sayıda eser kaleme almış olmasına rağmen özgürlüğü doğrudan isim ve konu edinen ilk eser, 1973'de yayımlanan Yeni Bir Özgürlük İçin³⁷ (*For A New Liberty*) adlı kitabı olmuştur. Bu eser, Rothbard'ın (1998:xlvi) kendisinin de ifade ettiği gibi liberteryen düşüncenin önemli sosyal ve ekonomik sorunlara tatbikine içeren analizlere yer vermekle birlikte, sistematik bir özgürlük teorisi sunmamaktadır. Bu eksikliğin farkında olan düşünür, 1986 yılında kaleme aldığı Özgürlük Etiki (*Ethic of Liberty*) adlı kitabıyla bu eksikliği doldurmayı amaçlamış, böylece, Rothbardcı özgürlük teorisinin temel çizgileri hakkında derli toplu bir çalışmaya ulaşmak artık mümkün olabilmiştir. Rothbard'ın özgürlük anlayışını ele alan bu bölümde bu iki eser analizlerimizin odak noktasını oluşturacaktır.

Rothbard, bireysel özgürlüğü, sosyal felsefesinin ana çizgisini oluşturan objektif etik anlayışı çerçevesinde insan doğasından hareketle temellendirmek için özgürlük nosyonunu iki kavram üzerinde inşa eder: İnsanın kendisinin sahibi olması (*self ownership*) ve saldırmazlık aksiyomu (*nonaggression axiom*)

³⁷ *Ethics of Liberty* ve *For A New Liberty* kitaplarının isimlerinden anlaşılacağı üzere, Rothbard, özgürlük kelimesi için “freedom” yerine “liberty” kelimesini daha fazla tercih eder. Bunun arka planını da ise düşünürün *freedom* kelimesini pozitif bir anlam yüklü olarak görmesi yer alır.

3.1.1. İnsanın Kendisinin Sahibi Olması (Self-ownership)

İnsanın kendisinin sahibi olması ilkesi, genelde liberteryen teorinin özelde ise Rothbard'ın özgürlük teorisinin üzerinde yükseldiği önemli bir kavramlaştırmadır. En basit anlamı ile *birey olarak insanın kendi vücut bütünlüğü- emeği, elleri, ayakları ve bedeni- ve aklî melekeleri üzerinde mutlak söz sahibi olduğunu, bunların yegane malikinin kendisinden başka kimse olamayacağını* esas alan bu kavram, liberteryen teorinin bireysel özgürlük savunusunun temelini oluşturur (Hoppe, 1999:228, Boaz, 1997:64, Feser, 2004:95). Ayrıca bu kavramlaştırma, klâsik liberal yaklaşımın tersine, liberteryenizmin liberal değer ve kurumları “birey/insan doğasından” hareketle temellendiren özgürlük nosyonunun kısa ve özlü bir tanımını içerir. Bu nedenle, “doğal yaşam hakkı, özgürlük ve mülkiyet hakkı, devletin insanların güvenliğini sağlamaktan başka görevinin olmaması gibi pek çok liberteryen ilkenin, bu kavramdan hasıl olduğu”(Feser, 2004:91) söylenebilir. Ayrıca, liberteryenlerin bu kavrama yükledikleri geniş anlamlar, insanın doğada bulunan nesneleri meşru olarak edinme hakkının en az kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkı kadar meşru ve dokunulmaz olduğu yönündeki önermeye de esas oluşturur (Hamowy, 2008:293).

Self ownership ilkesi Nozick ve Rothbard gibi liberteryenlerin teorileriyle özdeşleşmiş görünse de bu kavramın ilk izleri John Locke'un mülkiyet teorisinde karşımıza çıkar. Locke, Sivil Yönetim Üzerine İkinci Deneme (*Second Treatise on Civil Government*) adlı eserinde insanların, siyasal toplumu oluşturmadan önce yaşadıkları varsayılan doğal durumda tam anlamı ile özgür olduklarını ve doğanın kendilerine sunduğu ürünleri elde etmek için yapmaları gereken tek şeyin emeklerini söz konusu ürüne katmak olduğunu belirtmekteydi. İnsanın çalışmasının/emeğinin ortaya çıkardığı üründen yararlanması, doğal hukukun bir gereği idi. Ancak Locke'un mülkiyet teorisinin temelinde yatan ve insanın doğanın kendisine sunduğu ürünleri elde etmesini haklı / geçerli kılan ise, “insanın kendi vücudu, kolları üzerinde tabîi olarak mülkiyet hakkına sahip olması oluşturunuyordu” (Güriz, 2003:203). Sonuç olarak, vücudu, kolları insanın mülküyse eğer, vücudunun ve kollarının emeğinin de ona ait olması kaçınılmazdı. Locke'un self ownership ilkesine

yalnızca -mutat kullanım şekliyle- “mülkiyet” hakkını haklılaştırmak için başvurduğu düşünülebilirse de kendisinin mülkiyeti kavramını “hayat, özgürlük ve arazi (estate) ” üçlüsünü kapsayacak şekilde ele alması,(Fatih 2005:203) hayat, hürriyet ve mülkiyeti iç içe birbirinden ayırmadan kullanması (Yayla,1998:39) bu ilkenin Locke’un sosyal teorisinin merkezine oturduğunu göstermektedir.

Norman Barry’nin de işaret ettiği gibi liberal gelenekte içinde ilk defa Locke tarafından formüle edilen bu kavramlaştırma, klâsik faydacı liberal teoriden devrimci liberteryen bir doktrine geçişte potansiyel bir dönüşüm noktasını ifade ettiği gibi, radikal liberteryen teorisyenlerin, insan eylemlerinin kaçınılmaz olarak başkaları tarafından yönlendirildiği devlet müdahaleciliğinin geçersizliğini göstermek için başvurdukları, kesin (*decisive*), çürütülemez (*undefeasible*) bir argüman olarak da dikkat çeker (Barry, 1986a:103). Zira, insanın yaşamına, özgürlüğüne ve mülkiyet haklarına hangi gerekçeye dayanırsa dayansın yapılacak müdahaleler, kendi bedeninin, emeğinin, ve zihninin tek maliki olan insanın bu hakkının gasp edilmesine neden olabilir ve bu yüzden mazur görülmeleri mümkün değildir.

Self ownership ilkesiyle ilgili bu genel açıklamalardan sonra, kavramın Rothbard’ın teorisinde ifade ettiği anlamlara daha yakından bakabiliriz. İnsanın kendisinin sahibi olma hakkını (*the right of self-ownership*) doğal hukuk öğretisinin, tabîi bir sonucu olarak gören Rothbard’a göre,

(...)her bireyin yaşamını sürdürebilmek ve inkişaf edebilmek için, düşünmesi, öğrenmesi, hayattaki amacını ve bu amaçlara ulaştıracak araçları seçmesi gereklidir. Kendi kendisinin sahibi olma hakkı, insana, bu hayati eylemleri cebri bir müdahaleye uğramaksızın yerine getirme imkânını sağlar (Rothbard,1996:28).

Rothbard’a göre (1998:45; 1996:29; 2000a:97 vd) birey olarak insanın kendi bedenine % 100 sahip olmasını içeren bu en temel hakkın kabûl edilmemesi durumunda karşımızda yalnız iki alternatif kalacaktır: “Ya (1) belirli bir toplumsal sınıf- A- diğer sınıf –B- üzerinde hak sahibi olacaktır, ya da (2) her bir kimse, herkes üzerinde eşit oranda hakka sahip olacaktır”. İlk alternatif’e göre, A toplumsal sınıfının insan olmanın gerekli kıldığı hakları,

hak etmesine karşılık, B sınıfının gerçekte ikincil alt derecedeki insanlardan oluşması nedeniyle, bu tür haklara sahip olamayacağı kabûl edilir. Fakat, der Rothbard (1996:29), B sınıfındaki herkes, gerçek anlamda insanlardan oluşmaktadır ve bu ilk alternatif, doğal insan haklarını (*natural human rights*) insanların bir kısmına tanımayı reddettiği için kendi içinde bir çelişkiyi taşır. Ayrıca, A sınıfının B sınıfı üzerinde hak sahibi olabileceğinin kabûl edilmesi, A'nın B'yi sömürmesinin ve buna bağlı olarak da B'nin sırtından asalak bir hayat sürmesinin mazur görüleceği anlamını taşır.

Rothbard'ın "katılımcı komünalizm (*participatory communalism*) veya komünizm" olarak adlandırdığı ikinci alternatife göreyse, eğer, yeryüzünde iki milyar insan bulunduğu varsayılırsa, bu insanlardan her biri, diğer insanlar üzerinde iki milyarda bir oranında mülkiyet hakkına sahip olacak; ama hiçbir bireyin kendi üzerinde mülkiyet hakkı söz konusu olmayacaktır. Self ownership ilkesinin doğal hukukla ve insan doğasıyla uyumlu olduğuna inanan Rothbard (1996:29), "hiç kimsenin toplumun diğer üyelerinin rızası olmadan hiçbir eylemde bulunamadığı" katılımcı komünal modeli bir saçmalık olduğunu belirttikten sonra, insanın "kendi kendisinin sahibi olması" hakkının olmadığı böyle bir toplumda insan cinsinin kısa zamanda yok olacağını öne sürer. Ayrıca, nihai olarak bu tür bir model ütöpiktir ve uygulanabilme kâbiliyeti sıfırdır. Bu tür model uygulanmaya çalışılsa dahi otomatik olarak sınıf temelli bir iktidar yapılanması doğacak ve yukarıda bahsettiğimiz ilk alternatife dönülecektir.

Başkalarının kişilik hakkını veya mülkiyet hakkını ihlâl eden kimse, bu eylemi ile kendi iradesini mağdurun doğal mülkiyeti üzerinde zorla kabûl ettirmekte, o kimsenin özgürlüğünü ve kendi bedeni üzerindeki doğal mülkiyet hakkını kullanmasını elinden almaktadır (Rothbard, 1998:45). Bu nedenle de kendi bedeni üzerinde yegane hak sahibi olan insanın hak ve özgürlüklerine yapılacak müdahaleler, insan doğasına karşı bir baş kaldırı olup, hiçbir felsefi ve pratik argümanla temellendirilmesi mümkün değildir.

İnsanın kendi kendisinin sahibi olma hakkını doğal hukukçu etik anlayışa başvurarak temellendiren Rothbard, bunun alternatifini oluşturan anlayışları da aynı yolla çürütmeye çalışır. Buna göre, kendi üzerinde

mülkiyet sahibi olma hakkı” tüm insanlar için geçerli doğal/evrensel etik anlayışa yaslanmasına rağmen tek bir kişinin veya grubun diğerleri üzerinde söz sahibi olduğu sosyal ilişkiler, ahlâk sistemlerinin en temel özelliği olan “herkese aynı şekilde uygulanabilme ve evrensel olarak geçerli olma” kuralına dayanmadığından gerçek anlamda, bir ahlâk sistemi olma hüviyeti taşımazlar (Rothbard, 1998:46).

Esasında, Rothbard’ın parçası olduğu Aristocu liberalizm tasavvurunda, self ownership prensibine insanın beden ve fikren kendi vücudunun maliki olmasının ötesinde anlamlar yüklendiği görülür. Bu çizginin önemli isimlerinden Rasmussen ve Uyl bu anlamları şu şekilde sıralar. Birincisi, bu kavram insanın doğal olarak (*inherent*) yani içkin olarak değerli ve iyi (*good*) olduğunu ve bu değer, “iyi” yönün harici (*extrinsic*) bir kaynaktan neşet etmediğini, kendi varlığından ve doğasından kaynaklandığını içerir. İkincisi, içkin (*inherent*) olarak değerli olanın gelişim göstermesi de kendisinden dolayı (*itself*) değerli olduğundan insanî varoluşun kendi mükemmelleşimi (*self-perfection*) ve başarısı da yalnızca kendisi içindir, başkaları için değil. Üçüncüsü, bu kavram en azından her bir bireyin kendi başına bir amaç olduğu anlamını taşır. Eğer “insanlık” ve “Tanrı” gibi kendi başlarına değerler varsa da bunlar bireyin sahip olduğu değeri azaltmak için kullanılamaz. Dördüncüsü, hiçbir bireyin amacı (*pursuit*) ve kendi mükemmelleşiminin gerçekleşimi diğer bireylerin amaçları ve kendi mükemmelleşimleri karşısında bir üstünlüğe sahip değildir. Başka bir ifadeyle bireysel amaçları ve mükemmelleşimleri ölçebilecek bir değerler skalası bulunmamaktadır (Rasmussen ve Uyl, 2005:210-211).

Liberteryen bir düşünür olarak Rothbard, özgürlük felsefesinin temeline yerleştirdiği self-ownership ilkesinin doğal hukukla uyumundan ve bireysel özgürlük için sağlam temeller oluşturduğundan son derece emin olmasına rağmen kavramın içeriğine ve yansımalarına yönelik kimi sol eleştirilere dikkat çekmek gerekiyor. Genel olarak, Marksist gelenek içinde değerlendirilebilecek G.A.Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*³⁸

³⁸ Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* adı eserinde self-ownership ilkesine yönelik tahlillerini Nozick’in kuramını esas alarak ve onu eleştirerek geliştirmesine rağmen, hem Nozick’in

adlı eserinde, ortodoks marksist yaklaşımdan farklı olarak self-ownership kavramının bireysel otonomi açısından önemli olduğu fikrini işler. Ancak, bu kavram çerevesinde bireyin kendi bedeni ve yetenekleri arasında kurulan bağda sahip olanın ve olunanın aynı olduğu bir bölünmeden hareket edilmesine yönelik itirazlar yöneltir. Kavramda yer alan “self” (ben) kelimesinin “tam anlamıyla kendine dönüşlü bir anlam” (*a purely reflexive signifance*) içerdiğini ve bu kavramın “bir kişinin mülkiyetini” (*the ownership of a self*) ifade etmediğini düşünen Cohen’e göre “bu kavramın geçerliliğini ve anlamlılığını (*intelligible*) göstermek insanın iki ayrı varlık olarak telakki edildiği bir insan nosyonuna dayanmak kendi içinde paradoksal bir durumdur” (Cohen, 2001:68-9).

Self-ownership ve özel mülkiyetin birleşmesinin bireylerin içinde bulunduğu maddi/ekonomik koşulların eşitsizliğine yol açacağını düşünen Cohen’in self-ownership ilkesine yönelik bir diğer eleştirisi de liberteryenlerce insanın hem kendisinin ve hem de yetkilerinin başkalarınca kontrol edildiğinin göz ardı edildiği şeklindedir (Cohen, 2001:69,210). Liberteryenizmin özgürlük nosyonuna yönelik geleneksel sol eleştirinin bir türevi olan bu yaklaşıma göre, insanlar eğer bunları gerçekleştirecek imkâna/paraya sahip değillerse yaşamlarını plânlayamaz ve bağımsız kararlar alamazlar. Bu tür bir imkânsızlık insanları başkalarının iradelerine bağlı kalmaya iter. Bu nedenle de ekonomik bir kaynakla ilişkilendirmediği müddetce self-ownership ilkesinin kendi başına hiçbir anlamı bulunmamaktadır (Barry, 2003b:181). Her ne kadar kontrol hakkının kimde olduğu sorusu liberteryenlerce kişinin kendisi olarak cevaplandırılrsa da insanın hem kendisinin hem de sahip olduklarının başkalarınca kontrol altında olabilmesi bu cevabı anlamsız kılmaktadır (Cohen, 2001:210).

Self-ownership kavramına yönelik bu tür eleştirilerin Kymlicka ve Dworkin gibi eşitlikçi liberal nosyona sahip düşünürler tarafından da dillendirildiği görülmektedir. Bir şeye sahip olmayı, o şey hakkında değişik haklar setine sahip olmak olarak gören Dworkin’e göre, her bir insanın

hemde Rothbard’ın sosyal felsefelerinde bu kavramın teorik kabûllerinin aynı olması, Cohen ve Rothbard arasında bir mukayese yapmamızı mümkün kılmaktadır.

kendisiyle ilgili önemli gördüğü değişik haklar setinin olması, self-ownership kavramının herkese göre değişen bir içeriğe sahip olmasını doğurur. Bu nedenle de böyle belirsiz bir kavrama liberteryenizmi diğer teorilerden ayırt edecek bir işlev yüklemek doğru değildir. Dworkin'in dikkat çektiği asıl nokta ise insanın kendi bedeni üzerindeki egemenliğinin liberteryenlerin iddialarının tersine gerekli maddi koşulların sağlanmadığı müddetçe her zaman mümkün olamayacağıdır (Aktaran, Cohen, 2001:213).

Kymlicka'nın bu kavrama yönelik çekincelerinde de benzer eleştiriler göze çarpar. Liberteryen self-ownership ilkesinin, bireyin kendi hayatı ve kaderini tayin etme hakkını garantilemediğini ve ona bu konuda kapsamlı bir denetim hakkı sağlamadığını öne süren Kymlicka'ya göre (2004:175-176):

Liberteryenlerin formel kendinin sahibi olma hakkını insanların isteyebileceği tek hak olarak görmeleri, mülkü olmayan ve emeğini olumsuz koşullarda kapitaliste satmak durumunda olan emekçinin ekonomik gereklilikler nedeniyle tümüyle olumsuz koşulları kabûlleneceği gerçeğine karşı kayıtsız kalmalarına neden olmaktadır.

Liberteryenizme yönelik bu tür eleştirilerde düşünürlerin hemen hepsinin “mülkiyet” yerine “kontrol” ve “ekonomik koşullara sahip olmak” gibi kavramları tercih etmeleri, bu kavramları mülkiyet ile karıştırdıklarına işaret ettiği gibi mülkiyet kavramına normatif bir içerik kazandırma amaçlarını da ortaya koymaktadır. Ayrıca, self-ownership kavramı ekseninde kendini gösteren bu sol eleştirilerin teorik temelerinin, negatif özgürlük anlayışına alternatif olarak geliştirilen pozitif özgürlük nosyonuna dayandığı da açıktır. Zira, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, başkalarının eylemlerinden kaynaklanan kısıtlanımlardan masum olmayı içeren negatif özgürlük kavramından farklı olarak, pozitif özgürlük anlayışında özgürlük belli bir eylemi yapma güç ve olanağıyla ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle de kişinin negatif anlamda özgür olması, tek başına onun gerçek anlamda özgür olduğuna işaret etmez. Oysa, negatif özgürlükçü bir yaklaşımla hareket eden liberteryen teorisyenler için insanın kendi kendisinin sahibi olma hakkı, bireysel özgürlüğü güvence altına almak amacıyla formüle edilmiş bir kavramlaştırma olarak bu tür güç, yetenek veya ekonomik koşullara sahip

olmanın garantisini içermez. Bunun yerine, bu kavram, insanın ekonomik imkânlarla kavuşmasını sağlayacak fikrî ve bedeni yetilerinin tek sahibinin kendisini olduğu önermesini esas alarak, bireysel özgürlük için en güvenilir sınırları çizmeyi amaçlar.

3.1.2. Saldırmazlık Aksiyomu (*Nonaggression axiom*)

Rothbard'ın özgürlük nosyonunun ikinci temel bileşeni, saldırmazlık aksiyomudur. Kısaca, her bireyin- başkalarının hak ve özgürlüklerini ihlâl etmemek ve saldırı niteliği taşımamak kaydıyla arzu ettiği her şeyi yapma veya ifade etme hak ve özgürlüğüne sahip olması şeklinde tanımlanabilecek bu kavram, liberal teorinin özgürlük nosyonunun genel bir ifadesidir. Bununla beraber, radikal bir liberteryen olarak, Rothbard'ın yalnızca fiziksel güç kullanımını “başkalarının haklarına yapılacak ihlâl olarak kabûl etmesi ve bu ilkeye onu en uç mantıksal sonuçlarına götürecek kadar bağlı olması, kendisini geleneksel liberal çizgiden farklılaştıran önemli bir özellik olarak dikkat çeker. Saldırmazlık aksiyomunu (*nonaggression axiom*) liberteryen düşüncenin dayandığı merkezi bir aksiyom olarak gören Rothbard' a göre (1996:23) bu ilke “*hiçbir kimsenin veya grubun bir başkasının kişiliğine veya mülkiyetine karşı saldırıda bulunmamasını*” esas alır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, bu aksiyomun içeriğini asıl belirleyen Rothbard'ın teorisinde “saldırı”(aggression) kavramının tam olarak neye tekabül ettiği.

Rothbard (1996:23, 1997b:127) için bu kavram, “*bir başkasının kişiliğine veya mülkiyetine karşı fiziksel güce/zora başvurulması veya açık bir şekilde bununla tehdit edilmesi*” olup “saldırı (aggression), *hak ihlâli* (invasion) ile aynı anlama gelir.” Bu nedenle de, bir başkasının mülkiyet hakkının ihlâlinden bahsedilebilmesi için eylemin somut (*concrete*) ve fiziki bir ihlâl olması şarttır.

Rothbard'ın “saldırmazlık aksiyomu” olarak formüle ettiği, bireysel özgürlük nosyonunun liberteryen düşünür Ayn Rand'ın perspektifi ile paralellikler taşıdığı söylenebilir. Hakları bir insanın davranış özgürlüğünü tanımlayan ve koruyan; ancak diğer insanlar üzerine hiçbir yükümlülük yüklemeyen ahlâki ikeler olarak gören Rand'ın “suç” kavramına fiziksel güce

başvurmak ve başkalarının hakkını ihlâl etmek şeklinde bir tanımlama getirmesi bu açıdan dikkate değerdir (Rand, 2006:148).

“Saldırı veya cebir” kavramlarının oldukça dar bir çerçeveye indirgendiği ve yalnızca fiziksel müdahale ve açık tehditlerle sınırlandırıldığı Rothbardcı özgürlük teorisinde, “zararlı(*harm*) eylemlerle cebir/saldırı (*coercion/invasion*) niteliği taşıyan eylemlerin birbirinden farklı kategorileri teşkil ettiği kabûl edilir. Bu nedenle, mülkiyet hakkının ayrılmaz parçası olan meşru müdafaa hakkı, “saldırı ve ihlâl niteliği taşıyan eylemlere” karşı kullanılabilirken, “zararlı”(*harm*) olarak değerlendirilen eylemlere- “muğlak/belirsiz” içerikleri nedeniyle –karşı kullanılamaz (Rothbard, 1997b:127-128). Rothbard, bu kategorilerin liberteryen özgürlük teorisi içinde farklı anlamları taşıdığını göstermek için çarpıcı örnekler yer verir. Birinci örneğe göre, Jim ve Susan yakın zamanda evlenmeyi düşünen bir çifttir ve bunun için hazırlıklara girmişlerdir. Ancak, bir anda Bob isimli bir başka şahıs ortaya çıkarak Susan’ın aklını çelerek onu bu fikrinden vazgeçirir. Bob, bu eylemi ile Jim’e büyük bir zarar (*harm*) verdiği açıktır. Eğer, maddi/somut olmayan (*nonphysical*) hak ihlâli nosyonu benimsenirse Bob’un varlığı dahi Jim’in hakkının ihlâli için yeterli kabûl edileceğinden Bob Jim’in zararını tazmin etmekle yükümlü olacaktır. Oysa, Bob’un eyleminin somut/fiziksel bir ihlâl veya saldırı özelliği taşımadığı kesindir (Rothbard, 1997b:128). Benzer bir örneğe daha başvurmak gerekirse, A tıraş bıçağını satışında oldukça başarılı bir kimsedir. Ancak, B isimli bir başkası, tıraş kesiklerini önleyici teflon kaplamalı daha iyi bir tıraş bıçağıyla bu piyasaya girer. B’nin piyasaya girmesi A’nın mülkiyetinin değerini büyük ölçüde etkilediği açıktır. Buna rağmen, B’nin yeni ürünüyle başlattığı kampanyayı, A’nın mülkiyet haklarına karşı bir ihlâl (*coercion*) olarak değerlendirmek mümkün müdür? Rothbardcı özgürlük perspektifi açısından buna evet demek çok zordur (Rothbard, 1997b:128). Zira, her insanın mülkiyet hakkı ancak kendi vücut/fiziksel bütünlüğüyle sınırlı olması nedeniyle, bir başkasının eylemi doğrudan ve somut bir biçimde vücut bütünlüğümüze yönelmedikçe, zarar verici olsa dahi, hak ihlâli (*invasion*) olarak nitelendiremeyiz.

Rothbard, “sivil özgürlükler” (*civil liberties*) olarak ifade ettiği konuşma (*speech*), basın ve toplantı özgürlüğünü ve “mağdursuz suçlar” (*victimless crimes*) olarak tanımladığı- pornografi, cinsel sapkınlık ve zina gibi eylemleri yapma özgürlüğünü temellendirirken de “saldırmazlık aksiyomu” kavramlaştırmasını esas alır. Bu nedenle de toplumca gayri ahlâki bulunan ve kendisinin “*mağdursuz suçlar*” olarak gördüğü eylemleri gerçek anlamda bir suç olarak görmez (Rothbard, 1996:23).

Sonuç olarak, Rothbard’ın teorisinin merkezine oturan ve mantıksal olarak bir birbirinden çıkarılabilen bireyin kendi kendisinin sahibi olma ilkesi ve saldırılmazlık aksiyomu birlikte düşünüldüğünde, “bir liberteryen için, zorunlu askerlik (*conscription*) kitlesel ölçekte köleliği, savaş ise toplu bir katliamı ifade edecektir” (Rothbard, 1996:23).

Rothbard’ın saldırılmazlık aksiyomu kavramıyla formüle ettiği bireysel özgürlük nosyonu, insan doğasının gerektirdiği her türlü eylem ve etkinlik alanı için en geniş çerçeveyi çizerken, hareket noktası olarak pek çok liberal teorisyenin yaptığı gibi eylemde bulunan tarafı/bireyi esas alır. Aynı bireyin başkalarının zararlı olan; fakat, Rothbard’ın ifadesi ile doğrudan fiziksel bir saldırı niteliği taşımayan eylemler sonucu yaşayabileceği kısıtlanımlar, bu özgürlük nosyonunun ilgi alanına girmez.³⁹ Oysa, liberteryen düşünürler Eric Mack ve Edward Feser’in de dikkat çektiği gibi bireysel özgürlük/self ownership prensibi çerçevesinde gerçekleştirilen kimi eylemler mülkiyet

³⁹ Rothbard, saldırı/cebir kavramını insanın mülkiyetine yönelik fiziksel saldırılara indirgemiş olmasına rağmen, liberteryen gelenekte muhafazakâr çizgiye yakın duran kimi yaklaşımların self ownership prensibi açısından oldukça farklı sonuçlara ulaştıkları görülür. Bu çerçevede, Rothbard’ın sosyal teorisinin temelini oluşturan insanın kendi kendisinin sahibi olması (self-ownership) ve saldırılmazlık aksiyomunu muhafazakâr prensipler ışığında ele alan Edward Feser (2004:97 vd.), bu kavramlaştırmaların başkalarının durumunu kötüleştirmeyecek bir saygı ve sorumluluk temelinde kavranmasını önerir. Self ownership prensibiyle ilgili olarak, formel / biçimsel ve gerçek (substantive) şeklinde ikili bir ayrıma giden Feser’e göre, *formel self ownership* prensibi açısından, bireysel özgürlüğün sınırlarını başkalarının mülkiyet haklarına yönelmiş direkt fiziki müdahaleler oluşturur. Gerçek (*substantive*) self-ownership prensibi için ise bireysel özgürlüğün sınırları, yalnızca başkalarının mülkiyet haklarına yönelik açık, somut müdahaleleri değil, bireysel eylemlerimizin dolaylı sonuçlarını da içermektedir. Bu nedenle, bir kimsenin, kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkının doğal bir sonucu olan özgür eylemleriyle başkalarının kendi üzerlerindeki mülkiyet hakkını somut, doğrudan ve açık bir şekilde olmasa da, esaslı bir şekilde etkileyebileceğinin bilincinde olması gerekir. Feser’in bu ikili ayırım ile ilgili somut örnekleri için bkz. Edward Feser, “Self-Ownership, Abortion, and The Rights Of Children: Toward a More Conservative Libertarianism”, **Journal of Libertarian Studies**, Vol.18, No. 2, 2004, s. 91-114.

haklarına doğrudan ve fiziki bir ihlâl neden olmamasına rağmen başkalarının kendi üzerlerindeki mülkiyet haklarının kullanımına yönelik bir müdahaleyi içerebilir (Feser, 2004:97-99). Daha somut ifade etmek gerekirse, hiçbir özgürlükçü sosyal teorinin Rothbard'ın Bob'un eylemiyle veya B tıraş bıçağı firmasının piyasaya girmesiyle resmettiği ve zararlı eylemler kategorisinde değerlendirdiği örnekleri mülkiyet ihlâli olarak değerlendirmesi beklenemez. Bununla birlikte, sosyal yaşamda başkalarına doğrudan/fiziksel bir müdahaleyi içermemekle beraber, bireyin vücut ve yaşam bütünlüğünün- içinde bulunulan koşulların başkalarının eylemleriyle kötüleşmesi sonucu- ihlâl edilebileceği ancak, Rothbardcı özgürlük nosyonu uygulandığında ihlâl olarak kabûl edilemeyecek sayısız örnek bulmak mümkündür.

3.2. ROTHBARD'IN MÜLKİYET VE SÖZLEŞME TEORİSİ

3.2.1. Mülkiyet Özgürlüğü

Sosyal teorisini self ownership ilkesinden hareketle inşa etmeye çalışan Rothbard'ın mülkiyet teorisinin şekillenmesinde de bu ilke belirleyicilik kazanır. İnsanın, hayat, özgürlük ve araziler üzerindeki (dar anlamda) mülkiyet hakkını temellendirmek için insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkından hareket eden John Locke gibi Rothbard da mülkiyet hakkının kökenlerini doğa halinde arar. Bu nedenle, Rothbard'ın mülkiyet teorisine ilişkin tahlilileri, bir önceki başlıkta ele aldığımız self ownership ilkesinin insanın doğanın kendisine sunduğu nimetlerle olan ilişkisini gün yüzüne çıkaracak, bu ilkeyle ilgili eksik yönleri tamamlayacak niteliktedir.

Rothbard için insanın kendi bedeni üzerinde mutlak hak sahibi olması, gerçeğin basit bir ifadesine dayanan bir önerme olmanın ötesinde, beşeri gerçeklik ve varoluş için önemli sonuçlar içeren bir hak olarak görülmelidir. “İnsanın kendi bedeni üzerinde sahipliği (*self-ownership*) bir kez geçerli olduktan sonra onu hemen mülkiyet hakkının takip edeceği “(Gordon, 2007:91) gerçeğinden hareket eden Rothbard, insanın kendisinin sahibi olmasını ve doğadaki ürünlere emeğini katarak onları mülkiyetine katmasını

liberteryen mülkiyet teorisinin üzerinde yükseldiği iki temel ilke olarak görürür (Rothbard, 1997b:145).Nitekim düşünür, bu iki prensip arasındaki ilişkiyi bir başka yerde şu şekilde ortaya koyar:

Onlar (insanlar) kendi başına var olan (*self subsistent*) varlıklar değildir. Onlar ancak, etrafındaki dünyayla baş ederek hayatta kalabilir ve başarılı olabilir. (...) insanın hayatta kalabilmek ve bunu sürdürebilmek için doğanın kendisine sunduğu kaynakları tüketim malları haline, kendi kullanım ve tüketimleri için daha uygun mallar haline getirmesi zorunludur.(..) Başka bir ifadeyle, insan, yalnızca kendi bedeni üzerinde değil, aynı zamanda kendi kontrolü ve kullanımı için gerekli maddi mallar üzerinde de mülkiyet sahibi olmak durumundadır (Rothbard, 1996:31).

Pufendorf ve Grotius'un aralarında bulunduğu doğal hukukçu düşünürlerin tersine Rothbard, mülkiyet hakkının temelini sözleşmeye dayandırmaz, tabiî hukukta arar. Locke'ta olduğu gibi, Rothbardcı teoride de kendi vücudu, kolları üzerinde tabiî olarak mülkiyet sahibi olan insanın çalışmasının ürününden yararlanması da tabiî hukukun bir gereğidir. Bilindiği üzere Lockeçu doğa durumu kuramına göre, yeryüzüne gelen ve Tanrı tarafından yaratılan insan kendisine yine Tanrı tarafından verilen bu dünyada yaşamak durumundadır. Kendisine ait bir vücuda, onun fonksiyonlarına ve iş gücüne sahip olan insan etrafında bulunan bütün insanlığın ortak malı olan varlıklardan o ana kadar kimsenin mülkiyetine girmemiş olanlara emeğini katarak, bunlara sahip olma hakkı kazanır.

Bir ağacın elmaları tabiat halindeyken emek harcayarak onları toplayan kimsenindir. Çünkü o kişi o nesne için emek harcamış, ona kendinden bir şeyler katmıştır. Diğer taraftan insanın bunu hayatta kalmak için yapması zorunludur. Bunu yaparken diğerlerinin rızasını aramak zorunda değildir, diğerlerinin muhtemelen hiçbir zaman ortaya zaman çıkmayacak ortak rızalarını beklerken hayatını kaybedecektir. Oysa insan yaşam hakkına sahiptir, Sonuç olarak, mülkiyet hakkı sözleşmeden değil, yaşam hakkından kaynaklanmaktadır (Yayla 1998:40;Güriz 2003:203).

Pek çok liberal teorisyenin yaptığı gibi kendi özgürlük, mülkiyet ve sözleşme teorisini temellendirmek için Robinson Crusoe örneğine başvuran Rothbard' a göre (1998:30), ıssız bir adaya tek başına düşen ve hafızasını

kaybeden Crusoe'nun sahip olduğu ilk şey kendi bilinci ve bedenidir. İkinci olarak ise, içinde bulunduğu doğal çevre, tabiattır. Diğer canlılardan farklı olarak içgüdülere sahip olmayan, daha doğrusu sadece iç güdülere dayanarak hayatını sürdürmeyecek olan insan ihtiyaçlarını ve arzularını karşılayarak, hayatını sürdürebilmesi için (a) amaçlarını seçmesi (b) doğanın kendine sunduğu kaynakları kullanarak bu amaçlara nasıl ulaşacağını öğrenmesi ve (c) bu kaynakları biçim ve mekân faydası yaratarak yararlı hale getirmesi, “sermaye malları”na sonunda da ise “tüketim malları”na dönüştürmesi gerekmektedir. Tüm bunları yapmasını sağlayacak şey, insanın yaşam ve bilgi aracı olan aklıdır. Hayatta kalmak için kendi emeğini doğada hazır bulunan nesnelere katan ve bunları kendisi için yararlı duruma getirerek kendi mülküne dönüştüren şey, başkalarının toplumsal sözleşmeyle beliren rızaları olmayıp, insanın kendi doğasının parçasını oluşturan ve *doğal hukukun* yansıması olan aklî melekesidir.

Lockeçu mülkiyet teorisinin insan emeği ile bir şeye sahip olma arasında kurduğu bağ, Locke'un “emek değer teorisi”ne katkıda bulunan teorisyenler olarak mütalâa edilmesine (Yayla, 1998:40) neden olduğu gibi ⁴⁰ Nozick (2006:232) ve Rothbard gibi liberteryenlerin bireyin nesne için harcadığı emeğin o nesneyi geliştirdiği ve değerli kıldığı yönündeki fikrini benimsemelerinde de etkili olmuştur. ⁴¹

Rothbard (1996:33), kendi kişiliğinin ve dolayısıyla da emeğinin tek sahibi olan insanın emeğini daha önce kimse tarafından kullanılmayan ve sahiplenilmeyen, doğada hazır bulunan nesnelere katmasının bu nesneleri insanlar için yararlı hale getirdiği, hatta bu nesnelerin gerçek anlamda bir ürün olarak “var olmasını”(creation) sağladığı düşüncesindedir. İssız bir

⁴⁰ Rothbard (2007a:317), John Locke'un insan emeği ile doğadaki nesnelerin sahiplenilmesi arasında kurduğu ilişkiden hareketle pek çok tarihçi tarafından -özellikle de Marksistler tarafından Marksist “emek-değer teorisi”nin kurucusu olarak değerlendirilmesine itiraz eder. Çünkü, düşünöre göre, Locke'un teorisi, bir “emek- mülkiyet teorisi” olup, özünde bir nesnenin emek harcanarak veya emek katılarak nasıl mülkiyete girdiği bulunmaktadır. Lockeçu mülkiyet teorisinin, piyasada bulunan mal ve hizmetlerin fiyatının veya değerinin belirlenmesinde etkili olan faktörlerle kesinlikle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

⁴¹ Güriz de (2003:203) Locke'un üretilen şeyin değerini o şeyin üretimi için verilen emeğe bağladığını belirtir. Ayrıca, bu yaklaşımının 19.yüzyıldaki klâsik iktisatçılar Adam Smith ve David Ricardo'yu etkilediği gibi sosyalist fikirler üzerinde de etkili olduğu inancındadır.

adada daha önce kimse tarafından kullanılmayan, sahihsiz, bakir topraklar bulan Robinson Crusoe'nun toprağı işlemeyi öğrenerek, "emeğini toprağı katması", böylece kendi kişiliğı ve enerjisiyle toprağı damgasını vurması bunun bir örneğidir. Ancak, temelinde John Locke'un doğa durumu teorisinin olan bu bakış açısının Locke'un gerçek bakış açısını yansıtmadığı yönündeki haklı eleştirileri tamamen göz ardı etmemek gerekiyor. Zira,

insanın bir ağaçtaki elmaları toplaması elmaların değerini yaratmaz. Elmalar elma oldukları için değerlidir. Öyle olmasaydı, mesela kaya parçalarının da aynı ölçüde değerli olmasını beklememiz gerekirdi. İşgücü tabiat halinde bir şeyin değerini bütünüyle yaratmaz, o daha çok değer yaratmanın değil, bir şeye sahip olmanın aracıdır. Mülkiyet hakkı, vücut bütünlüğü, hürriyet hakkıyla başlar ve maddi varlıklara doğru genişler. Bu yüzden mülkiyet hakkı bir şeyin değerini yaratmış olmaktan kaynaklanmaz. O şeyi hali hazırda bireyin olan bir şeyle karıştırmaktan bireyin hayatının varlığını, özgürlüğünün bir parçası olan emeğıyle iç içe geçirmekten kaynaklanır (Yayla 1998:41).

Rothbard, mülkiyet teorisini, Locke'un doğa hali teorisinden hareketle inşa etmeye çalışsa da Lockçu mülkiyet nosyonuyla, kendi çizgisi arasında önemli farklılıklar göze çarpar. John Locke'un âdil mülkiyet kazanımıyla ilgili koşullarını hatırlayalım:⁴²

Locke, mülkiyetin elde edilmesine ilişkin üç sınır koymuştur. Birincisi, bir mülkiyete sahip olma hakkı, sadece bu mülk için harcanmış *emekle elde* edilebilir. İkincisi, diğerlerinin ortak kullanımı için *yeterli ve iyi* durumda mülk de bırakılmalıdır. Son olarak da ancak hiç israf edilmeyecek şekilde kullanılabilecek miktarda mülk edinilebilir (Arnhart, 2004:242).⁴³

Rothbard, kendi bedeninin sahibi olan insanın emeğini sahihsiz bir mala veya toprağı katmak suretiyle onu mülk edinmesinde Locke ile hem fikir olmasına rağmen, mülkiyetin sınırları konusunda Locke'un başkalarına yeterli ve aynı nitelikte mülk bırakılması şartını benimsemediğı görülür. Unutulmamalıdır ki Rothbard için meşru bir mülk edinimiyle ilgili bir kimsenin

⁴² Liberteryen teorisinin temel sorunsallarından olan mülkleştirme sorununa başkalarına "aynı ve yeterli" nitelikte ürün bırakılması koşulunu getiren John Locke, bu yaklaşımıyla 17.yüzyıl İngilteresi'nde daha öncesinde ortak kullanıma açık olan toprakların özel mülkiyete katılmasıyla beliren eşitsizlik ve meşruiyet tartışmalarını çözmeyi de amaçladığı söylenebilir (Kymlicka, 2004:158-159).

⁴³ Vurgulamalar eklenmiştir.

eyleminin sınırlarını belirleyen, başkalarının aynı nitelikteki mülkiyet haklarıdır. Bu nedenle, hiç kimseye ait olmayan bir mülkün mülkiyet hakkına konu olması da imkânsız olacağından, başkalarının gelecekte yeterli ve aynı nitelikte mülk edinmelerin garanti altına almak için bir kimsenin mevcut mülk edinme hakkının sınırlanması anlamsızdır. Hans Herman Hoppe'nin de (1999:229) vurguladığı gibi, doğada hazır bulunan, sahihsiz bir şeyin sahiplenilmesinde bir başkasının mülkiyetinden bir şey alınıp alınmadığından, başkalarının durumunun kötüleşip kötüleşmediğinden bahsedilemez. Zira, söz konusu mal başka kişi veya kişiler tarafından sahiplenilebilecek olmasına rağmen bu olmamıştır. Rothbard'ın mülkiyetin ilk kazanımıyla ilgili yaklaşımı, özellikle ulaştığı sonuçları bakımından Locke'tan çok etkilenmiş olan Robert Nozick'in teorisinden de temelde farklılaşır.

Nozickçi mülkiyet teorisinin mülkiyetin ilk kazanımıyla ilgili temel önermelerine göre: (1) İnsanlar kendi kendilerinin sahibidir, (2) Dünyadaki nimetler en başta sahihsizdi, (3) Başkalarının içinde bulunduğu koşulları kötüleştirmiyorsanız, dünyanın başkalarına kalandan daha büyük bir parçası üzerinde mutlak hak sahibi olmak mümkündür (Kymlicka, 2004:163 vd.; Nozick, 2006:231 vd.). Nozick'in âdil ve meşru mülkiyet kazanımı için ön koşul olarak ileri sürdüğü üçüncü önermeden hareketle ulaştığı sonuçlar ise şöyledir:

Herhangi birinin bir şeye sahip olması Lockeçu koşula ters düştüğünde elindeki mülkle ilgili katı sınırlamalar getirilir. Bu nedenle bir kişi çöldeki tek su kuyusunu sahiplenemez ve bu su için istediği fiyatı koyamaz. Aynı şekilde, elindeki su kuyusu dışında çöldeki tüm sular kuruduğu zaman da istediği fiyatı koyamaz. Bu talihsiz durum Locke koşulunu devreye sokar ve onun mülkiyet haklarını sınırlar. Benzer şekilde, herhangi birinin bir bölgedeki tek adadaki mülkiyet hakkı, bu kişiye adanın açıklarında batan bir gemiden kurtulan bir kazazedeye adayı terk etmesi emrini verme iznini vermez. Çünkü Locke koşulunu ihlâl etmektedir (Nozick, 2006:238).

Lockeçu mülkiyet nosyonunun “başkalarına aynı ve yeterli miktarda ürün bırakma” koşulunu kabûl etmeyen Rothbard, Nozick'in bahsettiği örneklerle ilgili olarak son derece farklı sonuçlara ulaşır. Rothbardcı mülkiyet teorisinde bir kimsenin çöldeki tek su kaynağını sahiplenmesine ve suyu

istediği fiyattan satmasına bir engel yoktur; ancak, bir kimsenin okyanustaki tek bir adayı kendi mülkiyetine katarak kazazedelerin adaya çıkmasını yasaklaması konusunda Rothbard'ın yaklaşımı biraz farklıdır. Nozick gibi Lockeçu emek teorisinin insan emeğinin toprağa veya ürüne katma koşulunun içerdiği belirsizliği⁴⁴ kimi özgöl durumlardan hareketle çözüme kavuşturmayı amaçlayan Rothbard, okyanusta seyreden bir geminin batması sonucu hayatta kalan kazazedelerin en yakın ıssız adaya yüzdüklerini ve adaya ilk ulaşan kişinin adanın tamamı üzerinde hak iddia ederek, kendisinden sonra karaya çıkanlardan bir bedel isteme hakkının olup olamayacağı konusunda (Gordon, 2007:91) çok açık bir cevap verir: “Yalnız başına ıssız bir adaya çıkan Crusoe gibi ilk defa bir bölgeye/ toprağa emeğini katan kimse, adanın ancak, yerleştiği ve kullanılabilir hale getirdiği kısmını sahiplenebilir” (Rothbard, 1998:34). Fiilen kullanmadığı ve kendi emeğini katmadığı kısmının mülkiyetinde olduğunu söyleyemez

Rothbard ve Nozick ada örneğinde adayı veya toprağı ilk defa sahiplenenin sonradan gelenlere karşı söz konusu mülkün tamamı için hak iddia edemeyeceği konusunda hem fikir görünmelerine rağmen, aynı sonuca farklı argümanlardan hareketle ulaşırlar. ıssız adaya ilk çıkan kimsenin tüm ada üzerinde hak iddia edememesi, Rothbard için kişinin emeğini katarak sahiplenebileceği bölgenin ancak fiilen kullandığı toprak parçası ile sınırlı olmasından kaynaklanırken, Nozick için Lockeçu mülkiyet nosyonunun başkalarına aynı ve yeterli derecede toprak veya ürün bırakma koşuluna uyulmamasından ileri gelir.

Liberteryen teorisyenler arasında süregelen bu tartışmanın zeminini “mülkiyetin ilk kazanımında doğal kaynakların veya nesnelerin sahipsiz olduğu” tezi oluşturmalarına rağmen, Cohen, Kymlicka ve Dworkin gibi “eşitlikçi” entellektüellerin bu teze karşı ciddi itirazlar yönelttikleri görülür.

⁴⁴ Nozick, Locke'un mülkiyet teorisinin temelini oluşturan insan emeğinin ürüne/toprağa katılması koşulunun, bu koşulun temel mantığını açacak şekilde bir yorum getirilerek, insanın sahip olduğu bir domates suyunu denize dökmekle tüm denizi sahiplenemeyeceği örneğindeki gibi ekstrem durumlar için uygulanamayacağını ifade eder. Oysa, Nozick, başkalarına aynı ve yeterli miktarda ürün bırakma koşulunun herhangi bir hastalığı etkili bir şekilde iyileştiren bir ilacı üreten kişinin isterse bu ürünü başkalarına satmak istememesine cevaz verdiği düşüncesindedir (Nozick, 2006:238,239). Zira, bu durum yaşamak için zorunlu olan bir şeyin arzını tümüyle eline geçiren tekeldiden farklı olarak başkalarını daha önce zaten olduklarından daha kötü duruma koymaz (Barry, 2003:168).

Liberteryenlerle eşitlikçi teorisyenler arasındaki bu tartışmayı önemli kılan şey, kendi bedeninin sahibi olan insanın emeğini toprağa/nesnelere katarak elde ettiği mülkiyetin meşruiyetinin, doğanın insanlara sunduğu ürünlerin en başta sahipsiz (*unowned*) mi yoksa herkesin eşit şekilde pay sahibi olduğu ortak bir mülkiyette mi olduğuna bağlı olmasıdır. Liberteryenlerin bireylere mülkiyetin ilk ediniminde geniş yetkiler tanımalarında da refahın yeniden dağıtımına karşı itirazlarının temelinde de bu kaynakların ilk başta insan karşısında “hazır” ve “sahipsiz” bir şekilde durduğu tezinin olduğu açıktır.

Eşitlikçi teorisyenler self-ownership ilkesini insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyetini güvence altına alan ve doğal gerçekliğe dayanan bir hak olarak görmelerine rağmen liberteryenlerden özellikle de –Rothbard’ın yaklaşımından farklı olarak - bu kavramı eşitsiz ve sınırsız mülk ediniminde bir araç olarak görmezler (Otsuka, 2005:15-16). Zira, onlar için “kendi kendisinin sahibi olması ilkesi, dış dünyanın kaynakları üzerinde ne tür bir mülkiyet hakkımız olduğu konusunda bir şey söylemez ”(Kymlicka, 2004:171).

Liberteryen mülkiyet teorisinden tamamen farklı bir bakış açısı geliştiren Marksist düşünür G.A. Cohen’ e göre (2001:94), ilk edinim sırasında hiçbir doğal kaynak sahipsiz olmayıp, herkesin doğanın insanlara sunduğu nimetler üzerindeki payı eşittir. Self-ownership ve özel mülkiyetin bir araya gelmesinin ekonomik koşulların eşitsizliğini doğuracağını düşünen Cohen, liberteryen self-ownership kavramına alternatif olarak geliştirdiği “world-ownership” kavramının bu eşitsiz dağılıma son vereceğine inanmaktadır (Cohen, 2001:69-70). Kymlicka açısından ise “ilk edinim sırasında doğadaki kaynakların herkesin ortak mülkü olarak kabûl edilmesi, eşitsiz kaynaklar üzerinde sınırsız mülkiyet hakkı gibi bir şey doğurmayacaktır” (Kymlicka, 2004:169-170).

