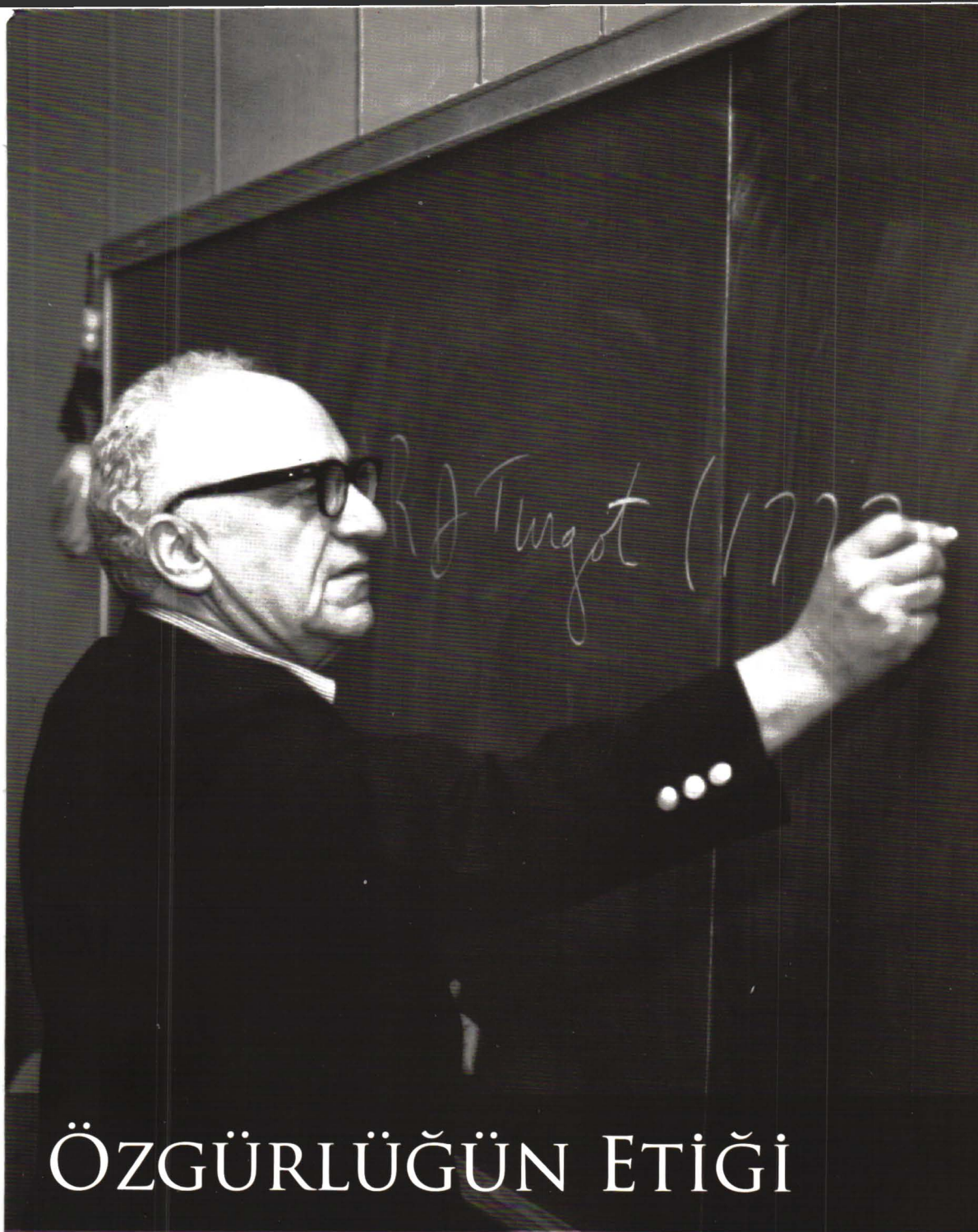


Özgürlüğün Etiği

Murray N. Rothbard

LiBeRtE

Özgürlüğün Etiği

Etichs of Liberty

Murray N. Rothbard

Çeviren: Recep Tapramaz

Murray N. Rothbard
Özgürlüğün Etiği
The Ethics of Liberty (1982)

All rights reserved, including the right of reproduction in whole or in part in any form

Liberte Yayınları: 156
Liberte Yayınları, Haziran 2009
Tüm hakları saklıdır.
ISBN: 978-975-6201-44-2
© Liberte Yayınları

Çeviren: *Recep Tapramaz*
Konsept Tasarımı: *Muhsin Doğan*
Sayfa Düzeni: *İbrahim N. Ayyıldız*
Tashih: *Selçuk Durgut*
Baskı: *Cantekin Matbaası*

Liberte Yayınları
GMK Bulvarı No: 108/16
06570 Maltepe - Ankara
Tel: (312) 230 87 03
Faks: (312) 230 80 03
Web: www.liberte.com.tr
E-mail: info@liberte.com.tr

İçindekiler

Takdim xv
İthaf xlix
Önsöz li

KISIM 1: GİRİŞ: TABİAT KANUNU

Bölüm 1: Tabiat Kanunu ve Akıl 3
Bölüm 2: "Bilim" Olarak Tabiat Kanunu 9
Bölüm 3: Tabiî Hukuka Karşı Pozitif Hukuk 17
Bölüm 4: Tabiî Hukuk ve Tabiî Haklar 21
Bölüm 5: Siyaset Felsefesinin Görevi 27

KISIM 2: BİR ÖZGÜRLÜK TEORİSİ

Bölüm 1: Bir Crusoe Toplumu Felsefesi 31
Bölüm 2: Bireylerarası İlişkiler: Gönüllü Mübadele 39
Bölüm 3: Bireylerarası İlişkiler: Sahiplik ve Tecavüz 49
Bölüm 4: Mülkiyet ve Suç 55
Bölüm 5: Arazi Gaspı Sorunu 67
Bölüm 6: Arazi Tekeli; Geçmiş ve Bugün 73
Bölüm 7: Nefis Müdafaası 81
Bölüm 8: Ceza ve Orantı 89
Bölüm 9: Çocuklar ve Hakları 101
Bölüm 10: Mülkiyet Hakkı Olarak "İnsan Hakları" 117
Bölüm 11: Bilgi, Doğru ve Yanlış 125
Bölüm 12: Rüşvet 133
Bölüm 13: Boykot 135

Bölüm 14: Mülkiyet Hakları ve Sözleşme Teorisi 137
Bölüm 15: Filika Örneği 155
Bölüm 16: Hayvanların "Hakları" 161

KISIM 3: DEVLETE KARŞI ÖZGÜRLÜK

Bölüm 1: Devletin Tabiatı 167
Bölüm 2: Devletin İç Çelişkileri 181
Bölüm 3: Devletin İlişkilerinin Ahlâkî Durumu 189
Bölüm 4: Devletlerarası İlişkiler Üzerine 195

KISIM 4: MODERN ALTERNATİF ÖZGÜRLÜK TEORİLERİ

Bölüm 1: Faydacı Serbest Piyasa Ekonomisi 207
A. Giriş: Faydacı Sosyal Felsefe 207
B. İttifak ve Tazmin İlkesi 209
C. Ludwig von Mises ve "Değerden Bağımsız" *Laissez Faire* 212
Bölüm 2: Negatif Özgürlük Üzerine Isaiah Berlin 221
Bölüm 3: F. A. Hayek ve Baskı Kavramı 225
Bölüm 4: Robert Nozick ve Mükemmel Devlet Kavramı 237

KISIM 5 : ÖZGÜRLÜK İÇİN BİR STRATEJİ TEORİSİNE DOĞRU

Bölüm 1: Özgürlük için Bir Strateji Teorisine Doğru 263
Kaynakça 281
İndeks 297

Takdim

Ekonomik değer neye bağlıdır? Para nedir ve değeri nasıl oluşur? Faiz nedir? Enflasyon nedir? Ekonomide periyodik krizler neden oluşur? Sosyalizm neden teoride bile imkânsızdır?