Cohen’in öncülüğünü yaptığı eşitlikçiler özel mülkiyetin ortaya çıkardığı eşitsiz dağılımı ortak mülkiyet düşüncesiyle aşmayı amaçlamalarına rağmen her bir kişinin ortak mülkiyete konu şeyi diğerlerinin tamamının rızasını almadan nasıl kullanacağıyla ilgili veya ortak mülkiyetin Rothbard’ın da

dikkati çektiği gibi bireylerin üzerine de teşmil edilme ihtimaline karşı tatmin edici cevaplar sunamamaktadırlar.

Rothbard'ın mülkiyetin ilk kazanımı ve sınırlarıyla ilgili yaklaşımı, liberteryen teoriye kimi önemli katkılar sağlamıştır. Ancak, kendisini liberal/liberteryen gelenekte farklı ve özgün bir noktaya getiren yanı, *hem kavramsal açıdan hem de hak/özgürlük teorisi açısından "mülkiyet haklarını ve insan hakları"nı aynı kategoride mütalâa etmesidir*. Sosyal teorisinde mülkiyet kavramına klâsik kullanılış tarzına nisbetle, çok daha fazla derinlik kazandıran Rothbard, mülkiyet haklarını (*right to property*) insan haklarının (*human rights*) alt bir türü olmasının ötesinde, bizzat kendisi olarak görür. Bunun sebepleri şunlardır:

Birincisi, mülkiyetin (*property*) kökeninde yalnızca insan bulunması, insandan neşet etmesi nedeniyle mülkiyet hakları insanoğluna ait bir hakkı temsil eder. İkincisi, insanın kendi vücudu ve kişisel özgürlüğü üzerindeki hakkı, bir "insan hakkı"nda olduğu gibi, kendi kişiliği üzerindeki bir mülkiyet hakkını temsil etmesidir (Rothbard, 1998:113).

Sosyal teorisinde ayrı bir insan hakları veya bireysel özgürlükler kategorisine yer vermeyen ve insanın yegane hakkı olarak "mülkiyet hakkı"nı gören Rothbard'a göre(1998:113) insan hakları, mülkiyet hakları kavramıyla ifade edilmediğinde belirsiz, muğlak ve kendi içinde çelişen bir hâl alacak, "liberaller," kamu politikası ve kamu malları adına bu haklardan vazgeçmekten çekinmeyeceklerdir.

Rothbard'ın bireysel hak ve özgürlükleri kollektif tasavvurlar karşısında güçlü bir zemine oturtmak amacıyla formüle ettiği mülkiyet (=insan) hakları nosyonunun liberteryen fikriyatın özgürlük savunusuna yeni açılımlar kazandırdığı açıktır. Ne var ki, bu durum, düşünürün insan hak ve özgürlükleri yaklaşımının normatif bir içerime sahip olduğu ve özgürlük fikrini "mülkiyet" kavramına bağlayan edilgen bir kavramlaştırmaya dayandığı gerçeğini değiştirmemektedir. Zira, Rothbard için "eylem özgürlüğü"nün yegane anlamı mülkiyet hakkının çizdiği meşru sınırlar içinde hareket etme özgürlüğü olduğundan her bireyin eylem özgürlüğü, sahip olduklarının bir fonksiyonunu temsil eder. Rothbard'ın bireysel özgürlüğü "mülkiyet

hakkı”ndan hareketle temellendirmesini,-Norman Barry’nin de (1986a:180) ifade ettiği gibi- “politik ve etik fikir ayrılıklarını çözüme kavuşturma amacına bağlamak mümkün. Rothbardcı teoride “mülkiyet kavramı”nın hak ve özgürlüklerle ilgili günümüz insanının karşılaştığı pek çok tartışmayı çözebilecek fonksiyonel bir araç rolü üstlenmesi biraz da bu yüzdendir.⁴⁵

Bireysel özgürlüğün farklı türleriyle ilgili kuramsal ve pratik anlaşmazlıkları “mülkiyet hakkı”ndan hareketle aşmaya çalışan Rothbard için, “diğer tüm geleneksel özgürlükler mülkiyet hakkının farklı alt formlarını” temsil eder (Barry, 1986a:180). Bu nedenle, özgürlük veya hakların –ifade hürriyeti gibi -çeşitli adlarla tasnif edilmesi mutlak ve sınırlandırılmaz olan özgürlüklerde bir gerilemeye neden olabilir. Rothbard’ın bakış açısından ifade hürriyeti örneğini takip etmek gerekirse, şu görüşle karşılaşırız: ⁴⁶

(...) Konuşma hürriyetinin herkesin istediğini söyleyebilmesi anlamını taşıdığı kabûl edilir. Ancak, göz ardı edilen soru şudur: Bir insanın bu hakkının sınırı neresidir? Gerçekte, insanın sahip olduğu bu hakkın sınırı başkasının mülkiyetini ihlâl eden eylemlerdir. Kısaca, insanın bu (ifade hürriyeti) hakkı ancak, ya kendisine ait bir mülk üzerinde ya da -bir hediye veya kira sözleşmesinde olduğu gibi- herhangi bir kişinin mülkü üzerinde kullanılır. Öyleyse, gerçek anlamda ifade özgürlüğü hakkı (*right to free speech*) gibi ayrı bir hakkın varlığından bahsedilemez. *İnsanın yalnızca mülkiyet hakkı bulunmaktadır* (Rothbard, 1977a:238-239).

İfade hürriyetinin mutlak ve sınırsız olmadığı yönündeki tezlere delil olarak gösterilen “kalabalık bir tiyatrodan hiç kimsenin yersiz yere “yangın var diye bağırma” özgürlüğünün olamayacağı” önermesini mülkiyet hakkından hareketle çürütmeyi amaçlayan Rothbard, mülkiyet hakkı olarak formüle ettiği

⁴⁵ Mülkiyet hakkını diğer tüm hakların menşei olarak gören Rothbard’ın bu yaklaşımı, mülkiyeti tüm hakların aracı olarak gören Randcı insan hakkı nosyonu ile benzerlikler taşır. Rand’a göre (2006:142), *yaşam hakkı bütün hakların kaynağıdır ve mülkiyet hakkı olmaksızın diğer hiçbir hak olmaz. İnsan kendi hayatını kendi çabasıyla sürdürmek zorunda olduğundan kendi çabasının ürünü üzerinde hiçbir hak sahibi olmayan bir insan hayatını sürdürmek için hiçbir araca sahip değildir.*

⁴⁶ Rothbard, yukarıda değindiğimiz ifade özgürlüğünden veya konuşma özgürlüğünden hareket ederek, konuşma ve toplanma hürriyetinin “kamusal alanda” yapılması durumunda söz konusu yerlerden yararlanan insanların hak ve özgürlüklerinin yapılan toplantı veya açıklamalar nedeniyle ihlâl edilip edilmeyeceği sorununun ancak “mülkiyet hakkı” yaklaşımıyla çözüme kavuşturulabileceğini öne sürer (Rothbard, 1998:117-118).

insan haklarının “ortak fayda veya kamusal çıkar” gibi mülahazalar karşısında sınırlanamazlığını aynı örnek üzerinden açıkça ortaya koyar:

Mantıksal olarak (tiyatroda) bağırın ya tiyatrodaki izleyicilerden birisidir ya da tiyatronun sahibidir. Eğer (bağırın) kişi tiyatro sahibi ise, müşterilerden paralarını öncelikli olarak aldığı için oyunu sessiz bir şekilde izleyen müşterilerin mülkiyet haklarını ihlâl etmektedir. Eğer, bağırın kişi izleyicilerden birisi ise, bu kimse hem oyunu izleyen müşterilerin mülkiyet hakkının hem de tiyatro sahibinin mülkiyet hakkını ihlâl etmektedir.(...) Her bir olayda da bağırın kişi mülkiyet hakkını ihlâl eden biri olarak yasal olarak dava edilebilir (Rothbard, 1998:114).

İfade özgürlüğüne oldukça geniş bir alan çizen Rothbard (1996:95) için “suça teşvik veya şiddet çağrısı” olarak görülebilecek ifadeler/beyanlar bireysel özgürlüğün bir parçasıdır. Bu nedenle, bu beyanları tek başlarına – ne kadar gayri ahlâki olsalar ⁴⁷da –yasaklamak veya cezalandırmak ifade özgürlüğünün dolayısıyla da insanın mülkiyet hakkının ihlâli demektir. Çünkü, der, Rothbard (1996:95),

(...) bizim görüşümüze göre “suça teşvik” ancak her insanın irade/tercih özgürlüğüne sahip olduğu gerçeğini reddetmemiz durumunda ve A kişinin B ve C kişilerine siz ikiniz doğruca gidin ve ayaklanma çıkarın dediğinde B ve C nin bir şekilde yanlış eyleme karşı koyamaksızın talimatı izlemek durumunda kalmaları halinde, suç olarak değerlendirilebilir.

Rothbard’ın perspektifinden çıkan sonuç şudur: İrade ve tercih özgürlüğünün sahibi olarak her insan kendi eylemlerinin sâikini, mahiyetini ve sonucunu bilebilecek yetiye sahiptir. Bu nedenle, her eylemin tek sorumlusu söz konusu eylemin faili kişi veya kişilerdir. Yukarıdaki örneği takip edersek, A kişinin B ve C’yi suç olan bir eyleme teşvik etmesi, A’ nın söz konusu eylemlerden sorumlu tutulmasını gerektirmez. Zira, başkalarının “mülkiyet haklarına” doğrudan müdahale etmeyen, sırf bir açıklama/ suça teşvik olarak kalan bir beyan kendi başına, başkalarının mülkiyet hakkını ihlâl etmemektedir (Rothbard, 1996:95-96). Unutulmamalıdır ki Rothbardcı

⁴⁷ Rothbard’ın bireysel özgürlüğün farklı alanları ve yansımalarıyla ilgili tahlillerinden de anlaşılacağı üzere, bir liberteryen olarak Rothbard’ın teorisinde **ahlâki olan** ile **yasal/hukuki** olan tamamen farklı kategorileri/kavramları işaret eder (Rothbard, 1998: 98 2.dipnot)

özgürlük teorisinde “*sözcüklerin ve fikirlerin fiziki bir ihlâli içermedikleri*” (Rothbard, 1997b:129) temel bir önerme olarak kabûl görür.

Rothbard’ın suça azmettirme veya teşvik noktasında çizdiği bakış açısı, yalan ve iftira niteliği taşıyan açıklama ve beyanlar için de geçerlidir. Rothbard, kendisinin de gayri ahlâki olarak gördüğü bu tür ifadelerle yasaklama ve cezai müeyyide getirilmesi gerektiği yönündeki argümanları, bu açıklamaların mağduru oldukları varsayılan kişilerin durumundan hareketle çürütmeye çalışır. Buna göre, bir başkasının yalanları ve yersiz suçlamaları sonucu mağdur olan ve iftiraya uğrayan kişinin bu eylemden dolayı itibarının veya isminin yara aldığı iddiası, Rothbard’a göre tamamen mesnetsiz ve anlamsızdır. Her şeyden önce bir insanın başka insanlar nazarında elde ettiği ün veya itibar, kişinin kendisinin sahip olduğu, kendi mülkiyetinde olan bir hak olmayıp, başka kişilerin söz konusu kimse hakkındaki kanaat ve tutumlarının bir bileşimidir. Ayrıca, “isim veya itibar” gerçekte “diğer insanların kanaat ve tutumlarına göre değişen bir olgu olarak, zaman içinde farklılık gösterebilmektedir. Dolayısıyla konunun bu çerçevede değerlendirilmesi, bireysel özgürlük açısından çok daha olumlu sonuçlar doğuracaktır (Rothbard, 1996:94-95).

Esasında, Rothbard’ın teorisinin merkezine oturan “mülkiyet” özgürlüğü ile ifade özgürlüğü birlikte değerlendirildiğinde düşünürün teorisinde bir bütünlük göze çarpar. Bireysel eylemlerin sınırlarını başkalarının “mülkiyet hakkı” üzerinden tanımlayan Rothbard’ın özgürlük teorisinde bir eylem, ancak başkalarının mülkiyet hakkını ihlâl etmesi durumunda sınırlandırılabilir. Bireyin mülkiyetine dahil olmayan bir şeyin ihlâl edilmesinden de bahsedilemeyeceğinden, bir başkasının isim ve itibarını hedef alan bir açıklamanın yasaklanmasında mantıksal bir temel bulunmamaktadır.

Anarko kapitalist bir düşünür olarak Rothbard’ın özgürlük nosyonunu, negatif ve pozitif özgürlük kavramlaştırmalarından biriyle tanımlamak gerekiyorsa, pozitif özgürlük kavramına nazaran negatif özgürlük daha uygun görünmektedir. Klâsik liberal çizgideki pek çok düşünür gibi Rothbard için de “bireysel özgürlük insanî ilişkiler bağlamında anlam ve önem kazanan “sosyal” bir olguyu ifade eder. Pozitif özgürlük anlayışının türevi olan kimi

yaklaşımların tersine Rothbard (1998:33), “özgürlüğü” insandaki *yüksek benin* (higher) *alçak bene* (lower self) hâkim olması anlamında *irade* (will) hürriyetiyle veya insanın doğanın fizik kurallarına karşı durabilmesiyle ilişkilendirmez. Onun için “özgürlük” ancak sosyal veya kişiler arası bir sorundur. Pozitif özgürlük anlayışını benimseyen kimi teorisyenlerin insanın doğanın fiziksel kurallarına karşı duramaması nedeni ile insanın gerçek anlamda özgürlüğünden bahsedilemeyeceği ve özgürlüğün bir yanılsamadan (*imaginary*) ibaret olduğu yönündeki tahlillerini kabûl etmeyen Rothbard şu tespitte bulunur:

(...) İnsan (istediği) değerleri benimsemeye ve eylemlerini seçmeye özgürdür; ancak bu kendisinin, fizik (natural) kurallarına karşı dokunulmazlığı olduğu veya-örnek olarak-tek bir hamlede okyanusu geçme özgürlüğü olduğu anlamına gelmez. Kısaca, bir insanın okyanusu geçme özgürlüğü olmadığını söylediğimizde bizler gerçekte onun özgürlüğünün olmadığını değil fakat okyanusu geçme “gücü-yeteneği”nin olmadığından bahsediyoruzdur (Rothbard, 1998:33).

Her insanın güç ve yetenekleri doğanın fiziksel gücüne göre sınırlanmış olduğundan, özgürlüğü bir varlığın kendi doğal özelliklerine göre imkânsız olanı yapma gücü olarak tanımlamak saçmalıktan başka bir şey değildir.

Rothbard’ın özgürlüğün mahiyetine ve sınırlarına ilişkin tahlilleri,⁴⁸ teorisinin negatif özgürlük anlayışına çok daha yakın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak, yazarın teorisinde belirginlik kazanan kimi önemli noktaların göz ardı edilmemesi gerekir. Norman Barry’a göre (1986a:180;1983:116 vd) Rothbard’ın mülkiyet hakkı konusundaki keskin, tavizsiz yaklaşımı, özgürlük nosyonunun, özgürlük konusundaki çağdaş felsefi tartışmalarda tam olarak nereye oturduğunu tespit etmemizi güçleştirmektedir. Ayrıca, yazarın özgürlüğe yüklediği anlamın, pozitif özgürlük kavramlaştırmasıyla örtüşmediği açık olmakla beraber, negatif özgürlük kavramlaştırmasının bir türü olduğunu söylemek de tam olarak doğru görünmemektedir. Her şeyden önce Rothbard, özgürlüğü yalnızca kısıtlanmanın veya müdahalenin olmaması olarak tanımlamaz. Onun

⁴⁸ Rothbard (1998:215) *Ethics of Liberty* adlı eserinde Isaiah Berlin’i negatif özgürlük yaklaşımını ele alırken kendi özgürlük anlayışının negatif özgürlük kavramıyla benzerlik taşıdığını açıkça ifade eder.

felsefesinde doğal hukukun insan eylemleri için getirdiği kısıtlama özgürlükte bir azalmaya neden olmaz. Zira, insan yapma hakkına sahip olmadığı şeyin özgürlüğüne de sahip değildir. Biraz daha açık ifade edelim. Rothbard'ın özgürlük teorisinin genel anlamda negatif özgürlük kavramına yakın durur; ancak yazarın bir bütün olarak sosyal teorisinin merkezine oturan “mülkiyet” kavramı özgürlük kavramının da içeriğini de büyük ölçüde biçimlendirmekte ve buna bağlı olarak negatif özgürlük çizgisinden önemli bir ayrılma noktasını teşkil etmektedir.

Ayrıca, aklın (*reason*) insan doğası için en iyi ve en doğru olanı gösteren bir rehber olarak kabûl edildiği Rothbardcı özgürlük teorisinde özgül bir yaşam biçiminden hareket edilmesi nedeniyle, farklı yaşam tarzları karşısında nötr bir tavır takınılmamakta, özgürlük kavramsal olarak “kendi kendinin sahibi olma” ve “mülkiyet hakkı”nı esas alan sosyal bir etik bağlamında ele alınmaktadır (Barry, 1986a:181). Özgürlüğü “insanın kendi kendisinin sahibi olması ilkesi” ve mülkiyet çerçevesinde normatif bir tanıma oturtan Rothbard, bunu şu şekilde ifade eder: “(...)Özgürlük (*liberty*) bir kimsenin sahip oldukları üzerinde başkalarının müdahalesi olmaksızın tasarrufta bulunma hürriyetidir”(Rothbard, 1977a: 242).

3.2.2. Sözleşme Özgürlüğü

Rothbard'ın sosyal teorisinin temel açılımlarından birisi de mülkiyet teorisinin doğal uzanımı olan sözleşme/mübadele hürriyetidir. Bireysel olarak insanın sahip olduğu hak ve özgürlükleri insan tabiatından hareketle temellendiren Rothbard, insan tabiatının gereği olan hayatta kalma ve inkişaf etme arzusunun üretim yapmayı olduğu kadar mübadelede bulunmayı da gerekli kıldığı düşüncesindedir (Rothbard, 1998:35 vd.).

Ekonomik tahlillerini genel olarak Robinson Crusoe örneğine dayandıran düşünür, mübadele ve sözleşme hürriyetinin bireysel olarak insana kazandırdığı katkıyı da ıssız adasında yalnız yaşayan Crusoe ile adaya sonradan gelen Cuma arasındaki iş bölümü, uzmanlaşma ve mübadele ilişkisinden hareketle temellendirir. Crusoe ve Cuma'nın hayatta kalmaları için gerekli olan balık ve buğday üretiminde iş bölümü yaparak

uzmanlaşmalarıyla ve elde ettikleri ürünü karşılıklı mübadele etmeleriyle resmedilen süreç, modern toplumdaki kompleks ve gelişmiş mübadele sürecinin basit bir modellemesidir.⁴⁹ Sonuç olarak ister iki kişilik ve iki mallı bir modelde olsun isterse, sayısız kişi ve mal/hizmetin bulunduğu modern toplumda olsun, mübadele sürecinin, insanın sahip olduğu fırsatları muazzam şekilde arttırarak, onu fakir ve sefil bir yaşamdan medeniyete ulaştırdığı kesindir (Rothbard,1998 :36).

Rothbard’a göre (1998:35), “mübadele” nin ortaya çıkardığı fayda ekonomi teorisinin de temeli olan başlıca iki doğal hukuk kuralının/ olgusunun sonucudur:“(a) Bireysel olarak insanlar arasında menfaatlerin ve yeteneklerin çeşitlilik arz etmesi, (b) Coğrafi alanlarda doğal kaynakların çeşitli olması.” Zira, eğer tüm insanlar her konuda eşit yeteneklere ve çıkarlara sahip olmuş olsaydıve dünya coğrafyasının tamamı homojen/benzer özellikleri taşıyaydı, mübadeleye (*exchanges*) ihtiyaç duyulmazdı.

Rothbard’ın mübadele/ sözleşme hürriyetini bireysel ve toplumsal olarak insanoğluna sağladığı katkılarla ilgili yaklaşımı⁵⁰ geleneksel liberal vurguyla uyum gösterir. Bununla beraber, düşünürün liberteryen mübadele ve sözleşme teorisine yaptığı asıl katkı özellikle sözleşmenin mahiyeti ve sınırlarıyla ilgilidir. Mülkiyetin devri konusunda liberteryen teorisinin oldukça önem verdiği bir ayrıma işaret eden Rothbard’a göre (1998:36) iki kişi arasındaki mübadele sürecinde “gerçekte karşılıklı değiştirilen/ mübadele edilen” şey, mübadeleye konu olan mal ve hizmetler olmayıp, insanların bu mal ve hizmetler üzerindeki mülkiyet haklarıdır. Düşünürün insan emeğinin

⁴⁹ Rothbard’a göre (1998:36), mübadele ekonomisinin ortaya çıkardığı olumlu sonuçlar, yalnızca değişime konu olan mal/hizmetlerde “mutlak üstünlükler”e sahip kişiler arasında geçerli olmayıp, “karşılaştırmalı üstünlüklere” sahip kişiler arasındaki mübadele sürecinde de geçerlidir. David Ricardo’nun “Mukayeseli Üstünlükler” teorisine atıfta bulunan düşünür, iki mallı modelde, mübadelenin taraflarından biri her iki malda üstün olsa dahi, bu ülkenin bu mallardan yalnızca birisi üzerinde yoğunlaşarak uzmanlık kazanması ve ikinci malın üretimini diğer tarafa bırakması durumunda her iki tarafın yapılacak mübadele sonucunda bir önceki duruma göre çok daha avantajlı bir duruma geleceğini belirtir.

⁵⁰ Rothbard’a göre (1998:35) mübadele ekonomisinin hayatımızdaki yerini ve bizlere sağladığı faydayı algılamanın en kolay yolu, bir an için insanların mübadele ilişkisine girmelerinin yasaklanması durumunda yaşanacakları düşünmektir. Böyle bir durumda her bir kişi kendi ihtiyaçları olan her şeyi üretmekle yüz yüze gelecektir. Ayrıca, kelimenin tam anlamıyla kaos, insan cinsinin büyük bir kısmının tam bir açlık çekmesi, geriye kalan bir avuç insanın ilkel geçinme koşullarına geri dönmesi akla ilk gelenlerdir.

devri ile ilgili yaklaşımı Marksizmin “kapitalist sisteme yönelik başlıca eleştirisi noktalarından olan insan emeğinin metalaştırıldığı iddiasının bir kabûlü gibi görünse de Rothbard’ın bu konudaki tahlillerine biraz daha yakından bakmak konunun detaylarını kavramamızda bizlere yardımcı olacaktır. Öncelikli olarak, insanın emek gücünün doğal olarak bir meta (*commodity*) olduğunu açıkça kabûl eden Rothbard (1998:40) şu gözlemde bulunur:

(...) Maddi mallar üzerindeki mülkiyet durumunda olduğu gibi bir kimsenin kendi emek gücünü devredilebilmesi (*alienate*) ve başka mallarla mübadele etmesi mümkündür. A kişinin emek gücü devredebilmesine rağmen bu kişinin iradesinin (*will*) devri mümkün değildir.⁵¹

Bir insan emek gücünü doğal olarak başkalarının faydası için harcayabilir ancak, arzu etse dahi insan kendi varlığını bir bütün olarak bir başkasının sürekli sermayesine dönüştüremez. Kısaca, emeğini bir başkasının yararına kullanabilen insan kendi aklı vücudu üzerindeki hâkimiyetini devrederek, kendisini bir başkasının kölesi haline getirmesi, rızayla da olsa mümkün değildir (Rothbard, 1998:41).

Rothbard’ın insan iradesinin devrinin mümkün olmadığı tezi, esasında liberteryen teorinin kendi içindeki tartışmalı temalarından olan “sözleşme özgürlüğünün sınırsız olamayacağı” argümanının da temelini oluşturur.

Robert Nozick başta olmak üzere pek çok liberteryenin sınırsız sözleşme hürriyetine verdikleri önemin tersine, Rothbard, sözleşme hürriyetinin sınırsız olmasının insanın kendi kendisinin sahibi olması prensibiyle çatıştığı görüşündedir (Gordon, 2007:89). Çünkü, sınırsız sözleşme özgürlüğü çerçevesinde kendisini başkasının esareti altına bırakan bir kimsenin yaptığı akitten daha sonra vazgeçmesi mümkün olamayacağından, esareti kabûl eden kimsenin kendi bedeni, kişiliği, iradesinden peşinen vazgeçtiği söylenebilir.

Rothbard, insanın kendi iradesinden peşinen vazgeçmesi olarak gördüğü, “gönüllü kölelik” sözleşmelerinin, bireyin kendi kendisini sahibi

⁵¹ Rothbardcı mübadele teorisinde, insanın sahip olduğu maddi mülkiyetini devretmesinin önünde engel bulunmaz, Rothbard’ın satırlarına başvurmak gerekirse: “Ayakkabılarımı, evimi, arabamı, paramı. vs. elimden çıkarabilir veya satabilirim; ancak, doğal bir gerçeklik olarak ve insan doğası gereği hayati öneme sahip kimi şeyler vardır ki arzu edilse dahi devirleri mümkün değildir. Bu, insanın iradesidir (*will*)” (Rothbard, 1998:135).

olması (*self ownership*) ilkesinin uyum göstermediği düşüncesinde olmasına rağmen bu konuda liberteryen teori içinde farklı yaklaşımların varlığı göze çarpar⁵². Liberteryen düşünür Water Block (2003:45-49), “gönüllü kölelik sözleşmeleri”nin geçerli olamayacağı tezini hem pratik gerekçelerle hem de liberteryen teorinin ilkelerine ters düşmesi nedeniyle kabûl edilemez bulur.

Block’ a göre (2003:46-47) Rothbard’ın sosyal teorisinin temelinde yer alan, özel mülkiyet, self ownership ve saldırmazlık aksiyomunu kendisi için de temel kavramlar olmasına rağmen, Rothbard’ın gönüllü kölelik kavramıyla ilgili liberteryen hukuk yorumu şu açılardan hatalar içermektedir. Öncelikli olarak, bir insanın kendi zihni ve iradesinden kurtulması/ondan ayrılması-şimdi veya gelecekte- geçireceği bir beyin ameliyatıyla mümkün olduğundan irade ve insanın bir birinden ayıramayacağı önermesinin geçerliliği bulunmamaktadır. Bu tür bir operasyon günümüzde mümkün olmasa dahi, bu gelecekte pekâlâ olabilir. Şu anda böyle bir şeyin imkânsızlığı tamamen teknik bir konu olup, bu konudaki felsefi tartışmaları ilgilendirmez. İkincisi “irade” kavramı (özgürlükle) ilgili tartışma ve mülahazalar açısından konu dışı olup, insanın vücut (*body*) bütünlüğüne yönelik hak ihlalleri bu konudaki tartışmaların merkezine oluşturur. Üçüncüsü ise, Rothbard’ın bir başkasının esareti altına girmeyi kabûl eden kimsenin fikrinini değişmesi durumunda arzu etse dahi özgürlüğüne kavuşamayacağı, bu nedenle zorla bir sözleşmenin devam edeceği eleştirilenin tersine, esir olan kimse, sözleşme devam ettiği sürece sahibinin direktiflerine göre hareket etmeyi ve bunun karşılığında belirli miktarda para almayı kabûl etmiş olacağından sözleşme hâlâ gönüllü/ rızaya dayalıdır.

Rothbardcı sözleşme nosyonu, liberteryen düşünür Robert Nozick’in gönüllü kölelik konusundaki yaklaşımından da önemli ölçüde farklılaşır. Nozick, kimi insanların belirli bir ücret veya bedel karşılığında kendisini bir başkasının (sahibinin) esaretine sokmasını, bu tür bir tasarrufun tarafların

⁵² Liberteryen teorideki bu konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Water Block, “Toward A Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, and Epstein” *Journal of Libertarian Studies*, Volume 17, No. 2 (Spring 2003), s. 39–85.

rızasına dayanması ve mülkiyetin ilk baştaki dağılımının âdil olmasıyla temellendirir.

Nozick' e göre (2006:357),

(...)her ne kadar mülkiyet sahiplerinin yetkilenmelerinde bir takım sınırlama(lar) olsa da bu kişiler hisse sahiplerinin arzularına bağlı olarak büyük bir baskı altına girerler. Bazı kişilerin diğer kişiler tarafından bir takım meşru aşamalarından, gönüllü takaslardan ve adâletsiz olmayan bir başlangıç durumundan sonra bu şekilde büyük bir egemenlik altına alınması adâletsiz bir şey değildir.

Rothbard'ın her sözleşmenin hukuken uygulanmasının beklenemeyeceğine yönelik yaklaşımı, “self-ownership ilkesi”yle birlikte değerlendirildiğinde düşünürün özgürlük teorisinde tutarsızlıklar olduğu görülür. Liberal düşünür Barry'nin de ifade ettiği gibi eğer sahip olduğumu sözleşmeyle başkasına devredebiliyorsam bu kölelik sözleşmelerine meşruiyet kazandırmaz mı ? Yok eğer, hiç kimse kendi kişiliğini başkasına devredemeyecek olmasından dolayı, bu sözleşmeler geçersizse, o zaman bir kimsenin kendisinin tam olarak sahibi olmadığı sonucu ortaya çıkmaz mı ?(Barry, 1986b:12).

Rothbard'ın sözleşmelerin sınırsız olamayacağı tezi, düşünürün sözleşme kavramına yüklediği anlam/içerikle ve her sözleşmenin hukuken uygulanıp uygulanmayacağı tartışmalarıyla yakından ilişkili görünmektedir. Her sözleşmenin yasal olarak uygulanmasının beklenemeyeceği düşüncesinde olan ve buna gerekçe olarak da özel mülkiyet hakkını gösteren Rothbard'a göre,

sözleşme yapma hakkına sıkı sıkıya bağlı olan pek çok liberteryen “sözleşme”nin *bizatihi kendisinin* mutlak (*absolute*) olduğu görüşünde olup bu nedenle her ne konuda olursa olsun özgür bir toplumda rızaya dayan her sözleşmenin –hukuken yerine getirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Onların yanılgıları, “sözleşme hakkı”nın(*right to contract*) yalnızca özel mülkiyet hakkından elde edildiğini ve hukuken yerine getirilmesi gereken yegane sözleşmenin bir tarafın sözleşmeye uymamasının diğer tarafın mülkiyetini gasbı anlamına gelen sözleşme olduğunu kavrayamamalarıdır (Rothbard, 1998 :133).

Sonuç olarak, “*taahhütler (promise),- yerine getirilmemeleri yalnız başına bir başkasının mülkiyetini ihlâl etmediğinden veya zımni bir mülkiyet*

gasbını içermediğinden- hukuken yerine getirilmesi gereken sözleşmeler değildirler”(Rothbard, 1998:79,133). Kısaca, bir kimsenin verdiği söze bağlı kalması ahlâken doğru olmakla beraber, taahhüt yoluyla bir mülkiyet hakkı (*title to property*) devredilmediğinden taahhüdünü yerine getirmeyen bir kişi hukuken sorumlu tutulmaz (Rothbard,1998:133).

Rothbard’ın sözleşme teorisini bir evlilik örneğiyle daha somut hale getirebiliriz. Buna göre, A ve B isimli iki kişinin altı ay içinde evlenmek üzere sözleşme yaptıklarını ve A’nın evlenmekten vazgeçmesi durumunda belirli miktar parayı B’ye vermeyi taahhüt ettiğini varsayalım. A’nın altı ay sonunda B ile evlenmekten vazgeçmesi durumunda, B’nin bundan çok büyük bir üzüntü duyacağı açıktır. Rothbardcı hukuk teorisine göre, bu olayda- B, A’nın verdiği söze dayanarak düşün hazırlıkları kapsamında masraflar yapmış olsa dahi B’nin mülkiyet haklarına karşı açık veya zımni bir ihlâl söz konusu değildir. Bu nedenle A’yı cebir kullanarak B ile evlenmeye zorlamak veya bir tazminat ödemesine hükmetmek A’nın mülkiyet haklarına yönelik açık bir ihlâl olacağından kabûl edilemez (Rothbard, 1998:79,134).

Rothbard yalnızca bir “taahhüt”ü veya “söz”ü içeren sözleşmelerin hukuk marifetiyle zorla yerine getirilmelerine karşı olmasına rağmen, “kredi veya borç” niteliği taşıyan sözleşmeleri – daha öncesinde mülkiyet hakkının devredilmiş olması nedeniyle- hukuken uygulanması gereken sözleşmeler olarak değerlendirir. Zira, kendisine borç verilen taraf aldığı krediyle belirli miktar paranın mülkiyet hakkını diğer taraftan devraldığından, sözleşmeye aykırı davranarak borcun ödenmemesi borç verenin mülkiyet haklarının karşı açık bir saldırı anlamına gelmektedir (Rothbard, 1998:79).⁵³

Rothbard’ın sözleşme teorisine liberteryen düşünür Ayn Rand’ın sözleşme nosyonu arasındaki önemli farklılıkların da göz ardı edilmemesi gerekir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Rothbardcı sözleşme teorisi, akdin yapıldığı anda “mülkiyet hakkı”nın devredilip devredilmediği sorunu üzerine inşa edildiğinden, geleceğe yönelik *yalnızca bir* taahhüt (*promise*) olarak

⁵³ Rothbardcı hukuk teorisine göre, sözleşme ve mübadele ilişkilerinde taraflardan birinin sahtekârlığa / hileye başvurusu, akdedilen bir sözleşmenin gereği olan mülkiyet hakkının devri yükümlülüğünü yerine getirmemek demektir. Bu nedenle, bu eylem, zımni bir hırsızlık olup, mülkiyet haklarının gasbı anlamına gelir (Rothbard, 1998:143,78-79, 2004:176).

kalan sözleşmelerin hukuken uygulanmasının zorunlu olmadığı tezine dayanır. Konuya oldukça farklı bir perspektiften bakan Ayn Rand’a göreyse, bir kimsenin daha önce vermiş olduğu sözü tutmaması veya girdiği taahhüdüne bağlı kalmaması diğer tarafın hakkının ihlâl etmesi için yeterlidir. Bu nedenle hukuk mahkemeleri (civil courts) aracılığıyla taahhüdün yerine getirilmesi veya uğranılan zararın tazmini istenebilir (Kroy, 1977:206). Başka bir ifadeyle, özgür bir toplumda, hiç kimse, başkasıyla anlaşma yapmaya/iş yapmaya zorlanamaz, bu ancak rızaen gerçekleşebilir. Bu nedenle, bir sözleşme gönüllü olarak akdedildikten sonra, sözleşme yapıldığı anda bir mülkiyet hakkı devredilse de edilmese de, tarafların taahhütlerini yerine getirmesi kuraldır. Eğer taraflardan biri, keyfi bir kararla sözleşme hükümlerini yerine getirmezse, diğer tarafın uğradığı mali zararı karşılaması gerekir (Rand, 2006: 167-168).

Rothbard’ın bir taahhüt olarak kalan ve mülkiyet devrini içermeyen sözleşmelere ilişkin yaklaşımı, liberteryen teoriyi *sözleşmecî* (*contractarianism*) bir temelde haklılaştıran Jan Narvenson tarafından da kabûl görmez. Rand gibi Narvenson (1988:60) da, yerinde bir tespitle, prensipte hiç kimsenin bir başkasıyla sözleşme yapmak veya yapmamak zorunda olmadığına işaret ederek, bu tür bir taahhüte giren kimsenin bir kez bunu kabûl ettikten sonra, diğer tarafa karşı açıkça pozitif bir sorumluluk altına girdiğini vurgular. Rothbard ile Rand ve Narvenson’un çözümlemelerinden de anlaşılacağı üzere, bu iki farklı çizgi arasındaki “farklılaşma bir taahhüdün(*promise*) hukuki bir yükümlülük (*obligation*) yaratıp yaratmadığı noktasında düğümlenir” (Kroy, 1977:206).

Rothbard’ın yalnızca taahhüt içeren sözleşmelerle ilgili yaklaşımının, düşünürün “rasyonel birey” tasavvuruyla uyumlu olduğu söylenemez. Zira, Rothbard, akli, insanı diğer canlı varlıklardan “farklı” kılan bir meleke olarak görmesine rağmen, insanın düşünerek/ muhakeme ederek aldığı kararların (taahhütlerin) hukuken uygulanması gerektiğini düşünmemektedir. Bu durum, Rothbard’ın bireyi mülkiyet devrinin olmadığı sözleşmelerden sorumlu görmeyen perspektifinin insanlar arası ilişkilerde oldukça temel olan bireysel ahlâki sorumluluklara hukuken uygulanma şansı tanımadığını gösterir.

Rothbard'ın mülkiyet ve sözleşme nosyonu, hukuk teorisinin tartışmalı konularından olan şantaj, çocuk hakları, kürtaj, rüşvet ve ekonomik dışsallıklarla ilgili yaklaşımlarının şekillenmesinde işlevsel role sahiptir. Şantajdan başlayarak bu konulara daha yakından bakmak Rothbard'ın teorisindeki özgün yönleri görmemize yararlı olacaktır.

Bir tarafın için oldukça önemli bir bilginin belirli bir para veya başka bir karşılık mukabilinde diğer tarafça açıklanmamasını içeren şantaj anlaşmaları, çoğu hukuk sisteminde ve sosyal teoride kabûl gördüğünü söylemek zordur. Ancak, Rothbard'ın da içinde bulunduğu pek çok liberteryen teorisyen için şantaj, ne kadar gayri ahlâki de olsa, mülkiyet ve mübadele özgürlüğünün doğal bir sonucu olarak, tarafların özgür iradesine dayanan, başkalarının haklarını ihlâl etmeyen ve bu nedenle suç unsuru içermeyen bir sözleşmedir (Block, 2001:56).

Daha önce de vurgulandığı gibi, Rothbardcı sosyal teorisinin temel yapı taşını oluşturan saldırmazlık aksiyomu ve self ownership ilkesi, başkalarının aynı nitelikte mülkiyet hakkını ihlâl etmediği sürece herkesin arzu ettiği her şeyi yapma veya söyleme hakkına sahip olduğu ve bu hakkın mutlak olduğu önermesine dayanmaktaydı. “Şantaj içeren bir sözleşme yapma hakkının insanın kendi kişiliği, başta olma üzere vakıf olduğu bilgilerle bunların ifşa edilmesi veya edilmemesiyle ilgili genel mülkiyet ve mübadele hakkından kaynaklandığını belirten”(Rothbard, 1998:124) Rothbard, bir kişinin kendi vücut bütünlüğü ve zihni üzerindeki mülkiyet hakkının, kişni elde ettiği veya öğrendiği bilgileri de içerdiği düşüncesindedir. Bu nedenle, kişinin mülkiyetindeki her şeyde olduğu gibi sahip olduğu bilgileri kullanmasına ve bunun karşılığında bir bedel almasına hukuken yasaklama getirmek, mülkiyet haklarına yapılmış bir müdahaleden başka bir şey değildir (Rothbard, 1998:124-125).⁵⁴

⁵⁴ Liberteyen düşünür Water Block (2001:56-57), şantaj sözleşmesi yapma hakkının mülkiyet hakkının doğal bir sonucu olduğunu vurgulayarak suç içermeyen şantaj sözleşmeleri (*blackmail*) ile suç ve şiddet içeren –kaçırılan bir kişinin hayatta kalması karşılığında para talep edilmesi örneğinde olduğu gibi- şantaj /tehdit sözleşmeleri (*extortion*) arasındaki ayrımı işaret eder. Block’a göre, her ne kadar ilk bakışta bu iki sözleşme benzer özellikler taşıyor gibi gözükse de, ilk örnekte, yani sahip olunan bilginin/ sırrın ifşa edilmemesi için para talep edilmesi durumunda söz konusu bilginin ifşa edilmesi yalnız başına bir suç içermez. Oysa, para verilmemesi durumunda kaçırılan kişinin

Rothbard, mülkiyetin ilk kazanımında başkalarının aynı ve yeterli derecede gözetilmesini esas almayan mülkiyet nosyonuna yalnız arazi veya doğal ürünlerin kazanımıyla ilgili olarak değil, modern yaşamdaki gelişmelerle birlikte gün yüzüne çıkan yeni mülkiyet ilişkileri ve bunların neden olduğu tartışmaları çözüme kavuşturmak için de başvurur. Mülkleştirme veya sahiplenme olarak tanımlanan-homesteading olgusunun günümüzde çok daha karışık ve modern formları bulunduğu işaret eden Rothbard, belli bir bölgeye hava alanının kurulmasının neden olacağı, yüksek gürültüye karşı, bölgeye sonradan gelen mülk sahiplerinin itiraz hakkının olup olmayacağı örneğinden hareketle “dışsallık”(extarnality) sorununa liberteryen mülkiyet teorisi perspektifinden çözümler getirir. Rothbard’a göre (1997b:145-146) “daha önce hiç kimsenin bulunmadığı ve sahipsiz bir bölgeyi hava alanı olarak kullanmak amacıyla iskan eden bir işletme, o bölgede belirli sınırlar içinde (x decibel) gürültüyü yayma hakkını elde etmiş bulunmaktadır. Aşırı gürültünün başkalarının mülkiyet haklarına yönelik bir ihlâl türü olduğu kesindir. Ancak, söz konusu havaalanı işletmesi, en başta kendisinin hak kazandığı decibel ölçütleri içinde bu sesi yayma hakkına da sahip olması nedeniyle, bu sınırları aşmadığı sürece sonradan gelen bölge sakinlerinin hava alanı işletmesine karşı hukuken bir hak iddiasında bulunamazlar. Oysa, aynı firma en baştaki decibel ölçütünü aşarak çok daha fazla ses veya gürültüyü bölgeye yaymaya başlarsa bölge sakinlerinin mülkiyet hakkı ihlâl edilmiş olacaktır.”

Mülkiyetin ilk kazanımı çerçevesinde hava kirliliğinin yarattığı dışsallık sorununu da ele alan Rothbard, hava kirliliğinin veya gürültü kirliliğinin tek

öldürüleceği tehditini içeren şantaj örneğinin, öldürme eylemi kendi başına suç olduğundan liberteryen teorice kabul edilmesi mümkün değildir. Block, bu iki şantaj tipi arasındaki farkı şu şekilde formüle eder.

	Suç İçermeyen Şantaj (Blackmail)	Suç Olan Bir Eylemle Tehdit (Extortion)
Talep Edilen	Para (Hukuka Uygun)	Para (Hukuka Uygun)
Ne ile Tehdit Edildiği	Sırrın açığa vurulması ile (Hukuka Uygun)	Birini öldürmekle veya ona zarar vermekle (Hukuka Aykırı)

başına mülkiyet haklarına yönelik bir ihlâl türü olabileceğini açıkça kabûl eder. Bununla beraber, bu tür bir kirliliğin başkasının mülkiyetine yönelik bir saldırı/ihlâl olmasının kimi şartlara bağlar. Bu şartların “en temel olanı ise kirliliğe sebep olan tarafın bu eylemi yapmasını mümkün kılacak bir mülkiyet veya irtifa hakkını (*homestead easement*) daha öncesinde elde etmemiş olmasıdır” (Rothbard, 1997b:157 vd.). Başka bir ifadeyle belirli bir alanın kullanımının veya tasarruf hakkının mülkiyet veya irtifa hakkını kazanmış olan taraf, bu bölgeyi arzu ettiği şekilde kullanma hak ve yetkisini- ki bu kirliliğe neden olmayı da içerir- elinde bulundurduğundan, bu eyleminden dolayı kimseye karşı hukuken ve ahlâken sorumlu değildir.

Rothbard’ın mülkiyet/sözleşme kavramları ekseninde geliştirdiği sosyal teorisi bireyler arası somut ilişkileri konu edindiği kadar kürtaj ve çocuk hakları gibi daha spesifik ve etik sorunlara da eğilir. Bir hakkın “öznesi/sahibi” olabilecek insanın bireysel olarak kendi rasyonel tercihlerine ulaşabilecek bir özerkliğe sahip olması gerektiğini vurgulayan Rothbard, kendi başına varlığını sürdüremeyen bir canlının/anne karnındaki fetusun- self-ownership hakkına sahip olamayacağı argümanına dayanarak, insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkının, anneyi kendi vücudunun ve kendi bedeninin bir parçası olan fetusun geleceği konusunda sınırsız tasarruf yetkisiyle donattığını öne sürer (Rothbard, 1998:97 vd). Rothbard’ a göre, annenin bir parçası olan fetusun hayatını sürdürmesi, ancak, kendi bedeni üzerindeki mutlak hak sahibi (ownership) olan kadının buna rıza göstermesiyle mümkündür. Bu nedenledir ki, anne kendi rahminde bulunan fetusu daha fazla taşımayı düşünmüyor ve çocuğunu dünyaya getirmiyorsa, bu canlı bu noktadan sonra annenin vücuduna yerleşmiş “asalak bir istilacı” (*parasitic invader*) konumuna gelecektir ve dolayısıyla da annenin bundan kurtulması, kendisinin en temel hakkıdır (Rothbard, 1998:98). Başka bir anlatımla, bu perspektif açısından kürtaj olgusu bir canlıya karşı işlenmiş bir cinayeti olarak değil, *self ownership* ilkesinin doğal bir sonucu olarak insanın kendi bedeni üzerindeki mutlak hâkimiyetinin bir gereği olarak kabûl edilmelidir.

Rothbardcı teoride henüz dünyaya gelmemiş bir bebek üzerindeki - onun yaşam hakkı da dahil- her türlü tasarrufu elinde bulunduran annenin bu yetkileri, çocuğun dünyaya gelmesiyle birlikte sınırlanır. Anne, artık, çocuğun vücut bütünlüğüne yönelik bir fiziksel saldırıda bulunma hakkına haiz değildir. Bununla beraber, kendi başına bir tercihte bulunma ve hayatına ilişkin karar alma yetisine sahip olmayan ve korunmaya muhtaç olan çocuk üzerindeki diğer haklar devam eder.

Rothbard'ın kürtaj konusundaki yaklaşımına kendi sosyal teorisinin temel ilkeleri başta olmak üzere pek çok açıdan eleştiri getirmek mümkün. Bir eleştiriye göre, hamile bir anne, hamile kalmakla fetus ile zımnî bir anlaşmaya varmış olmaktadır. Annenin çocuğunu kürtajla aldırması bu akdin açık bir ihlâli anlamına geleceğinden annenin kürtaj yoluna başvurması fetusun yaşam hakkının açık bir gasbı anlamına gelir. Hayat hakkının gasbıysa kabûl edilemez. Ancak, Rothbard'ın bu eleştiriye itirazları yok değildir. Birincisi, anne ile çocuk arasındaki akid yalnızca “taahhüt (*promise*)” içeren bir -sözleşme olmasından ötürü hukuken yerine getirilmesi (*obligation*) zorunlu olmayan sözleşmelerdendir. Bu nedenle, çocuğunu aldırmasına hukuken yasaklama getirmek annenin mülkiyet haklarının elinden alınması anlamına gelir. İkincisi, her ne kadar bir sözleşmeden bahsediyor olsak da fetusun kendi başına bir tercihe ve rızaya sahip olmaması, gerçek anlamda bir sözleşmenin varlığını şüpheli hale getirmekte, hatta imkânsız kılmaktadır. Rothbard'ın kürtaja hukuken yasaklama getirilmesine yönelik üçüncü itirazı, insan iradesinin rızaen de olsa devredilemeyeceğine ilişkindir. Buna göre, anne ile fetus arasında bir sözleşmenin yapılmış olduğu kabûl edilse dahi, bu sözleşme annenin iradesinin (*will*) devredilmesini içerir. Annenin hamile kalmakla bir tür gönüllü kölelik sözleşmesinin yükümlülüğü altında girmesinin, annenin çocuğunu sürekli olarak karnında taşımaya zorlanması nedeniyle, kadının iradesi üzerinde tahakküm kurulması anlamına geleceği çok açıktır (Rothbard, 1998:98).

Kürtaj olayını, annenin kendi bedeni üzerinde mutlak hâkimiyeti olduğu argümanından hareketle savunan Rothbard'ın bu yaklaşımında, selfownership ilkesi ve saldırmazlık kavramları açısından, bir tutarsızlık dikkat

çeker. Düşünür her ne kadar fetusu yaşayan rasyonel bir insan olarak görmese de, potansiyel olarak bu özelliklere haiz olan dolayısıyla da kendi bedeni üzerinde mutlak dokunulmazlığa ve hakka sahip olan bu canlının kürtaj yoluyla yaşamına son vermenin *self ownership* ve *fiziki hak ihlâllerine* inhisar edilmiş saldırmazlık aksiyomuyla uyumlu olduğunu söylemek çok zor görünmektedir.

3.3.ÖZGÜRLÜĞÜN MODERN TEORİLERİNE - BERLİN VE HAYEK- 'E BAKIŞ

Sosyal teorisinin temel açılımlarını, oldukça radikal ve tavizsiz bir biçimde kurgulayan Rothbard'ın *radikal liberteryen* çizgisi, özgürlük başta olmak üzere siyaset felsefesinin diğer kavram ve değerleri konusunda Hayek, Berlin ve Nozick⁵⁵ gibi liberal teorisyenlerle çok ciddi fikir ayrılıklarına düşmesine neden olur. Özellikle, Rothbard ve Hayek'in bireysel "özgürlük" nosyonlarının merkezini oluşturan "cebiri"(coercion) kavramına yükledikleri anlam ile bir kurum olarak devletin gerekliliği konusundaki fikir ayrılıkları bu farklılaşmanın somut örneklerindendir. Bu açıdan, Rothbard'ın önce Hayekçi özgürlük teorisiyle devamında ise Isaiah Berlin'in özgürlük nosyonuyla ilgili tahlillerine yakından bakarak, liberalizmin liberteryen ve klâsik yorumları arasındaki kırılma noktalarını kavramamız mümkündür.

David Hume, Adam Smith çizgisindeki anti rasyonalist veya evrimci rasyonalist liberal geleneğin geçtiğimiz yüzyıldaki en önemli temsilci olarak kabûl edilen Hayek (1960:12-19) özgür olmayı, "bireyin bir başkasının iradesinden bağımsız/özerk olması veya başkalarının müdahalelerinden masun olması" şeklinde tanımlar ve bireysel özgürlüğü sosyal bir olgu olarak görür. Esasında hem Rothbard (1998:33) hem de Hayek (Yayla 2000a:23) bireysel özgürlüğü sosyal ilişkiler bağlamında ele alan negatif yaklaşımlarıyla birbirleriyle uyumlu görünürler, buna rağmen, aralarında "cebiri" kavramının

⁵⁵ Rothbard, *The Ethics Of Liberty* adlı eserinin özgürlüğün modern teorileri başlıklı bölümünde Nozick'in minimal devlet yaklaşımını da ele almıştır. Ancak, Rothbard ve Nozick arasında fikri uyuşmazlık daha çok devlet teorisiyle ilgili olması nedeniyle bu konuyu, "Rothbard'da Devlet Teorisi" başlıklı dördüncü bölümde ele almak daha uygun olacaktır. Bu nedenle, Rothbard'ın Nozick'e yönelik eleştirilerine burada yer verilmemiştir.

içeriğinden kaynaklanan bir ayrışma olduğu gözden kaçmaz. Zira, Hayek'in (1960:20-21) yerinde bir tespitle ifade ettiği gibi özgürlük tanımlamaları büyük oranda cebir kavramının anlam ve kapsamına bağlıdır. Kavramın ne olduğu üzerinde mutabık oluncaya kadar kesin bir özgürlük tanımına ulaşmak bu açıdan pek mümkün değildir. Rothbard'ın Hayek'in özgürlük teorisine yönelttiği eleştirilerden birisinin cebir/zor kavramının Hayekçi sosyal teoride kazandığı içerikle ilgili olması da bu yüzdendir. Bu nedenle öncelikli olarak Hayek'in cebir kavramına yüklediği anlama başvurmak doğru olacaktır.

Hayek'e göre, "cebir/zorlama" (*coercion*) bir kimsenin çevresinin güç sahibi bir başkası tarafından, o bireyi daha büyük bir kötülükten kaçındırmak için kendi kendisinin bağdaşık (*coherent*) plânına göre davranmak yerine, gücü kullanan kimsenin amaçlarına hizmet etmeye zorlayacak biçimde kontrol edilmesidir. Zorlama, kötü bir şeydir. Zira, bireyi düşünen bir varlık olmaktan çıkarır ve onu başka birinin amaçlarının elde edilmesinde kullanılacak basit bir araç durumuna düşürür. Özgür eylemin olabilmesi için bireyin bilenen bir özel alanının olması ve bu alanın şartlarının başka biri tarafından bireye yalnızca o kişi tarafından öngörülen seçimi bırakacak biçimde şekillendirilmemesi gerekir (Yayla, 1998:30).

Başkalarının mülkiyet haklarını (hem kendi hem de eşya üzerindeki) ihlâl etmeyen her türlü eylemin özgür olması gerektiğini esas alan Rothbard, ancak başkalarının haklarını doğrudan hedef alan, fiziksel zarar veren/verebilecek eylemlerin gayri meşru olduğunu, bu nedenle de bu niteliği taşımayan hiçbir eylemin "cebir" kavramıyla tanımlanamayacağı ve gayri meşru kabûl edilemeyeceği perspektifinden hareket eder. Hayek'in özgürlük nosyonunu "orta yollu" (*middle of the road*) bir yaklaşım olarak tanımlayan Rothbard'a göre (1998:219) "Hayekin (özgürlük) sistemindeki en temel hatası, cebir kavramına "*bir kimsenin çevresinin güç sahibi bir başkası tarafından kontrol edilmesi*" gibi "muğlak" (*fuzzily*) ve tutarsız bir tanımlama getirmesidir."

Rothbard' a göre (1998:219), Hayek'in cebir kavramının yalnızca fiziksel müdahale ve zora dayalı ilişkileri kapsayacak şekilde kullanmaması, kavramsal bir karışıklığa neden olduğu gibi kendi içinde bir çelişkiyi de

beraberinde getirir. Nitekim, Hayek'in (1960:136-137) bir işçinin yeni bir iş imkânı bulamayacağı koşullarda işvereni tarafından işten çıkarılmasını bir cebir türü olarak görmesi, bu muğlaklığın bir sonucudur. Böylece işçinin cebre maruz kaldığını düşünen Hayek, işverenin istediği kişi (işçi) ile "sözleşme" akdetme özgürlüğünün ihlâl edilmesinde bir sakınca görmemektedir.

Rothbard tarafından Hayek'e yöneltilen bu eleştiride açılığa kavuşturulması gereken nokta, Hayek'in rekabetçi koşulların geçerli olduğu ve mübadelenin taraflarından her birisinin diğer tarafın elinde bulunan mal ve hizmetleri başkalarından temin edebildiği koşullarda –yani işçinin önünde başka iş alternatiflerinin olduğu bir ortamda mübadele ve sözleşme özgürlüğüne sıkı sıkıya bağlı olduğudur (Hayek, 1960:136). Rothbard ve Hayek (1960:136) arasındaki doğal "tekeli" piyasalarıyla ilgili tartışmada bu daha net görülebilir. Çöldeki su tekeli elinde bulunduran bir kimsenin istediği kişiye, istediği fiyat üzerinden su satışı yapabileceğini esas alan Rothbardcı özgürlük anlayışının tersine Hayek, çöl gibi olağanüstü koşullarda ve su gibi insan hayatı için elzem bir konuda sınırsız bir mülkiyet hakkı ve mübadele özgürlüğü anlayışına sıcak bakmaz. Zira, içinde bulunulan koşullar olağanüstü ve insan hayatı için oldukça kritik olup, tüketicilere başka alternatif bırakmamaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse,

birinin sağladığı hizmetler benim varlığım ve en çok değer verdiğim şeylerin korunması bakımından hayati olmadığı sürece o kimsenin bu hizmetleri sağlamak için kullandığı yöntemlerin "cebir" olarak nitelendirilmesi doğru değildir⁵⁶ (Bouillon, 1999:366-367).

Rothbard'ın bu noktada kimi itirazları vardır. Düşünüre göre, mübadele ilişkisine giren taraflardan birinin (alıcının) içinde bulunduğu koşulların oluşumunda diğer tarafın (tekelcinin) eylemleri belirleyici olmadığı müddetce bir "cebir" durumundan bahsedilemez. Unutulmalıdır ki, "su kaynağının

⁵⁶ Esasında, "Hayekin bu muhakemesi bir yasaklama ile pozitif bir emrin yol açtığı durumlar arasındaki farka dayanmaktadır. Bir yasaklama bireyi, yasaklamayı ihlâl etmeksizin başvurabileceği çok sayıda yolla baş başa bırakırken, bir pozitif emir bireyi muayyen bir eylemi yapmaya mecbur kılar. İlk durumda birey özgürdür, zorlama altında değildir; ikincisinde ise zorlamayla karşı karşıyadır ve özgürlüğü kısıtlanmaktadır. Dolayısıyla bir yasaklama bir emirden çok daha az zorlayıcıdır. Yasaklama durumunda birey şaşılacak kadar çok seçenekle ve onların arasından özgürce seçim yapma şansı ile baş başadır" (Yayla, 2000:49).

(oases) sahibi yalnızca kendi eylemlerinden ve kendi mülkiyetinden sorumludur. Başkalarının vahalarının kurumasından veya çölün varlığından sorumlu değildir” (Rothbard, 1998:221).

Rothbard’ın bu örnekte somutluk kazanan “mübadele özgürlüğü” kavrayışı, toplumda mutlak ve kesintisiz bir özgürlüğün var olduğu tezine dayanmakta ve total bir özgürlük rejiminin pekâlâ mümkün olabileceğini esas almaktadır (Barry, 1986a:181). Doğada mutlak veya total bir özgürlüğün mümkün olduğunu kabûl etmekle düşünürün farklı kişilerin özgürlük veya hak iddialarını uzlaştırmada ciddi sorunlarla karşılaştığı açıktır (Barry, 1983:116). Rothbardcı mübadele özgürlüğünün temelini oluşturan bu cebir kavramlaştırmasının özgürlükçü bir toplumda bile anlamlı sonuçlar üretemeyeceği-doğal tekel piyasaları örneğinde olduğu gibi- açıkça ortaya çıkmaktadır. Oysa, Rothbard’dan farklı olarak sosyal bir olgu olarak cebirden tamamen kaçmanın mümkün olamayacağı gerçeğini kavrayan Hayek, bireysel özgürlüklerin herkes için eşit şekilde uygulanan “genel ve soyut” davranış kurallarına bağlanmasını önerir. (Yayla, 2000a:31).

Hayek’in “kanun hâkimiyeti” olarak tanımladığı ve kendi özgürlük nosyonunun ikinci yönünü oluşturan bu ilkeye göre “özgür bir toplumda kanunlar kişilere yönelik buyruk ve talimatlar olmayıp genel ve soyut nitelik taşırlar. Bu nedenle de bireyler hangi koşullarda nasıl bir durumla karşılaşacaklarını öngörerek kendi plânlarını şekillendirebilmektedir” (Yayla, 2000a:33-34). Kanunların öngörülebilir olması sayesinde birey içinde bulunduğu yasal çerçeveyi bilir ve yöneticilerin keyfi bir şekilde kanunun ne olduğu konusunda konuşmaları ve kanunu kendi istedikleri biçimde yorumlamaları korkusundan uzak olarak hayatlarını düzenlerler ⁵⁷ (Yayla, 2000a:34).

⁵⁷Hayekçi özgürlük teorisinde kuralların “genel ve soyut” olması ve herkese eşit şekilde uygulanabilirliği, liberal sosyal düzenin temel gereği olarak kabûl edilmesine rağmen düşünürün bu ilkelere zorunlu askerliği haklılaştırmak için de başvurması, kendisine yönelik kimi haklı eleştirileri gündeme getirir. Hayek için “ belirli bir dönemle sınırlı zorunlu askerlik herkes için geçerli bir uygulama olması, genel ve soyut bir kanuna dayanması ve belki de en önemlisi bireysel yaşamda çok önceden öngörülebilir olması nedeniyle –bireysel özgürlüğün ikinci yönü olan –kanun egemenliği ilkesine aykırı değildir” (Hayek, 1960:143).

Genel ve soyut davranış kurallarını, Hayek'in liberal kuramının temelini oluşturan “kendiliğinden doğan düzen” kavramıyla yakından ilişkilendirebiliriz.

Bu yaklaşım açısından soyut davranış ilkelerini ortaya çıkaran süreç, evrimsel bir süreçtir. Bazı kurallar, davranışlar arasında daha etkin bir uyum sağladıkları için diğerlerinin yerini alır ve giderek daha fazla sayıda insan topluluğu tarafından benimsenerek, bireysel davranışlarımıza rehberlik ederler (Yüner, 1999:160).

Hayekçi özgürlük nosyonunda bir şahsı doğrudan hedef almayan, herkes için geçerli bir kural özgürlük açısından bir kısıtlama getirmiş olsa dahi bu “tabiattaki bir kısıtlama (insanın uçamamasında olduğu gibi) dan farklı olmayıp bireysel özgürlüğe bir hanel getirmez (Hayek, 1960:142). Hayek'in bu yaklaşımını düşünürün özgürlük teorisinin zayıf noktalarından biri olarak değerlendiren Rothbard'a göre Hayek'in teorisindeki temel eksiklik onun bireysel hakların insanın bizzat kendi doğasından değil, hukukun egemenliği (*rule of law*) ilkesinden kaynaklandığına inanmasıdır. Hayek'e çok ciddi eleştiriler yönelten düşünürre göre, eğer bir kuralın/hukuk kuralının genelliği ve eşitliği bireysel özgürlüğü tesis etmek için yeterli ise, “herkesin her üç yılda bir yıl, köle olacağını öngören devletçe çıkarılmış genel bir kural varsa eğer, bu tür genel-evrensel köllelik kesinlikle bir baskı ve cebir olmayacaktır”(Rothbard, 1998:228).

Rothbard'ın hukuk kurallarının genelliği ve eşitliğini esas alan Hayekçi yaklaşımdan hareketle ulaştığı bu sonuçlar “teorik” olarak doğru kabûl edilse dahi Hayek'in özgürlükçü sosyal teorisini tam ve doğru olarak tasvir etmekten uzak görünmektedir. Hayek'in liberal bir sistemin temelini oluşturan hukuk kurallarının “genel ve eşit” olması ilkesine tek başına gereğinden fazla bel bağlamış olduğu doğrudur; ancak kendisinin ontolojik ve metodolojik bireyciliğe ve bireysel özgürlüğe olan bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda düşünürün özgürlük teorisinde, Rothbard'ın (1998:228) iddia ettiği gibi, totaliter ve despotik bir sistemi haklılaştıran yönler olduğu sonucuna ulaşamaz.

Hayek'in özgürlük teorisini muğlak/belirsiz bir zemine oturtmakla itham eden Rothbard'ın teorisinin de bir takım belirsizlikler taşıdığı yadsınamaz.

Özellikle, oldukça dar ve sınırlı bir çerçevede tanımlanan cebir kavramı bu belirsizliğin kaynağını oluşturur (Klein, 2004:11-12). Kendisine özgü “cebir” tanımlamasıyla bireysel eylemlere olabilecek en geniş sınırı çizmeyi amaçlayan Rothbard’ın sosyal bir olgu olarak farklı cebir türlerinin ortaya çıkaracağı tartışmalar karşısında kolaycı bir çözüm yolu seçtiği de pekâlâ söylenebilir. Esasen bu durum, Rothbard’ın toplumsal yaşamın karmaşık ilişkiler ağını ve bunun bireysel özgürlüğe ilişkin ortaya çıkaracağı sorunları algılamada zorluk çektiğinin de bir işareti olarak değerlendirmek mümkün.

Toplumsal yaşamda cebrin kaçınılmazlığını kabûl eden ve bu nedenle genel davranış kurallarının gerekliliğine inanan Hayek, bu kuraları uygulayacak ve bireysel hak ve özgürlük ihlallerini engelleyecek bir kurum olarak devletin gerekliliği sonucuna ulaşır. Rothbard ile Hayek’in ayrıldıkları asıl nokta esasında budur. Rothbard, Hayek gibi klâsik liberallerin öngörüsünde olduğu gibi, insanlık tarihinin hiçbir döneminde, insan hak ve özgürlüklerini korumak amacıyla “devlet” diye bir kurum oluşturulmadığını, saldırgan müdahale ve işgaller kullanarak bu güç tekelinin elde edildiğini öne sürer.⁵⁸

Liberal gelenek içinde bireysel özgürlük konusunda en geniş açılımı yapan düşünürlerden olan Isaiah Berlin, ilk defa T. H. Green, tarafından ele alınan “negatif ve pozitif özgürlük ayrımını” daha sistemli hale getirerek, klâsik liberal teorinin özgürlük kavrayışının sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Negatif özgürlüğü bir aktörün başkasının müdahalesine maruz kalmaksızın istediğini yapabilmesi olarak tanımlayan düşünür, kişinin yapacaklarından alıkonulmasını özgürlük kısıtlaması (cebir) olarak görmekteydi (Berlin, 1969:122). Buna göre, birinci anlamda-yani negatif olarak özgürlük, başta siyasal otoriteninkiler olmak üzere bireyin müdahalelerden korunması anlamına gelmektedir. Pozitif özgürlüğü ise Berlin kişinin kendi efendisi olması anlamında kullanmaktadır. Bu anlamda birey, yaşamını başkasına bağlı kalmaksızın belirleme yetkisine sahip olup obje değil, aktif bir aktör olarak kendi akıl ve vicadının gerçekleştiricisi durumundadır. Bu bağlamdaki

⁵⁸ Rothbard’ın devletin menşei ve doğası ile ilgili tahlillerini ilgili bölümünde daha ayrıntılı şekilde ele alacağımızdan burada konunun detaylarına girilmemiştir.

bir özgürlük anlayışı, bireyi aktif kıldığı gibi onun kendi eylemlerinin belirleyicisi olmasını da içerir (Berlin, 1969:131 vd.). “Cebir” kavramını bireyin özel alanına başkalarınca yapılan maksatlı müdahaleler olarak tanımlayan Berlin, bu kavramın bireyin hayatında karşılaştığı her türlü kısıtlamayı (*inability*) kapsayamayacağını bilincindeydi (Berlin, 1969:122). Ancak, düşünürün özgürlük teorisinde liberteryen teorisyenlerce kabûl görmeyecek kimi yönleri yok değildi.

İki Özgürlük Kavramı (Two Concepts of Liberty) adlı makalesinin 1958 yılındaki ilk baskısında, “*normalde eylemlerime hiçbir kimsenin müdahale etmediği ölçüde özgürümdür. Bu anlamda siyasal özgürlük basit bir şekilde kişinin arzu ettiklerini yapabildiği alandır.*” diyen Berlin (1969:xxxviii), “özgürlüğü insanın arzularının gerçekleşmesinin önünde engellerin olmaması” olarak tanımlamaktaydı. Düşünür, makalenin daha sonraki baskılarında, bu tanımın içerdiği belirsizliğin farkına vardı. Berlin, özgürlüğün derecesinin isteklerimizin karşılanmasıyla ölçülmesi durumunda kişisel isteklerin ihtiyaçların doğrudan karşılanabileceği gibi kişinin kendisi veya başkaları tarafından baskı altına alınarak da ortadan kaldırılabileceğine işaret ederek, bu ilk tanımın gerçek anlamda özgürlükçü bir yaklaşımın ürünü olmayacağı sonucuna ulaştı. Ne var ki, Berlin’in ilk tanımını düzelterek ulaştığı özgürlük kavramlaştırması da Rothbard’ın ciddi eleştirilerinin hedefi olmaktan kurtulamadı. Zira, Berlin’e göre (1969:xxxix-xl),

(...)özgürlük yalnızca kısıtlanmanın yokluğunu değil, aynı zamanda olası tercih ve eylemlerin önündeki engellerin, bir kimsenin yürüyeceği yoldaki engellerin de yokluğunu gerektirir. Bu tür bir özgürlük nihayetinde benim yürümeyi isteyip istemediğime veya ne kadar yürüyeceğime bağlı olmayıp, (önümde) kaç tane kapının açık olduğuna ve bunların ne kadar açık olduğuna, ve yaşamımdaki göreceli önemlerine bağlıdır.(...) sosyal ve politik özgürlüğüm yalnızca halihazırdaki (*actual*) tercihlerimi değil aynı zamanda olası-potansiyel (*potential*) tercihlerimin, ve bunları tercih etmem durumunda eylem tarzımda kısıtlanmamasını içermektedir.

Rothbard, Berlin’den yaptığımız bu alıntıda yer alan “*olası tercih ve eylemler*” ifadesinin “özgürlük” ve “fırsat” kavramlarını birbirleriyle karıştıran bir algılamaya dayandığı kanaatindedir. Buna göre der, Rothbard (1998:216),

örnek olarak herhangi bir (X) kimse - sevmediği bir özelliğinden dolayı bir başkasını(Y) çalıştırmak istemezse, bu hareketiyle kuşkusuz Y'nin önündeki fırsatları azaltır. Ancak, X'in bu eylemiyle Y'nin özgürlüğünü ihlâl ettiğinden bahsetmek çok zordur. Berlin, insanın önündeki fırsatlarının artmasıyla aynı kişinin özgürlüğünün artmasını bir görür. Oysa bunlar birbirinden tamamen ayrı kavramlar olup, farklı özgürlük kavramlaştırmalarına tekabül ederler.

Sonuç olarak, Berlin'in özgürlük teorisine yönelttiği eleştirilerde de cebir kavramı üzerinde yoğunlaşan Rothbard'a göre, Berlin'in temel hatası, Hayek de olduğu gibi, "negatif özgürlüğü bireyin kişilik ve mülkiyet hakkına daha geniş bir ifadeyle meşru mülkiyet haklarına yönelik fiziksel/somut müdahalelerin yokluğu şeklinde tanımlamamasıdır" (Rothbard, 1998:216). Kavramsal olarak düşünürün içine düştüğü bu belirsizlik, kendisini inşa etmeye çalıştığı negatif özgürlük anlayışını terk etmesine ve ister istemez pozitif özgürlük kampına dahil olmasına neden olur (Rothbard, 1998:216).

Rothbard ve Berlin arasındaki bir diğer fikrî kopukluk da Berlin'in sınırsız (*laissez faire*) kapitalist sisteme yönelik eleştirilerinden ileri gelir. Laissez faireci iktisat anlayışının güçlülerle zayıfları/yoksulları eşit kabûl eden aksiyomunu kabûl etmenin negatif özgürlük karşıtlığına dönüşmek anlamına geleceğini düşünen Berlin'e göre,

(...)kuşkusuz kapitalistlerin sınırsız özgürlüğü işçilerin özgürlüğünü yok eder, fabrika sahiplerinin veya anne babaların sınırsız özgürlüğü çocukların kömür madenlerinde sınırsız çalıştırılmasına yol açabilir.Hiç kuşkusuz zayıflar güçlüler karşısında korunmalıdır ve özgürlüğün bunu sağlayacak biçimde sınırlandırılması gerekir (Aktaran, Turhan ve Uluşahin, 2007:104).

Rothbard, Berlin'in laissez faireci kapitalizme yönelik bu itirazlarına ciddi eleştiriler yönelterek, düşünürün Özgürlük üzerine Dört Makale (*Four Essays On Liberty*) adlı eserinde liberal iktisat politikalarını eleştirirken kullandığı "ekonomik bireyciliğin kanlı tarihi (*bloodstained story of economic individualism*), "vahşi"(*brutal*) gibi sıfatları gönüllü mübadele ilişkisine dayanan liberal iktisat kuramının hak etmediğini belirtir. Rothbard'a göre, Berlin'in içine düştüğü temel yanılgı, "özgürlük ve serbest piyasayı" cebri hak ihlâlleriyle bir görmesidir. Unutulmamalıdır ki bu tür sıfatlar, evrensel ölçekte

devletin başvurduğu cebri hak ihlallerinin tanımlamak için çok daha uygundur. Ayrıca serbest piyasa ekonomisi, Berlin'in iddia ettiği gibi, yoksul ve güçsüzlerin aleyhine işleyen bir sistem olmayıp, en fazla bu kesimlerin yararlandığı bir ekonomik sistemi ifade etmektedir (Rothbard, 1998:217-218).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ROTHBARD'IN DEVLET TEORİSİ

4.1. DEVLETİN TEMELLERİ

Devlet, siyaset teorisinin ana temalarından biri olarak farklı ideolojiler/teoriler arasında olduğu kadar her bir ideoloji içerisinde de ciddi tartışma ve bölünmelere kaynaklık eder. Genel olarak “sınırlı veya minimal devlet” yaklaşımına sahip olan liberal teorinin klâsik, modern veya liberteryen-anarko kapitalist alt çizgilerinin oluşmasında devletin menşeyinin, rolünün ve sınırlarının ne olduğu konusundaki farklı tasavvurların etkili olması, bu olgunun doğal bir sonucu olarak görülebilir.

Temel amacı, bireysel özgürlüğe mümkün olabilecek en geniş sınırlar çizmek olan klâsik liberalizmin “minimal” veya Nozick’in yaklaşımıyla – “gece bekçisi” devlet anlayışında, devletin en temel görevi, Lockeçu tabiat döneminde insanların sahip olduğu “hayat, hürriyet mülkiyet” hakkını ve türevlerini güvence altına almaktır (Heywood,1992:49). Devlete, güvenlik ve adâleti sağlamak gibi sınırlı fonksiyonlar yükleyen bu yaklaşım liberalizmin Locke, Adam Smith, Bastiat, Wilhelm von Humbold gibi klâsik isimlerin eserlerinde olduğu kadar, Mises, Hayek, Rand, Nozick gibi çağdaş liberal/liberteryen isimlerin teorilerinde de açıkça kendini gösterir.

Rothbard’ın hocalığını da yapmış bir isim olan Mises⁵⁹(2005:16-17), devletsiz bir toplum idealinin imkânsızlığına dikkat çekerek, gerektiğinde zora başvurulmadığı takdirde toplumun varlığının tehlikeye gireceğine işaret eder. Düşünür için liberal doktrinin devlete yüklediği görev, mülkiyet, özgürlük ve barışın korunmasıdır. Devletin gerekliliğini oldukça açık ve keskin bir şekilde kabûl eden Hayek için de sınırlı devletin vazgeçilmez olduğu görülür. Aynı şekilde, liberteryen çizginin “minimal devletçi” kanadında yer alan Rand⁶⁰ ve Nozick⁶¹’in teorilerinde de devletin gerekliliği *-farklı vurgu ve gerekçelere*

⁵⁹ Klâsik liberalizmin önemli isimlerinden Mises’in liberalizm tasavvuru hakkında genel bilgi için bkz. Ludwig von Mises, **Liberalism: Classical Tradition** Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2005

⁶⁰ Rand’ın devletin vazgeçilmezliğiyle ilgili yaklaşımı için bkz. Ayn Rand, “*Hükümetin Doğası*”, **Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal**, Plato Yayınları, İstanbul, 2004.

⁶¹ Bkz.R. Nozick, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

dayansa da—açıkça kabûl edilir. Oysa, siyaset felsefesini devletsiz bir toplum ideali üzerine kurgulayan Rothbard, diğer liberteryen düşünürler Nozick ve Rand'dan farklı olarak, devleti toplumsal barışı ve güvenliği koruyacak bir kurum olarak görmez. Bu nedenle devletin fonksiyonlarını adâlet, güvenlik ve diplomasiyle tahdit eden geleneksel liberal yaklaşımı benimsemek bir yana, bizzatı devlet varlığını ve gerekliliğini sorgular. Devletin anatomisini ortaya çıkararak, devletsiz bir toplum idealinin fikrî temellerini atmaya amaçlar. Rothbard'a göre "insanlığın mutluluğu için devletin yeniden yapılandırılması veya reforme edilmesi yeterli olmayıp, gerçek anlamda "adâlet ve güvenlik" e ulaşmak için onun tamamen ortadan kaldırılması gerekmektedir" (Hoppe, 1998-1999:34).

Rothbard'ın anarko kapitalist siyasi felsefesinin biçimlenmesinde Amerikan bireyci anarşizminin etkisi göz ardı edilmemelidir. Rothbard, özellikle, bireyci anarşizmin öncülüğünü yapmış Lysander Spooner (1808-1887), Benjamin Tucker (1854-1939) gibi isimlerin yanı sıra, Albert Jay Nock, Rose Wilder Lane, Isabel Paterson, Frank Chodorov, Garret Garret gibi kısmen çağdaşı olduğu isimlerden de hayli etkilenmiştir. Düşünürün anarko kapitalist felsefesinin oluşumunda belirleyici olan asıl isim ise *The Production of Security*⁶² adlı eseriyle Fransız düşünür Gustave de Molinari'dir. Rothbard, Molinari'nin bu makalesine yazdığı takdimde, insanlık tarihinde anarko kapitalizmin ilk kez bu eserde ortaya konulduğunu belirtir. Ona göre, "Molinari'nin politik iktisata yaptığı en önemli katkı, piyasa ekonomisinin mal ve hizmetleri insanlara sunabilme özelliğinin güvenlik hizmetlerine de teşmil edilebileceğini kanıtlamasıdır"(Rothbard, 1977b:1). Molinari, her ne kadar, fikrî hayatının ilerleyen safhalarında radikal bir liberteryen çizgiden minimal devletçiliğe doğru bir kayış yaşasa da (Hart, 1981:422-426) *The Production of Security* adlı eseri Rothbard gibi liberteryenlere ilham kaynağı olmaya etmektedir.

⁶² Gustave de Molinari'nin anarko kapitalist felsefesi için bkz. Gustave de Molinari, **The Production of Security** Translation by J. Huston McCulloch, Preface (1977) by Murray Rothbard" (Erişim) <http://mises.org/books/securityproduction.pdf> 10.12.2007

Anarko kapitalist siyaset felsefesinin temel önermelerinden önce devletin ne olduğu ve temellerinde ne yer aldığı sorusuna anarşist perspektiften cevaplar arayan Rothbard'ın ilk amacı, devletle ilgili zihinlerde oluşmuş kategorileri yıkmaktır. Bu nedenle düşünür “devletin ne olduğu”na, onun “ne olmadığı” üzerinden ulaşmaya çalışır. Bu çerçevede, devlete meşruiyet kazandırmak amacıyla, Antik Çağ'dan günümüze kadar devleti toplumla veya bireylerle eş tutan kimi devlet teorilerinin içerdiği yanılığa dikkat çekerek konuya girer. Ona göre,

(...)demokrasinin yükselişi ile birlikte devletin toplumla özdeşleştirilmesi ikiye katlanmıştır. O kadar ki aklın sağduyunun hemen her ilkesini ihlâl eden “biz devletiz” gibi duygu ifadelerini duymak olağan hale gelmiştir. Bu bağlamda işe yarayan “biz” kolektif terimi siyasi hayatın gerçekliğine ideolojik bir kılıf giydirilmesini mümkün kılmıştır (Rothbard, 2004b:267).

Rothbard'ın burada dikkat çektiği devlet/toplum tasavvuru özellikle Antik dönemde Platon'un *İdeal Devletinde* somutlaşan köklü bir fikrî geçmişe sahip olan “organik devlet” anlayışıyla yakından ilgilidir. Bu yaklaşıma göre, devletle birey, aile ve diğer sivil toplumsal oluşumlar iç içe geçmiş, birbirini bütünleyen bir organizmayı andırmaktadır. Ayrıca ve daha da önemlisi ise devlet dışındaki tüm varlık ve yapıların hedefi devlet olup, birey, toplum, iktisat, siyaset ve beşeri tüm kurumlar devlet için vardır. Norman Barry'nin (2003a:67) de dikkat çektiği gibi organik devlet teorileri, bireyi devlet karşısında güvence altına almayı amaçlayan ve sınırlı bir devlet nosyonundan hareket eden liberal devlet teorisinin karşısında yer alan yaklaşımlardır.

Toplumcu yönü ağır basan bu teorilerde devlet bireylerin rasyonel tercihlerinden bağımsız olarak var olan objektif bir değer olarak anlaşılır. Ayrıca, devlet toplumdan soyutlanmış bireylerin tercihlerinden ziyade tabii tarihsel evrimin ürünüdür. Bu yaklaşımın en tipik örneği Hegel'in siyaset felsefesinde karşımıza çıkar. Esasında devletle toplumu ve bireyleri aynı bütünün parçaları olarak algılayan bu organik devlet nosyonunda devlet ile birey arasında yaşanan gerilimi ve meşruiyet sorununu devlet lehine çözüme

kavuşturarak, -Rothbard'ın (1996:49) da dikkat çektiği gibi- devlet etkinliklerine ideolojik bir kılıf oluşturma çabası açıkça kendini gösterir.

Rothbard'ın ifade ettiği gibi, eğer biz devlet isek bir devletin bir bireye yaptığı her şey sadece âdil değil, fakat aynı zamanda o birey bakımından “gönüllü”dür de. Aynı mantıksal süreci devletin bir grubun yararı adına bir başkası üzerine vergi koyması durumuna uyguladığımızda ise verginin toplumun bir kısmına getirdiği yük, toplumun kendisine borcu olduğu argümanı ile gözlerden kaçırılacak, bir kimsenin zorla askere alınmasında ise bu eylem kişinin kendi eylemiyle kendisine zarar vermesinde olduğu gibi bir özgürlük ihlâli olarak değerlendirilemeyecektir (Rothbard, 2004b:267-268). Oysa, sosyal teorisinin temel motiflerinden biri metodolojik bireycilik olan Rothbard için bireyden müstakil ne bir toplum ne de devlet diye bir kurum mevcut olduğundan, bizler (bireyler) devlet olmadığımız gibi devlet de toplumun tüm üyelerini temsil eden bir kurum değildir.

Peki ya devlet, kimi devlet teorilerinde iddia edildiği gibi toplumun tamamının içinde eridiği bir varlık- kurum değilse nedir ? Rothbard için bu sorunun cevabı çok açıktır: “*Devlet, toplumun içinde yer alan ve belli toprak parçası üzerinde güç ve şiddet kullanımı konusunda tekel iddiasında bulunan bir örgüttür*”(Rothbard, 2004b:268). Başka bir yerde düşünür; devleti şu iki özellikten birisini veya her ikisini (gerçekte, çoğu zaman her ikisini) bünyesinde taşıyan bir örgütlenme olarak tanımlar:

(a) Gelirini fiziksel cebir kullanarak toplar(vergi). (b) Belirli bir mülkî alan üzerinde nihai karar almakta ve güce başvurmakta zora dayalı bir tekeli elinde bulundurur. Devletin bu temel eylemlerinin her ikisi de kaçınılmaz olarak (bireyin kendi bedeni üzerindeki hakkı da dahil) tebaasının özel mülkiyet haklarına karşı saldırı ve yağmayı içermektedir. Bu eylemlerden birincisi büyük ölçekte soygunculuğu tesis ederken ikincisi belirli bir mülki alanda, savunma ve yargı hizmetlerinin rızaen alış verişine engel olarak savunma ve tahkim ajansları (*decision making agencies*) arasında serbest rekabeti yasaklamaktadır (Rothbard, 1998:172-73).

Rothbard'a göre bir kurumun devlet olarak tanımlanması için bu iki karakteristik özeliği bünyesinde taşıması gerekli olup tarih boyunca bu iki gücü iktidarı elinde bulunduran devlet fiziksel cebri kullanarak kendi mülkî

alanında (*territorial jurisdiction*) güvenlik hizmetlerinde zora dayalı bir tekeli sahiplenmiştir (Rothbard,1975:3). Toplumdaki başka bireyler veya kurumlar kendi gelirlerini mal ve hizmet üretimiyle veya bu mal ve hizmetlerin başkalarına barışçıl bir şekilde rızaen satımı veya devredilmesi yoluyla elde ederken, devlet kendi gelirini cebri yollardan yani hapisane ve süngü kullanarak veya bunlarla tehdit ederek elde etmektedir (Rothbard, 2004b:269).⁶³ Devletin bireysel haklara karşı gösterdiği saldırgan tutumu özel kişi veya örgütlerinkinden farklı kılan bir diğer özellik, devletin yağma veya bozgununu önleyecek kontrol mekanizmasının olmamasıdır. Zira, mafya veya bir saldırgan bizim için problem olmaya başladığı anda bunlara karşı kendimizi korumak için devlete veya polis güçlerine başvurarak onlardan yardım talep edebiliriz. Oysa, devletin kendisine karşı bizi kimin koruyacağı yani hangi kontrol mekanizmasının devreye gireceği belirli değildir (Rothbard, 1996:47).

Devletsiz toplum kuramının oluşmasında kendisinden oldukça etkilendiği Albert Jay Nock gibi, Rothbard da devletin belirli bir mülkî alanda güç/zor tekeli iddiasında bulunan ve bunu uygulayan bir kurum olarak bir taraftan kendi dışındaki cinayetleri engellediğini diğer taraftan ise kendisinin oldukça büyük ölçekte cinayetleri organize ettiğini öne sürer. Aynı şekilde, David Friedman (1995:112) gibi Rothbard(1998:168) için de normalde bireyler tarafından yapıldığında hırsızlık, cinayet olarak kabûl edilen eylemler devlet tarafından yapıldığın ideolojik bir kılıfla meşruiyet kazanmaktadır. Rothbard’a göre(1998:168 vd.)devletle bir soyguncu-haydut arasındaki önemli fark devletin “zor veya cebir” tekeli bu ideolojik araçlarla gizleme gereksiniminden kaynaklanır.Zira soyguncu kendisini gizlemesine ve toplumun sürekli ve meşru bir üyesi olarak görülmemesine ve eylemlerinden

⁶³ Rothbard, piyasa ekonomisinin koşullarıyla devletin kullandığı araçlar arasındaki farkı somut bir şekilde şöyle ifade eder: “Eğer piyasadan buğday almayı azaltırsam veya buna bir son verirsem, buğday üreticileri kafama bir silah dayayarak veya hapis tehditiyle beni bu ürünü satın almaya zorlamazlar. Veya Amerikan Felsefe Derneğine üye değilsem eğer, derneğin beni kendilerine üye olmaya zorlama veya üyelikten ayrılma kararından zorla vazgeçirme ihtimali yoktur. Böyle bir şeyi ancak devlet yapabilir. Eğer vergi alacağımı ödemezsem ancak devlet, mülkümü müsadere ederek beni cezaevine atar”(Rothbard, 1975: 3).

sonra mağdurlardan veya devletin kendisinden kaçmasına rağmen, devlet açık bir şekilde gizlenmeye ihtiyaç duymaksızın varlığını sürdürmekte, eylemlerinden dolayı bir suçluluk hissine kapılmamaktadır.⁶⁴

Rothbard'ın devletin varlığını sürdürmesi ile ilgili yaklaşımının, Alman sosyolog Franz Oppenheimer'in devletle ilgili tahlilleriyle büyük oranda örtüştüğü söylenebilir. Liberteryen bir teorisyen olmamasına rağmen Oppenheimer devletin zenginliğinin temelinde, başkalarıyla rızaen mübadele ilişkisine girmeyi esas alan "iktisadî yöntem" yerine bireylerin mülkiyet haklarını yağmalamayı ve gaspı esas alan "politik yöntem"lerin olduğunu belirtmiş ve bu yöntemin devletin tek taraflı iradesiyle başkalarının mallarını müsadere etmesini içerdiğini açıkça ortaya koymuştur (Oppenheimer, 1984:52 vd.). Rothbard için Oppenheimer tarafından "politik yöntem" (*politic means*) olarak tanımlanan bu süreç devletin ontolojik olarak temelini oluşturur. Ayrıca üretimde aklın ve enerjinin barışçıl kullanımına dayanan "ekonomik yöntemin" (*economic means*) doğal hukukun bir gereği olmasına karşın, cebre ve sömürücülüğe dayanan politik sistem doğal hukukun ihlâlini içerir (Rothbard, 2004b:270).

Devleti güç ve şiddet kullanımı konusunda tekel oluşturmuş bir kurum olarak gören Rothbard'ın bu yaklaşımı, siyaset biliminde devletin varlığını ve temel özelliklerini farklı sınıflar arası güç mücadelesiyle açıklayan "çatışmacı teoriler"le benzer özellik taşır. Nitekim, devletin doğal oluşumu veya organik devlet teorisi kapsamında ele alınabilecek bir teori geliştiren Hegel'in devlet ile ilgili tahlilleri çatışmacı teorilerin tipik örneklerinden birisidir. Sosyal varlığın

⁶⁴ Rothbard için devlet ile silah zoruyla insanları soyan bir haydut arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Hatta ahlâki olarak devlet soyguncudan daha kötüdür. Düşünür, devletin insanlar karşısındaki bu konumunu bireyci anarşizmin öncü isimlerinden Lysander Spooner'ın satırların başvurarak ortaya koymaya çalışır. Spooner'e göre: "*Esasında devlet bir haydut gibi ıssız bir yerde bir anda ortaya çıkarak, insanların yolunu kesip başlarına silah dayayarak ceplerini soymaz. Ancak, devletin yaptığı en az soygunculuk kadar kötü, çok daha alçakça ve utanç verici bir eylemdir. Soyguncu (higwayman) yaptığı eyleminin içerdiği suçu, tehlikeyi sorumluluğu yalnızca kendisi üstlenir. Senin paran üzerinde hakkı olduğu iddiası taslamaz veya bu parayı senin yararına kullanma niyetindeymiş gibi davranmaz. Hayduttan başka bir şey olduğu rolüne bürünmez.(...) Ayrıca O, paramı gasbettikten sonra, seni bırakır. Yoluna devam ederken, senin iradene karşı gelerek, senin üzerinde haklı bir gücü (sovereign) elinde bulundurarak, kendisinin sağladığı güvenliğe dayanarak, ısrarla seni takip etmez, seni olduğun gibi bırakır. Sana boyun eğmeyi ve kendisine hizmet etmeyi emrederek, senin güvenliğini sağlamaz.(...) Kısaca, seni soymaktan başka seni kendinin enayisi (dupe) yerine koymaz ve kölesi yapmaya çalışmaz"* (Rothbard, 1998 :167;1996:52).

üç anı olarak “aile”, “sivil toplum” ve “devlet”i sayan düşünür, evrensel egoizmin alanını temsil eden sivil toplumla organik bağları olan devleti belirli bir sınıfın temsilcisi olarak kabûl eder (Özipek, 2003:79).⁶⁵ Hegel gibi Marx da devleti toplumun tamamının çıkarları için çalışan bir kurum olarak görmez, ona göre, devlet, üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde bulunduran burjuva sınıfının baskı ve zorlama aracıdır (Göze, 1995:296). Yukarıda kısmen bahsettiğimiz gibi, Alman düşünür Franz Oppenheimer’in devletle ilgili yaklaşımının da çatışmacı bir perspektife dayandığı söylenebilir. Devletin temelini, savaşçı bir toplumun diğer bir topluluğu yenerek onlar üzerinde tahakküm kurmasına dayandıran Oppenheimer’in (1984:46) devleti, *“zafer kazanmış bir grubunun, (bu grubun) yendikleri üzerindeki egemenliğini bir düzene bağlamak ve kendini içten gelecek ayaklanmalara ve dıştan gelecek saldırılara karşı güvence altına almak amacıyla yendiği gruba zorla kabûl ettirdiği bir kurum”* şeklinde tanımlaması bu çatışmacı yaklaşımın bir yansımasıdır. Rothbard’ın devlet nosyonu Hegel ve Marks’ın çatışmacı modelleri arasında benzerlikler olmakla beraber, ciddi farklılıkların bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Rothbard için devlet toplumdaki belirli grup veya kesimin diğerlerini cebren ve tek taraflı olarak vergilendirdiği bir sömürü aracı olarak, ne Hegel’deki gibi bencil çıkarların yön verdiği sivil toplumla organik bağı olan ve yüceltilmesi gereken yapılanmayı ne de Marksist kuramda olduğu gibi sermaye gücünü elinde bulunduran burjuvanın proleter sınıfı baskı altında tutmasını sağlayan bir aracı ifade eder. Düşünür için devlet tarafları ister burjuva ister proleterya olsun bir grubun diğerlerini zora ve müsadereye dayalı olarak tahakküm altında bulundurmasını sağlayan bir kurumdan başka bir şey değildir. Bu nedenle, Marksist kuramda olduğu gibi

⁶⁵Hegel’e göre etik yaşamda birbirinden ayrı “aile” “sivil toplum” ve “devlet” olarak üç an bulunmaktadır. Bunlardan her biri, insanların birbiriyle kurabileceği üç farklı ilişkiyi de bünyesinde taşır: Özel çıkar alanı (aile), evrensel bencillik (sivil toplum) ve evrensel altruizm (devlet). Aile içinde insanlar ailenin diğer üyeleri için bir takım fedakârlıklarda bulunurlar. Ancak bu diğergamlık ailenin dar çerçevesi ile sınırlıdır. Öncelikli olarak, iktisadî ilişkilere dair olan sivil toplumda ise herkes yalnız kendi bencil çıkarlarını tatmin aracı olarak diğerleri ile işbirliği yapar. Devlette ise yurttaşlar bir dayanışma duygusuyla birbirleriyle işbirliği yaparlar. Diğergamlık ruhu açısından devlet büyük bir aile gibidir. Ancak, devlete, tüm yurttaşlarını dört bir yandan sarma bakımından evrensel olma kapısını açan şey, biyolojik güdülerden ziyade, benlik bilinci iradesidir ve devlette bu bilinçten doğar (Arnhart 2004:318-320 ; Özipek,2003:79).

tarihin kimi safhasında kendisine görevler tevdi edilecek bir yapıyı değil, nihai olarak ortadan kaldırılması gereken bir güç ilişkisini temsil eder.

Rothbard'ın devlet kuramı çatışmacı modellerle olduğu kadar devletin kökenini sosyal sözleşmede arayan yaklaşımlarla da ciddi fikir ayrılıkları taşır. John Locke, Thomas Hobbes ve J. J. Rousseau' nun öncülüğüne yaptığı bu teoride genel olarak insanlığın başlangıçta devletin mevcut olmadığı bir “tabiat” halinden geçerek, çeşitli gereksinmelere cevap olarak devleti tesis ettikleri varsayılır. Sözleşmecî teorilerin hepsinde “tabiat hali” ortak bir tema olarak dikkat çekerken, “bu tür bir sözleşmeye gerek duyulmasını sağlayan nedenler ile sözleşme sonucunda ortaya çıkan otoritenin gücü ve yetkileri hakkında farklı tezler ileri sürülmektedir” (Özipek, 2003:80). “Tabiat halini” insanların sürekli birbirleriyle çatışma ve çekişme içinde oldukları bir dönem olarak gören Hobbes, insanın bu sonu gelmez savaş ve mücadelelerin geçerli olduğu ve “*herkesin birbirinin kurdu olduğu*” tabiat döneminde sahip oldukları özgürlük ve hakların önemli bir kısmından feragat ederek bunları aşkın bir yapı olan devlete devretmekle kurtulduğunu öne sürer (Hobbes, 2002:209-212). Böylece, Hobbes, “bireylerin, tutku istek ve iştahlarını kısıtlayan herhangi bir otoritenin olmadığı bir ortamda bencil bireylerin yıkıcı gücünü vurgulayan bir bakış açısına dayanarak, mutlak hâkim bir gücün ilkeli savunusunu yapar” (Rowley, 2002:57).

Locke'a göre ise, “tabiat hali” insanların özgür, eşit ve başkalarının iradesine bağlı kalmaksızın yaşadıkları bir dönem olup, bu dönemde bazı kişilerin başkalarının haklarına tecavüz ederek bu sınırları ihlâl etmesi durumunda, mağdur olan, bu hak tecavüzüne karşı kendisini ve diğer insanları savunma hakkını elinde bulundurmaktadır. Başka bir ifadeyle, her birey, (bir suçluya) sadece mantığın ve vicdanın elverdiği ölçüde maruz kaldığı ihlâl ile orantılı hak ettiği cezayı verme hakkına sahiptir. Tabiat hali, her ne kadar herkesin özgür ve eşit olduğu bir dönem olsa da kimi rahatsız edici ve sorunlu yönleri yok değildir. Locke, herkesin, tarafı olduğu bir davanın aynı zamanda “yargıcı” olmasının, bireysel hakların korunmasının tamamen özel/kişisel olarak korunmasına, düşmanlıklara ve sonu gelmeyen karşılıklı misillemelere neden olacağına işaret ederek, tabiat halinde var olan bu

eksikliği aşmak isteyen insanların cezalandırma haklarını topluma devretmeleriyle birlikte siyasal toplumun kurulduğunu belirtir (Locke, 2002:262 vd. ; Göze, 1995:150-152). Hobbes ve Locke'un "tabiat hali"nde insanlar arası ilişkilere yön veren duyguların ne olduğu konusunda düştükleri ayrılık, devlet ile birey arasındaki ilişkinin yönüne ve devlete yükledikleri anlama da akseder. Doğa durumunda, "insan insanın kurdudur" diyen Hobbes, insanlar arasındaki bu mücadelenin nedenlerini rekabet, güvensizlik ve herkesten üstün olma tutkusuna dayandırır ve devleti –Leviathan' ı sınırsız yetkilerle donatarak aşkın bir konuma yerleştirir. Buna karşılık Locke, tabiat halinde tam anlamıyla özgür olan ve kendi aralarında karşılıklı yardım ve sevgi ilkelerine göre hareket eden insanların sözleşmeyle tesis ettikleri siyasal topluma/devlete sınırlı ve araçsal bir rol verir. Başka bir ifadeyle Hobbes'un devlet kuramında devlet, bireye göre aşkın bir yapıyı ifade ederken, Locke'un kuramında liberalizmin sınırlı devlet anlayışına ilham veren ve bireyi devlet karşısında önceleyen bir devlet anlayışı dikkat çeker.