Tüm bu soruları cevaplayabilen, çelişkilere düşmeden, her dönem, her şart ve bölge için aynı geçerlilikle cevaplayabilen tek ekonomi okuludur, Avusturya İktisat Okulu.

Fakat, dünyanın hemen hiç bir üniversitesinde, hiçbir ekonomi dersinde değinilmez Menger'e, Böhm Bawerk'e, Mises'e, Rothbard'a. Bu isimleri duymadan ekonomi profosörü bile olabilirsiniz.

Tek yapmanız gereken Smith, Ricardo, Marx ve Keynes öğretilerini takip etmektir, ekonomi alanında dikkate alınır biri olmak için. Böylece bir insan davranışı bilimi olan ekonomiyi matematiğe indirger, modeller oluşturursunuz. Her biri birbirinden farklı milyarlarca insanın davranışını belli modellere uydurabileceğinizi sanırsınız.

Ekonominin işleyişini ve gerçek ekonomik problemlerin sebebini anlayamazsınız belki ama sorunların çözümünü bilirsiniz. Tektir çünkü o çözüm: Devlet müdahalesi.

Aslında, 1930'larda Büyük Buhran'dan hemen sonra yaşandı ekonomi bilimindeki en büyük fikir mücadelesi.

Ve maalesef yukarda isimlerini andığım, Avusturya İktisat Okulu adıyla da tanınan, gerçek ekonomistler ve onların fikirleri kaybetti.

Kaybetmelerinin tek bir nedeni vardı: İçinde devletin rol aldığı, sihirli bir çözüm üretmemek. Devlete "Bu krizi siz yarattınız siz düzeltemezsiniz. Piyasası rahat bırakın" demek. Piyasaya müdahalenin, piyasanın işleyişini daha da bo-

zacağını ve her bozulmanın yeni bir müdahale daha gerektireceğini ve bu müdahale sevdasının sonu sosyalizm ile bitecek bir kısır döngüye neden olacağını söylemek.

Şu sıralar mücadele tekrar başlıyor.

Etrafınıza bir bakın. En heybetli ülkelerin ve ekonomilerin durumuna. Japonya ve Uzakdoğu yıllardır büyüyememenin sıkıntısı içinde. Avrupa gittikçe büyüyen bir işsizlik sarmalında. ABD ise sürekli büyüyen bütçe ve ticaret açıklarıyla boğuşuyor.

Geçmişin mirasını yiyerek, gerçeklerin üzeri kapatılabiliyor belki kısa bir süre için, ama hayat bir çok insanın sandığından daha acımasız. Sonsuza kadar kafalarda yaratılan hayâl âlemlerinde yaşanmasına izin vermiyor.

Bundan yüz sene evvel bilinen ama unutturulan gerçekler yavaş yavas tekrar ortaya çıkıyor.

Liberte Yayınları, Avusturya İktisat Okulu'na ait bu eserleri Türkçe'ye çevirterek ve yayımlayarak çok büyük bir şans tanıyor Türk insanına. İktisat bilimini öğrenme şansı.

Sizlere tavsiyem, kendinizi televole ekonomistlerinden ve onların söylemlerinden kurtararak, bu eserleri okumanız ve üzerlerinde düşünmenizdir. Söylenenleri etrafınızda uçuşan kavramlarla kıyaslamak yerine aklınızın süzgecinden geçirmenizdir. Belki sinirleriniz daha da bozulacak etrafta insanların refahını arttırma, ekonomiyi iyileştirme, büyüme adına yapılanları görünce. Ama, en azından refahınızı, mutluluğunuzu etkileyen en önemli konu da artık karanlıkta olmayacaksınız.

Ve, emin olun ki, pişman olmayacaksınız.

Kerem Tibuk

Takdim

Hans-Hermann Hoppe

Entelektüel aşırı uzmanlaşma çağında Murray N. Rothbard büyük bir sistem mimarıdır. Uzman bir iktisatçı olan Rothbard, köşe taşlarını iktisadın ve etiğin oluşturduğu sosyal ve siyasî bir sistemin kurucusudur. Yüzyıllardan beri siyaset ve etik (siyaset felsefesi) ortak kaynaklarından ayrılarak kendi uzmanlığı ile açıkça ilgisizliği olan entelektüel alanlara yönelmiştir. İktisat, değerden bağımsız (value free), "pozitif" bir bilim, etik de (eğer bilim idiyse) normatif bir bilim hâline gelmiştir. Bu ayrışmanın sonucunda mülkiyet kavramı her iki disiplinde hızla yok oldu. İktisatçılar için mülkiyet çok fazla normatif iken, siyaset felsefecileri için sıradan bir uğraşı hâline geldi. Rothbard'ın müstesna katkısı hem iktisadın, hem de siyaset felsefesinin ortak temeli olan mülkiyetin ve mülkiyet hakkının yeniden keşfi olmanın yanında, eş zamanlı olarak modern, marjinal iktisadın ve bir tabiat kanunu olan siyaset felsefesinin birleşik bir ahlâkî bilim olan liberteryenizm içinde sistemli biçimde yeniden inşasına ve kavramsal entegrasyonuna yol açmıştır.

Rothbard'ın, saygıdeğer hocası ve rehberi Ludwig von Mises ve Mises'in de hocası olan Eugen von Böhn-Bawerk ve Carl Menger ile geç İspanya skolastiklerine ve onların da seleflerine kadar uzanan entelektüel geleneği izleyerek oluşturduğu Rothbardcı iktisat, insan davranışlarına bağlı basit fakat bir 'gerçek' ve tecrübe (ki karşı konulamaz bir aksiyomdur) üzerine kuruludur. Bu aksiyoma göre insanlar sürekli ve değişmez biçimde minimum araç kullanarak en yüksek değerli amaçlarına ulaşmaya çabalarlar. Bu aksiyom (zahmetin ve emeğin fazla yarar getirmediği gibi) birkaç ampirik aksiyomla birleştirilirse, ona göre iktisat teorisinin tümü bu iyi tanımlanmış başlama noktasından türetilebilir. Böylece varsayımlarını açık, kesin ve *a priori* gerçek ampirik kanunlar biçiminde takdim eder; iktisadı da bir davranış mantığı (ya da praxeology) olarak tanımlar. Roth-

bard, *ilk şaheserini*, *Man, Economy, and State*[1] (*İnsan, İktisat ve Devlet*), Mises'in anıtsal eseri olan *Human Action*[2] (*İnsan Davranışı*) modeli üzerine oturtmuştur. Bu eserinde Rothbard iktisat teorisinin bütününü –fayda teorisi ve marjinal yarar konusundan başlayıp para teorisine ve iş dünyasına kadar– bir praxeology hattı üzeride geliştirmiştir. Bunu yaparken de kantitatif ampirik ve matematiksel iktisadı da eleştirilere ve mantıksal çürütmelere açık tutmuştur; bu arada Misesçi sistemdeki (tekel piyasasındaki fiyatlandırma, devlet ve devlete ait güvenlik kurumları gibi) birkaç uyumsuzluğu düzeltmiştir. Rothbard, salt piyasa ekonomisinin ya da özel mülkiyet anarşisinin sosyal faydayı optimize etmede sürekliliğini ve gerekliliğini ilk defa bütünüyle ortaya koyan kişidir. Bu eserin devamı olan *Power and Market*[3] (*Güç ve Piyasa*) eserinde Rothbard daha ileri bir tipoloji geliştirmiş ve devletin piyasaya müdahalesinin makul olan bütün biçimlerinin etkilerini analiz etmiştir. Böylece *Man, Economy, and State* (ve bunun üçüncü cildi olan *Power and Market*) modern bir klâsik hâline gelmiş, hatta Avusturya İktisat Okulun'nun zirve eseri olarak Mises'in *Human Action*'ı ile aynı mertebeye yükselmiştir.