Rothbard için genel olarak sosyal sözleşmecî yaklaşımlar ister Hobbesçu anlamda otoriter bir sisteme aracılık etsin, isterse Lockeçu perspektifte sınırlı bir devletin temelini oluştursun, devletin cebir ve şiddete dayanan doğasını göz ardı etmeleri nedeniyle, devletin gerekliliği ve vazgeçilmezliği konusunda ikna edici argümanlar sunamamaktadır. Rothbard'ın bu konudaki eleştirilerine, sınırlı/minimal devlet tartışmaları çerçevesinde daha detaylı şekilde bakmakta fayda var.

4.2. SINIRLI / MİNİNAL DEVLETİN İMKÂNSIZLIĞI

Liberal kuramın temel unsurlarından olan sınırlı veya minimal devlet anlayışı, yukarıda da bahsedildiği gibi, John Locke'un tabiat halinde insanların sahip olduklarını varsaydığı hak ve özgürlükleri güvence altına almayı amaçlayan bir kavramlaştırma olarak sosyal sözleşmeyle tesis edilen siyasal erki, bireyin sahip olduğu hak ve özgürlüklere müdahale etmeyecek bir alanla sınırlamayı amaçlar. Bu çerçevede, "liberaller için sınırlı devlet mefhumunun anayasal hükümet, insan hakları doktrini ve piyasa gibi alt temaları olan çeşitli ilkelerden oluştuğu görülmektedir"(Yumer, 1985-87:50-

54). Birinci ilke, devletin kendini hukuka bağlamasının ve güçler ayrılığının tesis edilmesinin bir gereği olan ve fikrî alt yapısını doğal hukuk anlayışının oluşturduğu anayasal hükümet ilkesidir. İkinci ilke ise devlet kendini hukuka bağlamış olsa dahi ona oldukça geniş bir alanda faaliyette bulunma yetkisi verilmemesini içerir. Anayasal sınırlamalara ek olarak, piyasaya ekonomisiyle devletin etkinlik alanının minimuma indirilmesi bu ilkenin bir gereğini oluşturur (Erdoğan, 1998:26).

Liberaller, anayasal hükümet ilkesinin sağladığı kurumsal kontrol mekanizmalarının ve piyasanın etkinliğinin iktidarın sınırlanmasında önemli araçlar olduklarını düşünmelerine karşın Rothbard aynı fikirde değildir. Sınırlı devlet beklentisinin tamamen bir hayal olduğunu belirten Rothbard, devletin kendisine belirlenen sınırlar içinde kalacağına yönelik liberal “iyimser”liğin tersine, tarihsel olarak hiçbir devlerin sınırlı kalmadığını/kalmayacağını gösteren oldukça ikna edici örnekler olduğu düşüncesindedir.

Düşünüre göre, devletin sınırlı kalamayacak olmasının birinci sebebi; kendisinin *habis cebir* prensibi (*the cancerous principle of coercion*) olarak tanımladığı olgudur. Buna göre, temelinde cebren elde edilen vergilerin ve zora dayalı cebir tekelinin yer aldığı bu olgu toplumun zihninde bir kez tesis edilip ve meşruiyet kazandıktan sonra bu ayrıcalık yaygınlaşacak ve süslenerek gizlenecektir (Rothbard,1998:176). Hoppe’nin (1998-1999:33) de ifade ettiği gibi adâlet ve vergi konusundaki devlet tekeli bir kez kabûl edildikten sonra devlet iktidarının sınırlanacağını ve bireysel yaşamın ve mülkiyetin korunacağını düşünmek tamamen bir yanılsamadır. Özellikle iktidar aygıtına yön veren elitlerin ekonomik çıkarları gereği bu tür bir yayılmacılık için hırsla ve azimle çalışmalarından bu rahatlıkla görülebilir. Devletin cebri gücü *laissez faireci*⁶⁶ liberallerin çok fazla önemsemediği sınırları ne kadar geçerse devlet aygıtına yön veren iktidar sınıfının elde ettiği güç ve servette o kadar artmaktadır. Bu nedenle, devlet seçkinlerinin devlete çizilen sınırlar içinde kalmalarını beklemek boşunadır.

⁶⁶ *Laissez faireci* bakış açısı, devlete ekonomik etkinliklerde bulunma yetkisi vermeyen, ancak sınırlı fonksiyonlar tevdi eden minimal devlet anlayışını ifade etmektedir.

Rothbard için devletin sınırlı kalamayacak olmasının diğer sebebi ise “belirli sınırlar içine hasredilmeye çalışılan devletin kendisine çizilen bu sınırlarda kalmasını sağlayacak kurumsal mekanizmaların olmamasıdır.” Unutulmamalıdır ki devletin kanlı geçmişi, Lord Acton’ın o ünlü “*güç yozlaştırır (abuse), mutla güç ise mutlak anlamda yozlaştırır*” sözünü haklı çıkaracak örneklerle doludur (Rothbard,1998:176). Klâsik liberalizmi devlet iktidarın kötüye kullanılmasını önleyecek mekanizmalar kurmamakla itham eden Rothbard, devlet karşısında bireyi güçlü kılacak kurumsal araçlar geliştiren liberal anayasacılığın,-John Locke’un öncülüğünü yaptığı ve Montesquieu’nun ise geliştirdiği kuvvetler ayrılığı ilkesinin-⁶⁷ hem teorik hem de pratik olarak modern demokrasinin gelişimine yaptığı katkıyı ciddiye almaz görünmektedir. Hem Locke hem de Montesquieu, siyasal iktidarın tek elde toplanmasının özgürlükler açısından büyük bir tehdit teşkil ettiği kaygısını paylaşmaktaydılar. Özellikle Montesquieu’nun işleyerek geliştirdiği bu prensipte, yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrı kişi veya organlarca icra edilmesinin devlete karşı bireyin korunmasında ve devletin kendisine çizilen sınırlar içerisinde kalmasını sağlamada kilit bir öneme sahip olduğu kabûl edilmektedir.

Rothbard, klâsik liberal teorinin sınırlı devlet mefhumunun içerdiği bir diğer tutarsızlık olarak da hukuk kurallarının/yasaların oluşması için devletin mevcudiyetini gerekli gören yaklaşım olduğunu öne sürer. Ona göre (Rothbard, 1998:178) devletin olmadığı bir yerde hukukun da olmayacağı görüşü oldukça eski ve yaygın bir kanı olmasına rağmen tarihsel veriler bunun tersini söylemektedir. Anarko kapitalist teorinin diğer pek çok düşünürü gibi Rothbard da, insanlığın ortak kazanımını ifade eden evrensel hukukun oluşumda, özellikle liberteryen hukuk normlarının şekillenmesinde, devletlerin değil, fakat sivil toplum örgütlerinin etkin olduğu düşüncesindedir.

⁶⁷ Devleti sınırlı ve adâlet hizmetlerinde tarafsız bir konuma oturtmaya çalışan liberal teorinin özellikle yürütme-yasama karşısında tarafsız bir yargı erkinin bireysel özgürlük ve hakları korumada önemli bir mekanizma olacağı yönündeki yaklaşımının da anarko kapitalist teorisyenlerce ciddi şekilde eleştirildiği görülür. Anarko kapitalistlere göre, adâlet hizmetlerinin devletin tekelinde olduğu bir sistemde devletin taraf olduğu bir davada “güvenlik ve adâlet” aramak için yine devlete başvuran bireylerin anayasa veya yüksek mahkemelere rağmen devlet karşısında fazla şansının olmayacağı açıktır (Hoppe, 1998-1999:34).

Bilhassa, kabile içinde kendiliğinden oluşan gelenekler (*tribal customs*), örf ve adet hukukuna göre karar alan yargıç ve mahkemelerin varlığı bunun somut örneklerindendir. Düşünür, özellikle Roma hukukunda ve İrlanda'nın kadim tarihinde devletten bağımsız olarak oluşmuş hukuk anlayışının geliştiğine işaret ederek, başta siyaset teorisyenleri olmak üzere insanların zihninde yer eden hukukun kaynağının devlet olduğunu esas alan genel kabûlün yanlışlığını ortaya koymayı amaçlar.

Esasında, Rothbard'ın klâsik liberalizme yönelttiği bu eleştiri de liberal teoriyle ilgili kimi noktaları gözden kaçırdığı söylenebilir. Rothbard ve Hoppe⁶⁸'nin kökenlerini Hobbes'un tabiat halini veya anarşiyi kaos ve kargaşa olarak kabûl eden devlet kuramına dayandırdığı bu devlet nosyonunun bugünkü somut izlerini Virginia Okulu'nun önemli isimlerinden Buchanan (1975:147 vd.) ve Tullock'ta görmek mümkündür (Osterfeld, 1989 :48). Ancak, klâsik liberalizme yön veren pek çok ismi içinde barındıran İskoç aydınlanma geleneğinin hukukun da içinde bulunduğu pek çok toplumsal kurumu, bilinçli bir irade yerine, kendiliğinden işleyen bir düzene bağlayan yaklaşımı Rothbard-Hoppe'nin bu argümanını çürütür niteliktedir.

Rothbard'ın sınırlı devlet anlayışına yönelik diğer bir kaygısı da vergilerle ilgilidir. Düşünüre göre, şayet devlet kişisel ve mülkiyet haklarını korumakla tahdit edilmişse ve vergilendirmede yalnızca bu hizmetlerin sağlanmasıyla sınırlı olacaksa, devlet, sağlaması gereken güvenliğin ne kadar olacağına nasıl karar verecek ve insanlara ne kadar vergi yükleyecektir ? Bu belli midir ? (Rothbard, 1998:180-181). Rothbard için buradaki temel sorun bireysel hakları güvence altına alma amacıyla tesis edilen devlete tevdi edilen “güvenliği sağlama yetkisi”nin belirsizliğinden ileri gelmektedir. Böylece, devletin üzerine aldığı görevin sınırlarının belirsizliği, bireyler üzerine konulacak vergilerin de kesin sınırının olmamasına neden

⁶⁸ H.Herman Hoppe'ye göre (1998-1999:29), Hobbescu devlet kuramında güvenlik görevini uhdesinde bulunduran birimlerin birden fazla bulunmasının kaosa neden olacağı, evrensel barışa ancak siyasal iktidarın temerküz etmesiyle ulaşılacağı kabûl edildiğinden, rekabetçi güvenlik birimlerinin var olduğu bir sistemle bu kuramın uyuşması mümkün değildir. Hoppe'nin sınırlı devlet anlayışının kökenlerini Hobbescu devlet kuramına bağlayan görüşleri için bkz. Hans Herman Hoppe “Private Production of Defence”, **Journal of Libertarian Studies**, Vol.14,1998-1999, s.27-52.

olmaktadır. Rothbard'ın bu konudaki hassasiyeti modern devletin geçmiş yüzyılda artan yetki ve görevleri ışığında düşünüldüğünde haklılık payı kazanmakla beraber, klâsik liberalizmin sınırlı devlet anlayışında en azından teorik olarak vergi konusunda devlete sınırsız bir yetki verildiği tezine katılmak pek mümkün değildir.

Sınırlı devlet anlayışının “ulusal güvenlik kavramı” boyutuna da ciddi eleştiriler yönelten Rothbard, Hans Herman Hoppe, Water Block'un içinde bulunduğu- anarko kapitalist teorisyenler gibi toplumdaki diğer mal ve hizmetlerden ayrı “ulusal” veya “kamusal” sıfatlarıyla tanımlanacak bir güvenlik hizmetinin varlığına inanmaz (Rothbard, 2004a:1029 vd.). Esasında Rothbard'ın devlete atfedilen sınırlı görevlerin başında gelen güvenlik hizmetiyle ilgili yaklaşımının, bireylerin ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri kamusal ve özel şeklinde bir ayrıma tâbi tutarak devlete güvenlik başta olmak üzere piyasanın üretmediği mal ve hizmetleri üretme görevini tevdi eden kamu malları teorisinden esaslı şekilde farklılaştığı söylenebilir. Gordon Tullock, James Buchanan'ın başını çektiği Virginia Okulu kökenli (Barry,1983:103 vd.) bu yaklaşıma göre, piyasa koşullarında üretilen mal ve hizmetlerin önemli bir kısmının fayda ve maliyetlerini doğrudan bireylerle ilişkilendirilebilmesine rağmen kimi mal ve hizmetlerin hem fayda ve maliyetleri toplum üyeleri arasında bölünemez hem de ortaya çıkardığı faydadan-onların maliyetine katlanmamış bile olsa- hiç kimse yoksun bırakılamaz (*inexcludability*). Başka bir ifadeyle, kamusal malların en önemli özelliği üretilen bir mal/hizmetten ek bir maliyete katlanılmaksızın başka kişilerin de faydalanabilmesi yani “bedavacılığın” *free-rider* önünün alınamamasıdır (Holcombe,1997:1). Bu nedenle, kamusal yönü ağır basan güvenlik gibi mal ve hizmetlerin hem (a) toplumsal düzen için vazgeçilmez olmaları hem de (b) serbest piyasa koşullarında rızaen sağlanamamaları devletin yani cebir ve kontrol konusunda (meşru) bir tekeli elinde bulunduran birimin, varlığını gerekli kılmaktadır (Osterfeld, 1989:47).

Güvenlik hizmetini piyasa koşullarında üretilmeyecek bir mal olarak gören geleneksel kamu malları teorisiyle Rothbard'ın yaklaşımı arasındaki farkı, Hans Herman Hoppe'nin kamu tercihi okuluna yönelttiği eleştiriler

üzerinden takip edebiliriz. Öncelikli olarak, Rothbard-Hoppe çizgisindeki liberteryenlere göre, mal ve hizmetler arasında kamusal ve özel şeklinde bir ayrımı yapmayı mümkün kılacak açık ve kesin bir kriter bulunmadığını ifade etmek gerekir. Hoppe'ye göre (1989:28) bugün bile devletin görevleri arasında olduğu düşünülen tren yolu yapımı, posta, telefon cadde ve sokakların inşaat ve bakımı gibi pek çok hizmetin fayda-maliyetlerinin bireylere özgülenebilmesi, bu hizmetleri yalnızca devletin sağlaması gerektiği argümanını büyük oranda geçersiz kılmaktadır. Ayrıca, kamusal mal ve özel mal ayrımı çerçevesinde kamusal malların özellikleri arasında sayılan “faydasından kimsenin yoksun bırakılamaması”(inexcludable) kriterinin günümüzdeki pek çok “özel” mal ve hizmet için de geçerli olması nedeniyle, bu kriterin de bir malın kamusal bir mal olarak vasıflandırılmasında yeterli bir parametre olmadığı açıktır.⁶⁹

Hoppe'nin dikkat çektiği asıl konu ise ulusal veya kamusal bir güvenlik tanımının geçerliliğiyle ilgilidir. Düşünürü göre, “kamu tercihi okulunun içinde bulunduğu liberal yaklaşımların temel yanlışlarından biri, toplumdaki her birey için tek bir güvenlik tanımlamasının veya kategorisinin geçerli ve yeterli olduğuna inanmalarıdır”(Hoppe, 1989:35). Oysa, Rothbard'ın da vurguladığı gibi, insanî varoluşun vazgeçilmez bir sorunu olan “güvenlik olgusu” sayısız bileşenleri ve yönleri olan bir kavram olarak yekpare ve homojen bir mal hüviyeti taşımaz. “Güvenlik” yalnızca suç işlenmesinin önlenmesi, suçluların yasal takibi ve hukukun uygulanmasından ibaret olmayıp, hırsızlardan, çevre kirliliğinden ve doğal afetlerden emin olmayı da içeren geniş bir kavramdır. Her insanın, kendi kişisel özelliklerine, geçmişteki tecrübelerine, içinde bulunduğu koşullara ve zamana bağlı olarak bir bütün olarak güvenlik olgusuna veya güvenliğin farklı yönlerine ilişkin farklı algılamalara sahip olması kaçınılmazdır. Bu bireysel olgunun “kamu” veya “ulusal” gibi geniş ve

⁶⁹ Anarko kapitalist teorisyenler, bu argümanlarını temellendirmek için, güllerle bezenmiş bir bahçenin yalnızca sahibine değil, aynı zamanda hemen bitişik bahçenin sahibine de fayda sağlaması veya sabah çıkarken vücudumuza sürdüğümüz güzel bir deodorantın kendimize olduğu kadar çevremizdeki insanlara da hoş kokular vermesi veya sokak çalgıcısının çaldığı müziği ona para vermeyen insanların da dinlemesi gibi sayısız örneğe başvururlar (Hoppe, 1989:28-29).

belirsiz bir kategoriyle tanımlanması, güvenlik hizmetinin çok yönlü doğasına aykırıdır (Hoppe, 1989:35).

Rothbard, klâsik liberalizmin güvenlik hizmetini devlete tevdi etmesine yönelik bir diğer itirazını serbest piyasadaki üretici ve tüketici ilişkilerine atıfta bulunarak ortaya koyar. Düşünüre göre, serbest piyasa koşullarında mübadeleye konu olan mal ve hizmetlerin miktar ve kalitesine karar veren bireyler olmasına ve bu sürecin gönüllü alış veriş aracılığıyla gerçekleşmesine karşın, devletin topluma sunduğu varsayılan güvenlik hizmetinin ne kadar ve hangi kalitede olacağını belirleyen bir kriterden bahsedilebilir mi ? Bu konuyla ilgili bir hükümet kararının tamamıyla keyfi olması nedeniyle bir kriter dayanamayacağı açıktır (Rothbard, 1998: 180-181). Rothbard gibi Hoppe için de (1989:35) piyasadaki mal ve hizmetlerle ilgili kararlar alınırken insanlar kâr ve zarar gibi iki olguyu göz önünde bulundurarak hareket etmelerine karşın, devlet, güvenlik hizmeti konusunda, bu tür hesaplama zorunluluğuyla karşı karşıya olmadığından, tamamen keyfi ve tüketici perspektifinden bakıldığında israf sayılacak kararlara imza atmaktadır.

Anarko kapitalistler açısından adâlet ve güvenlik hizmetlerinin diğer mal ve hizmetler gibi serbest mübadeleye konu olması, bu hizmetlerin kaliteli sunulmasında güvence olmasına karşın, liberaller bunu anarko kapitalizmin temel açmazlarından biri olarak görülür. Zira, bu tür bir sistemde güvenlik ve adâlet gibi kamusal hizmetlerden ancak nisbi de olsa belirli bir refaha ve müzâkere gücüne sahip insanların yararlanacağı açık olduğundan (Freeman, 2001:142) özel bir güvenlik firmasıyla veya mahkemeye sözleşme akdedecek kadar zenginliğe ve imkâna sahip olmayan insanların bu hizmetlere nasıl sahip olacağı sorusu tam olarak cevaplanamamaktadır. Bu, Rothbard çizgisindeki teorisyenlerin teorik düzlemde “kamusal mallar”ın geçerliliğini ne kadar reddederlerse etsinler, pratik olarak buna tam bir alternatif geliştirememelerinin sonucudur.

Rothbard, devletin varlığını ve gerekliliğini açıklamaya yönelik sözleşmecî teorilerle birlikte, klâsik liberalizmin ⁷⁰ “sınırlı devlet anlayışı”nın

⁷⁰ Rothbard, liberalizmin önemli isimlerinden David Hume’un anti rasyonalist evrimci teorisine ciddi eleştiriler yöneltmesine rağmen, devletin kökenleri konusunda Hume ile kendi yaklaşımı arasında

tekrar hayat bulmasına öncülük eden liberteryen düşünür Nozick'in devlet kuramına da ciddi eleştiriler yöneltilir.

Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde, devletin kurulmasından önce var olduğu kabûl edilen tabiat halinden koruyucu birimlere, ordan egemen koruyucu birime ve nihayetinde devlete giden kendiliğinden işleyen bir sürecin devletin oluşmasında “gizli bir el” vazifesi gördüğü tezini işlemekteydi (Nozick, 2006:39-54). Nozick'in bu süreçte dikkat çekmeye çalıştığı asıl nokta ise, devletin olmadığı anarşist bir ortamdan minimal bir devlete, bireysel hakların egemen güç veya güvenlik birimleri tarafından ihlâl edilmeden, ulaşmanın mümkün olabildiğidir (Boettke, 2005:208). Özellikle tabiat halinde kendiliğinden oluşan gruplaşmalar, müşterek koruma birliklerinin iş bölümü, piyasa baskıları, ölçek ekonomileri ve rasyonel çıkarlar anarşinin yerini minimal devletin almasını sağlayan temel faktörlerdi (Nozick, 2006:48). Oysa, Rothbard bu konuda Nozick'inkinden oldukça farklı bir bakış açısı geliştirmiştir.⁷¹Sözleşmecî teorilerin veya Nozick'in “gizli el” açıklamalarının tersine, devletin varlığının veya gerekliliğinin tarihsel bir vakıa olamayacağını belirten Rothbard (1998:231), devletin oluşumunda şiddet, işgal ve sömürü gibi faktörler üzerine eğilerek, insanlık tarihinin bitmez

kimi benzerlikler dikkat çekmektedir. David Hume'a göre de devletin ortaya çıkışını sözleşmecî teorilerin yaptığı gibi toplumsal rızayla açıklamaya kalkmak boşunadır. Düşünür, devletin temelinin rızadan çok zapt etmeye ve gasba dayandığını söyler yani devlette güç unsurunun altını çizer. Yeni bir hükümet ortaya çıktığında insanlar ona sadakâttan veya ahlâkî yükümlülüğünden ziyade korku ve zaruriyetten dolayı rıza gösterir. Bugün mevcut hükümetlerin nerdeyse tamamı, ilk olarak halkın rızasına veya gönüllü tabîî oluşuna değil, gasba veya zapt etmeye veya bunların her ikisine dayalı olarak kurulmuşlardır (Özipek, 2003:81).

⁷¹ Anarşist bir bakış açısından yola çıkan Nozick'in devlet kuramı, koruma ajansı olarak minimal devletin “görünmez bir el” gibi işleyen süreç sonucunda nasıl ortaya çıktığı üzerine kuruludur. Locke'un tabiat durumu teorisinden yola çıkan Nozick de devletin ortada olmadığı tabiat halinde tam olarak özgür ve eşit olan insanların mütecavizlere karşı kendini ve mülkiyetini ya bizzat ya da başkaları yardımıyla koruma gereksinimi duyduğu tezinden hareket eder. Bu teze göre, insanların yaşanan hak ihlallerine karşı kendi aralarında bir yardımlaşma duygusuyla bir ortak korunma grubu oluşturacaklardır. Ancak, bu gruplaşma, birincisi, grubu oluşturan herkesin sürekli olarak teyakkuz halinde ihlâllere karşı beklemek zorunda kalmasından, ikincisi de grup üyelerinin grubun gücünü haksız ve keyfî yere kullanmasından kaynaklanan iki sorunu beraberinde getireceğinden bunun yerine koruyucu işlevi yeri getirmek üzere ücretle bazı kimseleri (koruma ajanslarını) tutarak bu ajans altında bir araya gelmek gerekecektir. Bu ajanslar, minimal devlete giden sürecin başlangıcını oluşturacaklardır (Nozick, 2006:42-43).

tükenmez mücadelesinde özgürlüğün ve bireyin karşısında konumlanmış bir kurum olan devletin beşeri gelişimin önündeki en büyük engel olduğunu öne sürer. Düşünür bu görüşlerini şu şekilde ifade eder:

Ben tarihi gönüllü etkinliklerin üretken sonuçları –“sosyal güç” ile devlet iktidarı arasındaki mücadele ve çatışma alanı olarak görüyorum. Bu alanlarda sosyal güç-özgürlük, devlet iktidarının ve kontrolünün önüne geçtiğinde, o memleket ve hatta insanlık gelişip serpilmiştir. Bu alanda, devlet iktidarı sosyal güce yetiştiğinde veya onu geçtiğinde ise insanlık sıkıntılarla karşılaşarak gerileme göstermektedir (Rothbard, 1999a:10).

Rothbard, Nozick'in koruma birimlerinin kendi aralarındaki çatışmalarının içlerinden birisinin egemen bir koruma birliği olarak temayüz etmesini sağladığı tezini tarihsel bir takım veriler ışığında çürütmeye çalışır. Rothbard' a göre (1998:234), Nozick'in bu “çatışma hipotezi”, koruyucu birimleri oluşturulan “uzlaşma” ve “barışçıl duygularla” hareket ettiğini varsaydığı insanların neden bir anda çatışmacı bir karaktere büründüklerini açıklayamaması nedeniyle kendi içinde çelişkilidir. Rothbard'ın Nozick'in kuramında itiraz ettiği bir diğer nokta, iki koruyucu birimin aralarındaki çatışmayı üçüncü tarafa yani tarafsız bir yargıya veya temyiz mahkemesine götürmeleriyle birlikte ortak bir hukuk sistemini oluşturduğu tezidir. Rothbard'a göre (1998:234) bu tür bir tez farklı koruma birliklerinin tek bir federal yargı sisteminin parçaları haline geldikleri anlamına gelir ki bu kesinlikle doğru değildir. Zira, devletin olmadığı ve özel koruma birliklerinin iş başında olduğu bir yapıda birlikler kendi aralarında ortaya çıkacak hukuki uyuşmazlıkları çok fazla sayıda bulunan özel tahkim kurullarından hangisinde çözecekleri konusunda daha öncesinde bir anlaşmaya varmışlardır. Bu nedenle yargı alanında devlete doğru giden bir tekelleşme asla söz konusu olmamıştır. Nitekim, kadim İrlanda tarihinde ve Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından sonraki Avrupa'da beliren barbar kabilelerinin kendi içinde var olan sayısız jüri ve tahkim heyetleri herhangi bir tekelleşmeye gitmeden hukuki anlaşmazlıkları çözmüştür. Rothbard, bu örneklerin Nozick'in iddialarını tarihsel olarak çürüttüğü düşüncesindedir (Rothbard, 1998:236). Ayrıca günümüzdeki çok sayıdaki sigorta şirketi arasındaki müthiş rekabet ortamının

bu alanda bir tekelleşmeyi önüyor olması, Nozick'in tezini yine geçersiz kılmaktadır.

Rothbard'ın eleştirileri, koruyucu birimlerden egemen koruyucu birime oradan da ultra mininal devlete geçiş sürecinde koruyucu birimlerin müşterisi olmayan -yani hiçbir koruma ajansı ile sözleşme yapmamış -bağımsızlarla egemen koruyucu birim arasındaki ilişkilerin bu insanların haklarını ihlâl etmeksizin nasıl korunacağına yönelik Nozickçi argümanlar üzerine yoğunlaşarak sürer. Nozick'in kuramına göre, koruma birimleri(ajansları) arasında yaşanan çatışma veya rekabet doğal olarak aralarından birinin diğerlerine göre daha baskın ve egemen hale gelmesini beraberinde getirecektir. Her ne kadar, bir egemen koruyucu birimden bahsedilse de insanlar istedikleri koruyucu birimle çalışmakta ondan hizmet almakta özgür olduklarından bu egemen birimin egemenliğini kabûl etmeyen kimi insanların/bağımsızların (*independents*) olması pekâlâ mümkündür. Egemen koruyucu birim bir taraftan kendi müşterilerinin menfaatlerini koruyarak onların hak ihlâli iddialarını takip ederken, diğer taraftan da bağımsızların hâlâ uhdelelerinde bulundurdukları cezalandırma hakkını kullanmalarını sağlamakla karşı karşıyadır. Nozick, burada bağımsızların coğrafi olarak izole edilmesi gibi kimi çözümler düşünülebilirse de bunun pek mümkün olmayacağına işaret ederek, başka alternatif çözümler üzerine eğilir. Önerisinin temel parametrelerini "yasaklama" "tazminat" ve "risk" kavramları oluşturur (Nozick, 2006:91-95). Esasında Nozick'in devlete giden süreçte egemen koruyucu birimlerle bağımsız bireyler arasında kurmaya çalıştığı ve detaylarını aşağıda ele alacağımız ilişki günümüzde de bireysel özgürlüklerin toplumsal olarak nasıl uzlaştırılacağı ve çatışan haklar meselesine nasıl bir çözüm bulunacağı sorusuna Nozick'in önerdiği cevap niteliğindedir.

Düşünür, bir kimsenin başkalarının durumunu kötüleştiren veya haklarını kullanmasını engelleyen davranışları yasaklanabileceği gibi bu davranıştan dolayı zarar gören / durumu kötüleşen kimselerin zararının tazmin edilmesi koşuluyla bu davranışların özgür bırakılabileceği düşüncesindedir. Ancak, bu ilkenin insan zihninde birtakım sorular yarattığının da farkında olan Nozick, şu iki soru üzerine yoğunlaşarak bunlara

cevap bulmayı amaçlar: “(i) Eğer kurbanlarının zararları karşılanıyorsa bir eylem neden izin verilmek yerine yasaklansın (ii) Öncelikle etkilenen tarafın rızası alınmadan tüm ahlâki sınır ihlalleri neden yasaklanmasın” (Nozick, 2006:110-112).

Tartışmaya ilk sorudan başlayan Nozick’e göre, her ne kadar bir başkasının hakkını kullanması sonucu insanların uğradıkları kayıplar karşılanıyor olsa da her türlü hak ihlâlinin -bu tür eylemlerin insanların zihninde oluşturacağı sürekli korku ve güvensizlik nedeniyle-mazur görülmesi mümkün değildir. Özellikle, olay gerçekleştiği zaman insanların duyacağı aşağılanma, utanma ve onur kaybına uğrama hissi zararları tazmin edilse dahi bu tür ihlâl edici eylemlere baştan serbestiyet verilmesinin doğru olmayacağının göstergesidir. İkinci soruya yani bireysel eylemlerden etkilenebilecek kişilerin rızasını almayan tüm eylemler neden baştan yasaklanmasın sorusuna gelince, Nozick’e göre (2006:108) bu tür uygulamalar, kazara olanlar ve istenmeden yapılanlar da dahil olmak üzere bireysel eylemlerin ortaya çıkarabileceği tüm olumsuzlukların baştan cezalandırılması sonucunu doğurur. Bireysel açıdan her eylem, başkalarına zarar verme potansiyeline sahip olmasından ötürü, böyle bir çözüm, insanların yaşamlarında büyük oranda risk ve güvensizliğin ortaya çıkmasına neden olur (Nozick, 2006:110). Bu nedenle de rızaya dayanmayan her eylemi cezalandırmak hakkaniyetli görünmemektedir. Nozick’in yasaklama ve tazminat kavramları etrafında şekillenen yaklaşımının son parçası da risk ve riskli eylemlerle nasıl mücadele edileceğidir. Düşününün özgürlük teorisindeki risk kavramı, bireysel bir özgürlüğün kullanımın başkalarının haklarını veya özgürlüklerini kesin ve açık bir şekilde etkileyeceği kesin olmamakla beraber, potansiyel bir tehdit veya riski (sara hastası birinin otomobil kullanması gibi) de içerebilmesidir. Riskli eylemlerle bireysel özgürlük arasındaki denge nasıl kurulacaktır ? Nozick’ e göre (2006:113) hak ihlallerini sınırını belirlemede kullanılabilecek bir parametre olan risk, belirli bir eylemin herhangi biri için beklenen zararı (yani ona zarar gelme olasılığının o zararın belli ölçüsüyle çarpımı) belirli bir değerden yüksekse ya da bu değere eşitse bu kişinin hakları ihlâl ediliyor demektir. Başka bir anlatımla, Nozick için bireysel haklar

üzerinde sınır ihlâli ortaya çıksın veya çıkmasın eylemiyle bir sınır ihlâli tehlikesi yaratan herkes ya bu eyleminin içerdiği riskten dolayı tehdit altında olanlara bir tazminat ödeyerek bu eylemine devam edecek ya da bu eyleminden vazgeçecek; ancak sahip olduğu bireysel haklarını kullanmaması nedeniyle söz konusu eylemden rahatsız olan kişiler kendisine tazminat ödeyecektir.⁷²

Nozick, “yasaklama” ve “tazminat” kavramları çerçevesinde geliştirdiği yaklaşımıyla toplumsal yaşamda bireysel hakların kullanılmasının ortaya çıkaracağı tartışmalara her iki taraf için de makûl gelebilecek sonuçlara ulaşma amacındadır. Birbirini tamamlar nitelikteki iki soruya verdiği cevapla düşünür, hem tabiat durumunda “egemen koruyucu birimlerle bağımsızlar arasında” beliren sorunlara hem de modern devletin çatışan bireysel hakları nasıl uzlaştırması gerekeceğine ilişkin normatif çözümler önerir. Oysa, fiziksel ve açık bir saldırı nosyonunu benimseyen Rothbard için, bireysel hak/özgürlüklerin “yasaklama”, “tazminat” ve “risk” gibi kavramlar üzerine inşa edildiği bir hak nosyonu, özgürlükleri belirsiz bir zemine oturtması ve devlete bireysel haklar konusunda sınırsız bir yetki alanı tanıması nedeniyle ciddi eleştirileri fazlasıyla hak etmektedir. Bu kavramlara yönelik Rothbard’ın yönelttiği önemli bir eleştiri, özgürlük kavramının temelini oluşturan “cebir/zor”

⁷² Nozick, tazminat ve risk kavramlarını esas alan modelinin kimi eksiklikler içerdiğinin farkındadır. Özellikle toplumda tazminat ödemeye yeterli mali imkâna sahip olmayan insanların varlığına dikkat çeken Nozick, bu imkânı olmayanların eylemlerine kesin yasaklar getirmenin özgür bir toplum görüntüsü ortaya çıkarmayacağı için doğru olmayacağını ifade eder. Ancak, bu kimselerin ihtiyaç doğduğunda tazminat ödeyecek durumda olmadıkları için diğer insanlara risk empoze etmelerine de izin vermenin doğru olmayacağını belirten Nozick, sara hastası birinin araba kullanması örneğinden yola çıkarak konuyu açıklık getirmeye çalışır. Buna göre, ömrü boyunca kaza yapmama olasılığı olmasına rağmen sara hastası birinin araba kullanması yasaklanırsa bunun kişiyi oldukça dezavantajlı bir duruma düşüreceği ortada olduğuna göre, getirilen yasakla birlikte diğerleri üzerindeki risk azalacağından, hasta olan kişiye bir tazminat ödenmesinin gerekliliği açıkça ortadadır. Ancak, bu tür yaklaşımın kendi üzerimize Rus ruleti oynayan bir kişiyi durdurmak için tazminat ödememizi gerektirmesi gibi bir marjinal yorumu haklılaştıramayacağı açıktır. Bu nedenle, Nozick, kabûl edilebilir bir tazminat ilkesine ulaşmak için talebin içerdiği davranış sınıflarının sınırlanmasını önerir. Zira, bazı davranış biçimleri genel olarak sergilenir, insanların yaşamında önemli bir rol oynar ve kişiye ciddi bir dezavantaj getirmemesi için onların yasaklanmasına gidilmez. Ancak, başkalarına zarar verebilecek ve tehlike yaratabilecek eylemlerden alıkonulan kişilere, bu yasaklama sonucu güvenlikleri güvence altına alınanların bir tazminat ödemesi gereklidir. Bu bakış açısının yapıcı özelliği, yasaklanması karşılığında kendisi için tazminat ödenen eylemin hemen herkesin yaptığı, ancak bazıları yaptığı diğerlerine göre daha tehlikeli koşullar yaratan eylemler üzerine yoğunlaşmasıdır. Bu nedenle başkası üzerine Rus ruleti oynamak gibi eylemlerin bu yaklaşımda himaye görmesi beklenemez (Nozick 2006:117-121).

kavramına oldukça muğlak ve ucu açık bir anlam yüklenmesinden kaynaklanır. Hatırlanacağı üzere, Rothbardcı özgürlük nosyonunda bir kimsenin kullanabileceği yegane zor/cebire, kişinin mülkiyetine (bedenine ve sahip olduklarına) yönelik açık ve somut bir saldırıyı defetmeye yönelik, meşru müdafadır. Bu nedenle,

açık ve mevcut bir ihlâli önlemeye yönelik meşru (müdafaa) sınırlarını aşan bir yola başvurmaya bir kez izin verilirse, bir kimse, riskli faaliyetlerinden ötürü herhangi birine karşı güç kullanabilirse, (...) o zaman başkalarının haklarının ihlâl edilmesinin önünde gerçek anlamda bir engel kalmayacaktır. Başkalarının riskli eylemlerinin içerdiği korku nedeniyle bir kimsenin zora/cebire başvurmasına izin verilmişse, o zaman tirani bir yönetim meşruiyet kazanmış ve Nozick'in minimal devleti de kısa sürede maksimal bir devlete dönüşmüş olacaktır (Rothbard, 1998:239).⁷³

Rothbard'ın Nozick'in risk ve tazminat kavramlaştırmalarına yönelik bir diğer itirazı da haklarını kullanmaktan alıkonulanlara veya riskli eylemler dolayısıyla tehdit altında olanlara ödenecek "tazminat"ın ve "risk"in nasıl belirleneceği ve ölçüleceğine ilişkindir. Rothbard'a göre (1998:241), Nozick, her ne kadar insanların fayda skalalarının sabit, sayısal olarak ölçülebilir, başka kimselerce bilinebilir olduğunu iddia etse de Avusturya İktisat Okulu'nun subjektif değer teorisi insanların fayda skalalarının değiştiğini, başkalarınca ölçülmesinin ve bilinmesinin mümkün olmadığı gerçeğini bizlere göstermiştir. Bu nedenle, bir kimsenin başkalarının riskli eylemleri sonucu uğradığı zararın tam olarak ölçülmesi mümkün olmadığına göre, tazminat da kişinin uğradığı kaybı tam olarak telafi edemez.

Ona göre, Nozickçi minimal devlet yaklaşımının içerdiği önemli hatalardan bir diğeri de anarşist dönemden kendiliğinden ilerleyen bir sürecin sonunda ortaya çıktığı kabûl edilen devlete, bu özeliğinden dolayı bir

⁷³ Rothbard, Nozick'in ortaya koyduğu riskli faaliyetleri esas alan sistemin yanlışlığını, Amerikan toplumunda suça en yatkın sosyal kesim olarak bilinen siyahi gençler üzerinde verdiği örneklerle ortaya koymayı amaçlar. Rothbard'a göre (1998:239), zenci gençler, diğer yaş, cinsiyet, ırk gruplarına göre çok daha fazla suç işleme potansiyeline sahip olduğuna göre neden bu gençleri risk içermeyecek yaşa gelene kadar bir yerlere kilitlemeyelim ve neden bu insanlara sağlıklı yiyecek, giyim ve oyun oynama alanları ve eğitim sağlayarak onların zararlarını karşılamayalım (*compensate*) ki. Bu nedenle, bu örnekte de ortaya çıktığı gibi, Nozick'in risk kavramlaştırması, oldukça muğlak olması ve farklı anlam ve yorumlara açık bir ilkeye dayanması nedeniyle, tek meşru zor kullanımı olarak, meşru müdafaa hakkını gören, liberteryen özgürlük nosyonu ile çelişmektedir.

“masumiyet/suçsuzluk”(*immaculate*) atfedilmesidir. İnsanlık tarihi bize hiçbir devletin böyle bir sürecin sonunda ortaya çıkmadığını ve bir kurum olarak devletin temelinde güç, şiddet ve sömürü olduğunu gösterdiğinden Nozick’in teorisi geçerliliğini yitirmektedir. Ayrıca, eğer Nozick, tabiat halinden koruyucu birimlere, oradan egemen koruyucu birime ve bu biriminden de devlete dönüştüğü varsayılan bir tarihsel süreç yaşandığı fıkırinde ise kendisinin devletin ortadan kalkmasını isteyen anarşist düşünürler arasına katılarak, görünmez bir elin minimal devleti ortaya çıkarmasını beklemesi gerekmektedir (Rothbard, 1998:232).

Diğer taraftan, devlet insanlık tarihinin bir döneminde Nozick’in iddia ettiğı gibi bir süreç sonucunda ortaya çıkmış olsa dahi bu devletin mevcut varlığını haklılaştırmamaktadır. Rothbard’ın genelde sözleşmecî teorisyenlere özelde ise Nozick’e yönelttiğı bu eleştiri devletin ilk defa ortaya çıktığı dönemde insanların birbirleriyle ve devletle yaptıkları varsayılan sosyal sözleşmenin içeriğı ve uygulanması gerekliliğıyle ilgilidir. Ona göre, devletin kurulmasını sağlayan prosedürde insanların yaptıkları sözleşmeyle sahip oldukları belirli hak ve yetkilerini siyasal erke devretmeyi kabûl etmiş olmaları sonradan gelen nesillerin sözleşme hükümlerine kesinlikle uymaları gerektiğı sonucunu doğurmamaktadır (Rothbard, 1998:232). Zira, çalışmamızın üçüncü bölümünde de ele aldığımız gibi, Rothbard için bir sözleşmenin hukuken yerine getirilme zorunluluğı ancak sözleşme akdedilmesi sırasında taraflar arasında bir mülkiyet transferinin olması başka bir ifadeyle sözleşmenin yerine getirilmemesinin diğer tarafın mülkiyet hakkının açıkça veya zımnen gasba neden olması durumunda vardır. Bu nedenle, bireylerin kendi aralarında veya devletle yaptıkları sosyal sözleşmeyle siyasal iktidarın mülkiyet haklarının hiçbirisi toplum üyelerine devredilmiş olmadığından böyle bir sözleşmenin ifa edilmemesi bir mülkiyet hakkının ihlâlini doğurmaz. Bir taahhütten (*promise*) öte bir anlam taşımayan bu sözleşmenin uygulanma zorunluluğı bu açıdan yoktur (Rothbard, 1998:133).

Sonuç olarak, Rothbard, buraya kadarki tahlilleri çerçevesinde, Nozick’ in devlet nosyonuna yönelik itirazlarını dört başlık altında toplar: (1) Günümüzde devletin masum/suçsuz olarak kabûl edilmesi mümkün değildir.

(2) Haklı veya meşru olarak görülme ihtimali olan tek minimal devlet ancak serbest piyasa anarşizminin geçerli olduğu bir dönem sonunda ortaya çıkan devlettir. (3) Bu nedenle de Nozick'in yapması gerekenin anarşizme dönerek görünmez el teorisi gereği minimal devletin ortaya çıkmasını beklemektir. (4) Devlet ortaya çıkışı itibariyle masum suçsuz olarak kabûl edilse dahi (sosyal sözleşmecî teorilerin yukarıda bahsettiğimiz eksiklerinden ötürü) minimal de olsa hiçbir devlet meşru / haklı görülemez (Rothbard,1998:233).

4.3. DEVLETSİZ -ANARŞİST - BİR TOPLUMUN YAŞAYABİLİRLİĞİ

Devletin kökenleriyle ilgili yaklaşımından ve klâsik liberal kuramın sınırlı devlet anlayışına yönelik eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, Rothbard'ın siyaset felsefesi devletsiz bir toplum ideali üzerine kurulmuştur. Tekelci bir iktidar yapılanmasına alternatif olarak rekabetçi koşullarda faaliyet gösteren güvenlik birimlerini öneren düşünür, güvenlik hizmetlerinin serbest rekabet koşullarında sunulduğu böyle bir sistemin, insan doğasıyla uyumlu olması ve devlete göre çok daha etkin bir hizmet sunma potansiyeli taşıması nedeniyle alternatiflerinden ayrıldığı kanaatindedir. Bu nedenledir ki, Rothbard için “devlet, hem insanın doğası ve özgürlüğü karşısında beliren bir yapı olarak ahlâki bir kurum olmamasından hem de insanlık için refah getirmemesinden dolayı karşı çıkılması gereken bir kurumu ifade etmektedir” (Holcombe, 1988:269).

Rothbard, anarşist siyaset kuramı çerçevesinde, kendi mülkî bölgesinde cebir tekeli eline geçirmiş ve finansmanını zora dayalı bir şekilde vergilerle sağlayan bir kurum olarak gördüğü devlete karşı olmakla beraber, onunla ilişkilendirilen yani onun tarafından yerine getirilen hizmetlerin bireysel ve toplumsal yaşam için oldukça önemli olduğunu açıkça kabûl eder. Düşünüre göre, devleti istememek, “*zorunlu olarak polisin sağladığı güvenlik hizmetine, mahkemelere, tahkime, para basımına, posta hizmetlerine veya alt yapı ve otoyol hizmetlerine karşı gelmeyi gerektirmemektedir*”(Rothbard, 1975:3). Bu noktada Gustave de Molinari ve Rothbard'ın sosyal teorileri ile kolektivist anarşist düşünürlerinki arasında esaslı farklılıklar olduğu görülmektedir. Proudhon, Bakunin, Kropotkin gibi anarşist düşünürlerin her alanda eşitliğin

egemen olduğu anarşist toplumda polis veya güvenlik hizmetlerine ihtiyaç duyulmayacağı tezlerine karşın, Molinari ve Rothbard güvenlik hizmeti ihtiyacının devletsiz toplumda da var olacağını kabûl eder. Kolektivist anarşistler bu sonuca iki noktadan hareketle ulaşırlar. Birincisi, mülkiyetin tamamen ortadan kalkacağı anarşist bir toplumda mülkiyete karşı suç işlenmesinin imkânsız olmasıdır. İkincisi, tam anlamıyla özgür olan bir toplumda polis, mahkeme ve hapis hanenin yerini kamu vicdanının geçecek olmasıdır (Hart, 1981:415-416). Ayrıca, anarşist toplum kuramında bireysel ve toplumsal ölçekte geçerli olacağı düşünülen öz yönetim “insanların kendi bütün işlerini doğrudan ve bütün düzeylerde “kendi” ellerine almalarına olanak verecek bir toplumsal yapılaşma sistemi” (Cangızbay, 2003:155) olarak başkalarının irade ve buyruklarına bağıllığı içeren adâlet veya güvenlik hizmeti gereksinimini de büyük oranda ortadan kaldıracaktır.

Rothbardcı anarşist toplum kavrayışında, toplumsal düzeni ayakta tutacak bir faktör olarak görülen “insanın rasyonel doğası”na aşırı bir güven vardır. Anarşizmin diğer yorumlarında olduğu gibi Rothbard’ın toplum kuramında da insan doğasının iyi ve barışçıl yönlerinin siyasal bir iktidara ve tekelci bir müeyyidelere gerek duyurmaksızın toplumsal yaşamı sürdürülebileceği vurgusu hâkimdir. Anarşist bir toplumun çoğu zaman kargaşanın, düzensizliğin sonu gelmez çatışmaların baş gösterdiği bir yapı olduğu yönündeki genel kabûlün tersine, Rothbard “devletin ortadan kalkmasıyla birlikte kendisini gösterecek yeni “anarşist insan” tipolojisinin işbirliği yapmaya hazır, insancıl ve yardımsever yönlerinin bu çatışma hipotezlerini boşa çıkartacağından emindir”(Rothbard, 1975:4). Düşünür, kendisine özgü bu insan tipolojisiyle anarşist toplumu, kötülüğün ve suçun meşruiyetinin ve gerçekleşme ihtimalinin azaldığı; ancak “iyilik” ve “işbirliği yapma” eğiliminin arttığı bir toplum olarak görür. Devletin ortadan kalktığı bu sistemin tamamen iyilik ve yardımseverlik hisleriyle hareket edeceği kabûl edilen bir insan nosyonu üzerine kurulmuş olmasını bir eksiklik olduğu eleştirilerine ise Rothbard, ister devletçi, isterse anarşist hangi sistem olursa olsun toplumun önemli kısmı başkalarının haklarını ihlâl etmeyecek iyi niyete

sahip olmadığı müddetçe hiçbir sistemin işleminin mümkün olamayacağı argümanına dayanarak cevap verir (Rothbard, 1975:3). Düşünürüne göre,

(...)eğer, insanlar bu tür (kötü niyetli) bir eğilime sahiplerse ister özel, isterse devlet olsun güvenlik miktarı kaostan oluşmasını engellemede başarılı olmaz. Ayrıca, ne kadar çok insan barış ve huzura istekli olursa ve komşularının haklarını ihlâl etmezse bir sosyal sistemin başarı şansı da o kadar fazla olur ve polis hizmetlerine ayrılan mali kaynak da o kadar azalır (Rothbard, 1975:4).

Ancak ifade etmekte yarar var ki, Rothbard, her ne kadar kendi toplum kuramında anarşist bir insan tipolojisinin ortaya çıkacağını düşünse de güvenlik ve asayiş sorununu insanlık için hâlâ çözülmesi gereken bir problem olarak mevcudiyetini sürdüreceği gerçeğini tamamen yadsımaz. Bu nedenle, devletçe icra edilen hizmetlerin piyasa ekonomisinin dinamizmi içerisinde tamamen özel kişi veya şirketlerce üretilmesi gerektiğini açıkça ifade eder. Bu tür bir sistemin işlerliğine yönelik tereddütlerin, insanların zihnindeki devlet eksenli kategorilerden kaynaklandığına inanan düşünür, anarşist bir sistemle devleti esas alan bir sistem arasında kıyaslama yaparken devletçi sistemi zımnen verili-meşru bir yapıyı olarak ele alan bir perspektiften hareket etmenin âdil bir yaklaşım olmadığı düşüncesindedir. Bu nedenle, “her iki sistem arasındaki hakkaniyetli bir mukayese ancak, filozofun “sıfır noktası” olarak tanımladığı bir yerden başlayarak, her iki sistemi de eleştirel bir perspektiften ele almakla yapılabilir”(Rothbard, 1975:4).

Bu çerçevede, sosyal teorisinin pratik olarak mümkün olduğunu göstermek için kimi hipotetik örneklerle başvuran Rothbard, bir an için tüm insanların aniden daha önceki bilgi ve birikimlerinden sıyrılmış olarak dünyaya geldikleri bir durum üzerinden akıl yürütür. Buna göre, insanlar olarak hepimiz nasıl bir sosyal düzen benimseyeceğimiz sorunuyla karşı karşıyayızdır. Böyle bir durumda, içimizden birisinin hepimiz başkalarının haklarını ihlâl eden mütecavizlerinden muzdarip olduğumuza göre, bu sorunu silahlarımızı Johns ailesine vererek, tüm nihai karar alma yetkisini de bu aileye devrederek rahatlıkla çözebileceğimiz önerisinde bulunduğunu ve bu önerinin kabûl gördüğünü varsayalım. Böylece, bundan sonra cebir gücünü

ve egemenliği elinde bulunduran Johns ailesi her birimizi diğerlerimize karşı koruyabilecektir. Esasında bu oldukça basit metafor bile Rothbard için devletin bugünkü mevcudiyetini açıklamaya yönelik genel kabûl görmüş yaklaşımın basit bir ifadesidir. Ancak, “sıfır nokrası”nda başladığımız bu koşullarda koruyucalara karşı bizleri kim koruyacak sorusu devlet teorisi içindeki basit bir boşluk olmakla kalmamakta, aynı zamanda devletin mevcudiyetine yönelik göz ardı edilemeyecek bir soru olarak kendini göstermektedir (Rothbard, 1975: 4).

Peki, devletin olduğu bir sistemin alternatifi olacak anarko kapitalist bir yapı nasıl işleyecektir? Daha doğrusu, devletle özdeşleşmiş bir olgu olan güvenlik ve adâlet hizmetleri serbest piyasa koşullarında nasıl sağlanacaktır?

Rothbard için devletsiz toplum ideali, başkalarının kişilik ve mülkiyet haklarının -meşru müdafaa dışında- hiçbir şekilde ihlâl edilmemesini esas alan saldırmazlık aksiyomunun doğal bir sonucunu olması nedeniyle devletsiz toplum idealinin işlerliği konusunda bir kuşkuya düşmek anlamsızdır. Zira, devletin ortadan kalkmasıyla beraber artık “hiçbir kurum (a) finansmanını cebri yolla yani vergi ile sağlayamayacağı gibi (b) güvenlik ve yargı alanında zora dayalı bir tekel de ortadan kalkacaktır” (Hoppe, 1998-1999:34). Böylece güvenlik ve yargı hizmetleri başta olmak üzere, her alanda özgür bir toplumun önündeki en büyük engel ortadan kalkmış olacaktır.

Devletin var olmadığı bu koşullarda, kendi bedeni ve mülkü üzerinde mutlak hakka sahip olan ve bunları koruma- meşru müdafaa –hakkını elinde bulunduran insanların bu haklarını kullanmasıyla beraber gündeme gelecek güvenlik ve yargılama hizmetleri ise serbest piyasa koşullarında ve rekabetçi bir ortamda faaliyet gösteren güvenlik şirketleri veya firmalarınca sağlanacaktır. Bu birimleri, devletten farklılaştıran en önemli özellik, bireylerin bu birimlere katılımın tamamen gönüllü yani rızaya dayalı olması ve gelirin/finansmanın verilen hizmet karşılığında müşterilerinden alınan primlerle sağlanmasıdır. Güvenlik birimlerini devletten farklılaştıran bir diğer özellik de güvenlik ve yargı alanında zora dayalı bir tekeli eline geçiren devletten farklı olarak eşit rekabet koşullarında faaliyet göstermeleridir (Rothbard, 1977a:2).

Rothbard, güvenlik hizmetlerinin piyasa konusu olduğu bir sistemin ayrıntılarının tam olarak ne olacağını şimdiden öngörmenin çok zor olduğunu belirtmekle beraber bu sistemle ilgili kimi ipuçlarını verir. Buna göre, müşterilerin ödediğı primler karşılığında güvenlik hizmetinin verildiğı bir sistemde birbirleriyle rekabet eden çok sayıda firma ortaya çıkacaktır. Hizmet kalitesi/etkinlik ve güvenilirlik, doğruluk/dürüstlük açısından piyasada önemli bir isim haline gelmek isteyen firmaların rekabeti bu sistemin devlete göre çok daha etkin bir şekilde işlemlerini sağladığı gibi, bireylere-müşterilere sayısız tercih imkânı da sunacaktır. Rekabet koşullarında bu firmalardan birisinin kimi bölgelerde rakipleri karşısında üstünlük kazanması söz konusu olabilecekse de bu mülkî alanda bir tekel durumu yaratmadığı gibi başarılı firmaların diğer bölgelerde kendilerine yeni iş sahaları açmasına da engel teşkil etmeyecektir (Rothbard, 1977a:5). Ancak, diğer firmaların piyasaya girmesinin engellenmesi bu bölgede doğal bir tekel yaratmayacak mıdır ? Düşünür, serbest piyasa koşullarında, rekabet ortamında firmaların hangisinin, kaç tanesinin, hangi büyüklük ve kalitedekilerinin ayakta kalacağını belirleyen piyasa ekonomisinin temel dinamikleri olduğunu belirterek, peşinen önceden güvenlik hizmetlerinde doğal bir tekelin gerçekleşeceğini düşünmemizi gerektiren bir sebebin olmadığını belirtir (Rothbard, 1996:219). Başka bir ifadeyle,

(...) rekabet (güvenlik hizmetinin) yeterliliğini/etkinliğini, ucuz ve yüksek kalitede olmasını güvence altına alır. Pek çok insanın yaptığı gibi, belirli bir coğrafi bölgede yalnızca bir tane güvenlik ajansının olması gerektiğini salık veren ilahi bir karar(*divinely ordained*) olduğunu varsaymamızı gerektiren hiçbir neden bulunmamaktadır (Rothbard,1996:218-219).

Rothbard ve Hoppe çizgisindeki liberteryenler devletsiz-anarşist toplumu temellendirirken bu sistemin insanın rasyonalist doğasına ve bireysel özgürlüğe çok daha uygun olmasından hareket ettikleri gibi çok daha etkin sonuçlar üretme yönüne de vurgu yaptıkları görülür. Esasında, anarko kapitalizmin fayda/etkinlik temelinde haklılaştırımı daha çok David Friedman'ın sosyal teorisiyle özdeşleştirilmesine rağmen, Rothbard'ın da zaman zaman anarko kapitalist sistemin uygulanabilirliğini kanıtlamak için

kimi empirik bulgulara başvurma ihtiyacı hissettiği görülür. Yeni Bir Özgürlük (*For A New Liberty*) adlı eserinin önemli bir kısmını özel güvenlik birimlerinin devlete kıyasla çok daha etkin bir güvenlik hizmeti sunabileceğini göstermeye ayıran Rothbard'ın bu konudaki argümanları mevcut güvenlik algılamalarının farklı yönlerine yoğunlaşır. Bu çerçevede, asayiş hizmetini sağlayan güvenlik güçlerinin karşılaştıkları en büyük sorunlardan birinin -bu hizmetin içeriğinin belirsiz olması nedeniyle-sınırlı bir bütçeyle hangi işler için ne kadar bütçe ayrılması gerektiğini tam olarak bilememeleri olduğunu belirten Rothbard, serbest piyasa koşullarında, bir mal ve hizmetin miktar ve kalitesini belirleyen malın tüketicilerinin olmasının, bu tür belirsizliklerin önüne geçeceği düşüncesindedir (Rothbard, 1996:220).

Özel güvenlik birimlerinin, devlete göre taşıdığı bir diğer avantaj da, bir sigorta şirketi gibi mülkiyet haklarını gerçek anlamda güvence altına alarak, insanların muhtemel zararlarını tazmin edebilmeleridir. Zira, sözleşmeyle sigorta altına alınmış bir mülk, ne kadar iyi korunursa tazmini istenilen zarar ve dolayısıyla da güvenlik biriminin harcamaları o kadar az olacaktır. Esasında, piyasa ekonomisinin doğal bir sonucu olarak, kaliteli bir güvenlik hizmeti, her firmanın kendi yararına olduğundan, bu sistemde bireysel hak ve özgürlükler, çok daha kuvvetli şekilde güvence altındadır (Hoppe, 1998-1999:35).

Serbest piyasa koşullarının tüm mal ve hizmetlerde tam anlamıyla geçerli olduğu bir sistemde, John isimli şahsın X güvenlik ajansı ile, Smith'in ise Y güvenlik ajansı ile çalıştığını varsayalım. Güvenlik ve yargılama hizmetlerinin birini veya her ikisini de elinde tutan bu firmalar arasında ortaya çıkacak hukuki uyuşmazlıklar nasıl çözülecektir ? Başka bir anlatımla John, Smith tarafından saldırıya uğradığını veya Smith tarafından hakkının ihlâl edildiğini iddia ederse ve Smith de bu iddiayı reddederse barışçıl bir çözüm nasıl olacaktır ?

Bu sorunun cevabı anarko kapitalist sistemin kendi dinamiklerinde saklıdır. Zira, David Friedman'da olduğu gibi, Rothbard için de devletin tamamen ortadan kalktığı; ancak devletçe yerine getirilen güvenlik ve adâlet hizmetlerinin özelleştiği bir ortamda bir sigorta şirketi gibi faaliyette bulunan

güvenlik şirketlerinin yanı sıra, bunlara göre daha az sayıda bulunan tahkim kurulları bugünkü anlamıyla mahkemeler hizmet verecektir (Rothbard,1977a:6). Friedman'ın da (1995:116-117) ifade ettiği gibi, koruma birimleri arasında doğacak uyuşmazlıklarda hangi mahkemenin yetkili olduğu önceden belli olduğundan ve her bir şirketin çalıştığı mahkemenin ne tür bir hukuk sistemini benimsediği öngörülebildiğinden bir düzensizlik veya karışıklıktan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Ayrıca, güvenlik ve yargı görevlerini ayrı ayrı veya birlikte eline bulunduran güvenlik ajanslarının ve yerel mahkemelerin kararlarının götürülebildiği ve yine serbest piyasa koşullarında faaliyet bulunan temyiz mahkemeleri de bu sistemde mevcut olacaktır. Ancak, yargı alanında tek bir yüksek mahkeme tekeli yerine, çok sayıda istinaf mahkemesinin bulunması, liberteryen hukuk sistemini tek bir yüksek mahkemenin var olduğu modern devlet yapılanmasından ayırıştıran önemli bir özellik olarak dikkat çekecektir. Rothbard (1977a:7), tamamen sözleşme esasına göre işleyen ve rekabetçi koşullarda hizmet veren birden fazla temyiz mahkemelerinin bulunduğu liberteryen hukuk sisteminin, "yüksek mahkeme"nin var olduğu tekelci bir yargı sisteminden çok daha iyi bir alternatif olacağını şu şekilde ifade eder:

Her hukuk sistemi sosyal olarak üzerinde hem fikir olunan-yargılama sürecinin sona erdiği ve suçlunun cezalandırılma sürecinin başladığı- kimi sona erme noktalarına (*cutoff point*) ihtiyaç duyar. Ancak, (bu süreçte) nihai karar alma tekelini elinde bulunduran tek bir mahkemenin tahakkümü gerekli olmadığı gibi hiç kuşkusuz özgür bir toplumda böyle bir şey mümkün olamaz ve liberteryen bir hukuk kodu pekâlâ iki mahkemenin farklı karar aldığı sona erme noktalarına sahip olabilir. Zira, (hukuki uyuşmazlıklarda) her zaman davalı ve davacı olan iki rakip taraf bulunmaktadır (Rothbard, 1977a:6).

Serbest piyasa koşullarına göre işleyen Rothbardcı hukuk sisteminde özel mahkemelerin kararlarında bireysel olarak akdedilen sözleşmelerin önemli bir yeri olmasına rağmen, mülkiyet haklarının korunmasında mahkemelere yol gösterecek genel bir takım liberteryen ilkelerden/hukuk normlarından hareket edilmesinin gerekliliğine inanılır. Rothbard'a göre (1996:232), bu hukuk normu, liberteryen teorinin telosunu oluşturan saldırmazlık aksiyomundan hareket eden ve mülkiyet haklarını liberteryen

prensiplere göre tanımlayan hukuki uyumsuzluklarda kimin haklı veya kimin haksız olduğunu belirlemede kullanılabilecek genel bir kural niteliği taşımaktadır. Böylece, bu temel liberteryen hukuk normlarının en etkili şekilde kullanımı konusundaki rekabet, piyasa koşullarında hangi yargıcın veya jüri heyetinin adlî hizmetleri en etkin şekilde sunduğunu da ortaya çıkaracaktır.

Bu noktada Rothbard ve David Friedman arasında bir yaklaşım farkı olduğu görülür. Rothbard, anarko kapitalist hukuk sisteminde liberteryen aksiyomlara dayanan bir takım genel hukuk kurallarının yani ortak bir hukuk kodunun bireysel sözleşmelere referans olabileceğini, düşünmesine rağmen, Friedman, piyasa koşullarında özel güvenlik birimleri ve tahkim kurullarınca sağlanan ve birbirleriyle rekabet içinde olan çok sayıdaki hukuk normlarının bireysel ihtiyaçlara daha uygun olduğu düşüncesindedir (Brown, 1997:113). Esasında Friedman'ın bu yaklaşımın arka plânında liberal teoriye yönelik eleştirilerinde de önemli bir yer tutan objektif hukuk sisteminin insanların bireysel farklılıklarına hitap etmekten uzak olduğu yönündeki itirazı yer almaktadır.

Rothbardcı hukuk nosyonunun bir diğer yönü de, liberteryen hukuk sistemiyle Anglo Sakson geleneğinin kendiliğinden, toplumsal dinamizm içerisinde oluşan hukuk normlarını ifade eden common law hukuku arasında önemli bağ kurulmasıdır. Klâsik liberallerce de en güvenilir hukuk sistemi olarak kabûl edilen bu hukuk nosyonu, siyasi ve anayasal kuralların önemini kabûl etmekle beraber, toplumsal sistemin tümüyle siyasal iradenin ürünü olamayacağı önermesinden hareket eder (Barry, 2003a:18). Genel olarak liberal teorisyenler arasında sayılabilecek Rothbard'ın tek bir birey veya grubun tasarımı olarak bir yasama faaliyeti yerine, liberteryen-saldırmazlık aksiyomunu bozmayacak şekilde, toplumsal gelişimin doğal ürünü olan ve yargıçların içtihatlarıyla çeşitlendirilmiş⁷⁴ bir hukuk tasavvuruna yaptığı

⁷⁴ Rothbard (1996:228), devletsiz bir toplumda liberteryen-common law hukuk ilkelerinin yorumlanıp geliştirilmesinde, yargıçlara önemli roller vermesine rağmen, hiçbir zaman (günümüzde olduğu gibi) yargıçların hukuk kuralı tesis etmek veya yaratmak gibi bir yetkisinin olamayacağını belirtir.

vurgunun temelinde de, common law hukuk anlayışının bulunduğu söylenebilir (Rothbard, 1996:232).⁷⁵

Rothbardcı hukuk nosyonunda hukuk normlarının biçimlenmesinde kendiliğinden işleyen ve gelişen bir sürece yapılan vurgu dikkat çeker. Bununla beraber, hukukun tek kaynağı olarak liberteryen aksiyomlara dayanan bireysel sözleşmelerin kabûl edildiği görülür. Bunun temelinde ise anarko kapitalizmin hukukun oluşumunda toplumsal etkileşimi önemli bir bileşen olarak algılamaması yer alır (Brown, 1997:115).

Liberteryen bir hukuk sisteminde, mahkemelerin/tahkim kurullarının finansmanı da serbest piyasaya uygun bir şekilde gerçekleşecektir. Rothbard, bu konuda tek bir yöntem yerine farklı ihtimallerin olabileceğine dikkat çekerek, bunları sıralar: Birinci ihtimale göre, böyle bir sistemde yargı hizmeti veren özel mahkemelerin müşterileri, aylık prim ödemek suretiyle ihtiyaç duyduğunda adâlet hizmeti satın alacaktır. İkinci ihtimalde ise, özel yargı kurumlarına özel güvenlik birimlerine göre çok daha az sıklıkla başvurulacağı için her ay düzenli prim ödenmesi yerine, ne zaman mahkemeye başvurma ihtiyacı olursa o zaman bir ücret ödemesi yoludur. Üçüncü ihtimal ise, özel mahkemelerin bireyler yerine tabî oldukları özel güvenlik birimleri ile hizmet alım sözleşme imzalayabilir veya “yatay bütünleşme” (*vertically integrated*) yaşayan firmaların hem güvenlik-polis hizmetlerini hem de yargı görevini uhdesinde bulundurabilir. Bu ihtimallerden

⁷⁵ Rothbard, praxeologic yaklaşımının bir sonucu olarak, tasarlanmış/niyet edilmiş (intended) eylemlerin güç ve öneminin tam anlamıyla farkında olmasına rağmen, Mandeville-Ferguson-Smith geleneğinin liberal/liberteryen geleneğin içindeki rolünü hiçbir zaman göz ardı etmez. Aklın sınırlılığına ve beşeri kurumların “kendiliğinden doğan” yönüne vurgu yapan bu gelenek açısından, liberal teorinin temelini oluşturan pek çok değer ve kurumun oluşmasında, beşeriyetin tecrübi birikimi esash bir rol üstlenir. Ana rengi rasyonalizm ve akıl olan Rothbardcı sosyal teorinin, bu gelenekle ilişkisine bakıldığında, Rothbard’ın günümüz insanının sahip olduğu ve çoğunu liberteryen olarak tanımladığı en iyi kuralların, belirli bir tasarımın veya bilinçli bir iradenin ürünü olarak değil, yüzyıllardır süregelen bir evrilmenin nihayetinde oluştuğuna vurgu yapması bu açıdan önemlidir. Bununla beraber, düşünür, tasarlanmamış eylemleri esas alan kendiliğinden doğan düzen teorisinin potansiyel muhafazakâr eğilimleri konusunda endişeleri yok değildir. Düşünüre göre, çok sayıda özel hukuk ve örf adet hukuk (*common law*) kuralının liberteryen olması mutluluk verici bir tesadüftür. Ancak, tecrübeler çerçevesinde evrilen kimi hukuk normları, anti-liberteryen özellikleriyle dikkat çeker. Bu nedenle, Rothbard’ın önerisine göre, bir hukuk normunu liberteryen olarak benimsemeden önce, akli bir sınamaya tâbi tutmak gereklidir (Crocetta, 2007b:3-4; Rothbard, 2006c:31).

hangisinin gerçekleşeceği yine piyasa sürecince belirlenecektir (Rothbard, 1996:223).

Anarko kapitalist bir sistemde, her ne kadar hiçbir güvenlik birimine veya yargıca toplumdaki diğer bireylerin kullanabileceği meşru müdafaa sınırlarının ötesinde bir zor kullanımına izin verilmeyeceği yani özel imtiyazlar bahsedilemeyeceği kabûl edilse de, günümüzde kötü niyetli ve mücrim insanların var olduğu gibi, bu sistemde de kimi güvenlik birimlerinin veya şirketlerin suç işleme amacıyla olabileceği ihtimali tamamen yadsınmaz. Ancak, devletin var olduğu bugünkü sistemle kıyaslayınca, anarko kapitalist toplumda düzenli (*regular*) yasallaşmış kanallardan işlenen bir suç mekanizmasının geçerli olmayacağını belirten Rothbard, suça kayan veya hakkaniyetli kararlardan uzaklaşan güvenlik birimlerinin ve özel mahkemelerin sistemin kendi dinamikleri içinde başarı gösteremeyeceği inancındadır (Rothbard, 1977a: 8).⁷⁶

Rothbard, güvenlik hizmetlerini özel güvenlik firmalarına tevdi edildiği anarşist kuramının yalnızca “iç güvenlik” alanında değil, aynı zamanda ulusal güvenlik konusunda da devletin varlığını gereksiz kılacak çözümler sunacağından emindir. Genel olarak, “anarko kapitalist teori, devletin ulusal güvenlik hizmeti sunmasının arkasında kendisine vergi ödeyen insanları koruyarak gelir kaynaklarını güvence altına alma amacının olduğu yaklaşımını” (Holcombe, 1997:15-16) benimser. Rothbard da bu görüşü esas almakla beraber, kendisi için asıl sorun, “ulusal güvenlik” kavramının kavramsal ve düşünsel olarak içerdiği ön kabûllerden kaynaklanır. Düşünöre göre, ulus devlet anlayışının içerdiği en önemli hatalardan birisi, devletin toplumla/bireyle bir görülmesi, yani bireylerin devlet üzerinden kimliklendirilmesi yani tanımlanmasıdır. Bu nedenledir ki devletler arasındaki savaşlarda bir devletin tebâsı olan masum insanlar diğer ülkenin saldırısının

⁷⁶ Rothbard, anarko kapitalist sistemin diğer kurumlarında olduğu gibi, bu konuda da piyasa ekonomisinin rekabetçi koşullarına güvenir. Zira, tam anlamıyla serbest bir piyasada özel güvenlik birimlerinin ve mahkemelerin aldıkları karar ve uygulamaların arkasındaki müteşevvik güç, piyasada hakkaniyetli, tarafsız bir firma olarak daha çok müşteriye hizmet sunabilme isteğidir. “*Bu onun markasıdır (brand name); (bir firmanın) rüşvete bulaştığı ifşa edilir ise eğer, anında müşterilerini kaybeder ve mahkemelerin artık bundan sonra müşterisi kalmaz. Suça eğilimli müşterilerin bile, kararları toplumun geriye kalanı tarafından pek önemsemeyen bir mahkemeye çalışması zordur*” (Rothbard, 1996:235).

hedefi haline gelmektedir. Oysa, liberteryen bir toplumda bu tür kimliklendirmelerin olmaması, devletler arasındaki savaşların ve bunların sonucu gerçekleşen felaketlerin doğma ihtimalini büyük ölçüde azaltacaktır (Rothbard, 1996:243) .

Tüm dünyada anarşist bir sistemin geçerli olduğu konjonktürde, ulusal güvenlik sorunu tamamen ortadan kalkmasına rağmen, kimi bölgelerde anarşinin ve devletin birlikte var olduğu bir yapıda nasıl çözüm bulunacaktır. Ulusal savunma kavramı etrafında şekillenen mücadele ve savaşın temelinde devlet aygıtına yön veren yönetici sınıfın olduğunu düşünen Rothbard, dünya coğrafyasının belirli bölümünde devletin ortadan kalkmasının, bu bölgedeki mücadele ve savaşın önünü alacağına, devletin var olduğu diğer bölgelere kıyasla saldırı tehditinin oldukça düşük olduğuna inanır. Devletsiz bir toplumu ulusal güvenlik açısından güvenli kılan bir diğer özellik de, devletin egemen olduğu bir coğrafyayı işgal etmek isteyenlerin yalnızca devlet iktidarını elinde bulunduran elit kesimi teslimetmek zorunda olmalarına rağmen, devletsiz bir toplumda bunun toplumun tüm üyelerinin rızasını almadan gerçekleşmesinin pek mümkün olmamasıdır (Holcombe, 1988:282).

Esasında, ulusal güvenlik konusunda klâsik liberaller ile anarko kapitalistler arasında olduğu kadar, anarko kapitalist teorisyenlerin kendi arasında da bir ayrışmanın olduğu söylenebilir. Mal ve hizmetleri “kamusal ve özel mallar” şeklinde bir tasnife tâbi tutmanın mümkün olmadığını düşünen Rothbard ve Hoppe’nin tersine, David Friedman, “ulusal güvenliği” toplumun tüm üyeleri için vazgeçilmez bir mal olarak görerek, bunun doğası gereği *“toplumdaki her bireye ayrı ayrı sunulamayan ‘kamusal mallar’* kategorisinde mütalâa edilmesi gerektiğini öne sürer. Ancak, Friedman, bu yaklaşımıyla devletin mevcudiyetine meşruiyet kazandırma amacıyla değildir. Sel baskınlarına karşı baraj inşası örneğinde olduğu gibi, hemen herkese fayda sağlaması nedeniyle kamusal mal olan bu tür hizmetlerin, devlet yerine, her bir çiftçinin söz konusu mal-hizmetten elde edeceği kazancı ve katlanması gereken maliyeti ayrı ayrı hesaplamayı esas alan sözleşme yöntemiyle sağlanmasını önerir (Friedman,1995:136-137). Ayrıca, Friedman, Rothbard’ın öngörüsünden farklı olarak, tüm dünyada anarşi egemen

olmadığı müddetçe, ulusal savunma hizmetinin hâlâ bir ihtiyaç olacağından da emindir.

Görüldüğü gibi Rothbard'ın ulusal güvenlik konusundaki perspektifi Hoppe'nin (1998-1999:37-38) özel güvenlik birimleri arasında rekabet bağının global rekabetçi bir girişime dönüşeceği öngörüsü kadar geniş bir çerçeveye oturmayıp, kimi varsayımlar temelinde devletsiz toplumda “ulusal savunma” gibi bir hizmet ihtiyacının olmayacağı kabûlüne dayanır. Bu nedenle Rothbard'ın ulusal güvenlik konusundaki argümanları iç güvenlik konusundaki kadar detaylı ve “ikna” edici değildir. Ulus devlet nosyonundaki devleti bireyle kimliklendirme olgusunun anarşist kuramda geçerli olmadığı doğru olmakla beraber, bu önermeden hareketle devletsiz bir toplumun hiçbir zaman başka devletlerin işgaline uğramayacağı sonucuna varılamayacağı da açıktır. Nitekim, devletin mevcut olmadığı kutup bölgeleri gibi yerlerde dahi devletler arasında mücadelenin sürüyor olması bunun en açık göstergesidir.

Rothbard'ın devlet teorisinin tamamına içkin olan ve devletsiz toplum idealine temel oluşturan kimi noktalara da eleştirel bir perspektiften bakılabilir. Bu anlamda, genelde anarko kapitalist teorisinin özelde ise Rothbard'ın belki de en büyük yanılgısının suç ve cebir gibi fiillerin doğasını- tabiatını- tam olarak kavrayamaması olduğu görülmektedir. Rothbard-Hoppe çizgisindeki teorisyenler ne kadar göz ardı etmeye çalışsalar da devlete atfedilen “cebir” ve “suç” olgularının hepsinin insan menşeli olması, tek başına devletin kurumsal olarak ortadan kaldırılmasının toplumsal yaşamda mutlak özgürlüğü tesis edeceğine yönelik tezlerini boşa çıkarmaktadır (Hartwich, 2005:5). “Devlet”in zaman zaman cebir ve şiddetin kullanıldığı örgütlü bir yapıya dönüştüğü doğru olmakla beraber, bu kurumun aynı zamanda toplumsal yaşamın her alanında belirebilecek zor tehdidine karşı bir güvence oluşturduğu da tarihsel bir vakıdadır. Klâsik liberallerin devletin varlığını gerekli gören ;ancak onun faaliyet alanını tahdit etmeyi amaçlayan sınırlı devlet nosyonunun temel vurgusu esasen budur. Bu çerçevede Rothbard'ın devlet kuramına başka açılardan da eleştiri getirmek mümkün. Düşünür, anarko kapitalist hukuk sisteminin özel sözleşmelerle ayakta kalacağına inanmasına rağmen, liberal teoride olduğu gibi, akdedilen

sözleşmelerin geçerliliğini güvence altına alacak bir otorite ve herkes için bağlayıcı olabilecek objektif ve genel bir hukuk sistemi olmadan liberteryen bir toplumun nasıl ayakta kalacağına yönelik tatmin edici cevaplar sunamamaktadır. Özellikle, mahkemeler yerine geçeceği düşünülen tahkim kurullarının aldığı kararların tarafsız ve adilâne olup olmayacağı, uyuşmazlığın tarafını oluşturan kişiler açısından bağlayıcı olarak kabûllenilip kabûllenilmeyeceği de tam olarak belli değildir.

Rothbard'ın devlet teorisinin bir diğer açmazı da, anarko kapitalist sistemdeki güvenlik birimleri arasındaki rekabetin nasıl sonuçlanacağına ilişkindir. Öncelikli olarak, özel güvenlik birimleri arasında var olacağı düşünülen rekabet koşullarının, sayısız özel güvenlik birimleri yerine, Nozickçi bir minimal devleti veya mafya tipi bir güvenlik birimini ortaya çıkarmayacağının garantisi nedir? Ayrıca, birincisiyle bağlantılı olarak, özel güvenlik birimleri arasındaki rekabette saldırı ve cebir gibi araçlara başvurulması da muhtemel değil midir? (Holcombe, 2004:329). Rothbard, anarko kapitalist bir düzendeki güvenlik veya sigorta şirketlerinden birisinin Nozickçi anlamda tekelci bir kimliğe bürünmesinin önündeki engelin piyasanın rekabetçi koşulları olduğunu söylese de piyasa ekonomisinde talep koşullarına bağlı bir tekelleşmenin geçerli olabilmesi bu argümanın geçerliliğini de zora sokmaktadır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SERBEST PİYASA VE MÜDAHALECİ YAKLAŞIMLAR

5.1. ROTHBARDCI PİYASANIN ÖZELLİKLERİ

Siyaset felsefesine yaptığı katkılar bakımından Rothbard'ın "özgürlük" ve "devlet" teorisi daha önemli olmakla beraber, düşünürün piyasa nosyonuna yakından bakmadan, bir bütün olarak sosyal teorisini kavramak imkânsızdır. Bu anlamda, Hayek ve Mises gibi "profesyonel " bir iktisatçı olan Rothbard'ın özgürlük ve devlet teorisiyle iktisat teorisi arasında sürekliliğin varlığı dikkat çeker. Belki de bunun en önemli sebebi, diğer pek çok teorisyende olduğu gibi, "özgürlük" kavramına yüklediği anlamın düşünürün sosyal felsefesindeki belirleyici konumudur. Rothbard'ın siyaset felsefesine bütünlük katan diğer unsur ise rasyonel doğal hukukçu temelleri olan praxeologic yaklaşımdır.

Avusturya İktisat Ekolü'ne özgü bir metodoloji olan praxeology, "*bireysel olarak insanın eylemde/ faaliyette bulunduğu*" nu (Mises, 1996: 11 vd) esas alan temel aksiyomu ile "amaçlı/bilinçli" (*purposefull*) insan eylemlerini iktisadî eylemin temeli olarak gören Rothbardcı iktisat teorisinde de açıkça kendini gösterir (Rothbard, 2004a:72 vd.). Avusturya İktisat Okulu'nun 20.yüzyıldaki dördüncü kuşak düşünürleri arasında gösterilen Rothbard, iktisat teorisini de büyük ölçüde Mises'in *Human Action* (İnsan Eylemi) adlı eserinde somutluk kazanan praxeologic yaklaşım çerçevesinde biçimlendirmiştir. İktisadî meseleleri, bilinçli ve rasyonel insan eylemlerinden hareketle ele alan düşünür, iktisat bilimini praxeologynin gelişmiş bir alt dalı olarak görür (Rothbard, 2004a:74). Empirizmden beslenen doğa bilimlerinin, her türlü yeni bilginin sürekli bir empirik teste tabi tutulması gerektiğini, bu şekilde elde edilmeyen hiçbir bilginin hipotetik olma dışında bir geçerliliğe sahip olamayacağını esas alan önermelerinin tersine, praxeologyde, ekonominin tüm kurallarının insan ve doğanın temel gerçeklerinden veya tek bir aksiyomdan (insan eylemde bulunur) elde edilebileceği görüşü (Gordon, 2000:21-22) Rothbardcı iktisat anlayışının da merkezine oturur. Avusturya iktisatının diğer öncü isimleri gibi, Rothbard da ekonomik önermelerin tecrübe

bilgiler üzerinden test edilmesinin ne gerekli olduğu ne de mümkün olduğu düşüncesindedir. Başka bir ifadeyle tecrübe (*experience*), bir ekonomik teoremin geçerliliğini ortaya koyabilir; ancak onun yanlışlığını asla ortaya koyamaz. Zira, bu teoremin geçerliliği eylem aksiyomunun karşı gelinemez geçerliliğine dayanmaktadır (Hoppe, 1999:224).

Praxeologic yaklaşımda içkin olan bu insan tasavvuru, esasen insanı yalnızca fiziksel bir nesne veya tarihin karanlık güçlerince kontrol edilen pasif bir özne olarak gören veya matematiksel denklemlerdeki bağımlı bir değişken olarak değerlendiren pozitivist, historisist ve neo-klâsik kavramlaştırmalara bir reddiyedir. Pozitivizm,⁷⁷ insanı ve insan aklını tıpkı doğa bilimlerindeki gibi üzerinde deney yapılan cansız maddeler olarak kabûl ederken, historizm, insanın tarihin dışsal yasaları tarafından belirlendiği ve şekillendiği, bu yasaların insanın geleceğini belirleme konusunda kendisine çok az serbestiyet tanıdığı önermesine dayanmaktadır. Neo-klâsik iktisat anlayışında ise, insan çevresi tarafından empoze edilen, belirli tercih ve beğenilere sahip olan, bunlara dayanılarak piyasa fiyatları şeklinde ortaya çıkan çeşitli zorluklarla ve objektif değiş tokuşlarla karşılaştığında önceden öngörülebilir davranışlar sergileyen matematiksel bir fonksiyon olarak muamele görür (Ebellling, 2004:34). Oysa, Rothbardcı paradigmada “insan” tabiî bilimlerde kullanılan metod ve araçlarla ele alınabilecek bir varlık olmadığı gibi, tarihin kilişeleşmiş kuralları karşısında edilgen bir konumda da değildir (Rothbard,1997d:1-2). Hele, neo-klâsiklerce öngörülen standart davranış modelleri sergileyecek bir aktör hiç değildir. İnsan eylemleri tam tersine önceden ne olacağı öngörülemeyen bilinçli rasyonel faaliyetlerdir. Bu insan nosyonu, Rothbard’ın iktisat metodolojisinde, “subjektivizm” “metodolojik bireycilik” ve “bir süreç olarak piyasa” unsurlarında belirleyicilik kazanır. Bunlara ilerde değineceğiz.

Rothbard’ın iktisat teorisinde Misesçi praxeologynin izleri çok net görülmekle beraber, düşünürün piyasa nosyonunu Avusturya İktisat

⁷⁷ Rothbard, “The Mantle of Science” adlı makalesinde, bilim felsefesinde bilimsicilik olarak bilinen ve doğa bilimlerine özgü metodolojiyi sosyal bilimlere aktarmayı amaçlayan yaklaşımlara yönelik esash eleştiriler yöneltir.(Bkz. M.N. Rothbard, “The Mantle of Science”, **The Logic of Action One: Method, Money and Austrian School**, Cheltenham UK, Edward Elgar, 1997e, s.3-23.)

Ekolü'nün diğer metodolojik özelliklerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu açıdan Rothbardcı piyasayı Avusturya iktisat geleneğiyle birlikte değerlendirmek doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir.

Günümüz Avusturya İktisat Okulu'nun düşünsel çıkış noktası olarak, bu okulun kurucusu olarak kabûl edilen Carl Menger'in *Politik İktisat'ın Temelleri* adlı eseri gösterilir. Bu eserindeki temel amacı, iktisat teorisini klâsik öğretilerden farklılıklar içeren daha sağlam temellere oturtmak olan Menger'in entelektüel olarak asıl rakibi, iktisadî gerçeği iktisat tarihi aracılığıyla bulmayı amaçlayan ve empirik bir metodolojiden hareket eden Alman Tarihçi Okulu'dur. Metodolojik bireyci bir çizgide bulunan Menger'e Avusturya İktisat Okulu'nun ilk nüvelerinin atılmaya başladığı 1880'li yıllarda eşlik eden isimler Friedrich von Weiser ve Eugen von Bohm Bawerk'ti. Böylece bu üç isim Avusturya iktisadının ilk kuşağını oluşturuyorlardı (Taylor, 1980:7 vd.). Bu ekolün ikinci kuşağında Ludwig Von Mises ve Joseph Schumpeter yer alırken, üçüncü kuşak ise Friedrich August Von Hayek, Gottfried Haberler, Fritz Machlup, Oskar Morgenstern ve Paul Rosenstein-Rodan'dan oluşur. Avusturya Okulu'nun bu ikinci ve üçüncü kuşak üyeleri, 1930'larda Avusturya üniversitelerinde Nazi etkilerinin artmasıyla birlikte, toptan ABD'ye göç etmişler ve akademik çalışmalarını burada sürdürmüşlerdir. Okulun günümüze uzanan dördüncü kuşağında ise Ludwig Lachmann, Israel Kirzner, ve Murray Rothbard bulunur (Yay, 2004:4-7).

Avusturya İktisat Ekolü'nün metodolojik görüşlerinin temelinde Menger'in olduğu söylenebilirse de Mises ve Hayek tarafından temsil edilebilen iki ana Avusturya metodolojisinin, okulun yakın dönemdeki çizgisinde belirleyici olduğu görülür. "Mises'in metodolojisinde aksiyomatik bir mantıktan hareketle empirizmin test edilebilirliğine karşı çıkılırken; Hayek'te ise test edilebilirliğe tamamen karşı çıkmayan "temkinli bir yanılgılamacılık" kendini gösterir "(Yay, 2004:11). Bu iki çizgide -ortak bir şekilde olmasa da- somut izlerini bulabileceğimiz Avusturya İktisat Okulu'nun metodolojisine hâkim olan özellikler şunlardır: (a) Praxeology, (b) Metodolojik bireycilik, (c) Subjektivizm, (d) Kendiliğinden doğan kurumlar. Praxeologic yaklaşımı ve

Metodolojik bireyciliği daha önce “Rothbard’ın Sosyal Teorisinin Temelleri” başlıklı bölümde ele aldığımız için burada diğerlerine değinmekle yetineceğiz.

Avusturya İktisat Ekolü’nün Carl Menger’den bu tarafa en ayırt edici özelliklerinden birisini oluşturan subjektivizm, 1870’lerde W.S.Jevons, L. Walras ve Menger’in öncülüğünü yaptığı marjinal fayda devriminin iktisat teorisine kazandırdığı en önemli yeniliklerden biridir. Her ne kadar, bu üç ismin subjektivizm konusunda nisbeten farklı yargıları olsa da, klâsik iktisatın malların değerini onların maliyetlerinin bir fonksiyonu olarak algılayan yaklaşımı yerine, tüketicilerin subjektif değerlendirmelerini esas almaları ortak paydasında buluşmuşlardır.⁷⁸ Bu isimler arasındaki yargı farkları marjinalizm ve fayda kavramları noktasında kilitlenir. Walras ve Jevons’ta bir değişkenin “marjinal değeri” ile amaçlanan, o değişkenin “toplam”ındaki anlık değişme oranıydı. Oysa Menger, matematiğin iktisatta kullanılmasından rahatsızdı ve bu nedenle soyut değişkenleri çalışmayı tercih ediyordu (Yay, 2004:4-5). Subjektivizm kavramı, marjinal devrimin öncüleri arasında olduğu gibi Carl Menger’in öncülünü yaptığı Avusturya İktisat Okulu içinde de önemli tartışma ve fikir ayrılıklarının merkezine oturmuştur. Esasında tartışmanın kökeninde, bu kavramın Avusturya iktisadı için basit bir iktisat metodolojisi tartışmasının ötesine uzanması ve insan eyleminin incelenmesine yönelik bütüncül bir yaklaşım özelliği taşıması yer almaktadır (Yılmaz, 2004:102). Subjektivizmin bu anlamının izleri, Rothbard’da daha net görülmekle beraber, Mises ve Hayek sonrası modern Avusturya geleneğini sürdüren Israel Kirzner ve Lachmann’ın ayrışmanın iki zıt ucunu oluşturdukları görülür. Kirzner subjektivizmi, Avusturya iktisat düşüncesinin temeline yerleştirerek, ılımlı bir yoruma yaslanırken, Lachmann radikal bir subjektivizm benimsemiştir. Kendini özellikle Mises-Hayekçi yaklaşıma eklemleyen Kirzner’in tersine Lachmann, subjektivizme iktisadî etkinlikle sınırlı kalmayan, birey ve insan tasavvuru nihilist çağrışımlarla yüklü bir anlam yükler. Subjektivizmin Rothbardcı paradigmadaki yerine bakıldığında ise, genel olarak iktisadî

⁷⁸ David Gordon, Carl Menger’in bu üç isimle birlikte anılmasına ciddi itirazlar yöneltir. Ona göre; Walras “değer”i keyfi olarak belirlenmiş bir birim ya da değer olarak görme eğilimindedir. Oysa Menger, değer nosyonunu bir “yargı” şeklinde görmesiyle ondan farklılaşır (Gordon, 2000:12).

kararların alınmasında ve malların maliyet ve değerinin belirlenmesinde iktisadî aktörlerin kişisel tercihlerinin belirleyiciliğine olan inanç tamdır. Özellikle mübadele ilişkilerinde herkes için geçerli objektif bir değer imkânsızlığına yönelik vurguda, bu, daha net görülebilir. Düşünürün piyasa sürecinde mübadele edilen mal veya hizmetlerin değerleri arasında, parasal eşitliği gerekli görmemesi de bu yaklaşımın bir ürünüdür. Zira, Rothbard için, mübadele sürecine dahil olanlar açısından mallar arasında bir değer farklılığının olması, mübadelenin temelini teşkil eder (Rothbard, 2004a:103 vd).

(...)Aksi halde, mübadele gerçekleşmezdi. Bu nedenle, her mübadele sürecinde “eşitlik”ten ziyade, değerlerin eşitsizliği vardır. Bunda dolayı herhangi bir şekilde ölçülebilecek “eşit değer” bulunmamaktadır. (Rothbard, 2004a:103).

Başka bir ifadeyle Avusturya iktisat geleneğinin diğer müntesipleri için olduğu gibi Rothbard için de bir malın objektif değerinden bahsetmek mümkün değildir. “Fiyat” ve “maliyet” gibi kavramlar somut-maddi terimlerle değil, insanların kişisel değerlendirmelerine göre içeriklenir (Yay, 2004:14). Rothbard’ın Adam Smith, David Ricardo gibi klâsik iktisatçıların, emek-değer teorisine ve doğal fiyatlar yaklaşımına yönelik itirazlarının temelinde de subjektivizm olduğunu söylemek, bu açıdan yanlış olmaz. Ancak, Rothbard, her ne kadar, Avusturya İktisat Ekolü’ne özgü standart bir subjektivizmi benimsese de, Hayek-Kirzner çizgisindeki ılımlı veya Lachmanncı radikal subjektivizme karşı oldukça mesafeli bir tutum sergiler (Rothbard, 1997c:9 vd.). Esasında, “subjektivizm” kavramı Mises’te olduğu gibi Rothbard’da da iktisat teorisinin tâli bir yönünü oluşturmak yerine, teorik söyleminde içkin bir konumdadır.

Neo-klâsik paradigmanın ekonomizasyonu esas alan rasyonel seçim kavramına kıyasla, Misesçi “insan eylemi” (*human action*) kavramında iki önemli subjektif unsurun ağırlığı hissedilir. İlk olarak, insan davranışı, temelinde amaçlıdır ve onun amacı, yalnızca maksimizasyon değildir. Asli unsur, kâr peşinde koşmak olmadığından, bir amaç peşinde koşan insanın çalışmayıp boş oturması da, bir insan eylemidir. Bu nedenle, insan eylemini subjektif unsurlardan soyutlamak mümkün değildir. İkincisi, insanî davranışın

girişimciliği bünyesinde taşımasında kendisini gösterir. Başka bir ifadeyle, Misesçi insan eyleminde yalnızca hedefler üzerine yoğunlaşmaz, aynı zamanda amaç-araç ilişkisindeki veya seçimindeki bireysel tercihler de önem kazanır (Yılmaz, 2004:110). Mises'in iktisat nosyonundan bir hayli etkilenen Rothbard'ın subjektivizm yorumunda da bu iki özellik belirleyicidir. Subjektivizmi oldukça formel bir şekilde, bireylerin kişisel değerlendirmelerinin bir ürünü olarak gören düşünür, iktisadî malların ve kaynakların bireysel bir kavrayışla değer kazandığı, piyasadaki mal ve hizmetlerin değerlerinin bireylerin kişisel değerlendirmelerine göre belirlendiği düşüncesindedir. Rothbard'a göre, Avusturya İktisat Ekolü'nde Misesçi olmayan-özellikle Lachmanncı çizgideki- kimi teorisyenler, subjektivizmi bu sınırlar dışına taşıyarak, ona reel dünyanın objektif gerçekliğini reddeden bir anlam yükleme amacındadır (Rothbard, 1997c:9 vd.). Rothbard'ın subjektivizmin bu farklı yorumlarına yönelik itirazlarının temelinde de rasyonalist doğal hukukçu felsefenin etkileri görülür.

Avusturya İktisat Okulu'nun metodolojik özelliklerinden "kendiliğinden doğan düzen"(*spontaneous order*) kavramı da subjektivizm gibi okul içinde önemli tartışma ve ayrışmalara kaynaklık etmektedir. İlk bölümde de ele aldığımız gibi, klâsik liberal teorinin unsurlarından olan kendiliğinden doğan düzen kavramı, çok köklü bir geleneğin devamı olarak, Avusturya düşünce geleneğinde somutluk kazanmış bir düşünce sistemini temsil etmektedir. Özellikle, Hayek'in sosyal paradigmasının ana rengini oluşturan bu kavramın özünü, devlet, piyasa, para gibi pek çok sosyal kurumun insanların bilinçli bir tasarımının (*design*) sonucu olarak değil, bireysel tercihlerin doğal bir neticesi olarak ortaya çıktığı önermesi oluşturur. 18.yüzyılda Mandeville, Josiah Tucker, David Hume, Adam Ferguson ve Adam Smith'in teorilerinde kendine yer bulan bu kavram, takip eden yüzyılda Herbert Spencer, Carl Menger ile gelişimini sürdürmüştür. Görüldüğü gibi, bu kavramın Avusturya İktisat Okulu'ndaki taşıyıcıları okulun kurucusu Menger ile 20.yüzyıldaki belki de en önemli temsilcisi konumundaki Hayek'tir (Barry, 1982).