Etik ve daha özelde siyaset felsefesi Rothbardcı sistemin bir diğer mihengini oluşturur. Etik, iktisadî sistemden tamamıyla ayrıdır, fakat aynı oranda insan davranışının tabiatına dayanmaktadır, sonuçta bir rasyonel sosyal felsefe sistemi oluşturarak ekonomik sistemle bütünleşmektedir. İlk baskısı 1982 yılında yapılan *Ethics of Liberty* (*Özgürlüğün Etiği*) Rothbard'ın ikinci *şaheseridir*. Bu eserde Rothbard, iktisat ve etiğin birlikte bir mülkiyet kavramı üzerinden bütünleşmesini tartışır. Sonra da bu mülkiyet kavramına ve beraberinde birkaç ampirik (biyolojik ve fizik) gözlem ve varsayıma dayanarak mülk edinme, sözleşme ve ceza hukuklarından derleyerek oluşturduğu liberteryen hukukun esaslarını belirler.

Rothbard'ın *Man, Economy, and State* ile ortaya koyduğu entelektüel görüşü yaygınlaşmadan önce en önemli iktisat kitaplarında bile, buna Mises'in *Human Action*'u da dâhildir, mülkiyet kavramı oldukça az yer alıyordu. Rothbard'ın ortaya koyduğu gibi bir yanda hak gaspı, saldırı ve dolandırıcılık, öte yanda doğrudan veya dolaylı mübadele, piyasa ve piyasa fiyatı gibi bazı çok bilinen terimler mülkiyet teorisi öne çıkarılmaksızın tanımlanamamış ve anlaşılamamıştır. Bunun ötesinde bu olguyla ilişkili olan alışılmış iktisat teorilerinin de mülkiyet ve mülkiyet hakkı kavramı olmaksızın yerine oturması mümkün değildir. Bir mülkiyet tanımı ve teorisi diğer bütün iktisat tanım ve teorilerinin tanımlanmasının ve kullanımının önünde olmalıdır.[4]

---

[1] Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1962)

[2] Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949)

[3] Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2nd ed. (Kansas City: Sheed Ansrews and McMeel, 1977)

[4] Bkz. Rothbard, *Man, Economy, and State*, Böl. 2, özellikle s. 78–80.

"Aklın bize söylediği gibi, tabiî açıdan herkes eşit doğar; yani kişi olarak eşit hakları vardır, dolayısıyla kendilerini korumak için de eşit haklara sahiptirler. ... ve özel kişilik sahibi herkesin kendi emeğiyle ve marifetli elleriyle ürettiği her şey tabiatıyla kendisinindir. Bunlar üzerinde kendisinden başka hiç kimsenin hakkı yoktur; buna ek olarak tabiatın ona sunduğu imkânlardan elde ettiklerine emeğini de katarsa, ya da kendinden olan bir şeylerle onu birleştirirse onu kendi özel malı yapabilir. ... Böylece kendi şahsı, tüm çalışması ve emeği üzerinde bir insanın hak sahibi olması (ya da tasarruf hakkı olması ki buna mülkiyet hakkı diyoruz), hiç kimsenin bir başkasının şahsı veya mülkiyeti üzerinde hak sahibi olamayacağı anlamına gelir: Eğer her bir insan kendi kişiliği ve mülkü üzerinde hak sahibi ise, onu koruma hakkına da sahiptir... ve buna dayanarak kişiliğine ve mülküne yapılan her türlü tecavüzü cezalandırma hakkına da sahiptir."

Aziz Elisha Williams (1744)

Rothbard, mülkiyet kavramını iktisat ile birlikte merkezî bir konuma oturttuğu zamanlarda diğer iktisatçılar da –ki Ronald Coase, Harold Demsetz ve Armen Alchian önde gelenleriydi– profesyonel dikkatlerini yeniden mülkiyet ve mülkiyet hakları konusuna yönlendirmeye başlamışlardı. Fakat mülkiyet fikrinin merkezîliğinin yeniden keşfinden Rothbard'ın çıkardığı dersler ve verdiği tepkiler ile öte yanda Coase, Demsetz ve Alchian'ın çıkardıkları dersler ve verdikleri tepkiler kategorik olarak birbirlerinden farklıydı.

Coase, Demsetz ve Alchian kadar ciddî etkiler olan Chicago Hukuk ve İktisat Okulu'nun diğer çoğunluk üyeleri de genelde felsefeye, özelde de siyaset felsefesine aşina değildiler ve ilgi de duymuyorlardı. Bunlar, rasyonel etik gibi bir pozitivist dogmanın hâkimiyetinin asla mümkün olamayacağını tereddütsüz biçimde kabul ediyorlardı. Etik hiçbir zaman bir bilim olamamıştı ve olması da mümkün görünmüyordu. İktisat da sadece ve sadece "pozitif" iktisat olduğu sürece bir bilim olabilirdi ve ancak bu yolla bilim olmayı sürdürebilirdi. Bununla birlikte, iktisadî analizler için mülkiyet fikrinin zarurî rolünün yeniden keşfi, sadece mülkiyet teriminin üzerine günlük geçici "bilim dışı" kavramlarla zorla yapıştırılan normatif çağrışımlar sökülüp atıldığı zaman bir anlam kazanacaktır. Kıtlık (yoksulluk ve sınırlı imkânlar) ve dolayısıyla bireyler arası çatışma var olduğu sürece bütün toplumlar iyi tanımlanmış mülkiyet haklarının belirlenmesini isteyecektir. Fakat –evrensel ve değişmez anlamda– hiçbir mutlak doğru ve uygun, ya da mutlak yanlış ve uygun olmayan bir mülkiyet hakkı kavramı ve tanımı yoktur. Bununla birlikte mutlak haklar ve mutlak haksızlıklar, mutlak suçlar gibi şeyler de yoktur; sadece farklı davranışları doğru veya yanlış olarak tanımlayan alternatif mülkiyet hakkı belirleme sistemleri vardır. Herhangi bir mutlak etik standardı belirlemeyi istemekle alternatif hakları belirleme sistemleri isteme arasında faydacı düşünce ve hesaplara dayanarak seçim yapılmış olacaktır –öte yanda bireyler arası çatışma olması durumunda da hak, mevcut yönetimin kararıyla belirlenecektir. Böyle bir durumda mülkiyet hakkı öyle bir biçimde belirlenmeli ya da yeniden tanımlanmalıdır ki var olan veya üretilen malın değeri bu yolla azamî yapılabilsin. Çatışmalı hak iddiaları durumunda yönetim kararını işte bu tanıma göre vermelidir.

Felsefeye ve düşünce tarihine aşina olan ve yakın ilgi duyan Rothbard fikirlerinin yansımasını geleneksel ve kendi içinde çelişkili olan etikçi relativizmin bir varyantının ortaya çıkmasıyla gördü. Etik sorunların bilim çerçevesi dışında olduğu iddiası, mülkiyet haklarının faydacı maliyet-kâr düşüncelerine veya hükümetin vereceği hükme göre belirlenmesi gerektiği fikri bize yine de bir etik öneri gibi görünmektedir. Bu önerilerin (birisi veya her ikisinin) altında yatan etik devletçidir: Ya yürürlükteki kurallar, kıstaslar, kanunlar, kurumlar gibi unsurlar üzerinden statüko, bu statüko her neyse, savunulmaya değecek kadar etkili olmalıdır, aksi hâlde statüko terk edilmiş olacaktır; ya da çatışmanın çözüm-

lenmesi ve mülkiyet haklarının belirlenmesi bu faydacı görüşün hesaplamaları uyarınca devlete bağlı olan yargının kararı ile yapılması önerisi geçerli olacaktır.