Carl Menger, tasarlanmamış kurumlara bu gelenekteki diğer teorisyenler kadar önem vermemesine rağmen Alman Tarihçi Okulu'nun

sosyal bilimlerin kurallarını tarihsel düzenliliklerle açıklayan metodolojik bütüncülüğüne karşı duruşuyla dikkat çekmiştir. Ayrıca, sosyal ve ekonomik dünyanın kompleks yapısını “tanımlama” yoluyla değil; ancak “soyutlama” yoluyla kavranabileceğini düşünen Menger, sosyal bilimlerin bu yolla açıklayabileceği başlıca kurumlar olarak para, diller, piyasa ve hukuku gösterir. Bunlar, toplumun bilinçli eylemleriyle tesis edilmemesi ve doğal bir sürecin sonucu olmaları nedeniyle Menger tarafından organik fenomenler olarak adlandırılır. Ancak, Menger, organik görüşün belirli bir tasarımın ürünü olmadan şekillenen kuralların zorunlu olarak “yapay”(made), plânlı kuralların ise “üstün” olduğu düşüncesinde değildir. Başka bir ifadeyle, bir kuralın kökeni (organik olması veya bir tasarımın sonucu olması) onun değerini değil, faydalı olup olmadığını belirler (Barry, 1982:31-33). Görüldüğü gibi Menger’de kendiliğinden doğan düzen fikri bu geleneğin diğer öncülerindeki gibi veya Hayek’teki kadar geniş, sistemli bir düşünce sistemi içerisinde anlam kazanmaz. Oysa, Hayek için bu kavram, toplumsal düzeni, bilinçli, plânlı bir tasarımın ürünü olarak gören ve önceden hesaplanmış (*deliberate*) olan “düzen” kavramının alternatifini oluşturmaktadır (Hayek, 1999:173). Sosyal kurum veya olguların evrimsel bir süreçle, sürekli bir devinim içerisinde geliştiğine inanan Hayek, kendiliğinden doğan düzen kavramının bu evrimsel süreçten ayrı düşünülmemeyeceğini belirtir. “Örgütlenmeye dayalı yapma (*made order*) düzenlerin belirli aklî bir düşüncenin ürünü olmalarına karşın, spontane düzenin arka plânında “*kendilerini onların ancak bazılarını doğrudan doğruya etkileyen ve bir bütün olarak hiç kimse tarafından bilinmeyen şartlara uydurmaya çalışan bireysel elementler*” (Yayla, 2000a:121) bulunmakta, kısaca, bunlar tarafından üretilmektedir. Buraya kadar ele aldıklarımızdan, Hayek’in sosyal teorisinin biçimlenmesinde bilgi teorisinin önemli bir yere sahip olduğu sonucuna ulaşmak zor değil. Bu çerçevede “düşününürün cevabını bulmaya çalıştığı başlıca sorular, doğal olarak aklın ve bilginin mahiyetinin ne olduğu ve insanların akıllarını kullanarak toplumda geçerli olan bütün bilgiye sahip olup olamayacağı ve bu bilgiyi kullanarak ideal bir sistem kurup kuramayacağına ilişkindir” (Yayla 2000b:238). Liberal gelenek içindeki rasyonalizm tartışmaları çerçevesinde

de değinildiği gibi, David Hume, Adam Smith çizgisindeki anti rasyonalist veya evrimci rasyonalist⁷⁹ liberal geleneğin, geçtiğimiz yüzyıldaki en önemli temsilcisi olarak kabûl edilen Hayek'e göre, insanı diğer canlılardan ayırt eden bir özellik olan akıl, belli sonuçlara varmamız için gerekli en uygun araçları seçmemizi sağlamaktadır. Mamafih, Hayekçi epistemolojide aklın, dolayısıyla da insan bilgisinin sınırlı olduğu vurgusu oldukça belirgindir. "Metodolojik rasyonalizm" olarak ifade edilen bu kavrayışta, akla insan için ideal olanı keşfetmek gibi bir rol biçilmediğinden, kurucu rasyonalist anlayışa⁸⁰ karşı esaslı bir tavır da kendini hissettirir. Hayek'e göre,

(...) insan aklı, dış dünyadan gelen uyarılar karşısında tamamen pasif bir organ değildir. Akıl, aslında bu uyarıları kendinde mevcut kategorilere göre tasnif eden bir sınıflandırma aletidir. Söz konusu kategoriler de sabit olmayan bir evrim süreci içindedir. Yani aklın kendisi süregelen bir evrim içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, insanlara objektif olarak verili, herkesin peşinen ve her şeyden bağımsız olarak sahip olduğu bir akıl söz konusu değildir. Bir sınıflandırma aleti olarak aklın en önemli fonksiyonlarından biri insanların tecrübeye ulaşmasını ve öğrenme yeteneğini kazanmasını mümkün kılmasıdır (Yayla, 2000b:223).

Hayek için kendiliğinden doğan düzen kavramı bir bütün olarak sosyal teorisinin devlet, özgürlük, piyasa gibi tüm alanlarında belirleyici olan ve kurucu rasyonalist felsefeye karşı evrimci rasyonalist temelleri bulunan bir yaklaşım olarak dikkat çekse de, Avusturya iktisadının rasyonalist çizgisindeki Mises ve Rothbard için bu kavramın yalnızca piyasa sürecindeki mübadele ilişkilerini temellendirmede önem kazandığı söylenebilir. Esasında,

⁷⁹ Hayek, "rasyonalizm" kavramı ile kastedilen şey, aklın mümkün olduğunca etkin biçimde kullanılması ise kendisinin de rasyonalist olduğunu belirtir. Fakat, bu kavram, bilinçli aklın insanın her eylemini belirlediği bir içerime sahip olarak kullanılıyorsa, kendisinin rasyonalist olmadığını ekleyerek, rasyonalizmle ilgili kafa karışıklığını gidermek için **kurucu rasyonalizm** ile kendi çizgisini ifade eden **evrimci rasyonalizm** ayrımına gitmenin daha uygun olacağını önerir (Yayla, 2000a:67 vd.).

⁸⁰ Hayek, liberal teorisinin temel unsurlarından olan bireycilik (individualism) ile ilgili tartışmaları ele alırken rasyonalizmden beslenen "sahte bireycilik" ile aklın sınırlılığını esas alan "gerçek bireycilik" arasında bir ayrıma gider. Düşünürü göre, kendisinin de içinde yer aldığı gerçek bireyciliğin teorik temelleri John Locke, Bernard Mandeville, David Hume tarafından atılmış, Josiah Tucker, Adam Ferguson, Adam Smith ve Edmund Burke ile gelişim göstermiştir. Bu bireycilik tasavvuru, evrimci rasyonalist anlayışın tipik bir yansımasını ifade ederken, sahte bireycilik Kıta Avrupası geleneğindeki kurucu rasyonalist kavrayışla uyum halindedir. (Bkz. F.A.Hayek, **Individualism and Economic Order** Chicago, The University of Chicago Press, 1980:4 vd.).

Rothbard'ın Hayek'e yönelttiği eleştirilerde düşünürün sosyal teorisinin sac ayaklarından olan “evrim” ve “anti rasyonalizm” kavramları üzerine yoğunlaşması, kendiliğinden doğan düzen konusunda Avusturya ekolünde bir fikir birliği olmadığıнын en açık göstergesidir. Rothbard için (2004a:1025) zımni bir düzen (*hidden order*) uyumunu ifade eden piyasa, kendiliğinden işleyen bir mekanizma olarak, insan eylemlerinin farklı biçimlerinin/formlarının dolaylı (*indirect*), zımni sonuçlarını gün yüzüne çıkaran bir süreci temsil eder. Ancak, insanların bu eylemlerinin arkasında ortak bir aklın değil, bilinçli ve rasyonel tercihlerin olduğu çok açıktır (Rothbard, 2006c:32).⁸¹

Rothbard'a göre (1997c:23) Hayek'in kendiliğinden işleyen düzen tasavvurunda insanoğlunun gerçekte bilinçsiz şekilde hareket ettiği, dolayısıyla, paradoksal bir şekilde ne düşündüğü ne de tercihte bulunduğu varsayılmaktadır. Bu nedenle insan eylemleri bir anlama/kavrayışa (*understanding*) ihtiyaç duymamaktadır. Hayek'in vurgusundan, yapılabilecek en iyi şeyin, evrimsel süreçle ortaya çıkan kurallara şuursuz (*blind*) ve bilinçsiz (*unconscious*) bağlılık olduğu anlaşılmaktadır.⁸²

Rothbard ve Hayek'in yaklaşımlarından da anlaşılacağı üzere, bu iki Avusturya iktisatçısını iki farklı kutba iten, sosyal teorilerinde akla verdikleri değer ve roldür. Rothbard için akıl, insanı diğer tüm canlılardan ayıran önemli

⁸¹ Rothbard, piyasadaki kendiliğinden doğan düzenin, rasyonel temelleri olduğuna yönelik en iyi tespitini, belki de, Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı eserindeki “görünmez el” yaklaşımına atıfta bulunarak yapar. Smith'e göre (2006:16) “akşam yemeği beklentimiz kasabın, fırıncının veya biracının iyilik duygularından değil, onların kendi çıkarlarını gözetmeleri sayesinde gerçekleşmektedir. Biz onların insafına değil, fakat kendi kendilerine duydukları sevgiye hitap ederiz, onlara kendi ihtiyaçlarımızdan değil, onların avantajlarından bahsederiz”. Rothbard (1997c:27), piyasadaki üreticilerin ortaya çıkardıkları iktisadi etkinliğin, hem kendilerine hem de başkalarına veya toplumun geri kalanına fayda sağladığını bilmeleri, piyasadaki bu aktörleri işlerini daha iyi yapmaya teşvik etmez mi? sorusunu yönelterek, bu tür bilginin ne gibi zararı olduğunu belirtir. Ancak, Rothbard'ın burada gözardı ettiği nokta, hem Adam Smith'in hem de Hayek'in teorilerindeki bu “görünmez el” yaklaşımının, bu teorisyenlerce kendi başına bir değer olarak sunulmadığıdır. Başka bir ifadeyle, Smith, piyasadaki bu görünmez el açıklamasını yaparken, bu süreci normatif bir çerçevede sunmayıp, piyasanın doğal işleyişine dönük tahlillerle mübadele sürecini temellendirmeye çalışmaktadır.

⁸² Hayek'in anti-rasyonalist sosyal felsefesine Rothbard'dan çok daha keskin eleştiriler yönelten Hoppe'nin görüşleri için bkz. Hans Herman, Hoppe, “F. A. Hayek on Government and Social Evolution: A Critique”, *The Review of Austrian Economics*, Vol.7, No. 1, 1994, s. 67-93.

bir meleke olmanın ötesinde, ona hayatta peşinde koşması gereken amaç/hedefleri gösteren, bir nevi insanın hayatının merkezine oturan yegane rehber konumundadır (Rothbard, 1998:6-7). Oysa, Hayek için, yukarıda alıntıladığımız ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, aklın bu tür bir rolü yoktur ve aklın sınıflandırma aracı olarak en önemli fonksiyonu, insanların tecrübeye ulaşmasını ve öğrenme yeteneği kazanmasını sağlamasıdır.

Rothbard ve Hans Herman Hoppe tarafından Hayek'e yöneltilen eleştirilerde göz ardı edilen nokta, Hayek'in sosyal teorisini anti rasyonalist temeller üzerine inşa ettiği dönemin, kurucu rasyonalist felsefenin teorik düzlemde sosyal bilimler alanında, pratik düzlemde ise totaliter sistemlerde egemen olduğu bir zaman dilimine denk düştüğüdür. Ayrıca, iddia edilenin aksine, Yayla 'nın (1998:174) da ifade ettiği gibi, Hume-Hayek çizgisindeki anti-rasyonalist düşünce geleneği akli tamamen dışlamış, yok saymış değildir. Tam tersine, ona her zaman önem vermiş, insanların kendi ilgi ve bilgi sınırları çerçevesinde akla göre hareket eden, etmesi gereken varlıklar olduğunu kabûl etmiştir. Yani, anti-rasyonalist teorisyenler, "rasyonel" davranışı tamamen yadsımamışlardır. Onların karşı oldukları şey rasyonalizmdir. Yani, aklın gelenek ve tecrübeden bağımsız olarak *a priori* akıl yürütmeye, ideal, uyulması gereken bir kurallar düzeni bulabileceği fikridir.

Rothbardcı piyasa kavrayışının bir diğer önemli yönü de piyasanın-sosyalist denge modellerinden farklı olarak- bir süreç (*process*) olarak görülmesidir. Özellikle Hayek ve Mises'in başını çektiği Avusturyalı iktisatçılarca biçimlendirilen ve Rothbard'ın teorisinde -kimi çekincelerle-kendisini gösteren bu argüman, piyasanın bir dengeden ziyade, bir süreç olduğu ve sürecin kâr motifi ve girişimcilik olmadan işleyemeyeceği yönündedir (Taylor, 1980:52; Barry, 2004:76) Esasında denge teorisi ve piyasa ekonomisi arasındaki ilişki 1870'lerde iktisat teorisindeki marjinalist devrim ve Walras'ın çalışmalarıyla ortaya çıkan bir akımın sonucu olarak kendini göstermiştir (Kazgan, 2006:118-119). Kısaca, neo-klâsik iktisatın (Walrasgil genel denge analizinin) temel kavramını oluşturan bu yaklaşımda, bütün çaba çeşitli piyasaların dengeye varması için gerekli matematiksel

şartların belirlenmesi, denge durumunda tüm piyasaların başarılı bir şekilde işlemesi ve herhangi bir düzeltmeye gerek kalmaması kastedilmektedir⁸³ (Yay, 1993:55).

Piyasayı bir denge olarak kabûl eden bu tasavvurun arka plânında kendine özgü bir “bilgi ve zaman” önermesinin olduğu açıktır. Özellikle dengeli bir piyasanın rasyonel olarak davranan aktörlerin, piyasa süreciyle ilgili “tam” bilgiye sahip olmalarının sonucu gerçekleştiği varsayımı, bunun bir sonucudur. Klâsik/neo- klâsik yaklaşımda varsayılan piyasa bilgisi, *a priori* bilgidir. Fakat geleneksel yaklaşımın tersine, Avusturya geleneğinde, piyasadaki bilgi, birey açısından her şeyi kuşatan bir yapıdan ziyade, belli bir anın bilgisidir ve her aktör için farklıdır. Piyasa sürecine katılanların bilgi konusu olan şeyi kendileri açısından değerlendirdikleri için her bireyin bilgi seviyesi farklıdır (Nişancı, 2004:618). Bu nedenle, genellikle piyasadaki aktörlerin vakıf olduğu düşünülen “standart bir bilgi” esasında yoktur. Ayrıca, klâsik yaklaşımda, aktörlerin geçerli koşullara dair tam ve yeterli bilgiye sahip olarak başından beri izlemesi gereken en iyi ve en doğru tek seçeneğin ne olduğunu bildiği kabûl edilmesine rağmen, Avusturya geleneğinde bireysel aktörlerin kısmî bir bilgiye sahip olmaları nedeniyle piyasa bir keşif süreci olarak telakki edilir (Ebell, 2004:36). Avusturya geleneğinde “piyasa” ve “bilgi” arasındaki ilişkiyi en iyi ortaya koyan teorisyen olan Hayek, piyasadaki sürecin tam ve doğru bilgisinden hareket eden tam rekabet durumu ile kısmî bilginin doğal sonucu olan dinamik rekabet sürecini kesin çizgilerle birbirinden ayırır (Hayek, 1980:95).

Hayek ve Kirzner gibi piyasayı “keşif süreci” olarak gören bir yaklaşım içinde bulunmamakla beraber, Rothbard da (2004a:4-5), tam veya mükemmel piyasa koşullarındaki iktisadî aktörlerin yani üretici, tüketici ve firmaların, talep, arz, maliyet, fiyat, ürün, teknolojiler ve piyasalar konusunda

⁸³ Marjinal devriminin öncülerinde Walras daha sonra “Lozan Okulu” olarak adlandırılacak olan bağımsız ve orijinal bir düşünce sisteminin yaratıcısı olmuştur. Walras, hem marjinal devrimin öncülerinden olmuş hem de genel denge teorisini biçimlendirmiştir. Ayrıca Walras, aynı zamanda iktisat teorisinde matematiğin kullanılmasına da öncülük etmiş bir isimdir. Bu okulun diğer önemli ismi olan Pareto ise Walrasçı genel denge yaklaşımını benimsemekle kalmamış, bu kavramı “optimalite” kavramına eklemeyerek “Yeni Refah Teorisi” olarak bilinen refah teorisinin kurucusu olmuştur (Savaş, 2000:551 vd; Kazgan 2006:114-116).

tam bir bilgiye sahip olduklarını kesinlikle kabûl etmez (Rothbard, 1997c:10). Zira, piyasanın temeli olan “insan eylemi” aksiyomunda içkin alt aksiyomlardan birisi, kıt olan kaynakları en iyi şekilde değerlendirilmesidir. Farklı alternatifler arasında “tercih”te bulunma zorunluluğu bunun doğal bir sonucudur, ki insanın “tam” ve “doğru” bilgiye sahip olmaması da, bunun arka plânını oluşturur. Diğer taraftan, “genel olarak hayatın özel de ise piyasanın sonsuza dek sürecek en önemli özelliği olan “belirsizlik” de (*uncertainty*), insanı eylemde bulunmaya iten saiklerdendir. Birey, doğası gereği kendi dünyası hakkında kimi bilgilere sahip olmasına rağmen, başkalarınıninki hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir (Rothbard, 1997c:10-11).

Rothbard’ın piyasayı bir süreç olarak gören geleneksel Avusturyacı yaklaşıma yönelik kısmî çekincesi de burada önem kazanır. Rothbard’a göre (Rothbard,1997c:11) Hayek ve Lachmann çizgisindeki iktisat tasavvurunda, insanın bilgisizliğine ve niyet edilmemiş (*unintended*) sonuçlara yapılan vurgu ön plânda olmasına rağmen, insanın “bilgisizliğinin” de bir sınırı vardır. Misesçi praxeologic insan nosyonuna atıfta bulunan Rothbard, insanın gelecek ve başkaları hakkında kesin bir bilgiye vakıf olmamasına rağmen, hem kendi mevcudiyetinden hem de diğer insanlardan ve ekonomik kaynaklardan oluşan dünyanın mevcudiyetinden haberdar olduğu gibi doğal yasaların (*natural laws*) ve neden-sonuç ilişkisinin de bilgisine sahip olduğunu belirtir (Rothbard,1997c:11). Bu yüzden, Hayek’in iddia ettiği gibi, birey tamamen “bilgisiz”likle malûl olmayıp, mevcut bu bilgi donanımıyla hem geleceğini, hem de tercihlerini belirleme şansını elinde bulundurmaktadır.⁸⁴

Bilgi teorisiyle yakından ilişkili olarak, Rothbard’ın ekonomik “denge”yi tamamen göz ardı etmediği gibi, bu kavramın iktisat literatüründen atılmasına da karşı olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Düşünüre göre, denge kavramını kökten reddetmek, kaçınılmaz olarak tüm iktisat teorisinin yıkılması anlamına gelir. Ayrıca Mises’in de belirttiği gibi, nihai bir denge, belirsizliğin hâkim

⁸⁴ Praxeologic yaklaşımın bir diğer takipçisi Hoppe’ye göre (2006:260) Hayek’in objektif gerçek bir olgu olan insan eylemleri yerine, subjektif çağrışımlarla yüklü “bilgisizlik”, “bilginin bölüşümü, parçalılığı”, “keşif”, “öğrenme”, “plânların ve beklentilerin çakışması” gibi kavramlara yaslanması, kendisinin tamamen mental ilişkiler durumuna (mental states of affairs) daha fazla önem verdiğine işaret eder.

olduğu bir dünyada kâr ve zarar olgularını analizde vazgeçilmez bir konuma sahiptir (Rothbard, 1997c:15-17). Ancak, Rothbard, piyasanın bir dengeye doğru gittiğini düşünmesine rağmen, nihâi olarak, fiilen buna ulaşmasının mümkün olacağına asla inanmaz. Zira, değerler, ekonomik kaynaklar, teknolojiler, bilgi ve çıktı gibi piyasanın işleyişinde belirleyici olan faktörler sürekli değişim halindedir (Rothbard, 2004a:321-322).

Esasında Rothbard'ın iktisat teorisindeki klâsik/neo-klâsik iktisat anlayışına yönelik bu tavrın, Adam Smith'in iktisat teorisine uzanacak kadar radikal bir ton taşıdığı görülür. Mises ve Hayek gibi Avusturya iktisatçılarından farklı olarak, iktisat ilminin kurucusu ve klâsik iktisadî kavrayışın fikir babalığını yapmış bir isim olan Adam Smith'e ciddi eleştiriler yönelten Rothbard'ın bu yönüne bakmadan kendisinin iktisat teorisini tam olarak kavramak nerdeyse imkânsızdır. Her şeyden önce, Rothbard, Adam Smith'in iktisat biliminin ve piyasa ekonomisinin kurucusu olduğu yönündeki genel kabûlün tersine, skolastik düşünürlerin iktisat teorisinin oluşumuna ve gelişimine Smith'ten çok daha büyük katkılar sağladığı düşüncesindedir. Adam Smith'in "iş bölümü", "değer", "dağıtım" teorileriyle "laissez faire"ci iktisat kavrayışına esaslı eleştiriler yönelten Rothbard'ın bu eleştirilerindeki asıl hedefinin Adam Smith'in iktisat teorisi üzerinden klâsik iktisat anlayışı olduğunu görmek zor değildir ⁸⁵(Rothbard, 2006b:435-474).

A.Smith(2006:5), meşhur eseri *Milletlerin Zenginliği*'nin ilk cümlelerinde, "emeğin üretim gücündeki en büyük ilerlemenin ve bunun kabiliyet, marifet ve ferasetle herhangi bir alanda uygulanmasının, iş bölümünün etkisi sayesinde olduğunu ifade eder. Smith, iş bölümüyle bir işten diğerine geçerken kaybedilen zamandan tasarruf edildiğini vurgulayarak şu önemli tespitle bulunmaktaydı: *"İyi yönetilen toplumda en alt tabakadaki insanlara ulaşan zenginliğe yol açan şey, iş bölümünün sonucu olarak tüm farklı sanatların sağladığı büyük üretim artışıdır."*(Smith, 2006:12).

⁸⁵ Rothbard, iktisat tarihini konu alan *Economic Thought Before Adam Smith (vol.I)* ve *Classical Economics (Vol.II)* adlı eserinde Skolastik dönemden 19.yüzyıl sonuna kadar Aristo, Platon, La tzu, Aquonali Thomas gibi pek çok ismin iktisat teorisine yaptığı katkıyı liberteryen perspektiften tahlilini yapar. Rothbard, bu eserinde Babtise Say, Richard Cantillon gibi skolastik dönem düşünürlerinin iktisat teorisinin gelişimine yaptığı katkının Adam Smith'ten çok daha öte olduğu öne sürerek, Smith'in ve David Ricardo'nun teorilerine esaslı eleştiriler yöneltir.

Rothbard (1997c:26), açısından Adam Smith'in iş bölümü ve uzmanlaşma teorisinin içerdiği önemli eksiklik, iş bölümünü insanlar arasındaki çıkar, yetenek bakımından eşitsizliğe ve farklılığa bağlayan Misesçi yaklaşımın tersine, bu özellikleri, iş bölümünün bir sonucu olarak görmesidir. Smith, insanların temelde birbirleriyle aynı, hatta tıpatıp bir olduklarını ve sonradan ortaya çıkan iş bölümü ve uzmanlaşmanın insanlar aralarında uzmanlaşmaya ve çıkar farklılaşmasına neden olduğunu öne sürmektedir. Oysa, Rothbard'a göre, insanlar, doğası gereği farklı yetenek ve çıkarlara sahip varlıklardır. İş bölümünün bir sonucu olarak gerçekleşen bir farklılaşmayı bünyelerinde taşımazlar, tam tersine iş bölümü ve uzmanlaşma bu farklılaşmanın doğal bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle de Adam Smith'in insan doğasıyla ilgili yanlış bir kavrayıştan hareket ettiği açıktır (Rothbard, 2006b:442). Sonuç olarak, Adam Smith, liberal iktisada ciddi bir katkı sağlamadığı gibi, düşünürün "işbölümü ve uzmanlaşma teorisi" hak ettiğinden çok daha fazla önemsenmiştir. Smith'in emek-değer teorisini de sorunlu gören Rothbard için özünde objektif değer nosyonuna dayanan bu Smithçi yaklaşım, değerın kişisel-subjektif yönünü göz ardı ettiği gibi Marksizme de ilham kaynağı olmuştur (Trescott, 1998:63,68).

Rothbard'ın Adam Smith' in iktisat teorisinde gördüğü bir diğer yanlışlık da laissez faireci bir iktisat anlayışı yerine, devletin ekonomiye kimi müdahalelerini olumlayan yaklaşımıdır. Daha doğrusu anarko kapitalist bir teorisyen olarak Rothbard için Smith'in devlete güvenlik hizmetlerini sağlamanın ötesinde kimi kamusal görevler (banknot basımını kontrol, yolların yapımı, para basımı, eğitim, ithalat ve ihracata sınırlamalar getirmek gibi) yüklemesi Smith'in liberal iktisat teorisindeki paradoksları oluşturur (Rothbard, 2006b:463-466; Trescott 1998:67).

Rothbard'ın iktisat teorisini, liberal düşünürlerinkinden farklılaştıran en önemli yönü, Adam Smith' e yönelik eleştirilerinde de anlaşılacağı gibi, saf bir piyasa ekonomisine olan inancıdır. Piyasanın başarısızlığı veya devlete piyasanın içinde bulunduğu hukuki zemini sağlama ve koruma rolü verilmesi gibi nisbeten klâsik liberal anlayışta beliren yaklaşımları reddeden Rothbard, devletin piyasa ekonomisine "vergi" veya "kamusal harcamalar" gibi araçlarla

yaptığı müdahalelerin bir tür anatomisini çıkararak, piyasanın doğal işleyişinin devlet merkezli sistemlere göre üstünlüğünü göstermeyi amaçlar.

5.2. DEVLETE KARŞI PİYASA EKONOMİSİ

Rothbard için piyasa ekonomisi, toplumdaki mübadele düzenini tanımlayan ve kişiler veya gruplar arasındaki gönüllü anlaşmalarla işleyen bir sistemi ifade etmektedir⁸⁶ (Rothbard, 2006a:1). Karşılıklı rızaya dayanan mübadele ilişkilerinden başka bir şey olmayan (Rothbard, 1997d:2; Osterfeld, 1988:284) piyasa ekonomisini kumanda ekonomilerinden farklı kılan özelliği hem alternatif sistemlerin randımansızlığına karşı üretken verimli sonuçlar üretebilmesi hem de bireysel özgürlüklere çok daha uyumlu olmasıdır. Rothbard' a göre (2004a:85) piyasada mübadele ilişkisi ancak, mübadelenin tarafını oluşturan kişilerin fayda elde etme beklentisi olduğu anda gerçekleşir. Bu nedenle, bir “mübadele” nin gerçekleşmesinden her iki tarafın bundan fayda sağladığı için (daha doğrusu fayda beklentisiyle) bu işe girdikleri sonucuna ulaşmak tabiidir. Rothbard (1997d:29), bunu şu şekilde ifade eder:

Serbest piyasa tüm katılımcılarına fayda sağlar.(...) Kaçınılmaz olarak bu bizleri serbest piyasanın daima sosyal faydada bir artış sağlayacağı sonucuna götürmektedir. Ve birer iktisatçı olarak bizler- etik yargılamalara girmeksizin bunu kesin bir geçerlilikle söyleyebiliriz.

Rothbard açısından mübadelenin sonucunda fiilen bir fayda ortaya çıkmasa dahi, her mübadele ilgili tarafların fayda konusunda bir mutabakat (*unanimity*) sağladıklarına işaret etmesi sebebiyle, serbest piyasanın mübadeleye katılanlara fayda sağladığı sonucuna ulaşabiliriz (Rothbard,1997d:29).⁸⁷

⁸⁶ Rothbard, tüketici tercihlerinin piyasa ekonomisinde sahip olduğu rolün devlet etkinliklerinin temelini oluşturan demokratik oylama sürecinden oldukça farklı ve etkin bir şekilde işlediğine vurgu yapar. Zira, piyasada bir mal ve hizmeti kullanan tüketicilerin bunlarla ilgili memnuniyet ve şikayetlerini- tekrar aynı mal ve hizmeti satın alarak veya satın almayarak veya bu konudaki kanaatini başka tüketicilerle paylaşarak gösterme şansına sahip olmasına rağmen, demokratik veya politik süreçte, bu tür bir denetim mekanizması bulunmamaktadır (Rothbard, 1977a:16).

⁸⁷ Rothbard'ın piyasanın tüm taraflar için olumlu sonuçlar veya fayda yarattığı argümanının piyasa ekonomisinin “sıfır kazançlı bir sistem” olduğu yönündeki eleştirilere bir reddiye niteliği taşıdığı söylenebilir. Kumanda ekonomilerinde veya müdahaleciliğin her türünde bir kısım insanın toplumun geri kalanı aleyhine kazanç sağlaması söz konusudur (Rothbard, 2004a:879-880).

Mübadeleden sosyal bir faydanın ortaya çıktığından bahsedilmesi ancak (a) en azından bir kişinin bu mübadele ilişkisinden kârlı çıkması ve (b) mübadele dolayısıyla hiçbir kimsenin zarara uğramaması koşullarıyla mümkündür. Bu nedenle pratik hayatta Rothbard'ın piyasa ekonomisinin sosyal refahı arttırdığı argümanının kimi eleştirilerle karşı karşıya kaldığı görülür. Eleştirel bir bakışa göre, gerçek yaşamda insanların geleceğe yönelik beklentilerinde genellikle yanılgılar olmaktadır. Müteşebbis insanlar zaman zaman zarar edebilmekte, iflasa sürüklenmekte veya yatırımdan beklenen kârı elde edemeyebilmektedir. Ayrıca, insanlar başkalarına yönelttikleri mübadele önerilerinin reddedilmesinden dolayı hayal kırıklığına da uğrayabilirler. Her ne kadar bu örnekler piyasa mübadelelerinde en azından bir tarafın durumunun kötüleştiğini gösterdiği veya Rothbard'ın piyasanın sosyal refahı arttırdığı argümanını geçersiz kıldığı düşünülebilirse de düşünür aynı kanaatte değildir. Gelecek beklentilerinden konuya başlarsak, müteşebbislerin zaman zaman iflas etikleri doğru olmakla beraber, Rothbard'ın temel argümanı piyasa ekonomisinin insanların beklenen (*ex ante*) faydalarını arttırdıkları yönünde olduğundan, iktisadî bir kararı alırken kâr elde edeceğini düşünen bir müteşebbisin sonradan iflas etmesinin Rothbardcı argümanla uyumsuz olduğu söylenemez. Asıl önemli nokta bir kimsenin faydasındaki azalmadan piyasanın değil, geleceğin belirsizliğinin sorumlu olmasıdır. Sonuç olarak, bu belirsizlik, doğanın kaçınılmaz bir özelliği olması nedeniyle belirli bir ekonomik sistemden bağımsız bir olgu özelliği taşımaktadır (Osterfeld, 1988:294-295).

Rothbard'ın piyasa ile refah arasında kurduğu bağa yönelik bir diğer eleştiri de bir tarafın teklifinin karşı tarafça her zaman kabûl görmemesi nedeniyle sürekli bir mübadele ilişkisinin kurulamamasıyla ilgilidir. Rothbard için bu, piyasa adına bir eksiklik değildir. Zira, insan eylemlerinin temelini oluşturan ve iktisadî kararlara yön veren bir olgu olarak bireysel tercih, ancak karşılıklı bir örtüşme halinde mübadeleye dönüşür. Ayrıca ve çok daha önemlisi piyasa ekonomisi insanların beklenti veya arzularının kesinlikle gerçekleşeceği garantisini veren bir sistem olmamasıdır. Unutulmamalıdır ki

amaçlı ve bilinçli insan eylemlerini esas alan praxeologic yaklaşımda, her eylemin bir amacı olduğu, her insanın tüm ihtiyaçları karşılanmadığı için eylemde bulunmaya ihtiyaç duyduğu kabûlü hâkimdir. Eğer insanların beklentileri ile gerçekleşen arzuları arasında mutlak anlamda bir örtüşme olsaydı, yani herkesin tüm arzuları gerçekleşmiş olsaydı, her eylem bir başka eylemi sona erdirmesi yönüyle eylemler faydada bir azalmaya neden olurdu (Osterfeld,1988:296).

Rothbard için ayrıca normal koşullarda her ekonomik etkinlikte beklenen /arzu edilen ile gerçekleşen/fiili durum arasında bir farklılığın veya sapmanın olması da mümkündür . Bu, iktisadî faaliyetin doğasında vardır. Ancak, piyasayı farklı kılan iktisadî beklentiler ile gerçekleşen arasındaki farkın minimum düzeyde olmasıdır. Zira, piyasa sürecinde, girişimciye ve gelir sahibi kimseye tüketicilerin taleplerini karşıladığı ve beklentilerini yerine getirip getirmediği konusunda gerekli uyarıda bulunan, oldukça hızlı bir şekilde işleyen ve kolayca kavranabilen bir mekanizma bulunmaktadır (Rothbard, 1977a:23). Piyasanın insanların geleceğe yönelik fayda beklentilerini arttıran bir sistem olduğu kadar, fiili/gerçekleşen kârı da maksimize eden bir süreci de temsil etmesi biraz da bu yüzdendir. Piyasanın insanların beklenen (*ex ante*) faydaları ile gerçek/fiili (*ex post*) kârı arasındaki farkı minimuma indiren en önemli yönü ise girişimciye, tüketicilerin taleplerini karşılayıp karşılamadıkları hususunda yol gösteren “kontrol sistemi”ni yani fiyat mekanizmasını bünyesinde taşımasıdır. Başka bir ifadeyle ekonomik bir etkinlikte bulunan girişimcinin kâr veya zarar etmesi bu sistemin işlerliği konusunda önemli bir parametre olup, beklenen kârın fiilen gerçekleşmesini sağlayan da esasında piyasa ekonomisinin işleyişine hâkim olan bu hususiyetten ileri gelir. Sonuç olarak, Rothbard’ın piyasa nosyonunda serbest piyasanın yalnızca beklenen kâr üzerine yoğunlaştığı ileri sürülmekle beraber, düşünür piyasa ile kumanda veya devletin etkin olduğu ekonomi arasındaki kırılmanın veya farklılaşmanın “gerçekleşen kâr” açısından çok daha fazla olduğunu belirtir (Rothbard, 2004a:891).

Rothbard, piyasa ekonomisinin bireysel ve dolayısıyla da sosyal faydayı arttırdığından emin olup, piyasa sürecinin devlet müdahaleciliğine karşı olan

üstünlüğünü devletin ekonominin doğal işleyişine yaptığı müdahaleleri üçlü bir tasnife tâbi tutarak ve bunları tek tek analiz ederek göstermeye çalışır. Buna göre, Rothbard için esasında müdahalecilik üçe ayrılmaktadır.⁸⁸ *Birincisi*, hak ihlâlcisi olan gücün, bir bireye, yalnızca bu bireyin kişiliğini ve mülkiyet haklarını ilgilendiren belirli şeylere tâbi olmasını veya olmamasını emretmesidir. Kısaca, mübadelenin olmadığı koşullarda, mütecaviz olan kişinin mağdurun kendi mülkiyetinin kullanmasına sınırlama getirmesidir. Rothbard bu tür müdahaleciliği otistik (*autistic*) müdahale olarak tanımlar. *İkincisi*, müdahaleci gücün, bireysel olarak bir kimseyle kendi arasında zorunlu bir müdahale gerçekleştirmesi veya mağdur durumdaki kimseyi kendisine cebre dayanan bir bağışta (*gift*) bulunmaya zorlamasıdır. Bu tür müdahalecilik müdahale eden ve mağdur arasında hegomonik bir ilişki kurulmuş olmasından ötürü Rothbardca “iki taraflı müdahale” (*binary intervention*) olarak tanımlanmaktadır. *Üçüncüsü*, müdahaleci gücün bireyler arasında bir mübadele ilişkisini yasaklaması veya zorunlu kılmasıdır. Bu ise hakkı ihlâl eden ve mübadeleye giren kişiler (*en az iki kişi*) arasında kurulması nedeniyle üçlü müdahale (*triangular intervention*) olarak tanımlanır.

Emir ve itaat yani hegomonik güç ilişkisinin türevlerini (*subdivisions*) oluşturan bu müdahale türlerinin gerçek yaşamda somut karşılıklarını görmek zor değildir. Örneğin, Rothbard’ın otistik müdahale olarak tanımladığı güç ilişkisinde gücü elinde bulunduran taraf, mağdur durumda olan kimsenin mülkiyetine (sahip olduklarına) dokunmaksızın onun canına kıyabilir, fizikî bir saldırıda bulunabilir, herhangi bir dinsel faaliyeti, zorunlu kılabilir veya yasaklayabilir. Müdahalenin içeriğini oluşturan emir ve yasaklama devletten bireylere doğru devam eden lineer bir süreç içinde olması bakımından bu müdahale türü diğerlerinden ayrılır (Rothbard, 1977a:10-12).

Rothbard, devletin mübadele ilişkisine giren kişiler arasında serbest ve gönüllü sürece müdahalesini ifade eden üçlü müdahalenin en önemli araçları olarak (a) fiyat kontrolünü ve (b) üretim kontrolünü gösterir. Rothbard’a göre

⁸⁸ Rothbard, burada tasnif ettiği müdahale türlerinin yalnızca devletçe icra edilmediğinin farkındadır; ancak, insanların karşı karşıya kaldıkları hak ihlâllerinin önemli kısmının devletçe icra ediliyor olması Rothbard’ı yalnızca devlet faaliyetleri üzerine yoğunlaşmaya iter (Rothbard, 2004a:877)

(1977a:24vd) devlet mübadele ilişkisinin kendi isteği doğrultusunda gerçekleşmesi için taban fiyatı veya tavan fiyatı belirleyebilir. Taban fiyatı uygulamasında devletin normal piyasa koşullarında 100 ons altına satılan otomobillerin 20 onsun altında satılmasını yasakladığını varsayalım. Bu tür bir direktifin piyasa koşullarında zaten 100 onsa satılan otomobilin piyasa sürecine hiçbir etkisi olmayacağı açıktır. Oysa, devletin bu sefer verdiği kararla normalde 100 ons altına satılan otomobil piyasasında bundan sonra 80 onsun üzerinde alış verişi yapılmasını yasaklaması durumunda piyasa tamamen temizlenmediğinden talep, arz miktarını aşacağından, piyasanın dengesi tam anlamıyla bozulacak, serbest mübadele süreci inkitaya uğrayacaktır. Bunun doğal sonucu ise, normal koşullarda piyasanın kendi dinamikleri çerçevesinde bir öngöründen hareket eden iktisadî aktörlerin faydasında azalma olması, dolayısıyla da sosyal refahın gerilemesidir.

Rothbard'a göre fiyat kontrolünün bir diğer türü de yüksek fâizleri önlemeye yönelik tefecilik yasalarıdır. Bir liberteryen olarak, karşılıklı rızaya dayanan hiçbir mübadele ilişkisine sınırlama getirilmemesi gerektiğine inanan düşünür, kredi-borç sözleşmelerine yüksek fâiz şartı konulmasına sınırlama getirilmesini devletin piyasaya yaptığı ve mübadelenin taraflarının faydalarını önemli ölçüde etkileyen bir müdahale olarak görür. Özellikle tefecilik yasalarında korunmak istenen taraf, borç alan kimseler olmasına rağmen, gerçekte bu tür bir yasal sınırlamadan borç alan kimselerin daha fazla etkilendiği ve zarar gördüğü açıktır. Zira, fâiz oranlarının düşük olması, insanların tasarruf eğilimini azaltacağından, piyasanın sermaye ihtiyacını karşılayacak bir para birikimi gerçekleşmeyecektir. Bu, borç alınan kaynakların azalması, kredi kullanmak isteyenlerin ihtiyaç duydukları kaynaklara ulaşmalarının engellenmesi sonucunu doğuracaktır.

Rothbard'ın fiyat kontrolünün sonuçlarıyla ilgili argümanlarını kısaca şu şekilde ifade edebiliriz. Fiyat kontrolü, en azından mübadele ilişkisinin tarafını oluşturan iki kişinin faydasını azaltan bir etkinliktir. Bunlara ek olarak, biraz daha ayrıntılı bir analizle fiyat kontrolünden faydalı çıkacağı düşünülen çok sayıda insanın da bundan zarar göreceği sonucuna ulaşmak zor değildir. Zira, tavan fiyat uygulamasında ifade edilen amaç tüketicilere aynı miktardaki

ürünü daha düşük fiyatla sunmak olmasına rağmen, bunun objektif sonucu tüketicilerin istedikleri ürünü almaktan alıkonulmasıdır. Yine taban fiyat uygulamasında amaç, üreticilerin yüksek fiyatlardan ürün satmalarını garanti altına almak olmasına rağmen, sonuç çok sayıda üreticinin ürününü istediği fiyattan satmaktan alıkonulması olacaktır (Rothbard, 1977a:34 vd).

Devletin piyasaya yaptığı bir diğer üçlü müdahale türü üretimin kontrol edilmesidir. Devletin üretimi kontrol etmek için kimi enstrümanlardan faydalandığı görülür. Bunların birincisi: ne tüketicilerin ne de üreticilerin kârlı çıktıkları “yasaklama” yöntemidir. Bu tür kararlarda tüketiciler istedikleri ürünü veya hizmeti satın alamadıkları ve ihtiyaçlarını karşılayamadıkları için zarara uğrarlar. Üreticiler ise, yasaklamanın konulduğu alandan yüksek gelir elde edemedikleri ve daha düşük kâr getiren alanlara razı olacaklarından dolayı kayba uğrarlar. Peki, bu sistemin kazananı kimdir ? Rothbard, buna cevap olarak, iş imkânları, düzenlemenin ortaya çıkardığı vergilerle sağlanan bürokrat sınıfı gösterir. Ayrıca, düşünür, piyasa sürecinde mal ve hizmetlerin mübadelesine getirilen sınırlamanın zamanla illegal kara borsa tipi piyasa ilişkileri yaratacağına dikkat çeker (Rothbard, 2004a:900-901vd; 1977a:34 vd).

Rothbard, devletin ekonomiye üretim kontrolü çerçevesinde yaptığı mübadele biçiminin ikincisi olarak da firmalardan birine veya bir kaçına tekелci imtiyazların verilmesini gösterir. Her ne kadar kendisi, serbest piyasa koşullarında bir firmanın piyasanın arz-talep dinamiklerine bağlı olarak bir tekел konumuna gelmesini piyasa ekonomsinin doğal bir sonucu olarak, gerçek anlamda bir tekел olarak kabûl etmese de devletin kararı veya etkinlikleri sonucu bu tür bir tekелci imtiyaz kazanılmasına çok ciddi eleştiriler yöneltir. Esasında Rothbard, *Man Economy and State* adlı eserinde, tekел-monopol için yapılan kimi farklı tanımlara dikkat çekmektedir. Bu konudaki en yaygın tanımın, “bir firmanın kendi ürününün fiyatı üzerinde mutlak kontrolü elinde bulundurması” olduğunu belirten Rothbard (2004a:662), bu tanımın kafa karışıklığının ve saçmalığın bir ürünü olduğuna inanır. Fiyatın karşılıklı bir olgu olması nedeniyle serbest piyasada hiçbir kimsenin veya hiçbir firmanın mübadeleye esas teşkil eden fiyat üzerinde tek başına doğrudan

kontrol yetkisine sahip olmadığına dikkat çeker. Ayrıca, her birey kendi eylemleri ve kararları üzerinde mutlak söz sahibi olduğundan mübadelenin tarafı olanlar ancak, belirli bir mal için kendi fiyatını öne sürer, önemli olan bu fiyatı kabûl edecek alıcının bulunup bulunmayacağıdır.

Rothbard (2004a:665), monopol teorileri çerçevesinde üç farklı yaklaşımdan bahseder. Birinci yaklaşım açısından tekeli-monopol, bir ürünün tek satıcısı olmasıdır. Düşünür, bu tanıma doğru görmekle beraber bunun konuya son derece geniş bir çerçeveye (*extraordinarily broad*) yayıldığı düşüncesindedir. Zira, her ne zaman münferit ürünler arasında farklılaşma olursa bu ürünü alan veya satan kişinin bu tanım gereği birer tekeli konuma geleceği açıktır. Bu tür akıl yürütmenin “kendi bedeninin maliki her insanı tekellelikle suçlamaya kadar gitmesi mümkün görünmektedir.” (Rothbard, 2004a:667). Monopolün ikinci ve Rothbard tarafından doğru sayılan tanımı ise şu şekildedir: “*Devlet tarafından bir kimse veya firmaya özel bir imtiyaz verilmesi, belirli bir üretim alanının belirli bir kişi veya gruba rezerve edilmesidir*”(Rothbard, 2004a:669). Bu tanımın ayırt edici özelliği “devletin” yarattığı bir imtiyazın tekeli gücün kaynağını oluşturuyor olmasıdır. Bu nedenledir ki; devlet müdahalesinin olmadığı serbest piyasa koşullarında bu tür bir monople yer yoktur. Rothbard kimi monopol teorilerinin başvurduğu bir diğeri tanımın, “tekeli fiyata ulaşmayı başarmış firma olarak” yapıldığını ifade eder (Rothbard,2004a:671) .

Rothbard, gerek ilk tanımda gerekse üçüncü tanımda ifade edilen iktisadî olguların hiçbirisinin gerçek anlamda bir tekellelik olmadığını, tekeli fiyatın (serbest rekabet koşullarında) üretici ve tüketicilerin özgür irade ve tercihlerinin ürünü olması nedeniyle devlet müdahaleciliğinden esaslı bir şekilde farklılaştığını özenle vurgular.

Rothbard, tekellelikle ilgili insanların zihninde yer alan kategorilere, açıklık getirdikten sonra; “üçlü müdahale” özelliği taşıyan ve devletçe uygulanan tekeli imtiyazları şu şekilde sıralar: (1) piyasadaki tüm firmaların dahil olmaya zorlandığı devlet destekli karteller, (2) devletçe üretime kota getirilmesi, (3) bir firmanın üretim yapmasını devletçe konulan yükümlülöklere uymasına bağlayan “lisans”lar, (4) devletin düşük kalitede üretim yapılmasını

engellemeye yönelik “kalite standartları” (*quality standarts*) koyması, (5) belirli bir coğrafi bölgeye dışarıdan girişimcilerin girmesini engellemeye yönelik “tarifeler” veya cezai vergiler konulması, (6) girişimcilere olduğu gibi emek piyasasında yer alacak işçilere yani göçmenlere sınırlama getirilmesi, (7) belirli yaştan altındaki işçilerin çalıştırılmasını yasaklayan çocuk işçi yasası, (8) üretken iş gücünün emek piyasasından çekilmesine neden olan asgari ücret kanunu, (9) İşçilerin arzu etmelerine rağmen, daha fazla çalışmalarına yasaklama getiren maksimum saat yasası (*maximum hour laws*), (10) zorunlu sendikacılık, (11) genç iş gücünün emek piyasasından çekilmesine neden olan zorunlu askerlik, (12) anti-tröst yasaları gibi yasalarla piyasa ve sanayi örgütlenme biçimlerinin devletçe cezalandırılması (13) Üretimin korumacı kanunlarla cebren yasaklanması, (14) patentler (Rothbard, 1977a:40 vd) .

Devletin piyasaya yaptığı “ikili müdahale”(binary intervention) ise temelde vergilendirme ve kamusal harcamalar yoluyla gerçekleşmektedir. Zora dayalı bir örgütlenme olarak, bir takım finansman kaynaklarına ihtiyaç duyan devletin bu geliri bireylerden cebren almasının, bireysel özgürlüğün açık bir ihlâli anlamına geldiği açıktır. Vergilendirme, ayrıca, ekonomi için de bir takım sorunları beraberinde getirir. Rothbard verginin piyasaya yaptığı etkiyi ikiye ayırır: (1) Toplumdaki kaynak tahsisini bozması nedeniyle tüketiciler artık ihtiyaçlarını en etkili biçimde gideremezler. (2) Normalde piyasa ekonomisinde bir bütün olan “üretim” ve “dağıtım” sürecini birbirinden ayırarak, yapay bir “dağıtım sorunu”nun (*problem of distrubution*) ortaya çıkmasına neden olur (Rothbard, 1977a:86-87). Bu iki noktadan birincisi oldukça açıktır. Hükümetler (*governments*) tüketicileri kendi gelirlerinden vazgeçerek onu devlete vermeye zorlar. Vergi yükünün altında kalmaları sonucu, tüketiciler yaşam standartlarında düşme yaşarlar ve ekonomik kaynaklar, bireysel ihtiyaçları karşılamak yerine iktidar sahiplerine (politikacı ve bürokratlara) doğru akar (Rothbard, 1977a:85).

Vergilemenin doğurduğu diğer önemli bir sorun da “dağıtım” sorunudur. Laissez faire iktisat kavrayışının temel vurgularından birisi, üretim ve bölüşüm sürecinin bir bütün olduğudur. Bu olgu, Rothbard için de aksi

düşünülemeyecek bir gerçeklik olarak kendini gösterir. Zira, iktisadî kaynaklar, ihtiyaçlar karşısında kıt olmaya devam ettiği sürece kısaca insanlık “cennetten bir bahçe”de bulunmadığı sürece üretim problemi asla çözülemeyeceğinden piyasa ekonomisinde bir dağıtım sorununun varlığından bahsedilemez (Rothbard, 1977a:87). Oysa, toplumun bir üyesinden alarak başkasına veya başkalarına zorla vermeye dayanan “yeniden dağıtımçı” devlet politikaları dağıtım sorununu gündeme getirmektedir.