Rothbard mülkiyet haklarının tarihte çeşitli biçimlerde belirlendiği gerçeğini, ya da bu hakları belirlemek için veya yeniden tanımlamak için izlenecek yolların birbirlerinden tamamıyla farklı ekonomik sonuçlarını hiç tartışmamıştır. Eseri olan *Power and Market* bilinen mülkiyet hakları düzenlemeleri içinde belki de en kapsamlı analizleri içermektedir. Rothbard ayrıca parayla ilgili hesaplamaları ve paraya dayalı alternatif mülkiyet hak düzenlemelerinin olabilirliğini ve önemini de tartışmamıştır. Sosyalizme getirdiği eleştirilerde sözünü sakınmayan birisi ve bir para teorisyeni olarak Rothbard ne yapabilirdi? Rothbard'ın karşı olduğu husus, Coase ile Chicago Hukuk ve İktisat geleneği tarafından rasyonel etiğin imkânsızlığıyla ilgili olan pozitivist dogma (ve devletçilik iması) ile normatif etik ve değerden bağımsız (value free) iktisadın sistemli biçimde yeniden bütünleşmesi için kavramsal bir zemin oluşturabilecek olan mülkiyet kavramının göz ardı edilmesi imkânsız normatif bir kavram olma ihtimâli üzerindeki kayıtsızlıklarıdır.

Modern siyaset felsefesinde Rothbard'ın bu türden mücadeleyi desteklemesi için çok az neden vardır. Derin ve baskın bir pozitivizm inancı yüzünden etik ve siyaset felsefesi uzun süre "bilim" olmaktan uzaklaştı; ya da normatif kavram tartışmalarının içinde yapılan semantik analizlerde dejenere oldu. Siyaset felsefesi 1970'lerin başında John Rawls ve eseri olan *Theory of Justice*[5] (*Adalet Teorisi*) yayınlandıktan sonra tekrar gündeme geldi; bununla insan yaşantısının bir gerçeği olan kıtlıkların, kişisel mülkiyet ve mülkiyet haklarının sınırlandırdığı insan davranışlarını yönlendirmek için bir aygıt olarak algılanması fikri ortadan kalktı. Ne "mülkiyet", ne de "kıtlık" Rawls'ın özenle hazırladığı indeksinde görülmedi; fakat buna karşın birkaç düzine "eşitlik" kelimesine bu indekste rastlanmaktadır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, günümüzün önde gelen etikçileriyle aynı ölçüde ve aynı değerde olan Rawls, beşerî etiğin uygulanabilir olması için gerekli hususlara bütünüyle duyarsız birisi için verilebilecek bir örnekti. Hâlbuki beşerî etiğin uygulanabilir olması için gerekli hususlar şunlardı: 'Şu anda burada benim neleri yapmama izin verilmiştir?' sorusunu ve izin verilen şeyleri yaparken de 'yaşadığım ve bilinçli olduğum sürece neleri asla yapmamalıyım?' sorusunu cevaplamak. Bunlarla ilgili kullanmam gereken araçları ve eşyayı temin zorluğu ve kıtlığı ile bu kıtlık yüzünden bireyler arasında bu araçları ve eşyayı elde etmek ve kullanmak için süre giden bir çatışma olsun. Rawls bu soruları cevaplamak yerine bütünüyle farklı bir sorunu adres gösteriyordu: "Cehalet içindeki kitleler" hangi kuralların "adil" veya "doğru" olduğu üzerinde ittifak edebilirler ki? Bu

[5] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harward University Pres, 1971)

soruya verilebilecek cevap, son derece hassas ve can alıcı biçimde "cehalet içindeki kitlelerin başlangıçta ne durumda olduklarının" tespitine bağlıdır. Bundan sonra bu durumun açıklamasının nasıl yapılabileceği gelecektir. Rawls'a göre cehalet içinde "hiç kimse toplumdaki yerini, sınıfını veya konumunu, ya da sosyal statüsünü bilemez; hattâ o kişiler kısmetlerine düşen tabiî nimetleri, yetenekleri, kendilerinin zekâ düzeylerini, güçlerini ve sahip oldukları benzeri şeyleri de asla bilemezler. O kişilerin beşerî toplumlar hakkında sahip oldukları genel bilgiler onlara bahşedilmiş bilgiler olarak kabul edilmelidir. O kişiler ancak bu bahşedilen bilgiler sayesinde siyasetin ve iktisadın işleyiş teorilerini ve ilkelerini anlayabilirler; sosyal organizasyonların ve insan psikolojisinin esaslarını bilebilirler."[6]

Kıt imkânların toplumsal gerçekler ve iktisat teorileri arasında bir öncelik sıralaması yaptırdığı düşünülürken, Rawls'ın söz konusu kitleleri ki bunların kıt imkânlar hakkında az çok bilgili olduklarını varsayıyor, bu durumdan tuhaf biçimde etkilenmemişlerdir. Rawls'ın kabul ettiği "başlangıç konumunda kıt imkânların var olabileceği gerçeği tam olarak belirli değildir. Ne var ki, bu cehalet içinde olmayı incelerken sahip olunan kıt imkânlar –bir kimsenin sahip olduğu ve onu ayakta tutan emek ve toprak gibi fizikî unsurlar– göz ardı edilmemeli ve değerlendirilmeliydi. Bunun ötesinde, herhangi bir etik incelemeye başlamadan önce, kişinin bedeninin özelliği veya bu kıt imkânları kullanmaya uygunluğu ile yaşayabilmesi için tahsisi gereken özel mülkiyeti veya başka tahsis edebileceği şeyler önceden var sayılmalıydı. İnsan tabiatının gerçeklerine tamamen zıt olan Rawls'ın bu ahlâkî "kitleleri" herhangi bir kıt imkânla sınırlı değildi. Bu yüzden bu kitleler gerçek beşeriyetin bir örneği olmayacaktı; beşerler ancak uluorta serserice dolaşan hayâletler veya uyurgezerler gibi düşünülebilirlerdi. Rawls'ın çıkarımına göre bu insanlar "(bütün kaynakların) eşit dağılımının talep edilmesini öngören adaletin öncelikli ilkesini" asla idrak edemezler. Hâlbuki bu ilke o kadar açıktır ki, bütün insanlar tarafından en çabuk ve önce benimsenmesi beklenir."[7] Bu doğrudur; ancak söz edilen "ahlâkî kitleler" insan değil de bedensiz varlıklar olması kaydıyla. Bu durumda özel mülkiyet gerçekten tuhaf bir şey görünümündedir. Rawls'ın cezbedici biçimde ve samimiyetle vurguladığı gibi "başlangıç konumunu, arzuladığımız sonuca ulaşacak biçimde" basitçe tanımlayabiliriz.[8] Fakat Rawls'ın hayâlî kitlelerinin insanlarla hiçbir benzerlikleri yoktu; bunlar sadece epistemolojik uyurgezerlerdi. Buradan hareketle onun eşitlikçi-sosyalist adalet teorisi beşerî bir etik olarak asla vasıflandırılamaz; o tümüyle farklı bir şeydir.

Eğer özelde Rawls'ın düşüncelerinde, genelde de çağdaş siyaset felsefesinde yararlı bir takım şeyler aranacaksa, bu sadece Altın Kural ismi veya Kantçı Kategorik

[6] A.g.e., s. 137.

[7] A.g.e., s. 150–151

[8] A.g.e., s. 141

İmperatif olarak bilinen kuralın ihtiva ettiği evrenselleştirme ilkesinin süre giden tanımı olacaktır. Bu kurala göre adalet kuralları mertebesine ulaşmayı hedefleyen bütün kurallar genel ve istisnasız herkes için uygulanabilir kurallar olmalıdırlar.

Rothbard, rasyonel etik ve özel mülkiyet kavramına dayanan etik ile iktisadın tekrar bütünleşme ihtimâli beklentisine aradığı desteği geç skolastiklerin çalışmalarında ve Grotius, Putendorf ve Locke gibi "modern" tabiî haklar teorisyenlerinin ayan izlerinde buldu. Rothbard, *The Ethics of Liberty*'yi bu teorisyenlerin çalışmaları üzerine bina ederken şu soruyu da cevaplar: Ben şu anda burada bir şeyler yapıyor olmakla neyi ispatlamış oluyorum? Buna cevabı ise şöyledir: Herkes kendi fizikî bedeninin sahibi olduğu kadar bir başkası yapmadan önce kendi çabasıyla kullanılır yaptığı tabiî kaynakların da sahibidir. Bu sahiplik, bir başkası izinsiz biçimde bu mülkün fiziksel bütünlüğünü bozmadığı, ya da sahibinin rızası olmadan bu mülkü kontrolüne almadığı sürece, kendisinin uygun gördüğü ölçüde ve sürede değerlendirme ve kullanma hakkı olduğunu ima eder. Özellikle de bir mal ve öncelikle de "bir kişinin emeğini kattığı" bir mülk ona (miras, bağış veya takas yoluyla) intikal etmişse, ya da mülkiyetine verilmişse (Lock'un ifadesiyle) bu mülkün üçüncü bir kişiye devri ancak mülkün birinci elden sahibinin rızasıyla (sözleşme veya intikal yoluyla) yapılabilir. Bu haklar mutlaktır. Bu hakka yapılacak herhangi bir müdahale, müdahalenin mağduru veya mağdurun hamisi tarafından hukukî takibata tâbi tutulacak; işlenen suç ile orantılı ve mesuliyet ilkeleriyle uyumlu ceza istemiyle dava açılacaktır.

Birbirine çok benzeyen kaynaklardan aldığı yol gösterici işaretlerle Rothbard bu kuralların adil kurallar olduğun ispat için şunu önerir: Eğer A şahsı kendi fizikî bedeninin sahibi değilse (reşit olmama, mahkûmiyet veya bedensel özürlülük hâli) ve intikal (miras), gönüllü bağış veya kendi emeği yoluyla mülk sahibi olmuşsa iki alternatif vardır: Ya diğer bir B şahsından A'nın velayetini alarak yukarıdaki yollarla sahip olduğu mülkünün onun adına işletilmesi istenebilir, ya da her iki taraftan, yani hem A'dan ve hem de B'den her ikisinin fizikî bedeninin ve mülkünün eş sahibi olmaları istenebilir.

Birinci durumda A şahsı B'nin kölesi olacaktır ve istismara açık olacaktır. B şahsı A'ya ve onun intikal, üretim veya bağış yoluyla sahip olduğu mülke sahip olur, fakat A şahsı B'ye ve onun sahip olduğu mülke sahip olamaz. Bu kural ile iki ayrı insan sınıfı yaratılacaktır; istismar edenler (B) ve istismar edilenler (A). Bu iki gruba farklı "hukuk" uygulanacaktır. Böylece bu kural "evrensel olma" sınavından geçemez. Baştan beşerî etik olma vasfını kaybetmiştir; çünkü bir kuralın "hukuk kuralı" olduğunu iddia edebilmek için böyle bir kuralın herkes için –eşit biçimde– evrensel geçerliliği olmalıdır.

Evrensel eş-sahipliğin (ortaklığın) ikinci durumunda herkes için eşit hak gereği açıkça yerine getirilmelidir. Yine de bu alternatif başka bir ölümcül rüzgârın

tesiri altındadır. Çünkü bir kişinin her bir faaliyeti için eldeki kıt imkânların (yani en azından kişinin yaşaması için gerekli olanların) kullanılması gerekir. Gerçi, eğer bütün eşya her bir bireyin ortak ve toplam mülkü ise, hiçbir kimse, hiçbir zaman ve hiçbir yerde yapmak istediği şey için o mülkün diğer eş-sahibinin (ortağının) iznini almaksızın asla adım atamaz. Şimdi, "eğer bir kişinin bedeninin sahibi sadece kendisi değilse (koronun söylediği şarkı gibi) böyle bir izni o kişi nasıl verebilecektir?" sorusu ortada durmaktadır. Fakat eğer bir kişi toplam kolektif sahiplik kuralını dikkate alacak olsaydı insanoğlu bir anda yok olurdu. Bu kural, her nasıl bir şeyse, beşerî bir etik değildir.

Bütün bunlardan sonra kişinin kendisinin sahipliğinin ve 'ilk kullanan ilk sahiptir, yani mülkün ilk sahibi onu ilk edinendir' temel ilkeleri ortaya çıkmaktadır. Bu ilkeler evrensellik testinden geçmişlerdir —herkesi eşit ölçüde kapsar ve dahası, insanlığın varlığını sürdürmesini teminat altına alır. Sonuç olarak bu kurallar, varsayımın ötesinde mutlak doğru olan etik kurallardır ve temel insan haklarıdır.

Rothbard bu temel adil davranış veya faaliyet ilkelerini kendisinin ortaya koyduğunu hiçbir zaman iddia etmedi. Ansiklopedik bilgilerden başlayıp insanlığın sahip olduğu diğer bütün bilgilerle—en azından sosyal bilimler alanında—donanımlı olan Rothbard eldeki bilgilerin içinde çok az yeni bilgi olduğuna inanıyordu. Özelde etik ve iktisat alanlarında ki bunlar Rothbardcı sistemin köşe taşlarıdır ve varsayımların ötesinde gerçeklerle ilgilidir, genelde bizim sahip olduğumuz bilginin pek çoğu "çok eski" tarihlerde keşfedilen kavramlardan ortaya çıkmıştır. Yani, keşfedildiği düşünülen varsayım dışındaki gerçekler, imkânsız olmamakla birlikte, nadir entelektüel olaylar olarak kabul edilmelidir. Bu tür bilgiler ne kadar yeni olarak söyleniyorsa, o kadar şüpheyle karşılanırlar. Şu hususun kesinlikle kabul edilmesi gereklidir: Varsayım dışı doğruların çoğu uzun yıllar önce ortaya konulmuş, ya da üretilmiş doğrulardır; şimdi ve bundan sonra her nesil bu doğruları keşfetmeli ve yeniden öğrenmelidir. Aynı zamanda şu da beklenmelidir: Felsefe, mantık ve matematik gibi varsayım dışı önermeler ve bağıntılarla ilgili diğer disiplinlerde olduğu gibi etik ve iktisattaki bilimsel gelişmeler de son derece yavaştır ve zahmet gerektirir. Tehlikeli olan şey, yeni entelektüel nesillerin geçmişten miras kalan bilgi birikimine yeni ve daha iyi bir katkı sağlayamamaları değil, bu mevcut bilgileri hiç öğrenmemeleri, ya da eksik ve yanlış öğrenmeleri, bunun sonucunda eski hatalara tekrar düşmeleridir.

Bununla uyumlu olarak Rothbard kendisini geçmişin mirası olan bu eski doğruların savunucusu ve koruyucusu bir iktisatçı olarak gördüğü kadar bir siyaset felsefecisi rolünde de görüyordu. Onun orijinallik iddiası, tıpkı Mises'in yaptığı gibi olağanüstü bir tevazu örneğiydi. Mises gibi onun başarısı da, uzun yıllar önce oluşturulmuş olan kavramların (ve idrak edilen gerçeklerin) muhafa-

zası ve yeniden ifade edilmesi ile esas olarak tekemmül etmiş olan bu entelektüel yapı içindeki birkaç hatayı düzeltme yolunda olmuştur. Yapılanlar, bu hâliyle, Rothbard'ın çok iyi bildiği üzere, çok nadir ve mümkün en yüce entelektüel başarıdır. Mises, iktisat konusunda olduğu kadar etik konusunda da doğru olan şu uyarıları yapmıştı: "İktisat için gerekli olan katkıları yapan insan sayısı hiçbir zaman birden fazla olmamıştır."[9] Rothbard, iktisada olduğu kadar etiğe de katkı yapan bu nadir insanlardan birisidir.