Sonuç olarak, Rothbard’ın devlet etkinliklerinin detaylı bir analizini içeren *Man Economy and State* adlı eserinin temel vurgusu, karşılıklı rızaya ve özgür mübadele ilişkisine dayanan piyasanın bireysel ve toplumsal faydayı sağlamada ne kadar etkin olduğudur. Bu nedenledir ki Rothbard, önce “ikili” sonra “üçlü” mübadele biçimleri üzerinden piyasanın alternatifi devlet merkezli ekonomik sistemler karşısındaki üstünlüğünü ispat etmeyi amaçlar. Devletin piyasa ekonomisine yaptığı müdahalelerin doğrudan doğruya ilk etkisi mübadele ilişkisinin tarafını oluşturan kimselerin faydaları üzerinde olacaktır. Zira, müdahalenin olmadığı özgür bir toplumda herkes faydasında artış olacağı beklentisiyle hareket eder, iktisadî kararlarını buna göre alır. Doğal işleyişinde bireylerin beklenen (*ex ante*) faydasını arttıran bir sistem olma özelliğini bünyesinde taşıyan piyasada devlet müdahaleleri sonucunda insanların beklenen ve gerçekleşen faydalarının azalması gözlemlenecektir.

Rothbard (1977a:87), devletin piyasaya ikili müdahalelerinden biri olarak gördüğü verginin piyasanın doğal tahsisini bozduğunu belirterek tarafsız bir vergilemenin imkânsız olduğuna dikkat çeker. Zira, hiçbir verginin bireylere etkisinin olmadığı vergileme öncesi ile sonrası arasında fark olmadığı tezi tamamen bir hayaldir. Tarafsızlık; cebrin olmadığı rızaya dayanan ilişki ve mübadelelerin gerçekleştiği gerçek piyasa ekonomisinde mümkündür. Esasında, piyasa ekonomisi hakkındaki *Man Economy and State* (914-938) ve *Power and Market* (88-167) adlı eserlerinde vergileme teorisini oldukça geniş bir perspektiften ele alan Rothbard; gelir vergisi (*income taxation*) ve farklı biçimleri, mülkiyet vergisi, verginin tarafsızlığı, vergi yansımaları (*tax shifting*), artan oranlı verginin etkileri, âdil vergileme,

ödeme gücüne göre vergileme gibi vergi teorisiyle ilgili çağdaş tartışmalara liberteryen perspektiften çözümler sunarak; nasıl ifade edilirse edilsin veya nasıl ödenirse ödensin verginin, özünde, devletin insanların mülkiyet haklarına yönelik tek taraflı ve cebre dayanan el atması olduğu sonucuna ulaşır.

5.3. SOSYAL / DAĞITIMCI ADÂLETİN İMKÂNSIZLIĞI VE REFAH DEVLETİ

Siyaset teorisinin temel kavramlarından biri haline gelen refah devleti veya sosyal adâlet kavramlaştırmaları klâsik liberal teorisyenlerin olduğu kadar Rothbard'ın içinde bulunduğu liberteryen teorisyenlerin de temel ilgi alanlarından birini oluşturmaktadır. Özellikle, 20.yüzyıl başlarına kadar, bireysel tercihlerin ve altruist transferlerin ürünü olarak görülen “refah” olgusunun bu dönemden itibaren devletle ve kamusal hizmetlerle yakından ilişkilendirilmesinin sosyal refah kavramına yönelik liberal ve liberteryen ilginin artmasında belirleyici olduğu söylenebilir. Barry'nin refah teorilerinin refah devletinin politika ve kurumlarına asimile olması şeklinde tanımladığı bu süreç, piyasanın kendiliğinden işleyen mekanizmasının zaman zaman ortaya çıkardığı olumsuzluklara karşı, zayıfları korumaya dayanan bir sistemden, devlet müdahaleciliğiyle yakından ilgili ve şumullü sosyal düzenlemelerin olduğu bir yapıya dönüşümü ifade etmektedir (Barry, 1999:92-93). Liberal teori içindeki refah yaklaşımlarıyla yakından ilgili olan bu süreç, adâlet teorilerinin usulî/piyasa adâleti ve sosyal refah adâleti şeklinde tasnif edilme gerekliliğini ortaya çıkardığı gibi, klâsik ve liberteryen refah nosyonları arasındaki sınırları da daha belirgin hale getirmiştir.⁸⁹ Bu çerçevede önce usulî ve sosyal adâlet teorileri ayrımına, sonra da klâsik liberal refah nosyonu ile liberteryen refah nosyonu arasındaki farklılaşmaya değinmekte yarar var.

Piyasa adâleti veya usulî adâlet anlayışı açısından adâlet esas itibariyle bireysel davranışları tanımlamak için kullanılabilecek bir kavram olup, sosyal

⁸⁹ Siyaset teorisi bakımından adâlet kuramları genellikle üçlü bir ayrıma tâbi tutulmaktadır. Bunlardan ilki, klâsik liberalizmin/liberteryenizmin adâlet teorisidir. Buna piyasa adâleti veya daha çok kurallar üzerine odaklanması nedeniyle prosedürel (*usulî*) adâlet teorisi de denilmektedir. İkincisi yine liberal gelenek içinde yer alan kimi yönleri itibariyle klâsik liberal tasavvurdan önemli ölçüde ayrılan ve refahın yeniden dağıtımını esas alan refah devletini savunan adâlet teorileridir. Üçüncü ise Marksist teoriyle ilişkilenebilecek olan radikal adâlet teorileridir (Yayla, 2000b:70 vd.)

süreçleri veya gelir dağılımı kalıplarını veya bir toplumu nitelendirmek için kullanılmaz. Metodolojik bireyci bir yaklaşımın sonucu olarak, adâlet, belli özellikteki önceden bilinebilir kurallar çerçevesinde kişisel eylemlerin bir niteliğini oluşturur. Bu nedenle de adâlet daha ziyade kurallarla veya prosedürle ilişkilidir (Erdoğan, 1998:74). Bireylerin eylemleri de ancak, bireyin negatif haklarını koruyan genel, olumlu veya olumsuz anlamda belirli bir özneye yönelik olmayan (*impersonal*) kurallarla tutarlı ise âdildir. David Hume, A. Smith, Hayek ve Nozick'in kuramları usulî adâlet teorisinin tipik örneklerini oluştururlar (Yayla, 2000b:73-76) Sosyal ve radikal adâlet teorilerinde ise adâlet, kurallarla ilgili bir problem olarak değil, daha çok bireylere veya sosyal tabakalara, sınıflara nelerin sağlandığıyla ilişkili bir mesele olarak görülür. Bunun sonucu olarak da bireyler ve sosyal tabaka veya sınıflar arasında refah yönünden eşitliğin tesis edilebilmesi öncelikli amaç olarak kendini gösterir (Yayla, 2000b:79).

Refah teorilerinin usulî ve sosyal/radikal teorileri şeklinde ayrıma tâbi tutularak, liberal/liberteryen teorilerin usulî ve piyasa adâleti grubuna dahil edilmesi yanlış olmamakla beraber, liberal teorinin kısmen de olsa refah devletini çağrıştıran temalar içermesi “yeniden dağıtımcı refah devleti” anlayışıyla “liberal refah anlayışı” arasındaki çizgileri belirginleştirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu tür bir ayırım, aynı zamanda liberal ve liberteryen refah teorilerinin aralarındaki sınırları da netleştirmemize ve Rothbard'ın adâlet teorisinin özgün yönlerine ulaşmamıza katkı sağlayacaktır.

Genel olarak, klâsik liberal teori açısından toplumdaki “refah”a ilişkin iyileşmelerin temelinde, piyasadaki bireysel tercihlerle şekillenen mübadele sürecinin veya piyasada karşılanmayan bireysel taleplerin kamu tercihi mekanizmalarınca üretilmesi olduğu söylenebilir (Barry, 1999:9). Adâlet tasavvurlarını büyük ölçüde kurallara dayandıran ve “refah/adâlet” ile bireysel tercihler arasındaki ilişkiyi piyasanın kendiliğinden işleyen doğasına bağlayan liberaller, refahı belirli bir tasarımın veya bilinçli bir iradenin ürünü olarak görmezler. “Faydacılığa yönelik bu tutumları liberalleri, Bentham'ın

öncülüğünü yaptığı ve “felsefi radikaller”⁹⁰ olarak bilinen rasyonalist faydacı nosyondan önemli ölçüde ayırır.” (Barry, 1999:21-23) Zira, azami faydanın bilinçli çabalarla elde edilebileceği önermesinden hareket eden Bentham, toplumu gerçek bir varlık yerine, kişilerin birleşmeleriyle doğmuş *fiktif* bir varlık olarak değerlendirdiği gibi devlete de “en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu gerçekleştirme” görevini yüklemektedir (Yayla, 1998:82-83) Benthamcı bu tutumun modern refah devleti anlayışının da temelini oluşturduğu söylenebilir. Oysa, klâsik liberalizmin refah teorisine esas oluşturan David Hume ve A.Smithçi yaklaşımda, “fayda” rasyonel bir çabanın, önceden planlanarak yaratılan bir ürünü olmaktan ziyade, kişisel çıkarın tesadüfî bir sonucu olarak değerlendirilir. Liberal yaklaşımı, Benthamcı kökenleri olan sosyal refah anlayışından farklılaştıran, “refah”ı kolektif anlamda zorunlu, yani bireysel tercihlerden bağımsız korunması gereken bir olgu olarak görmemesidir. Refah teorisi açısından klâsik liberalizmi farklılaştıran bir diğer özellik de devlete yüklenen göreve ilişkindir.

Yeniden dağıtımcı refah teorilerinin tersine klâsik liberalizmde devlet yalnızca kimi kamusal faaliyetlere yönelik bireysel tercihlere aracı (*transmission*) olan ve onları kanallandıran bir mekanizma olarak anlam ve değer kazanır (Barry, 1999:9 vd.). Ayrıca, liberallerin yaklaşımında refah, paternalist temellerle haklılaştırılmadığı gibi, onun gerektirdiği dağıtım, sosyal refah teorilerindeki ölçüde gerçek anlamda bir yeniden dağıtımı da içermez. Öte yandan, “dağıtım” yararlanırlar nazarında gerçek bir hak veya sosyal adalet talebi doğurmamaktadır. Bu tür hizmetlerin sunumu, herkesin yararına olduğundan ve pratik zorunluluklardan kaynaklandığından paradoksal da olsa “gönüllü mecburiyet” kavramıyla ifade edilmesi yanlış değildir (Barry, 1999:53). Devletin piyasaya yönelik bu düzeltici fonksiyonunun en önemli yönü ise ancak, muayyen bir dağılım ve özgür bireysel tercih şartlarında ve

⁹⁰ Felsefi köktencililiğin toplum felsefesi özü bakımından “en büyük sayının en büyük mutluluğu” ilkesinin birbirine bağladığına inandıkları hukuksal, ekonomik ve siyasal düzeltimlerden kurulu bir programdı. Buna göre, söz konusu ilke hem kişisel ahlakın hem de kamu politikalarının tek ussal klavuzu idi ve bu çizgidekilerin felsefelerinin daha çok kuramsal olan yanı bu ilkenin pratik sorunlara doğru bir biçimde uygulanmasını sağlamak amacını güdüyordu (Sabine, 2000:78 vd.).

özel durumlarla-piyanın işlevsiz kalmasıyla- sınırlı olmasıdır (Baryy, 2003:75).

Liberallerin refahı temelde bireysel eylemlerin tesadüfî sonuçlarına bağlamaları, kendilerini Rothbard'ın rasyonel-bilinçli eylem nosyonundan farklılaştırırsa da bireysel tercihlerle refah arasında kurdukları ilişki, klâsik liberal teori ile Rothbard'ın refah teorisinin ortak noktasını oluşturur. Rothbard'ı liberal refah teorilerinden ayıran asıl nokta ise, liberallerin “piyanın başarısızlığı” veya “piyasada karşılanamayan talepler” argümanları çerçevesinde, devletin piyasaya -geçici de olsa- yapacağı müdahalelere teorik ve empirik temeller bulma çabalarıdır. “Özellikle ekonomik analizlerde temel araçlar olarak matematiksel modellere ve istatistiksel çıkarımlara başvuran Marshal-Pigo gibi Neo-klâsik teorisyenlerin yaklaşımını reddeden” (Boettke, 2008) Rothbard, faydanın insanlar arasında mukayese edilmesinin ve toplam bütünler olarak ifade edilmesinin imkânsız olduğu tezini öne sürer .

Toplumdaki refaha ilişkin iyileşmelerin başkalarının durumunu kötüleştirmeden yapılabileceği öngörüsüne dayanan Pareto-optimalisi ilkesinin piyasa sürecine yönelik kimi müdahalelere salık vermesi, liberteryen refah teorileri ile Neo-klâsik yaklaşım arasındaki önemli bir ayrışmaya kaynaklık eder. Ancak bu durum, Pareto'nun iktisat teorisinin metodolojik bireyci ve subjektivist olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Ayrıca, Pareto yaklaşımının temelinde yer alan “en iyi kararı bireyler kendileri alır”, “ sosyal refah bireysel refahın bir fonksiyonudur”, “başkalarının refahında bir azalma yaratmaksızın en az bir kişinin dahi refahında bir artış olması, sosyal refahı azamileştirir” (Barry, 1999:44) önermeleri birlikte düşünüldüğünde Neo- klâsik yaklaşımın tümüyle sosyal refahçı adâlet teorileriyle bir değerlendirilmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Neo-klâsik refah teorilerine yönelik eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, Rothbard'ın refah-adâlet teorisi büyük oranda “sosyal adâlet” anlayışının temelini oluşturan “metodolojik bütüncülük”, “insanlar arasında mutlak bir refah eşitliğinin gerekliliği ve mümkünlüğü”, “refahın bölünebilirliği ve toplanabilirliği”, “üretim ve dağıtım süreçlerinin birbirinden ayrılabilirliği”

gibi tezlere yönelik liberteryen eleştiriler üzerine kurulmuştur. Bu eleştirilerin önemli kısmı liberal teorisyenlerin yeniden dağıtımcı adâlet anlayışına karşı argümanlarında da mevcut olmasına rağmen, Rothbard'ın bu konuda da özgün yaklaşımlar geliştirdiğini görmekteyiz.

Liberteryen teorinin karakteristik özelliklerinden biri, her insanın eşit özgürlük hakkına sahip olduğu düşüncesidir. Yalnız buradaki eşitlik ifadesi klâsik liberallerce/liberteryenlerce, dağıtıma tâbi tutulacak sayısal bir şeye atfen kullanılacak bir kavramlaştırma olarak algılanmayıp, evrensel olarak herkesin sahip olduğu özgürlük hakkının kullanımıyla ilgili bir mesele olarak telakki edilir. Bir kimsenin özgürlüğüne yönelik bir müdahale ancak bireyin kendi bedenine ve sahip olduklarına yönelikse gayri âdildir (Narveson, 1988:98-99).

Esasen, 18.yüzyıla kadar oldukça yaygın olan bu yaklaşımda, insanların Tanrı ve hukuk karşısında eşitliği, tartışmaların merkezini oluştururken, 19. ve 20. yüzyıllarda hem teorik hem de pratik olarak eşitlik kavramına yüklenen anlam değişmeye başlamıştır. Özellikle sosyal adâlet tartışmalarıyla yakından ilişkili bu kavramın orjinal anlamından uzaklaşarak, devlete ekonomide dağıtımcı rol veren yaklaşımlara temel oluşturmaya başlaması, liberalizmin kimi “sosyal” yorumlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ancak, Hayek ve Mises gibi Avusturya geleneğinden gelen klâsik liberaller, insanlar arasındaki ekonomik eşitsizliğin piyasa ekonomisinin veya mübadele sürecinin temelini oluşturduğu gerekçesiyle, bu konuda daha tavizsiz bir tutum sergilemişlerdir. Nitekim, Mises'in eşitlik konusundaki yaklaşımından bunu gözlemek mümkündür. Mises'e göre “insanlar arasındaki eşitsizlik ekonomik büyüme ve etkinliğin gerçekleşmesi için vazgeçilmezdir ve bu eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik eşitlikçi politikalar ekonomik gücün üreten insanlardan devlete doğru transferini içerdiğinden bireysel özgürlüğün tahribini içerir” (Shand, 1990:118).

İnsanlar arasındaki refah ve gelir eşitsizliğini piyasa ekonomisinin temel özellikleri arasında gören ve bu tür bir eşitliğin tesis edilmesini piyasanın tamamen ortadan kalkması olarak kabûl eden Mises (1996:287, 840), eşitsizliğin en önemli fonksiyonu olarak, bireyleri sahip oldukları yetenek ve

fırsatları en iyi şekilde kullanmaya teşvik etmesini gösterir. Piyasanın teşvik edici gücünün yerine ikame olabilecek yegane alternatif, otoritelerin veya devletin bireyleri belirli görevlerde zorla çalıştırmasıdır (Shand, 1990:118-119).Ancak, bu alternatif rızaya dayanmaması nedeniyle bireysel özgürlükle uyumlu olamayacağı açıktır.

Ekonomik eşitlik konusundaki argümanlarının önemli kısmını Mises'ten alan Rothbard, insanların konum, yetenekler, çıkarlar ve zevkler (*tastes*) açısından eşit veya benzer olmamasının ve ayrıca dünya üzerinde kaynakların asimetrik olarak dağılımının serbest piyasadaki gelir eşitsizliğinin kaynağını oluşturduğu düşüncesindedir (Rothbard, 2004a:656). Ekonomik eşitsizliğin köklerini insan doğasında arayan Rothbard, insanoğlunun diğer canlı türlerine nisbetle sahip olduğu en önemli hasletlerden biri olarak, her birinin diğerlerinden farklı ve biricik (*unique*) olmasını gösterir.⁹¹ Bu yüzden, insanlar birbirinin yerine ikame edilemezler. Ona göre, “aralarında her ne ortak özellik ve benzerlik olursa olsun, bizleri, bir insan eylemini veya niteliğini onurlandırmaya, taltif etmeye veya araştırmaya iten onların (insanların) farklılığıdır” (Rothbard, 1995: 39). İnsanlar arasındaki ekonomik eşitsizliğin temelinde insan doğasının olması nedeniyle bu sürece yapılacak zora dayalı müdahaleler, insan doğasına⁹² dolayısıyla da objektif etike bir başkaldırı niteliği taşıyacaktır. Esasında, Rothbard için insanoğlunun doğal olarak biricikliği yani insanların birbirinden farklılığı o kadar önemlidir ki, eğer bu evrensel bir hakikat olmasaydı bireysel özgürlüğe yönelik argümanlar da çok zayıflardı. O meşhur sözünde ifade ettiği gibi:

Eğer insanlar karıncalar gibi birbirinin yerine ikame olunabilselerdi/birbirleriyle benzer olsalardı, herkesin zihni

⁹¹Rothbard'ın insanın biricikliğine ve her bireyin diğerlerine göre taşıdığı farklılığına yaptığı vurgu, kolektif eğitim metodlarına yönelik itirazlarının da temelini oluşturur. Rothbard'a göre (1999b:6-7) eğitim, ancak, bireysel/ münferit bir etkinlik olarak uygulandığında insanın sahip olduğu potansiyeli en ileri seviyeye çıkarır ve geliştirir. Tek bir öğretmenin çok sayıda öğrenciye eğitim verdiği formel eğitim metodu, her bir çocuğun yetenekleri ve ilgilerinin birbirinden farklı olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Bu nedenle, kolektif eğitim metodunun, tüm çocukları tek/uniform bir kalıba sokmayı amaçlaması nedeniyle, bireysel özgürlükle uyumlu olduğundan bahsetmek mümkün değildir.

⁹²Rothbard'ın eşitlik konusunda kaleme aldığı makalelerini içeren kitabına da isim olan bir makalesinin adının “Egalitarianism As A Revolt Against Nature” (Eşitlikçilik: Doğaya Karşı Bir Başkaldırı) olması dikkat çekicidir.

kapasitesi, yetenekleri ve kişiliğini geliştirecek fırsatların artırılmasını kim dert ederdi ki (Rothbard, 2000a:xvii).

Düşünürün nazarında eşitlikçi politikalar, objektif etikle uyum sağlamadığı gibi pratik olarak da yani praxeologic açıdan da sorunludur. Şöyleki:

Şayet ahlâki bir amacın (*ethical goal*) kendi içinde çelişkili olduğu ve kavramsal olarak yerine getirilmesinin mümkün olmadığı ortaya konulabiliyorsa, o zaman bu hedef, boş/saçmadır(*absurd*), herkes bundan vazgeçmelidir. Aynı şekilde bu ideale yaklaştıracak araçlara başvurmak da saçmadır. Bir metod/aracın değerini ulaştırmak istediği amaca atfedilen değerden aldığı praxeologic bir gerçektir (Rothbard, 1977a:203).

Rothbard, bu tür bir imkânsızlığı gelir eşitliği konusunda daha da somut hale getirir. Ona göre,

(...)(insanlar arasında) gelir asla eşit değildir. Kuşkusuz gelirin parasal terimlerle değil, reel olarak düşünülmesi gerekmektedir. Aksi halde gerçek eşitlik olmaz(...) Her bir insan kaçınılmaz olarak farklı yerde bulunduğundan ve herkesin reel geliri üründen ürüne ve kişiden kişiye değiştiğinden farklı tip ürünleri, bazı gelir seviyesinde ölçmek için bir araya getirmek mümkün değildir. Sonuç olarak, bir tür eşitliğe ulaşmanın bir anlamı bulunmamaktadır (Rothbard, 1977a:213-214).⁹³

Rothbard'ın insanlar arasında refah/zenginlik yönünden eşitlik tesis etmeye yönelik politikaların insanların biricikliğini/farklılığını ortadan kaldıracığı kaygısını Hayek, Mises (1996:841) ve Nozick'in de taşıdığı söylenebilir. Her ne kadar, Hayek, insan doğasına Rothbardcı çizgideki liberteryenler kadar metafiziksel sonuçlar bağlamasa da insanların biyolojik olarak ve içinde bulundukları koşullar itibariye farklı olduğunu kabûl eder. Hayek (1960:87) için hukuk önünde eşitlik (*equality before the law*) dışında insanların ekonomik ve refah yönünde eşit kılmaya yönelik politikalar, insanların farklılığını- eşitliği veya eşitsizliği esas alan tek bir dağıtım-

⁹³Rothbard, modern eşitlik idealinin peşinde koşanları, Yunan mitolojisindeki efsanevi yaratık Procrustese benzetir. Efsaneye göre, bu yaratık, boylarını yatağa uydurmak için misafirlerinin kol ve bacaklarını çekip uzatan veya kırıp kısaltan efsanevi bir varlıktır (Rothbard, 1995:40).

kalıbına sokmak anlamına gelir ki, bunun gerçekleşmesi özgür bir toplumda mümkün değildir. Nozick'in yaklaşımında da bireysel farklılıklar vurgusu hâkimdir. Düşünür için insanları hakların sahibi (*rights bearer*) yapan her birinin taşıdığı farklılıktır (*separateness*). Bu nedenle bireysel tercihleri sosyal refahla ilgili kimi fonksiyonlar için bir araya getirip, karıştırıp, toplayamayız. Bu tür bir yaklaşım faydanın mukayesesini ve toplanmasını içerdiği gibi insanların farklılığını da yok eder (Barry, 1986a:136).

Rothbard'ın sosyal refah/adâlet anlayışına yönelik eleştirilerinde fayda teorisinin önemli bir yer kapsadığı görülmektedir. 1956 yılında kaleme aldığı "*Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*" adlı makalesinde sosyal refah ve dağıtıcı adâlet kavramlarıyla yakından ilişkili olan fayda teorisine eğilen düşünür, metodolojik bireyci bir çizgiden hareketle faydanın (*utility*) eylemlerle ortaya çıkan bireysel tercihlerin gözlemlenmesiyle kavranabilecek bir şey olduğunu öne sürer. Kısaca,

Rothbard için fayda, (*utility*) ordinal, subjektif bir kavram olup, matematiksel olarak toplanması mümkün değildir. Bu nedenle de "toplam fayda" (*total utility*) diye bir şey bulunmamaktadır. Esasen bu kavrayış, kişilerarası subjektif fayda mukayesesine dayanan modern fayda ve sosyal refah teorilerinin temel kabûllerinin bir reddiyesi durumundadır (Rockwell, 1988:146).

Piyasa sürecini insan eylemlerine bağlayan Rothbard, insan eylemini yalnızca herhangi bir kimseye atfedilebilecek bir hareket olarak değil, kendisine önemli sonuçlar bağlanan bir faaliyet olarak görür ve insanların tercihi konusunda somut sonuçlara ulaşmanın bu sayede mümkün olduğunu belirtir. Bu açıdan, Rothbard, Mises'in (1996:95) insanların değer skalaları ve isteklerinin ancak eylem gerçeğiyle ifade edilebileceği ve bu değer skalalarının bireylerin açık eylemlerinden müstakil bir mevcudiyetinin olmadığı önermesinden hareket eder. Rothbard'a göre, "açıkça gösterilen tercihler"(*demonstrated preference*) kavramı, gerçek/fiili tercihleri gösteren veya bir insanın tercihlerini ortaya çıkaran bir kavramlaştırma olarak, insan eylemlerinden elde edilebilecek (*deducible*) sonuçlara ulaşmakta kullanılabilecek önemli bir araç konumundadır (Rothbard 1997d:2; Mises, 1996:95).

Gerçek /fiili (*actual*) tercihlere dayanan bu kavramlaştırmanın Rothbard açısından taşıdığı en büyük anlam, ekonomik analizlerin -münhasıran da fayda ve refah analizlerinin- mantıksal kurgusunda kilit bir noktaya oturmasıdır (1997d:2). Zira, refah ekonomisinin temel kabûllerinin tersine, Rothbard için açıkça gösterilen tercihler, bireysel değer skalalarıyla ilgili hipotetik tahayyülleri ortadan kaldırmakta, değerleri (*values*) tercih edilen eylemler bağlamında mütâla etmektedir. Bunu daha somut ifade etmek gerekirse, Rothbard’a göre (2000:280) piyasa ekonomisinde düşük gelirli işlerde çalışan insanların bu durumu, ya gerekli yetenek ve kapasitelerinin olmamasından ya da düşük bir gelirle yaşamayı tercih etmelerinden ileri gelmektedir” Serbest piyasa koşullarında farklı gelir gruplarının olması tamamen “gerçek tercihlere” dayandığından, bunun ötesinde sonuçlar aramanın bir anlamı yoktur.

Rothbard’ın adâlet teorisindeki bir diğer özellik de Hayek, Mises ve Nozick’in içinde bulunduğu diğer -usulî adâlet teorisyenleri gibi- üretim ve dağıtım süreçleri arasında bir ayrıma karşı olmasıdır. Ona göre, serbest piyasa ekonomisinde birbirinden ayrı üretim ve mübadele süreçleri bulunmaz. Bir kimsenin parasal mal varlığı, elbette piyasada onun veya atalarının (sunduğu) mallar veya hizmetler satın alındığı için elde edilmiştir (Rothbard, 1997d:29).

Rothbard açısından ekonomik etkinliğin iki temel unsurunu oluşturan üretim ve dağıtım birbirinden müstakil olmayıp, dağıtım süreci piyasadaki “üretim madalyonunun” diğer tarafını oluşturur (Rothbard, 2004a:623). Ayrıca, dağıtımcı adâlet anlayışının içerdiği temel yanılğı noktalarından birisi, insanoğlunun doğası gereği, yetenek, tercih, zevk vs. açısından eşit olmadığının göz ardı edilmesidir. Bu nedenle serbest piyasada insanlar arasında parasal gelir ve yetenek açısından beliren eşitsizliklerin şaşırtıcı bir yanı bulunmamaktadır (Rothbard, 2004a 656). Piyasa sürecinde üretimden ayrı bir dağıtım süreci olmamasına rağmen, devletin ekonomide aktif olarak yer aldığı sistemlerde devlet vergi gibi enstrümanlarla piyasanın doğal kaynak tahsisini bozmakta, böylece “dağıtım” sorununun doğmasına sebebiyet vermektedir (Rothbard, 1977a:86). Bu yapılarda, devlet X

şahsından alıp Y şahsına vererek dağıtım sürecini etkilemekte, üretim-mübadele süreci ile dağıtım sürecinin ayrışımı gerçekleşmektedir. Böylece, piyasa sürecinde bir anlamı olmayan dağıtım-, kendi başına bir anlam ve değer kazanmaya başlamaktadır (Rothbard,1997d:30).

Rothbard, klâsik liberallerin soyut dağıtım ilkelerine göre bölüşdürülebilecek sosyal bir pasta bulunmadığı, yalnızca bireysel hakedişlerin olduğu ve piyasa sürecini bozacak her girişimin kaynak kullanımını etkin olmayan şekilde kullanımına neden olacağı yönündeki kaygısını (Barry, 2003a:164) çok daha keskin bir şekilde hisseder. Usulî adâlet teorilerinin türevi olan bu yaklaşım açısından piyasada işlem yapan ve birbirleriyle serbest bir şekilde mübadele ilişkisine giren herkes aynı genel ve soyut kuralara tâbi olduğu sürece, piyasanın kendiliğinden işleyişi sonucunda ortaya çıkan durumlar adâlet bakımından nötr ve objektif özellikler taşıyacaktır. Rothbard'ın piyasa nosyonunda bu yaklaşımın izlerini açıkça gözlemlemek mümkün. Özellikle, bir kimsenin “refah/zenginlik” elde etme yollarının “(1) kişisel üretim, (2) bir başkasının kişisel üretiminin rızaya dayanan mübadeleyle elde edilmesi (3) daha önce hiç kimse tarafından sahiplenilmeyen bir toprağın ilk defa sahiplenmek (*homesteading*) veya bulmakla” (Rothbard, 2004a: 624) sınırlandırılması, yani bir nevi meşru kazanımın kurallarının/ilkelerinin çizilmesi, Rothbard'ın adâlet nosyonunun prosedürel-objektif ilkeler üzerine kurulduğunun en açık ifadesidir.

5.4. AVUSTURYA İKTİSAT OKULU'NDAKİ SOSYALİZM ve İKTİSADÎ HESAPLAMA TARTIŞMALARI

Sosyal felsefesinin temellerine, bireysel özgürlüğü, mülkiyet haklarını ve devletsiz bir toplum idealini yerleştiren Rothbard, “devletin üretim araçlarının tamamına sahip olması” (2004a:958) olarak gördüğü ve kısaca “üretim alanının tamamında devletçe zora dayalı bir tekel kurulması, piyasanın cebri (*violent*) olarak ortadan kaldırılması şeklinde”(2004a:958) tanımladığı sosyalizmin, insanoğlunun özel mülkiyet ve bireysel özgürlük temelinde elde ettiği tüm kazanımları yok eden bir sistem olduğu düşüncesindedir.

Mises ve Hayek'in başını çektiği Avusturya İktisat Okulu'ndaki teorisyenlerin sosyalizme yönelik eleştiri geleneğini sürdüren Rothbard, kolektivist sosyal ütopyalara karşı sistematik ve tutarlı bir başkaldırının, insan özgürlüğünün en önemli yönü olan mülkiyetin ve bireyciliğin korunması bakımından vazgeçilmez olduğu düşüncesindedir (Maltsev, 1996:99). Rothbard'ın sosyalizm eleştirisinde dikkati çeken en önemli yön de esasında buradadır. Özellikle, bireyin kendi bedeninde başlayan ve doğadaki diğer nesnelere emeğini nesnelere katmasıyla geçen "mülkiyet hakkı" ve "özgürlük" ün sosyalizm de dahil hiçbir kolektif ideoloji ve sisteme feda edilemeyeceğini düşünen Rothbard, piyasa ekonomisini temellendirirken veya sosyalizmi eleştirirken "pratiklik", "fayda" ve "etkinlik" temelli mülahazalarla hareket etmenin metodolojik olarak sağlam bir yaklaşım olduğu düşüncesini taşımaz. (Rothbard, 1998:201).

Rothbard'ın sosyalizm eleştirisinde "bu sistemin bireysel özgürlüğü ve mülkiyet haklarını" tahrip eden yönü merkezi bir yere oturmasına rağmen, sosyalizmi iktisadî mantıktan yoksun bir sistem olarak gören Misesçi yaklaşımın da izleri çok açık görülür. Esasen, 20.yüzyılın ilk yıllarında Barone, Pierson ve Weber gibi çok sayıda teorisyen- tarafından başlatılan sosyalist bir ekonomide rasyonalist iktisadi plânlamanın mümkün olup olmadığı tartışması, Mises'in 1920 yılında kaleme aldığı makalesinde kristalize olmuştur. Mises, 1922 yılında yayımlanan *Sosyalizm: İktisadî ve Sosyolojik Bir Tahlil* adlı kitabında ise aynı konuyu bu sefer daha detaylı ve farklı boyutları da içeren genişlikte ele almıştır (O'Neill, 2001:185).

Mises'in argümanları, 1930'larda Hayek tarafından yeniden işlenmiştir. Avusturya iktisatçılarının sosyalizme yönelik bu itirazlarının diğer cephede yankı bulması uzun sürmemiştir. Oskar Lange, A.Lerner, Fred M.Taylor, sosyalist ülkelerdeki plânlama kurullarının iktisadî hesaplama sorununu serbest piyasadaki kadar kolay çözebileceğini öne sürmüş olsalar da,⁹⁴

⁹⁴ Mises, bu tür yaklaşımların yanlışlığını kitabında zaten ifade etmiştir: "*Sosyalist bir topluluğun para yönünden hesaplamaların yerine aynı türden hesaplamalar ikame edebileceğini varsaymak bir yanılsamadır. Mübadelenin yapılmadığı bir toplumda aynı türden hesaplamalar hiçbir zaman tüketim mallarından fazlasını kapsamaz, daha yüksek derecede mallarla ilgilenen yerlerde işlemez hale gelir. Toplum üretim mallarının serbest fiyatlandırılmasını terk eder etmez, rasyonel/akılcı üretim imkânsız*

Mises'in argümanları geçerliliğini ve canlılığını yitirmemiştir (Rothbard, 1991:53).

Mises'in iktisadî hesaplama yönelik argümanı kısaca, üretim araçlarının tamamının devlet mülkiyetinde olduğu bir sistemde, yani sosyalizmde, rasyonalist bir iktisadî hesaplamanın yapılamayacağı dolayısıyla da, iktisadî etkinliğin mümkün olamayacağı şeklindedir. Praxeologic bir yaklaşımdan hareketle insan eylemlerini bilinçli ve amaçlı faaliyetler olarak gören Mises, insanların genellikle sadece tatmin olmadıkları için eylemde bulundukları tespitini yapar. Ona göre, eylem sadece ihtiyaçtan tatminsizlikten hasıl olur, maksatlardır, bir şeyin peşinde koşar. Eylemin nihai amacı, her zaman yetersiz olduğu kabûl edilen bir durumdan kurtularak, tatmine ulaşmaktır. Eğer insan ihtiyaçlarına kıyasla kullanılan kaynaklar bol ve sınırsız olsalardı insanlar herhangi bir hesaplama ve mukayeseye gitmeksizin hayatını idama ettirebilirlerdi. Oysa, kaynakların kıt ve yetersiz olduğu gerçek hayatta, maddeler öyle kullanılmalıdır ki, bunların en az miktarda harcanmasıyla en yüksek tatmin sağlanabilsin, bu, ancak, iktisadî bir hesaplama ile mümkündür. Bu nedenle, rasyonel/akılcı eylemle iktisadî eylemler çıkarılır. Unutulmamalıdır ki rasyonel-akılcı olduğu sürece bütün beşeri eylem, bir şartın/durumun diğeriyle mübadelesi olarak görünmektedir (Mises, 2007:107-108).

Sosyalizm'in rasyonel iktisadî hesaplama yapma imkânından yoksun olmasıyla ilgili tespitlerini ise Mises şöyle ortaya koyar:

Hesaplama olmaksızın iktisadî etkinlik mümkün değildir. Sosyalizmde iktisadî hesaplama imkânsız olduğu için sosyalist sistemde dünyadaki anlamıyla bir iktisadî etkinlik olmaz(...) Mantıklılık/akla uygunluk kriterlerinin/ölçütlerinin yokluğunda üretim bilinçli bir şekilde iktisadî olamaz (Mises, 2007:115).

Mises'in sosyalist sistemlerde iktisadî hesaplamanın mümkün olmadığına yönelik bu argümanının Rothbard ve Hoppe (2006:255-256)

hale gelir"(Mises, 2007:114). Sosyalist sistemlerde piyasa ekonomisinin eksikliğini doldurmaya yönelik bu tür önerilere Hayek'in de önemli itirazlar yönelttiği görülmektedir. Avusturya iktisat geleneğindeki diğer isimler gibi piyasayı sürekli değişen dinamik bir süreç olarak gören Hayek (1980:187-188), plânlama kurullarının, piyasanın belirli bir anındaki mevcut verilere dayanarak, fiyat mekanizmasının işlevini ele almasının onun görevini üstlenmesinin pratik olarak işlemeyeceği düşüncesindedir. Zira, "denge"de olmayan bir ekonomide piyasanın ürettiği bilgiler sürekli aynı (*constant*) kalmaz, daimi değişim bir kuraldır.

çizgisindeki teorisyenlerce tam olarak benimsendiği söylenebilir. Her ne kadar Rothbard, sosyalizme - Mises'in bu argümanından önce- yöneltilen ve sosyalist olan ya da olmayan herkesçe kabûl gören ithamın bu sistemlerin iktisadî aktörlerin eylemlerine yön verecek müşevviklerden yoksun olmaları (*incentive problem*) olduğunu ve sosyalist istemlerce buna çözüm bulunmadığını ifade etse de (Rothbard, 1991:51) kendisi için Misesçi iktisadî hesaplama argümanı da en az diğeri kadar önemli görünmektedir.

İktisadî hesaplama tartışmaları çerçevesinde Hayek-Kirzner geleneğinden farklı, özgün bir yaklaşım ortaya koyan Rothbard, Misesçi bir paradigmadan hareketle geliştirdiği “sosyalizm eleştirisi” ile sosyalist ülkelerdeki iktisadî hesaplama yapma sorununun ancak piyasa ekonomisindeki rasyonel iktisadî hesaplama ile çözülebileceğini önerdiği gibi Hayek ve Kirzner çizgisinde somutluk kazanan “bilginin parçalılığı” ve bilgisizlik” argümanlarının piyasanın sosyalizme karşı temellendirilmesinde güvenilir bir metodolojik yaklaşım olmadığı fikrini de işler.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, iktisat teorisinde “bilgi” kavramına merkezi bir yer veren Hayek’e göre, toplumun ekonomik problemi, verili kaynakların nasıl tahsis edildiğinden ziyade, nisbi önemi yalnızca bireyler tarafından bilinen amaçlar için toplumun üyeleri tarafından bilinen kaynakların en iyi kullanımının nasıl sağlanacağıdır. Kısaca, hiçbir kimseye bir bütün olarak verilmeyen bilginin kullanımı problemi (Hayek, 1980:77-78).

Hayek’e göre bu problemin çözümü, bireylerin davranışlarını sürekli olarak yeni bilgi karşısında ayarlamalarıdır. Bunu sağlayacak olan ise, fiyat mekanizmasıdır. Zira, bu mekanizma piyasada bilgi aktarmanın en etkin yolu olup (Hayek, 1980:88) farklı insanların ayrı ayrı eylemlerini koordine etmeyi sağlamaktadır. Fiyat sisteminin etkisi ise tüm toplumun ekonomide dağıtılan tüm bilgiye sahip tek bir aklın bilinçli yönlendirmesi varmış gibi hareket etmesidir (O Ne’ill, 2001:219; Hayek, 1980:90).

Hayek-Kirzner çizgisindeki Avusturya yaklaşımında piyasanın, toplum üyeleri arasında dağılmış olan parçalı bilgiyi bulmaya yönelik bir keşif süreci olarak kabûl edilmesi, bilginin kullanımı probleminin bu teorisyenler için

oldukça vazgeçilmez olduğuna işaret etmektedir. Zira, bu çizgi için temel mesele,

(...) binlerce, milyonlarca insan arasında dağılmış bulunan ve bir bütün olarak hiç kimse tarafından bilinmeyen, bilinemeyecek olan bilginin veya bilgiye ulaşma fırsat ve becerilerinin optimum şekilde kullanılmasına en iyi nasıl yardım edilebileceğidir. Rekabet insanların bilgi edindiği ve bilgi iletişimi yaptığı bir süreç olarak görülmelidir (Yayla, 2000: 141).

Hayek, Mises'in paranın, serbest piyasanın ve özel mülkiyetin olmadığı bir ekonomik sistemde rasyonel iktisadî kararların alınamayacağı önermesini tam olarak yadsımasa da sosyalist sistemlerdeki temel sorunun "bilginin elde edilmesi, kullanımı ve koordinasyonu" olduğuna inanır. Hayek'e göre, sosyalist bir ekonomide rasyonel bir iktisadî hesaplama (*economic calculational*) mantıken mümkün olsa bile bunun pratik olarak gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Teorik "atıf yoluyla" (*imputation*) üretim girdileri değerlendirmek mümkündür; ancak üretim araçlarında özel mülkiyet bir kere ortadan kalktığından sonra uygulamada atıf yoluyla bunu gerçekleştirme imkânı da ortadan kalkmaktadır.

Mises'in sosyalist sistemlerde rasyonel hesaplamanın imkânsızlığı argümanındaki "imkânsızlık" kavramına da dikkat çeken Hayek, önerilen-teklif (*proposed*) edilen bir eylemin- şayet önerme anlamlı ise-gerçekleşme ihtimalinin tam olarak mevcut olduğunu belirtir. Bu nedenle, sosyalist sistemlerdeki rasyonalist hesaplamanın imkânsızlığından ziyade, bunun fiilen gerçekleşemeyeceği üzerine yoğunlaşmak daha doğru bir yaklaşımdır. Nitekim, Misesçi çizgide olanlar iktisadî hesaplamanın imkânsızlığına ne kadar dayanırlarsa merkezi plânlamaya dayalı ekonomik sistemlerin serbest piyasa ekonomilerine kıyasla, üretimde azalmaya neden olduğuna o kadar dönüş yapmaktadırlar. Pek çok kişi açısından sosyalist sistemle serbest piyasa arasındaki ayrımın pratiklik noktasında olması da bu açıdan anlamlıdır (Hayek, 1980:146).

Rothbard açısından bakıldığında ise, Hayek ve Kirzner'in piyasa nosyonu, temelinde Hayekçi epistemolojinin yer aldığı önemli hatalar içerir. Piyasayı bir keşif süreci olarak gören bu yaklaşımın Mises'in rasyonel insan

eylemi tasavvurundan önemli ölçüde ayrıştığına inanan (Rothbard, 1991:67).

Rothbard'a göre,

(...)Hayek için kapitalist ekonomi, serbest piyasanın fiyat göstergeleri aracılığıyla bir kişiden diğerine bilgiyi yaymanın değerli bir aracıdır. Statik, genel bir denge ekonomisi, Hayekçi dağınık bilgi sorununu çözebilir. Zira, nihai olarak tüm bilgiler herkesçe bilineceğinden ancak gerçek hayatın sürekli akan belirsiz bilgisi, sosyalist plânlama kurulunun bu tür bilgiyi elde etmesine engel olur. Bu nedenle Hayek'te sıkça gerçekleştiği gibi, serbest piyasa ve devletçilik karşıtı argümanlar "bilgisizlik argümanı"na (*argument of ignorance*) dayanır. Oysa, Mises için temel problem "bilgi" değildir. Kendisi açıkça ifade eder ki, sosyalist plânlamacılar tüketicilerin değer önceliklerini tam olarak bilseler, bunları tatmin etmek için istekli olsalar, tüm teknoloji ve kaynaklar hakkındaki bilgiye tam olarak vakıf olsalar bile, (plânlamacılar) üretim araçlarıyla ilgili fiyat sisteminden yoksun olduklarından, iktisadî hesaplama yapamazlardı. Sorun "bilgi" (*knowledge*) meselesi değil; ancak hesaplama meselesidir (Rothbard, 1991:66).

Rothbard açısından Hayek'in sosyalizm eleştirisi, bu sistemin hem teorik hem de pratik olarak içerdiği tutarsızlıklara odaklaşmak yerine, iktisadî hesaplama sorununun pratik olarak işleyemeyeceği öngörüsüne dayanmaktadır (Rothbard, 1991:54).

Hayek'in sosyalizm gibi kumanda ekonomilerinin piyasa ekonomisi karşısında tutunamamalarının başlıca nedeni olarak, plânlama kurullarının ekonomik sürecin temelini oluşturan tüketicilerin değer skalaları konusunda bilgi sahibi olamamalarını gösterdiği doğrudur (Rothbard, 1991:66). Ancak, Hayek'in fiyat mekanizmasına piyasadaki parçalı-dağınık haldeki bilginin bireyler arasında paylaşımı rolünü atfetmesinden Hoppe (2006:256)'nin iddia ettiği gibi, sosyalist sistemlerdeki temel soruna- yani özel mülkiyetin eksikliğine- kayıtsız kaldığı sonucuna ulaşmak doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Açıklığa kavuşturulması gereken bir diğer nokta da Rothbard ve Hoppe'nin iddialarının tersine Hayek'in fiyat mekanizmasının farklı insanlar arasında geçerli bilgiyi iletme işlevini, zımnen de olsa tek bir iradenin de yerine getirebileceği yapı olarak değil, tam tersine hiç kimse tarafından bir bütün olarak bilinmeyen ve bilinemeyecek olan piyasa bilgisine ulaşmanın vazgeçilmez bir aracı olarak gördüğüdür. Ayrıca, Hayek için

(1980:78-79) bilgi kendi başına anlam ve değer atfedilen ve genel bir iktisadî denge konjoktüründe ulaşılması mümkün görünen bir olguyu da ifade etmez. Hayek'in bu yaklaşımın arka plânında tüm iktisadî sistemler için temel bir problem olarak gördüğü plânlama sorununun, tek bir otorite yerine sayısız birey arasında bölüşülerek halledilebileceğine ilişkin önermesi olduğunu ve piyasa fiyatlarının bilgi taşıma özelliğinin bu noktada önem kazandığını belirtmemiz gerekiyor.

Esasında Rothbard (1991) ve Hoppe (2006:255-262) sosyalist sistemlerdeki iktisadî hesaplama tartışması çerçevesinde Mises ve Hayek'i tamamen farklı kutuplarda konumlandırmaya çalışsalar da Mises'in fiyat mekanizmasının piyasadaki dağınık bilgiyi yaymada önemli bir araç olduğu gerçeğini reddetmemesi ve Hayek'in de Misesçi rasyonel iktisadî hesaplama argümanını tümünden karşı çıkmaması, sosyalizm tartışmalarının Avusturya İktisat Okulu'nun bu iki ismi arasında "kesin" ve "sürekli" bir farklılaşmaya neden olmadığının işaretleri olarak değerlendirilebilir (Yegaer,1994:94 vd.). Sosyalizmin işleyişiyle ilgili bu iki farklı tasavvurun oluşmasını ise Hayek ve Mises'in sosyalist sistemin işleyişindeki eksikliğin farklı yönlerine odaklanmalarına bağlamak gerekir. Sonuç olarak, sosyalist sistemlere karşı geliştirilen "rasyonel iktisadî hesaplama yapmaktan yoksunluk" ve "piyasadaki bilginin dağınıklığı" argümanlarının birbirlerinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak değerlendirilmesinin Avusturya İktisat Okulu'nun sosyalizm eleştirisinin bir bütün olarak kavranmasını kolaylaştıracağını söyleyebiliriz.

SONUÇ

Liberteryen teorinin anarko kapitalist çizgisinde yer alan Rothbard, sosyal teorisini rasyonalist doğal hukuk anlayışı ve Misesçi praxeologic yaklaşım üzerine inşa etmiş, kendi paradigmasında bu iki yaklaşımın bir nevi sentezini yapmıştır. Antik Yunan felsefesinin öncü isimlerinden Aristo ile başlayan ve Aquinolu Thomas ile gelişen felsefi geleneğin devamı olan olan rasyonalist doğal hukukçu anlayışta, temelinde insan doğasının ve insan ihtiyaçlarının bulunduğu objektif bir ahlâk kuramının inşa edilebileceği esas alınır. Rothbardcı paradigmada da akıl, insan diğer canlılardan ayırt eden bir değer olarak görüldüğü gibi, idealize edilmiş “insan doğası” kavramına da temel oluşturur. Rothbard’ın başta bireysel özgürlük olmak üzere, siyaset teorisinin diğer temalarıyla ilgili özgün yaklaşımlarının fikri temelinde bu yaklaşımın izlerini görmek hiç de zor değildir. Rothbard’ın sosyal teorisinin fikri temellerinde yer alan bir diğer unsur da Avusturya İktisat Okulu’na özgü praxeologydır. Bireysel olarak insanın eylemde bulunduğu ve insan eylemlerinin bilinçli/amaçlı olduğu aksiyomuna dayanan praxeology, Avusturya iktisatçısı Ludwig von Mises tarafından formüle edilmiş bir yaklaşım olup, Rothbard’ın özellikle iktisat teorisi üzerinde belirleyici olmuştur.