Rothbard'ın bu özelliği, *The Ethics of Liberty*'de (*Özgürlüğün Etiği*) açık biçimde görülmektedir. Rothbard'ın ortaya koyduğu özel mülkiyet etiğinin bütün unsurları ve ilkeleri –bütün kavramlar, analitik araçlar ve mantık– kabul edildiği üzere eskiden beri tanıdık gelen hususlardır. Hatta ilkel insanlar ve çocuklar bile içgüdüsel olarak herkesten önce sahip olma (mülk edinme) ilkesinin ahlâkî geçerliliğini idrak etmişlerdir ve etmektedirler. Gerçekten de Rothbard'ın takdir ettiği entelektüel seleflerinin listesi antik çağa kadar geri gider. Ama yine de bir teoriyi Rohtbard dışında daha açık ve kolay anlaşılır hâle getiren başka birisini bulmak oldukça zordur. Bundan da önemlisi, onun deneysel ve aksiyomatik tümdengelim metoduna dolaylı aşinalığından kaynaklanan metodolojik duyarlılığı nedeniyle Rothbard kendisine sahip olma ve ilk önce mülk edinme için nihaî etik ilkeler veya "aksiyomlar" olduğu hakkındaki ahlâkî sezgiciliğin açık bir ispatını yapabilecekti. Buradan hareketle de daha sistematik, daha kapsamlı ve birbirleriyle uyumlu bir etik doktrinini veya hukuk kodunu herkesten önce geliştirecekti. Bu nedenle *The Ethics of Liberty* beşeriyetin tarih boyunca aradığı vasıfta bir rasyonalist etik felsefesinin büyük oranda gerçekleşmesini temsil etmektedir. Bu etik, Hugo Grotius'un 300 yıl önce "bir mutlak güç sahibinin iradesiyle bile değiştirilemeyecek veya feshedilemeyecek" ve "–imkânsız olmakla birlikte– Tanrı'nın yok olduğunu veya artık insanların işlerine karışmadığını kabul ediyor olsak bile objektif geçerliliğini sürdüren" bir etiktir.

The Ethics of Liberty, 1982 yılında yayınlandığı zaman başlangıçta akademi camiasından oldukça az ilgi topladı. Bu ilgisizliğin iki ayrı nedeni vardı. Birincisi Rothbard'ın teorisinde yönetimin –yani devletin– yapılanmasının temel adalet ilkeleriyle örtüşmemesi hakkındaki anarşist imaların bulunmasıydı. Rothbard'ın tanımına göre devlet

> ... aşağıda belirtilen karakteristiklerin herhangi birisine, ya da her ikisine, (gerçekte bir vakıa olarak aynı anda her ikisine de), sahiptir. (a) Gelirlerini fizikî baskı yoluyla (vergilendirme yoluyla) elde eder ve (b) belirli bir toprak üzerinde zorlayıcı bir güç tekeline ve nihaî karar alma gücüne sahiptir. Bir devlet için gerekli görülen bu faaliyetlerin her ikisi de (koruması gerekli) ilgi alanı olan özel mülkiyet hukukuna –buna

[9] Mises, *Human Action*, s. 873.

> kişinin kendisinin sahibi olması da dâhildir– esas itibarıyla haksız bir müdahaledir ve hatta bu hakkın gaspıdır. Çünkü bunların birincisi, açıktan ve geniş ölçekte bir gasp öngörür ve bu uygulamayı kurumsallaştırır. İkincisi de, belirli bir toprak üzerinde güvenlikte serbest rekabeti ve karar alma mekanizmalarını engeller –yani güvenlik ve yargı hizmetinde gönüllü mübadeleyi engeller (bkz. Kesim 22'nin son 3 sayfası).

Aziz Augustin'in daha önce söylediği gibi Rothbard da "adalet olmaksızın devlet bir "soyguncular zümresinden başka bir şey değildir" biçiminde bir sonuca ulaşır.

Rothbard'ın anarşizmi, hocası ve rehberi Mises'ın kendisinden beklenmeyen bir saflıkta reddettiği anarşizm türünden tabiî ki farklıydı. Mises, "anarşist" diye başlayıp devam eder;

> ... içinde hiç kimsenin toplumun diğer bireylerine rağmen imtiyaz elde etmekten hoşlanmadığı, toplumun zararına olan tüm faaliyetlerin engellenmesi için zor ve baskı kullanmadan var olamayan bir toplum düzeninin mücadelesini verir. ... Anarşist, bazı insanların çok dar görüşlü olduğu, ya da toplum hayatının şartlarına eşzamanlı uyumda gevşek davrandığı kesin olan durumları gözler. ... Anarşist bir toplum, bireylerin merhametine kalmıştır. Toplum, bir azınlığın toplumun düzenini ve huzurunu kargaşa çıkararak bozma girişimlerine karşı çoğunluğun men etmeye hazırlıklı olmadığı bir durumda varlığını sürdüremez.[10]

Rothbard bu konuda bütün samimiyetiyle Mises ile hemfikirdir. Yani bazı zorlamalar olmaksızın toplumun varlığı tehlikede olacaktır. Eğer toplum bireylerden birisinin müşfik ellerinde kalıcı biçimde emniyette değilse, barışçı amaçlı beşerî münasebetlerin temini için gerekli olan bir takım davranış kurallarının uygulanması bir yaptırım gücüyle sağlanmalıdır. Bir toplumda bir kişi insanların hayatına, sağlığına, bireysel özgürlüklerine ve özel mülkiyetine saygı göstermiyorsa, bir diğer birey onu toplum içinde yaşama kurallarına uygun davranmaya zorlayabilme konumunda olmalıdır.[11]

On dokuzuncu yüzyılda Amerikalı anarşist siyaset teorisyen Lysander Spooner ve Benjamin Tucker ile Belçikalı iktisatçı Gustave de Molinari'den aldığı özel ilhamla Rothbard'ın tanımladığı anarşizm, toplumun içinde sürekli katillerin, hırsızların, haydutların, dolandırıcıların vs. bulunması, fakat bu kişilerin fizikî güç kullanarak cezalandırılmadıkları sürece toplum içinde yaşamanın mümkün olmadığı durumda bir anlam kazanır. Çağdaşı olan diğer siyaset felsefecilerinin aksine Rothbard, bu özel mülkiyet anarşizminin (anti ütopyacılık) bir yansıması olarak ceza konusuna merkezî bir önem atfetmiştir. Ona göre özel mülkiyet ve

[10] A.g.e., s. 149

[11] Ludwig von Mises, *Liberalism* (Kansas City: Shees Andrews and McMeel, 1978) s. 37

fizikî savunma birbirlerinden asla ayrılamazlar. Eğer bir kimseye fizikî imkânları kullanarak muhtemel saldırılara veya işgalcilere karşı savunma izni verilmemişse, o kişinin bir şeylere sahip olabileceğini söylemek mümkün değildir. Rothbard şöyle sorar: "Bir kimseye yasayı kendi eliyle uygulamasına izin verilmeli midir? Mağdur veya mağdurun bir yakını bir suçluyu suçüstünde yakaladığında yasayı kişisel olarak uygulamasına izin verilmeli midir?" Rorhbard bu soruya kendisi "elbette evet; çünkü mağdurun cezalandırma hakkı, onun kendisini koruma hakkından kaynaklanır" cevabını verir (Kesim 13). Sorun, suçlunun veya saldırganın var ya da yok olması değildir; sorun onun varlığı ile hukukî ve etkin biçimde nasıl mücadele edileceğidir. İşte sadece bu problem üzerine Rothbard kendisinin anarşist olarak vasıflandırılması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