Rothbard, felsefi temelini doğal hukuk anlayışının oluşturduğu özgürlük teorisini, insanın kendisinin sahibi olması (*self-ownership*) ve saldırmazlık aksiyomu (*nonaggression*) kavramları üzerine inşa ederek, anarko kapitalist bir toplum idealinin fikrî ve kuramsal alt yapısını oluşturmayı amaçlamıştır (Rothbard, 1996:28,23). Arka planında liberal teorinin özgürlük, devlet ve piyasa ekonomisi konusundaki yaklaşımlarının yeniden yapılandırılması gerektiği fikri olan bu toplum tasavvuru, insanın kendi bedeninde başlayan ve –ya emeğini katarak ya da başkalarının rızasıyla edindikleri- diğer nesneler üzerinde devam eden “mülkiyet hakkı”nın diğer tüm haklar karşısında ayrıcalıklı olduğu önermesine dayanır. Öyleki, Rothbard’ın sosyal teorisinde mülkiyet haklarından başka, kendi başına bir insan hakları kategorisiyle karşılaşmak neredeyse imkânsızdır.

Rothbard'ın klâsik liberal gelenekteki teorisyenlerden farklılaşmasını sağlayan en önemli yönü, devletsiz-anarşist bir toplumun sürdürülebileceğine yönelik inancıdır. Liberalizmin Locke, Adam Smith gibi klâsik isimlerinden ve Mises, Hayek, Rand, ve Nozick gibi nisbeten çağdaşı olduğu liberal/liberteryen teorisyenlerden farklı olarak, devletin sınırlanmasını değil, tamamen ortadan kalkmasını isteyen Rothbard, liberalizmin sınırlı devlet anlayışının ulaşılması imkansız bir hedef olduğu düşüncesindedir. Rothbard (2004b:268), “temelinde güç ve şiddetin olduğunu düşündüğü devleti, toplumdaki belirli grup veya kesimin diğerlerini cebren ve tek taraflı olarak vergilendirdiği bir sömürü aracı olarak görür.” Bu nedenle de liberal sözleşmecî teorilerde olduğu gibi devletin bireysel hak ve özgürlükleri korumak amacıyla tesis edildiği fikrini asla kabul etmez.

Rothbard'ın devletsiz toplum idealine yaslanan siyaset teorisinin temelinde diğer mal ve hizmetler gibi, güvenlik ve adâlet hizmetlerinin de serbest piyasa koşullarında sunulabileceği tezi bulunmaktadır. Devletten farklı olarak, bu sistemin ayırt edici özelliği, özel koruma ajanslarının güvenlik ve adâlet hizmetlerini finansmanını cebren değil, rızaen sağlamaları ve faaliyet gösterdikleri alanda zora dayalı bir tekel iddiasında bulunmamalarıdır (Hoppe, 1998-1999:34). Rothbard için anarko kapitalist sistemin bu özelliği, hem insan doğasına en uygun yapılanma olmasını hem de alternatifi olan devletli sistemlere göre çok daha etkin ve verimli sonuçlar üretmesini sağlamaktadır.

Hans Herman Hoppe'nin de ifade ettiği gibi sosyal teorisinde iktisat ve etiğin bir tür sentezini yapan Rothbard, bu iki disiplinin ortak noktası ve temeli olarak gördüğü mülkiyet ve mülkiyet haklarını teorisinin merkezine yerleştirir (Hoppe, 1998b:xi). Rothbard'ın özgürlük teorisinde mülkiyet hakkına verdiği anlam ve yüklediği değer, o kadar mutlak ve belirleyicidir ki bireysel özgürlük ile ilgili, ister bireyler arasında, isterse birey ve devlet arasında ortaya çıksın, tüm uyuşmazlıkların özel mülkiyet kurumuna başvurularak çözülebileceğinden hiç kuşku duymaz. Düşünün “sokak gösterilerinin ortaya çıkardığı karışıklığın ve diğer insanlar nazarında doğurduğu

rahatsızlığın kaynağı olarak sokakların bireysel mülkiyette olmamasını” (Rothbard, 1998:118) göstermesi, bu açıdan oldukça dikkate değerdir.

Tüm hak ve özgürlükleri mülkiyet hakkına indirgeyerek, bireysel hak ve özgürlükleri, kolektif tasavvurlar karşısında güçlü bir zemine oturtmaya çalışmasına rağmen, sosyal teorisinin yalnızca tek bir kavram/değer üzerine inşa etmesi, özel mülkiyeti kabûl etmeyen veya mülkiyet kurumunu özgürlük teorisinde yeterli bir araç olarak kabûl etmeyen yaklaşımlar karşısında Rothbard’ın argümanlarını zayıflatan bir unsur olarak dikkat çeker. Düşünürün teorisindeki bu açmazın temelinde ise sosyal teorisinin metodolojik açıdan aksiyomatik bir akli yürütmeye dayanması yatar. Zira, en başta rasyonel-bilinçli eylemle kazanıldığı varsayılan “mülkiyet” hakkı geçerliliğini yitirdiği anda bu temel aksiyomdam hasıl olan diğer tüm alt önermeler ve sonuçlar da mantıksal olarak doğruluklarını kaybedecektir (Barry, 1986a:182).

Tüm liberteryenlerde olduğu gibi Rothbard’ın teorisinde de “insanların şeyler üzerindeki mülkiyet hakkının -yani ilk edinim, kontrol ve transfer hakkının- başkaları üzerinde doğuracağı kısıtlanımlar ve sonuçlar ne olursa olsun–mutlak ve sınırsız kabûl edilmesi” (Freeman, 2001:127) düşünürün liberteryen teorisinin toplumsal olgulardan önemli ölçüde soyutlanmış olduğunun bir işaretidir. Özellikle, mülkiyetin ilk kazanımında Lockeçu koşulları aşan bir yaklaşım geliştiren Rothbard, “ilk gelen”e sunduğu geniş mülkiyet edinme hakkı ile eşitlikçi görüşlere karşı bireysel hakları güvence altına alacak kuramsal bir çerçeve oluşturmayı amaçlar. Ancak, çöldeki bir su kaynağı örneğinde olduğu gibi, düşünürün özgürlük teorisinin kimi ekstrem durumlarda bireysel özgürlük fikrinin amacını aşan sonuçlara kaynaklık edebilmesi, Rothbard’ın yaklaşımlarının geçerliliğini ve ikna ediciliğini zayıflatmaktadır. Esasında bu yaklaşım, düşünürün cebir kavramına yüklediği anlamın bir sonucudur. Zira, fiziksel saldırı ve açık/yakın tehditlerle sınırlanmış bir cebir kavramına dayanan Rothbardcı özgürlük teorisi, başkalarının mülkiyet hakkını doğrudan ihlâl etmeyen eylemlerden dolayı hiç kimsenin sorumlu tutulamayacağı önermesini esas alır. Bunun temelinde ise toplumda “mutlak anlamda” bir özgürlüğün geçerli olduğu kabûlü vardır.

Oysa, toplumsal yaşamın çok yönlü ve kompleks doğası, Hayek'in (1960:135) ifade ettiği gibi, bir başkasını dolaylı bir şekilde de olsa etkilemeyen hiçbir eylemin olmayacağını göstermektedir. Buradaki temel sorunsal, bireyler arası ilişkilerde hangi tür eylemlerin “zor” veya “cebir” kavramıyla ifade edileceğine ilişkin olduğundan, cebir kavramını beşeri gerçekliğin her an ve noktasında cari olabilecek sınırları belli, kesin bir tanıma oturtmanın anlamlı sonuçlar vermediği Rothbard'ın cebir nosyonundan açıkça anlaşılmaktadır. Hayek ve Isiah Berlin gibi liberallerin özgürlüğe ilişkin tanımlamalarını entelektüel yaşamları boyunca zaman zaman gözden geçirme ihtiyacı hissetmelerini de bunun bir sonucu olarak görebiliriz. Bu nedenle, özgürlükle veya cebir kavramıyla ilgili genel ilke ve çerçeveyi belirlerken bireyin içinde bulunduğu koşulların alternatifsiz olup olmadığını veya yaşamsal bir gereklilik taşıyıp taşımadığını göz önünde bulundurmamak daha doğru bir yaklaşım gibi durmaktadır.

Rothbard'ın sosyal teorisine, özellikle klâsik liberallerce, yöneltilebilecek pek çok eleştiriye kaynaklık eden, düşünürün rasyonalist objektif bir ahlakın geçerliliğine olan inancıdır. Thomistik rasyonel hukuk anlayışının bir uzantısı olan ve insani amaçların akıl aracılığıyla objektif olarak belirlenebileceğini esas alan bu anlayışa göre, insan açısından, iyiyi veya kötüyü belirleyen şey, insan doğası için en “iyi” olandır. Kısaca, bu etik “insan için en iyi olan hakkında, başka bir ifadeyle insanın izlemesi gereken hangi amaçların onun doğası ile uyumlu olduğu konusunda yol gösterir” (Rothbard, 1998:11-12). Ancak, bu, her insanın zorunlu olarak izlemesi gereken amaçlar olduğu önermesini içermekten çok, belirli amaçlar peşinde giden bir varlık olarak insanın kendi tabiatını gerçekleştirme için gerekli uygun sosyal organizasyona ihtiyaç olduğu önermesine dayanmaktadır (Barry, 1986a:175-76). Bununla beraber, Rothbardcı teoride bu sosyal organizasyonun herkesin kabûl etmesi gereken bir yapı olarak sunulması, düşünürün sosyal felsefesinin “monistik” çağrışımlara kapı aralayan bir yönü olarak görülebilir. Esasında, Rothbard'ın bu yaklaşımının daha radikal formu Ayn Rand'ın sosyal felsefesinde karşımıza çıkmaktadır. *Rasyonel bir varlık* olarak yaşamayı insanî varoluşun nihaî amacı olarak gören Rand'ın rasyonel olmayan bir

hayata fazla bir değer ve önem atfetmeyen bir yaklaşımla, akli bireysel eylemlere rehber, değer yargıları için ise kriter olarak kabûl etmesi, Rothbard'ın yaklaşımıyla benzer unsurlar taşımaktadır. Her ne kadar, Rothbard, Rand kadar keskin bir şekilde rasyonel bir yaşamı idealize eden bir yaklaşım geliştirmiş olmasa da teorisinin ana rengini oluşturan rasyonalite-devletsiz toplum idealiyle birlikte- düşünürün klâsik liberal düşünce geleneğinden fikrî bağlarını önemli ölçüde koparmasına neden olmaktadır. Hatta, Rothbard'ın klâsik liberalizmin “kendiliğinden doğan düzen kavramına yönelttiği eleştirileri ve sosyal teorisinde akla verdiği önem, düşünürün sosyal teorisinin Hayekçi anlamda kurucu rasyonalist çizgide olduğu yönündeki kimi eleştirilere de zemin hazırlamaktadır” (Crocetta, 2007b:5).

Rothbard'ın özgürlük teorisine yöneltilen toplumsal olgulardan soyutlanmışlık eleştirisini düşünürün anarko kapitalist toplum tasavvurunun tamamına yöneltmek de mümkündür (Crocetta, 2007b:4). Özellikle, anarko kapitalist sistemin taşıyıcılığını yapacağı varsayılan “anarşist insan” tipolojisinin işbirliği yapmaya hazır, insancıl ve iyi özelliklerinin devlet kurumuna gerek bırakmayacağı öngörüsünün toplumsal olgularla pek örtüştüğü söylenemez. Zira, Rothbard'ın kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi, devlete atfedilen “cebir” ve “suç” olgularının hepsinin menşe'inde bireysel açıdan insan olması, yozlaşan şeyin yalnızca güç veya iktidar olmadığını bunları elinde tutan insanların da yozlaşacağının en açık işaretini oluşturmaktadır. Bu nedenle, akdedilen sözleşmelerin geçerliliğini güvence altına alacak bir otorite ve herkes için bağlayıcı objektif ve genel bir hukuk sistemi olmaksızın, özgürlükçü bir toplumun yalnızca bireysel sözleşmelerle ayakta kalacağını düşünmek, tarihsel ve toplumsal olgularla tam olarak uyum göstermemektedir.

Rothbard'ın devletsiz toplum ideali çerçevesinde toplumsal olanı önemli ölçüde yadsıyan bu yaklaşımını düşünürün Hayek gibi klâsiklerin bireycilik anlayışına göre çok daha soyut kalan bireyci nosyonuna bağlamak da yanlış olmaz. Özellikle “Hayek'in teorisinde somutluk kazanan liberal bireycilik tasavvurunda bireyin toplumdan tamamen bağımsız bir varlık olarak görülmemesi”(Yayla, 2000a:99), klâsiklerin toplumsal düzen ile bireysel

özgürlük arasında sürekli ve zorunlu bir gerilimin varlığına inanmadıklarını gösterir. Liberallerin bireysel eylemlerle sosyal düzen arasında kurduğu ilişkiye dikkat çeken Norman Barry'nin (1986a:193) de belirttiği gibi, Rothbard'ın sosyal süreç ve olgulardan soyutlanmış sosyal felsefesinin tersine, Hume-A.Smith-Hayek'in sosyal teorilerindeki temel öncelik, bireysel özgürlüğün azamileştirileceği sosyal bir nizamın nasıl inşa edileceğidir. Sosyal felsefelerinde ontolojik ve metodolojik bireyci bir yaklaşımdan hareket etmelerine rağmen, klâsik liberaller bireyi sosyal süreçlerden soyutlanmış olarak görmedikleri gibi, bireysel özgürlük ile sosyal düzen arasında bir kopukluk olduğuna da inanmazlar. Oysa, atomistik bireyci bir nosyona yaslanan Rothbard, her türlü sosyal kurumu, soyut bir bireyci yaklaşımdan hareketle sorgulayan yaklaşımıyla, liberal bireyciliğin sınırlarını aşan bir sosyal felsefe inşa etme amacını açıkça ortaya koyar.

Rothbardcı anarşist sosyal teorinin bir diğer sorunu da, devletsiz ve saf özgürlükçü sisteme nasıl ulaşılabileceğine dair ikna edici çözümler sunamamasıdır. Filozof, kendi düşünce sistemine mükemmel bir yapı olarak kurguladığı bu sistemin insan doğasını esas alan özeliği sayesinde mevcut yapılara gerçek bir alternatif olacağına ve onları kökten değiştireceğine kuşku duymaz. Zira, insanlığın karşılaştığı tüm sorunların çözümünü yine insanoğlunun kendi iradesi ve tercihinde gören Rothbard, bu değişim için belirli sayıda insanın liberteryen değerlere bağlılığının yeterli olduğu düşüncesindedir (Rothbard,1998:259). Bu çerçevede, düşünür, sistemli ve sıkı bir eğitim sürecinin hem liberteryen teoriye yeni açılımlar getirerek onu canlı tutacağına hem de başka insanlara bu hareketi tanıyıp benimsemelerini sağlayacağına (Rothbard, 1996:297-299) inanmasına rağmen, kendisinin Sciabarra gibi liberteryenlerce de ütöhist olmakla itham edilmesi, (Aktaran, Crocetta, 2007b:2-3) Rothbardcı paradigmanın bu gelenek içindekiler için bile ikna edici argümanlar sunamadığını göstermektedir. Klâsik liberalizmin, sınırlı devlet anlayışını ütopya olarak gören Rothbard'ın, (1996:67) hem devletsiz toplum idealinin hem de bu amaca ulaşmak için başvurduğu eğitim stratejisinin kısa ve uzun vadede işleyeceğine yönelik iyimser yaklaşımının arkasında da insan doğasıyla ilgili beklentilerinin olması şaşırtıcı değildir.

Filozofa göre, “ütopik sistemler, insani varoluşun ve gerçek dünyanın doğal ilkelerine aykırı olmaları nedeniyle, pratik olarak uygulanmaları imkânsızdır. Oysa, saf özgürlükçü anarko kapitalist sistem için aynı şey söylenemez” (Rothbard,1996: 310-311). Objektif ahlakın ve insan doğasının bir gereğini oluşturan bu sistemin özgürlük ve adâletle uyumu, ütopik sistemlerden ayrılmasını sağlar.

Liberalizmin bireycilik, özgürlük, sınırlı devlet ve kendiliğinden doğan düzen ilkelerini rasyonel bir etikten hareketle yeniden içeriklendirmeyi/inşa etmeyi amaçlayan Rothbardcı sosyal teori, kökleri liberal gelenek içinde yer alan; ancak bu gelenekte radikal bir değişimi amaçlayan bir paradigma olarak klâsik liberalizme karşı ciddi bir alternatif olma iddiasındadır. Ancak, özgürlük ve sınırlı devlet ile ilgili yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda Rothbard’ın sosyal teorisinin *bir bütün olarak* klâsik liberal teoriye alternatif olmaktan çok uzak olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen, Rothbard’ın mülkiyet hakkı ve bireysel özgürlük arasında kurduğu ilişki başta olmak üzere, saldırmazlık aksiyomu çerçevesinde formüle ettiği “mağdursuz suçlar” kategorisinin modern toplumlardaki özgürlük tartışmalarıyla ilgili olarak, liberal teorisinin özgürlük nosyonuna yeni açılımlar kazandıracağı söylenebilir. Ayrıca, Rothbard’ın devletin piyasa ekonomisine yaptığı müdahaleler ile ilgili ayrıntılı analizleri de modern refah devleti anlayışına yönelik liberal argümanları güçlü kılacak özellikleri bünyesinde taşımaktadır.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia, **Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi**, 5.Baskı, Ankara, İnkılâp Yayınları, 1999.

AKTAN, Coşkun Can, **Çağdaş Liberal Düşüncede Politik İktisat**, Takav, Ankara, 1994.

ARNHART, Larry, **Platodan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları, 2004.

BARNETT, Randy, "Modern Liberteryenizmin Ahlâki Temelleri", **Liberal Düşünce**, Sayı.45-46, Kış-Bahar, 2007, s. 9-26.

BARYY, Norman P., "Tradition of Spontaneous Order", **Literature of Liberty**, Vol.5, No. 2, Summer, 1982, s. 7-58.
(Erişim) http://files.libertyfund.org/files/1303/Editor_-_Lit_Lib_0353.18.pdf 10 Mayıs 2008

BARYY, Norman P., "The New Liberalism", **British Journal of Political Science**, Vol. 13, No. 1, 1983, s. 93- 123.
(Erişim) <http://www.jstor.org/stable/193781>. 6 Mayıs 2008

BARYY, Norman P., **On Classical Liberalism and Libertarianism**, London, The Macmillan Press, 1986a.

BARYY, Norman P., "The Concept of "Nature" in Liberal Political Thought" **Journal of Libertarian Studies**, Vol.VIII, No.1, 1986b, s. 1-18.
(Erişim) http://mises.org/journals/jls/8_1/8_1_1.pdf. 25 Eylül 2007

BARYY, Norman P., **Yeni Sağ**, çev. Cevdet Aykan, Ankara, Tisamat, 1989.

BARYY, Norman P., **Welfare**, 2nd Edition, Buckingham, Open University Press, 1999.

BARYY, Norman P., **Modern Siyaset Teorisi**, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Ankara, Liberte Yayınları, 2003a.

BARYY, Norman P., "Some Feasible Alternatives to Conventional Capitalism", **Social Philosophy & Policy Foundation**, Vol.20, 2003b, s.178-203.

BARYY, Norman P., "Piyasa", **Piyasa Medeniyeti**, çev. AtillaYayla, Der. Atilla Yayla, Ankara, Liberte Yayınları, 2004, s.73-78.

BERLIN, Isaiah, **Four Essays on Liberty**, Oxford / New York, Oxford University Press 1969.

BLOCK, Water, "Libertarianism vs Objectivism; A Response to Peter Schwartz", **Reason Papers**, Vol. 26, 2000, s. 39-62.

BLOCK, Water, "Toward A Libertarian Theory Of Blackmail", **Journal of Libertarian Studies**, Vol.15, No.2, 2001, s. 55-88.

BLOCK, Water, "Toward A Libertarian Theory Of Inalienability: A Critique Of Rothbard, Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, And Epstein", **Journal of Libertarian Studies**, Vol. 17, No. 2, 2003, s. 39–85.

BLOCK, Water, "Radical Libertarianism: Applying Libertarian Principles to Dealing with the Unjust Government, Part I", **Reason Papers**, Vol.27, 2004, s.113-130.

BOAZ, David, **Libertarianism: A Primer**, New York, Free Press, 1997.

BOETTKE, Peter J., "Anarchism as a Progressive Research Program in Political Economy", **Anarchy, State and Public Choice**, Edited by Edward Stringham, Northampton, Edward Elgar Publishing, 2005.

BOETTKE, Peter, LEESON P. "The Austrian School of Economics: 1950-2000"

(Erişim) http://economics.gmu.edu/wp_title.html, 3 Nisan.2008.

BOUILLON, Hardy, "Piyasa Ekonomisi, Özgürlük ve İnsan Hakları", çev. Ataç Ünlü, **Sosyal ve Siyasal Teori – Seçme Yazılar**, 2.Baskı, A. Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1999, s. 365-374.

BROWN, Susan Love, "The Free Market as Salvation from Government: Anarcho-Capitalist View", **The Meanings of The Market: The Free Market in Western Culture**, Edited by James G. Carrier, New York, Berg Publishers, 1997.

BUCHANAN, James, M. "**The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan**", Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

CANGIZBAY, Kadir, **Sosyalizm ve Özyönetim-Reel Sosyalizmden Sosyalist Realiteye**, Ankara, Ütopya Yayınları, 2003.

COHEN, Gerald Allan, **Self-Ownership, Freedom, and Equality** Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

CROCETTA, Roberta Modugno, "Murray N.Rothbard'ın Anarko-Kapitalist Siyasi Teorisi", çev. Mustafa Erdoğan, **Liberal Düşünce**, Cilt 12, Sayı.45-46, 2007a, s. 213-232.

CROCETTA, Roberta Modugno, Murray Rothbard's Anarcho-Capitalism in the Contemporary Debate. A critical Defense, 2007b, s.1-9.
(Erişim) <http://mises.org/journals/scholar/roberta.pdf>. 25 Temmuz 2007

DE MOLINARI, Gustave, "**The Production of Security**", Translation by J.Huston McCulloch, Preface by Murray Rothbard, 1977.
(Erişim) <http://mises.org/books/securityproduction.pdf> 25 Temmuz 2007

DEMİRCİ, Fatih, **Klâsik Toplum Sözleşmesi Kuramlarında Birey-Devlet İlişkisi**, Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2005.

EBELLING, Richard M., "Avusturya İktisadı ve Özgürlüğün Politik Ekonomisi", **Piyasa** (Üç Aylık İktisadîyat Dergisi), Cilt 3, Sayı.11, 2004, s.31-44.

ERDOĞAN, Mustafa, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, 2.baskı, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1998.

ERDOĞAN, Mustafa, **İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku**, Ankara, Orion Yayınevi, 2007.

ESHELMAN, Larry, J., "Might versus Right", **Journal of Libertarian Studies**, V.12, No.1, 1996, s. 29-50.
(Erişim) http://mises.org/journals/jls/12_1/12_1_2.pdf 4 Mayıs 2008

FESER, Edward, "Self-Ownership, Abortion, and The Rights Of Children: Toward a More Conservative Libertarianism", **Journal of Libertarian Studies**, Vol.18, No. 2, 2004, s. 91-114.
(Erişim) http://mises.org/journals/jls/18_3/18_3_5.pdf 15 Ekim 2007

FREEDEN, Michael, **Ideologies and Political Theory**, Oxford, Clarendon Press, 1998.

FREEMAN, Samuel, "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 30, No. 2, 2001, s.105-151.
(Erişim) www.jstor.org/stable/3557960, 4 Mayıs 2008

FRIEDMAN, David, **The Machinery of Freedom: Guide to Radical Capitalism**, 2nd Edition, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court Publishing, 1995.

FRIEDMAN, Milton, **Kapitalizm ve Özgürlük**, çev. Doğan Erberk, Nilgün Himmetoğlu, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 1988.

GOODWIN, Barbara, **Using Political Ideas**, 2nd Edition, New York, Brisbane, Toronto, Singapore, John Wiley& Sons, Chichester, 1990.

GORDON, David, "Contemporary Currents in Libertarian Political Philosophy", **Literature of Liberty**, Vol.4, No.1,1981. s.13-37.

GORDON, David, **Avusturya İktisadi'nın Felsefi Kökleri**, çev. Necmeddin Bağdadioğlu, Ankara, Liberte Yayınları, 2000.

GORDON, David, **The Essential Rothbard**, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2007.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, 8.Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

GÖZE, Ayferi, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 7.Baskı, İstanbul, Beta Yayınları,1995.

GÜÇLÜ, Abdalbaki, UZUN, Erkan, UZUN, Serkan, v.d. **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

GÜRİZ, Adnan, **Hukuk Felsefesi**, 6.Baskı, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2003.

HAMOWY, Ronald, **The Encyclopedia of Libertarianism**, Editor in Chief R.Hamowy, London-Singapore-NewDelhi, Sage Publications, 2008.

HART, David M, "Gustave de Molinari and the Anti-statist Liberal Tradition Part II" **The Journal of Libertarian Studies**, Vol. 5, No. 4, 1981, s.399-434. (Erişim) http://mises.org/journals/jls/5_4/5_4_4.pdf, 25 Temmuz 2007

HARTWICH, Oliver March, "The Errors of Hans-Hermann Hoppe—Strategies of Liberation?", (Erişim)http://www.openrepublic.org/open_republic/20051001_vol1_no2/content/20051001_ehh1.htm, 1 Mart 2007

HAYEK, Friedrich A., **The Constitution of Liberty**, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

HAYEK, Friedrich A., **Individualism and Economic Order**, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

HAYEK, Friedrich A., **New Studies in Philosophy, Politics, Economics and The History of Ideas**, London, Routledge, 1990.

HAYEK, Friedrich A., "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri" çev. Atilla Yayla, **Sosyal ve Siyasal Teori -Seçme Yazılar**, 2.Baskı, A.Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1999, s. 171-185.

HAZLITT, Henry, "Kapitalizmin Etiği", çev. Emrah Akkuş, **Piyasa Medeniyeti**, Der. Atilla YAYLA, Ankara, Liberte Yayınları, 2004, s. 111-145.

HEYWOOD, Andrew, **Political Ideologies, An Introduction**, London, Macmillan Press, 1992.

HOBBS, Thomas, "Leviathan'dan Seçme Parçalar", çev. Semih Lim, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar - Yeni Çağ-**, Der. Mete Tunçay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 209-251.

HOLCOMBE, Randall G., "The Role Of The Government", **Man, Economy, and Liberty; Essays in Honor of Murray N. Rothbard**, edited by Walter Block, Auburn-Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1988, s.269- 282.

HOLCOMBE, Randall G., "A Theory of Theory of Public Goods", **Review of Austrian Economics** ,V.10, No.1, 1997, s.1-22.

(Erişim) http://mises.org/journals/rae/pdf/R101_1.pdf, 25 Temmuz 2007

HOLCOMBE, Randall G., "Government: Unnecessary but Inevitable", **The Independent Review**, V. 8, N. 3, 2004, s. 325-342.

(Erişim)http://www.independent.org/pdf/tir/tir_08_3_holcombe.pdf, 25 Temmuz 2007

HOPPE, Hans Herman, "Fallacies of the Public Goods Theory and the Production of Security", **Journal Of Libertarian Studies**, Vol. IX., No.1. 1989, s.27-52.

(Erişim) http://mises.org/journals/jls/9_1/9_1_2.pdf, 25 Temmuz 2007

HOPPE, Hans Herman, "F. A. Hayek on Government and Social Evolution: A Critique", **The Review of Austrian Economics**, Vo.7, No. 1,1994, s. 67-93.

(Erişim) http://mises.org/journals/rae/pdf/R71_3.pdf, 25 Temmuz 2007

HOPPE, Hans Herman, "The Future of Liberalism-A Plea For A New Radicalism", **Polis**, Vol.3, N.1, 1998a, s.1-4.

(Erişim) www.hanshoppe.com/publications/hoppe-plea.pdf, 22 Kasım 2006

HOPPE, Hans Herman "Introduction", **The Ethics of Liberty**, by Murray Rothbard New York-London, New York University Press, 1998b.

HOPPE, Hans Herman, "Private Production of Defence", **Journal Of Libertarian Studies** Vol.14, N.1, 1998-1999, s. 27-52.

(Erişim) http://mises.org/journals/jls/14_1/14_1_2.pdf, 25 Temmuz 2007

HOPPE, Hans Herman, "Murray N.Rothbard: Economics, Science, and Liberty", **15 Great Austrian Economists**, Edited with an introduction by Randall G.Holcombe, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 1999.

HOPPE, Hans Herman, **The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy**, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2006.

JOHNSTON, David, **Idea of A Liberal Theory, A Critique and Reconstruction**, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1994.

KAZGAN, Gülten, **İktisadi Düşünce Veya Politik İktisadın Evrimi**, 12.Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2006

KLEIN, Daniel B., "Mere Libertarianism: Blending Hayek and Rothbard", **Reason Papers**, Vol. 27, 2004, s.7-43. (Erişim) http://www.reasonpapers.com/pdf/27/rp_27_1.pdf, 25 Eylül 2007

KROY, Moshe, "Political Freedom and Its Roots in Metaphysics", **Journal of Libertarian Studies**, Vol.1, No.3, 1977, s. 205-213. (Erişim) http://mises.org/journals/jls/1_3/1_3_5.pdf 25 Eylül 2007

KYMLICKA, WILL, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

LOCKE, John, "Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ**, Der. Mete Tunçay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 261-293.

MALTSEV, Yuri, "Murray N. Rothbard as a Critic of Socialism", **Journal Of Libertarian Studies**, Vol.12, No.1, 1996, s. 99-119. (Erişim) http://mises.org/journals/jls/12_1/12_1_5.pdf 24 Şubat 2008

MENG, Jude Chua Soo, "Hopp(e)ing Onto New Ground: A Rothbardian Proposal for Thomistic Natural Law as the Basis for Hans -Hermann Hoppe's Praxeological Defense of Private Property" (Erişim) <http://www.mises.org/journals/scholar/meng.pdf> 15 Ekim 2007

MERQUIER, J.G., **Liberalism Old and New**, Boston, Twayne Publishers, 1991.

MILL, JOHN STUART, **Özgürlük Üstüne**, çev. Mehmet Osman Dostel, Ankara, Liberte Yayınları, 2004.

MISES, Ludwig von, **Human Action; A Treatise on Economy**, Fourth Revised Edition, Auburn-Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1996.

MISES, Ludwig von, **Liberalism: Classical Tradition**, Auburn-Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 2005.

MISES, Ludwig von, "Private Property and The Government and The Impracticability of Socialism", **The Market Economy: A Reader Edited** by James L.Doti and Dwight R.Lee, Roxbury Publishing Company, 1991, s.85-90.

MISES, Ludwig von, "**Sosyalizm**", çev. Yusuf Şahin, Ankara, Liberte Yayınları, 2007.

MOLINARI, Gustave De, **The Production of Security**, Translated by J. Huston McCulloch, Preface by Murray Rothbard", 1977.
(Erişim) <http://mises.org/books/securityproduction.pdf>, 10 Aralık 2007

NARVESON, Jan, **The Libertarian Idea**, Philadelphia, Temple University Press, 1988.

NİŞANCI, Murat, "Müteşebbis, Piyasa Etkileşimi ve Ekonomik Dengesizliğin Çözümünde Müteşebbisin Rolü", **AÜEHFD**, Cilt.VIII, Sayı:1-2, 2004 s.609-627.

NOZICK, Robert, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, 2.Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

NYQUIST, Greg S., **Ayn Rand Contra Human Nature**, Writers Clup Press, 2001.

O'NEILL, John, **Piyasa, Etik, Bilgi ve Politika**, çev. Şen Şüer Kaya, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

OPPENHEIMER, Frans, **Devlet**, çev. Yavuz Sabuncu, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1984.

OSTERFELD, David, "Caste and Class: Rothbardian View of Governments and Markets", **Man, Economy, and Liberty; Essays in Honor of Murray N. Rothbard** edited by Walter Block, Auburn- Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1988, s.283-328.

OSTERFELD, David, "Anarchism and the Public Goods Issue: Law, Courts, and the Police", **Journal Of Libertarian Studies**, Vol.IX, No.1, 1989, s. 47-68
(Erişim) <http://mises.org/periodical.aspx?Id=3>, 25 Temmuz 2007

OTSUKA, Michael, **Libertarianism without Inequality**, Oxford, Oxford University Press, 2005.

ÖZİPEK, B.Berat, "Devlet", **Siyaset**, Der. Mümtaz' er Türköne, Ankara, Lotus Yayınları, 2003, s.71-102.

POWELL Benjamin and STRINGHAM Edward, "Economics in Defense of Liberty; Contribution of Murray Rothbard"
(Erişim) www.mises.org/journals/scholar/Powell2.pdf, 9 Ekim 2007

RAIMONDO, Justin, **An Enemy of The State: The Life of Murray N.Rothbard**, New York, Prometheus Books, 2000.

RAND, Ayn, **Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal**, çev. Nejdet Kandemir, İstanbul, Plato FilmYayınları, 2004.

RAND, Ayn, **Bencilliğin Erdemi**, çev. Nejdet Kandemir, İstanbul, Plato Film Yayınları, 2006.

RASMUSSEN, Douglas B and UYL, J.Den Douglas, **Norms of Liberty: A Perfection Basis For Non-Perfectionist Policies**, The Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2005.

ROCKWELL, Llewellyn H., "Three National Treasures: Hazlitt, Hutt, and Rothbard" "**Man, Economy, and Liberty; Essays in Honor of Murray N. Rothbard**", Edited by Walter Block, Auburn-Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1988, s.139-150.

ROCKWELL, Llewellyn H., **Speaking of Liberty**, Auburn-Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 2003, s. 440-455.

ROSS, David, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, Kabalıcı Yayınevleri, 2002.

ROTHBARD, Murray Newton, "In Defense of "Extreme Apriorism"
Southern Economic Journal, January 1957, s. 314-320.
(Erişim) <http://www.mises.org/rothbard/extreme.pdf> 25 Temmuz 2007

ROTHBARD, Murray Newton, "Left and Right: The Prospects for Liberty", **Left and Right**, Spring, 1965, s. 4-22.

ROTHBARD, Murray Newton, "Confessions of a Right Wing Liberal", **American Radical Thought: The Libertarian Tradition**, Edited by Henry Silverman, Lexington Massachusetts. D. C. Health and Company, 1969.

ROTHBARD, Murray Newton, "Society without a State", **Libertarian Forum**, January, Volume VII, No.1, 1975, s. 3-5.
(Erişim) http://mises.org/journals/lf/1975/1975_01.pdf 25 Temmuz.2007

ROTHBARD, Murray Newton, **Power and Market-Government and Economy**, Kansas City, Sheed Andrews and Mcmeel Inc, 1977a.

ROTHBARD, Murray Newton, "Preface", **The Production of Security**, by Gutave de Molniari, Translated by J. Huston McCulloch," 1977b.
(Erişim) <http://mises.org/books/securityproduction.pdf>, 15 Ağustos 2007

ROTHBARD, Murray Newton, "The End of Socialism and the Calculation Debate Revisited", **The Review of Austrian Economics**, Vol. 5, No. 2, 1991, s. 51-76.
(Erişim) http://mises.org/journals/rae/pdf/RAE5_2_3.pdf, 19 Aralık 2007

ROTHBARD, Murray Newton, "Egalitarianism and Elites", **The Review of Austrian Economics**, Vol.8, No.2 1995, s. 39-57.
(Erişim) http://mises.org/journals/rae/pdf/RAE8_2_3.pdf, 10 Ekim 2007

ROTHBARD, Murray Newton, **For A New Liberty: Libertarian Manifesto**, Fourth Edition, San Francisco, Fox&Wilkes, 1996.

ROTHBARD, Murray Newton, "Praxeology:The Methodology of Austrian Economics", **The Logic of Action One; Method, Money and Austrian Economics**, Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing Ltd, 1997a, s. 58-77.
(Erişim) <http://mises.org/rothbard/praxeology.pdf>, 10 Ekim 2007

ROTHBARD, Murray Newton, "Law, Property Rights and Air Pollution", **Logic of Action Two**, Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing Ltd, 1997b, s.121-170.
(Erişim) <http://mises.org/rothbard/lawproperty.pdf>, 15 Eylül 2007

ROTHBARD, Murray Newton, "The Present State of Austrian Economics", **Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School**, Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing Ltd., 1997c, s.1-43.
(Erişim) <http://mises.org/etexts/presentstate.pdf>, 13 Nisan 2007

ROTHBARD, Murray Newton, "Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics", **The Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School**, Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing Ltd, 1997d, s. 211-255(1-40).
(Erişim) <http://mises.org/rothbard/toward.pdf>, 15 Ağustos 2007

ROTHBARD, Murray Newton, "The Mantle of Science", **The Logic of Action One: Method, Money and Austrian School**, Cheltenham UK, Edward Elgar, 1997e, s. 3-23.
(Erişim) <http://mises.org/rothbard/mantle.asp>, 15 Ağustos 2007

ROTHBARD, Murray Newton, **The Ethics of Liberty**, New York-London, New York University Press, 1998.

ROTHBARD, Murray Newton, **Conceived in Liberty Vol. I**, Auburn-Alabama, Mises Institute, 1999a.

ROTHBARD, Murray Newton, **Education Free & Compulsory**, Auburn-Alabama, Mises Institute, 1999b.

ROTHBARD, Murray Newton, **Egalitarian As a Revolt Against Nature and Other Essays**, 2nd Edition, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2000a.

ROTHBARD, Murray Newton, "A Strategy For The Right", **The Irrepressible Rothbard: The Rothbard-Rockwell Report Essays of Murray N. Rothbard**, Edited an Introduction By Llewellyn H. Rockwell, Jr., Center for Libertarian Studies, Burlingame, California, 2000b.

ROTHBARD, Murray Newton, **Man, Economy and State with Power and Market**, 3rd Edition, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2004a.

ROTHBARD, Murray Newton, "Devletin Anatomisi", **Liberal Düşünce Dergisi**, çev. Mustafa Erdoğan, Sayı 36, Güz 2004b, s. 267-84.

ROTHBARD, Murray Newton, "What is The Market", **Free Market**, Vol.24, No.1, 2006a, s.1-4.

(Erişim) <http://mises.org/journals/fm/jan06.pdf>, 20 Haziran 2008

ROTHBARD, Murray Newton, **An Austrian Perspective on The History of Economic Thought Vol, 1 Economic Thought Before Adam Smith**, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2006b.

ROTHBARD, Murray Newton, **Making Economic Sense**, 2nd Edition, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2006c.

ROTHBARD, Murray Newton, **The Betrayal of The American Right**, Auburn-Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2007.

ROWLEY, Charles, **Özgürlük ve Devlet**, Ankara, Liberte Yayınları, 2002.

SABİNE, George, **Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, Cem Yayınları, 2000.

SAKMAN Sabahattin, **Rasyonel İnsanın Felsefesi**, İstanbul, 1988.

SAVAŞ, Vural, **İktisatın Tarihi**, 4.Baskı, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2000.

SHAND, Alexander H., **Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School**, London and New York, Routledge Press, 1990.

SMITH, Adam, **Milletlerin Zenginliği**, Hasan Ali Yücel Klâsikler Dizisi, çev. Haldun Derin, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

ŞAHİN, Bican, “Özgürlüğün Normları: Eleştirel Bir Kitap Analizi”, **Liberal Düşünce**, Kış-Bahar, 2007, s.239-250.

TAYLOR, Thomas, **An Introduction to Austrian Economics**, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 1980.

TOFFLER, Alvin, “The Playboy Interview with Ayn Rand”, **The Libertarian Reader**, Edited by David Boaz, New York, London, Toronto, Sydney, Singapore, The Free Press, 1997, s. 161-168.

TRESCOTT, Paul B., “Murray Rothbard Confronts Adam Smith”, **The Quarterly Journal Of Austrian Economics**, Vol.1, No.1, 1998, s. 61-72.

TURHAN, M., Nur, ULUŞAHİN, “Isaiah Berlin’in Liberalizmi ve Değerler Plüralizmi”, **Liberal Düşünce**, Kış-Bahar, Sayı.45-46, 2007, s. 83-113.

UYL, J.Den Douglas and Rasmussen DOUGLAS B., “The Philosophic Thought of Ayn Rand”, **The Libertarian Reader**, Edited by David Boaz, The Free Press: New York, London, Toronto, Sydney, Singapore, 1997, s.169-180.

WHITE, Lawrence, **The Methodology of Austrian School Economics**, Ludwig von Mises Institute, 2003.

YAY, Turan, **F.A.Hayek'te İktisadî Düşünce: Hayek ve Keynes**, Bursa, Ezgi, 1993.

YAY, Turan, “Avusturya İktisat Okulu'nun Tarihsel Gelişimi ve Metodolojisi”, **Piyasa** (Üç Aylık İktisadîyat Dergisi), Cilt 3, Sayı.11, 2004, s.1-29.

YAYLA, Atilla, **Liberalizm**, 2.Baskı, Ankara, Liberte Yayınları, 1998.

YAYLA, Atilla, **Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi**, 2.Baskı, Ankara, Liberte Yayınları, 2000a.

YAYLA, Atilla, **Liberal Bakışlar**, 2.Baskı, Ankara, Liberte Yayınları, 2000b.

YAYLA, Atilla, **Siyasi Düşünce Sözlüğü**, Ankara, Adres Yayınları, 2004.

YEAGER, Leland B., “Mises and Hayek on Calculation and Knowledge”, **The Review of Austrian Economics**, Vol.7, No.2, 1994 s.93-109.

YILMAZ, Feridun, “Avusturya İktisadı ve Subjektivizm”, **Piyasa (Üç Aylık İktisadîyat Dergisi)**, Cilt 3, Sayı.11, 2004, s.101-119.

YUMER, Ruhdan, “Devlet Kuramında Liberal Temalar: Devletin Sınırları (I)”, **Toplum ve Bilim**, Sayı. 31/39, 1985-1987, s.45-57.

YUMER, Ruhdan, “Hayekçi Liberalizmin Temel İlkesi”, **Sosyal ve Siyasal Teori –Seçme Yazılar-**, 2. Baskı, A.Yayla, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1999, s.159-170.

ÖZET

TANER, Ahmet. Liberteryen Gelenekte Murray N.Rothbard ve Siyaset Felsefesi, Doktora, Ankara, 2009.

Bu tez, liberteryen düşünür Murray N.Rothbard'ın siyasal felsefesini ve liberal gelenekteki yerini ele almaktadır. Liberteryenizm minimal devletçi ve anarko kapitalizm olmak üzere ikiye ayrılır. Minimal devletçi yaklaşım, devletin varlığını ve gerekliliğini reddetmeyerek ona mümkün olabilecek en dar sınırları çizmeyi amaçlarken, anarko kapitalizm devletin ortadan kalkması ve güvenlik ve adâlet hizmetlerinin de piyasa konusu olması talebiyle dikkat çeker. Anarko kapitalist bir liberteryen olan Rothbard da gerçek bir adâlete ve güvenliğe ulaşmak için devletin yeniden yapılandırılmasını veya reforme edilmesini değil, onun ortadan kalkması gerektiğini öne sürer. Zira, onun için devlet, gelirini vergi adı altında fiziksel cebir kullanarak toplayan ve belirli bir mülki alan üzerinde nihai karar almakta ve güce başvurmakta zora dayalı bir tekeli elinde bulunduran bir kurumdur. Rothbard, devletin olduğu bu sisteme alternatif olarak özel güvenlik firmalarının rekabetçi koşullarda faaliyette bulunduğu anarko kapitalist sistemi önerir.

Siyaset teorisini doğal hukuk felsefesine, özellikle John Locke'un mülkiyet ve ilk kazanım yaklaşımına dayandıran Rothbard, özgürlük teorisiyle her bireyin eylemlerinin sınırını belirleyen özel mülkiyet hakkını tesis etmeyi amaçlar. Esasında, Rothbard, özel mülkiyeti esas alan özgürlük teorisini iki liberteryen ilke üzerine inşa etmiştir. Bunlar, her insanın kendi bedeni üzerinde meşru hakkı olduğu önermesini içeren "insanın kendisinin sahibi olması" ilkesi (self-ownership) ile saldırı kavramının başkalarının mülkiyet ve kişilik haklarına yönelik fiziksel zor kullanımına veya tehdidine başvurma olarak tanımlandığı saldırmazlık aksiyomudur (non-aggression axiom).

Rothbard, bireysel özgürlüğü insan doğasından ve aklından hareketle temellendirir. İnsanın rasyonel doğasından başka Rothbard'ın sosyal teorisinin diğer kurucu unsuru Misesçi praxeologic yaklaşımdır. Praxeology,

bireysel olarak insanın eylemde/ faaliyette bulunduğunu esas alan temel bir aksiyoma dayanır. Bu aksiyoma göre, insan eylemleri, bilinçli/amaçlı olup seçilen amaçlara yöneliktir. Rasyonel doğal hukuk anlayışı ve praxeology Rothbard'ın sosyal teorisinin temelini oluşturduğu gibi, düşünürün siyaset felsefesini, Nozick ve David Friedman gibi liberteryenlerinkinden farklılaştıran yönünü de oluşturur.

Rothbard, iktisat teorisi çerçevesinde, iki temel sosyo ekonomik sistemin tanımını yapar. Bunlar, piyasa ilkelerinin geçerli olduğu sistem ile hegemonik ilkelerin kullanıldığı sistemdir. Düşünür, piyasa ilkelerinin içinde bulunduğu iktisadi sistemin uyumuna katkı sağlamasına ve toplumun etkinliğini, başarısını ve özgürlüğünü güvence altına almasına rağmen, hegomonik prensiplerin uygulanmasının çatışmaya, cebire, verimsizliğe, yoksulluğa ve kaosa neden olduğunu öne sürer.

Anahtar Sözcükler

1. Anarko-kapitalizm
2. Liberteryenizm
3. İnsanın kendisinin sahibi olması
4. Saldırmazlık aksiyomu
5. Mülkiyet hakkı

ABSTRACT

TANER, Ahmet. Murray N. Rothbard in Libertarian Tradition and His Political Philosophy, Doctorate, Ankara, 2009.

This dissertation examines libertarian thinker Murray N. Rothbard's political philosophy and his place in liberal tradition. Libertarianism may be classified as minimal statist and anarcho capitalist. While minimal statism does not reject the present and requirement of the State but demands that it be limited as possible as, anarcho capitalism is against the State and argues that security and justice services should be marketed. As an anarcho capitalist libertarian, Murray Rothbard argues that the institution of State not be reformed but must be abolished in order to achieve real justice and protection. Because, according to Rothbard, the State acquires its revenue by physical coercion (tax-ation) and achieves a compulsory monopoly of force and of ultimate decision-making power over a given territorial area. Against the system which the State dominate, Rothbard suggests anarcho-capitalist system which private defense agents serve in a competitive market.

Murray Rothbard's political theory is based on the philosophy of natural law, especially John Locke's treatment of property and initial acquisition, and Rothbard aims to establish private property determines each individual's sphere of free action by his theory of liberty. Indeed, He constructs his liberty theory based on private property on two libertarian axiom: *self ownership* which means each person rightfully owns his or her own body and *non-aggression axiom* where aggression is defined as "the initiation of the use or threat of physical violence against the person or property of anyone else".

Rothbard, justifies individual liberty by reference to human nature and reason. Apart from rational human nature, Misesian praxeology is also constitutive element of Rothbard's social theory. Praxeology rests on the fundamental axiom that individual human beings act, that is, on the primordial fact that individuals engage in conscious actions toward chosen goals. Action implies that the individual's behavior is purposive, in short, that it is directed

toward goals. Not only do philosophy of natural law and praxeology constitute the foundation of Rothbard's social theory but also differentiate his philosophy from other libertarian thinkers', such as Nozick, David Friedman, philosophies.

Rothbard defines two basic socio-economic systems in his economy theory: The system in which market principles are applied and the system in which hegemonistic principles are used. The application of market principles contributes to harmony in the system, and secures the freedom, prosperity and effectiveness of society. The implementation of hegemonistic principles causes conflicts, force, ineffectiveness, poverty and chaos.

Key Words

1. Anarcho-capitalism
2. Libertarianism.
3. Self-ownership
4. Nonaggression axiom.
5. Property rights