Amerikan Bağımsızlık Bildirisinde Mises'e verilen klâsik liberal cevap, insanın hayatını, özgürlüğünü ve kişisel mülkiyeti korumanın, yönetimin tek ve vazgeçilmez görevi olduğunu vurgulama biçiminde olmuştur. Rothbard bu cevabı, (eğer yönetim vergi toplama ve nihaî karar verme [yani bir toprak üzerinde yargılama tekeli] gücüne sahip olmakla tanımlanırsa) bu durumu konu ile ilgisiz (non sequitur) bulduğu için reddetmiştir. İlk mülkiyet* kişinin kendisinin üretmesi veya önceki sahibinden mübadele yoluyla devraldığı mülkiyet üzerindeki hakkı olması demek, sahibinin bu mülkiyeti korumak için yargılama ve cezalandırma yetkisine sahip olması anlamına gelir. Gerçekten de özel mülkiyet sisteminin oldukça önemli amaçlarından birisi, farklı fizikî alanlarda ceza mahkemeleri tesis etmek olmalıdır (böylece kıt kaynakların kullanımında ortaya çıkabilecek nizalar önlenecektir). Hiçbir özel mülkiyet sahibi –bu mülkü başkasına satma veya başka yolla devretme dışında– mülkiyet hakkını nihayette yargı yetkisine ve mülkünü savunma hakkını bir başkasına muhtemelen devretmeyecektir (ki bu durumda mülkü devralan kişi zaten bu mülkü koruma hakkına da sahip olacaktır). Yani bazı şeyler sahibi tarafından bırakılmadığı sürece, mülk sahibinin bütün bu haklara da sahip olduğu kabul edilmelidir. Mülk sahibinin başkalarıyla ortaklığı söz konusu olduğu sürece sahiplerin her birisi iş bölüşümünün gerektirdiği bütün kazanımlardan payını almalı, mülkün diğer sahipleri ve mülkleri ile olan ilişkilerinde sahip olduğu devredilemez haklarını en iyi biçimde koruyabilmelidir. Her bir mülk sahibi, başkalarına malını satabilir, onlardan mal alabilir, ya da herhangi bir kimseyle mülkünü korumak için ek ürün veya hizmet satın almak üzere anlaşabilir. Bunun yanında, her bir mülk sahibi başkalarıyla sürdürdüğü işbirliğini tek yanlı durdurabilir, ya da birbirleriyle olan yakın ilişkilerini değiştirebilir. Buna uygun olarak, özel mülk sahiplerinin korunma ve emniyet taleplerini karşılamak üzere belirli aidatlar karşılığında güvenlik, sigorta ve aralarındaki ihtilâflarda hakemlik hizmetleri vermek üzere uzmanlaşmış firmalar veya benzer kurumlar tesis edebilmeli ve müşteriler bu hiz-

* Original appropriation: Sahipsiz bir tabiî kaynağı ilk mülk edinme.

metleri kendi rızalarıyla gerekli aidatları ödeyerek satın alabilmelidirler. Fakat bu kuruluş veya firmaların hiç birisi hiç kimseyi bu hizmetleri satın almak için asla zorlamamalı, bu hizmetleri sunan başka firma veya kuruluşlardan bu hizmeti satın almasına engel çıkarılmamalıdır. Yani bu güvenlik kuruluşlarının hiç birisinin kazancı, zorunlu vergi (veya haraç) yoluyla olmamalı, ya da herhangi bir kuruluş rekabetten muaf tutulmamalıdır (yani gönüllülük esas olmalıdır).

Şimdi şöyle bir çelişkili durumdan söz etmek mümkündür: Bir toprak üzerinde güvenlik ve yargılama tekeli –yani devlet– aslında olmaması gereken vergilendirme (ya da her türlü kamusallaştırma) yetkisini kullanır; tekellere veya bunların işbirlikçilerine daha fazla kamusallaştırma (ya da vergilendirme) yetkisi sağlar. Bunun anlamı, mülk sahiplerinin önlerine konulan bu koruyucularla ilişkilerini kesemeyeceği, bu tekeller dışında hiç kimsenin kendi mülkü üzerinde bile nihaî yargılama yapamayacağıdır. Bunun ötesinde, (tekeller dışında) herkes, devlet tarafından yapılabilecek muhtemel müdahalelere karşı fizikî korunma hakkını kaybetmiştir; ona dayatılan koruyucu tekelin tüm faaliyetlerine karşı savunmasız kalacaktır. Bunun sonucunda yargı ve güvenliğin fiyatı sürekli artarken kalitesi de sürekli azalacaktır. Zorunlu vergi yoluyla finansmanı sağlanan güvenlik kurumu, kavram olarak da çelişkilidir –çünkü kendisi müdahaleci bir koruyucudur– ve buna izin verildiği sürece bu durum daha fazla vergilendirmeye, buna karşılık daha az korumaya doğru kayacaktır. Benzer biçimde, yargı tekelinin varlığı adaletin yozlaşmasına yol açacaktır. Eğer yargılamayı devlet ve onun mahkemeleri dışında hiç kimse yapamıyorsa, nihayette insanî davranışın temelleri yok oluncaya kadar yargı sürekli devlet lehine kararlar alarak amacından sapacak ve devletin pozitif yasama yetkisi sonucunda ortaya çıkan bir kanun ile yer değiştirecektir.

Bu analize dayanarak Rothbard temel beşerî güvenlik problemi için klâsik liberal çözümü, –yani minimal veya gece bekçisi bir devlet ve buna karşın "anayasayla sınırlanmış" bir hükümet– salt bir fikir olarak, biraz da umutsuz ve kafa karışıklığı içinde ele almıştır. Eğer bir kuruma bir kere, her ne amaçla olursa olsun küçük bir vergi toplama yetkisi verilirse, bu kurum doğal biçimde bu vergi gelirlerini benzer ya da farklı amaçlar için daha fazla vergi toplamak üzere kullanacaktır; çünkü minimal (asgarî) devletin özünde maksimal (azamî) devlet olma eğilimi vardır. Benzer olarak bir kurum yargılama tekeli oluştururs a, sahip olduğu imtiyazla mevcut konumunu doğal biçimde daha geniş alanda yargılama yapmaya kadar yükseltme eğilimine girecektir. Mevzuatlar, her şeyin ötesinde bizzat devletin kendisinin yaptığı mevzuatlardır ve bunların ihtiva ettiği bütün sınırlamalar –yani neyin yasal olduğunun ve neyin yasal olmadığının belirlenmesi– devletin mahkemelerinde devletin hâkimleri tarafından tespit edilecektir. Buna göre, devleti sınırlandırmak için bu konularda devleti tümüyle devre dışı bırakmak, adâlet ve iktisadın işleyişine uygun olarak koruma ve güvenlik hizmetlerinde bir serbest piyasa oluşturmak dışında başka muhtemel bir yol yoktur.

Rothbard'ın anarşizmi, doğal olarak bütün devletçiler için tehditkâr görünüyordu. Onun sağcı kanat –özel mülkiyet– anarşizmi özellikle sosyalistleri her yönüyle suçluyordu. Ne var ki bu anarşist çıkarımları, *Ethics of Liberty*'nin akademia tarafından göz ardı edilmesini yeteri oranda açıklamıyordu. Rorhbard'ın birinci handikabı daha ağır olan bir diğeri ile birleşiyordu. Rothbard sadece alışkanlıklara ve alışılmışın dışındaki (unortodoks) sonuçlara ulaşmakla yetinmedi, daha da kötüsünü yaptı, yani bütün bu düşüncelerini modernlik öncesi entelektüel araçlara dayandırdı. Varsayımlarda bulunmak, hipotezleştirmek, ayrıntılı düşünmek veya kafalarda sorular oluşturmak yerine o aksiyomatik tümdengelimci tezler ve ispatlar önerdi. Demokratik eşitlik ve *etik* relativizm çağında bu ve kökleşmiş akademik günah, yani entelektüel mutlakçılık, ifrat ve müsamahasızlık oluşturmaktaydı.

Bu ikinci metodolojik faktörün önemi, bir yanda Rothbard'ın *Ethics of Liberty*'sine uygun yapılan kabulü, diğer yanda Robert Nozick'in *Anarchy, State, and Utopia*'sının[12] karşılaştırılmasıyla gösterilebilir. Nozick'in kitabı 1974 yılında, Rawls'ın *A Theory of Justice*'in yayınlanmasından üç yıl sonra basıldı. Nozick, neredeyse bir gece içinde uluslar arası bir üne kavuştu ve bu güne kadar siyaset felsefesi alanında *Anarchy, State, and Utopia* akademik kabul açısından Rawls'ın peşinden ikinci mertebeye yükseldi. Rawls sosyalist, Nozick ise liberteryendi. Doğrusunu söylemek gerekirse Nozick önemli ölçüde Rothbard'dan etkilenmiştir. Nozick, Rorhbard'ın eserleri olan *Man, Economy, and State*, *Power and Market* ve *For a New Liberty*'nin[13] ilk baskılarını okumuştu. Bunu kendi kitaplarında yaptığı ithaflarda ortaya koymuştur: "Benim ilgimi bireyci anarşist teoriye yönelten şey, Murray Rothbard'la altı yıl kadar önce yaptığım uzunca müzakere olmuştur". Bunun doğru olduğunu, Nozick'in ulaştığı sonuçların Rothbard'ın yaptığı tekliflere göre daha az radikal kalmasında görebiliriz. Nozick, anarşist bir sonuca ulaşmak yerine şunu söyler:

> Cebir, gasp, dolandırıcılık, sözleşmelerde dayatma gibi suçlara karşı kısıtlı fonksiyonla sınırlandırılmış minimal devlet hakkında ulaştığı sonuçlar kabul edilebilecek olan sonuçlardır. Yetkileri az da olsa genişletilmiş bir devlet bireylerin belirli şeyleri yapmaya zorlanmama haklarını ihlâl edecektir. Bunun kabulü asla mümkün değildir. Minimal devlet bir hak olduğu kadar elzemdir de.[14]

Her şeye rağmen "devlet sahip olduğu yaptırım aygıtlarını, vatandaşlarından bazılarının diğerlerine yardımcı olması amacıyla kullanamaz"[15] iddiasını

[12] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

[13] Murray N. Rothbard, *For A New Liberty,* rev. ed. (New York, McMillan, 1978).

[14] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. xi.

[15] A.g.e.

yaparken bile Nozick'in ulaştığı sonuçlar onu siyasî–felsefî akımın oldukça dışında konumlandırmıştır. Büyün bunlara rağmen Rothbard'ın liberteryen *Ethics of Liberty*'si uzun süre akademik ilgiden uzak kalırken Nozick'in liberteryen *Anarchy, State, and Utopia*'sı olağanüstü bir akademik başarı kazanmıştır? Cevap yöntem ve tarzdadır.

Rothbard, her şeyin ötesinde sistemli bir düşünürdü. O, en temel beşerî hâl ve problemlerden –Crusoe etiği– ile başlamış ve aşırı bir özenle yolu üzerindeki her bir aşamayı ve iddiayı ispatlayarak artan oranda anlaşılmaz ve girift durumlarla ve sorunlarla dolu yol boyunca ilerlemeye devam etmiştir. Bunun ötesinde onun yazıları eşsiz açıklıktadır. Buna karşın Nozick sistemsiz, çağrışımcı (associationist) ve izlenimci (impressionist) bir düşünürdür. Yazıları anlaşılmazdır ve açık değildir. Fakat Nozick kendi yöntemi hakkında açık sözlüdür. Yazılarını kendi ifadesinden öğrenelim:

> (Yazılarım) epistemoloji ve metafizik üzerine yazılmış çok sayıda felsefî çalışma çizgisindedir: Son derece ciddî tartışmalar, zıt örneklerle çürütülen iddialar, şaşırtıcı tezler, şaşırtmalar, özlü yapısal durumlar, belirli aralıklarda gözlenen vakalara uyan başka teoriler bulmak için ileri sürülen düşünceler, ürkütücü sonuçlar vb. ... Bir felsefe kitabının nasıl yazılacağı üzerindeki görüş şöyledir: Yazar ileri sürdüğü görüşlerini, bu görüşlerdeki sorunları bütün ayrıntılarıyla düşünmeli; düşüncelerini bir bütün olarak sonuca olabildiğince bağlamalı, tekemmül ettirmeli ve mümkün olduğunca anlaşılır, net ve düzenli biçimde okuyuculara sunmalı, bütün cümlelerini ince elekten geçirmelidir. ***Bu benim kendi düşüncem değildir***. Ben şuna inanıyorum: Bizim süregelen entelektüel hayatımızda esas tartışma konusu kadar da henüz tamamlanmamış düşünceler, varsayımlar, açık sorular ve problemler, rehberlikler, yan bağlantılar içeren çalışmalar için hâlâ yer ve fonksiyonlar vardır. Konu üzerinde söylenmiş olan sözlerin dışında söylenecek yeni sözler için yine de hâlâ yerler vardır.[16]

Bunlara göre metot açısından Nozick ve Rothbard ayrı kutuplardaydılar. Öyleyse Nozick'in sistematik olmayan etik "bulguları" Rothbard'ın sistematik tezlerine göre akademi camiasında, üstelik akademik camianın sonuçları Rothbard ile daha fazla uyumlu iken neden daha fazla karşılık bulmuştur? Nozick bu soruya kendi metodunun "entelektüel ilgi ve heyecan uyandırdığı"[17] düşüncesini ve umudunu ifade ederek vermiştir. Ancak cevap Rothbard'ın *Ethics of Liberty*'si için beklenen cevabın sadece yarısıydı. Çünkü *Ethics of Liberty* de önemli ölçüde ilgi çekici ve heyecan verici bir eserdi. Her türlü günlük tecrübelerden, ifrata kaçan ayrıntılara kadar çeşitli örnekler, vakalar ve senaryolarla doludur. Birçok

[16] A.g.e., ss. x–xii, vurgu ilâve edilmiştir.

[17] A.g.e., s. x.

ilginç sonuçlarla çeşnilendirilmiştir. Sadece problemlere ve bilmecelere öneriler getirmenin ötesinde çözümler de getirmiştir.

Nozick'in metodu daha çok belirli türden ilgi ve heyecan uyandırmaktadır. Rothbard'ın *Ethics of Liberty*'si ise birbirini izleyen sistemli ve özenli biçimde ortaya konular tezleri içermektedir; bu yüzden okuyucunun uzun süreli dikkatini gerektirmektedir. Öte yanda Rothbard'ın kitabının okuyucusu muhtemelen öyle bir heyecana kapılacaktır ki, kitabı bitirmeden elinden bırakamayacaktır. *Anarchy, State, and Utopia*'nın neden olduğu heyecan farklı bir heyecandı. Kitap, birbirlerinden ayrı ya da birbirleriyle gevşek bağlı düzinelerce tez, varsayım, problem, karşı örnek, tecrübe, paradoks, şaşırtıcı zikzak, ürkütücü kıvrım, entelektüel parıltı ve felsefî ayak oyunu dizileri içermektedir; bu yüzden okuyucusundan kısa aralıklarla kısa süreli dikkat ister. Aynı zamanda belki de Nozick'in okuyucularından çok azı kitabı sonuna kadar okumayı arzulayacaktır. Nozick'i okumak demek küçük parçalar ve kırıntılardan oluşan sistemsiz ve kesintili kırıntı ve parçalarla karakterize edilebilecek bir okumadır. Uyandırdığı heyecan, kısa süreli ve geçicidir. *Anarchy, State, and Utopia*'nın başarısı, özellikle özgür şartlar altında sabırlı ve disiplinli okuyuculardan daha çok daha kısa sürede çok şey öğrenmek isteyen –entelektüel heyecan peşindeki– entelektüellerin var olduğu gerçeğine dayanmaktadır.[18]

[18] Bir sonraki kitabı olan *Philosophical Explanations*'da (*Felsefî Açıklamalar; Oxford University Press,1981*), Nozick bu hükmü daha da teyit eder. Kitapta şunu yazmaktadır:

> Ben de okunmayan bir kitap arayışındayım; içinde hemen ulaşılabilecek sarsıcı ve heyecan verici düşünceler olsun; ya kendisi dönüştürücü olsun ya da onunla dönüşüm yapılan düşünceler olsun. Öyle bir kitap ki, sonuna kadar okumaya gerek olmasın; hatta bir yerden sonra okumayı bile ***nihayete erdirsin***. Böyle bir kitabı bulamadım; daha doğrusu arama teşebbüsüm olmadı. Fakat yine de böyle bir şeyin farkında olarak, böyle bir kitabın yaydığı ışıkla her şeyi aydınlatacağı umudunu koruyarak yazıyor ve düşünüyorum. ... [Okuyucu] hiçbir konuda bir şeyleri kabul etmeye zorlanmamalı. Sadece kendi düşüncelerini ve yazarın düşüncelerini keşfetmeli ve bununla yavaş bir değişim geçirmeli. Yazarla birlikte gitmeye hazır olduğu yerlere doğru bir keşfe çıkacak; aradığına ulaştığında da duracak. Daha sonra, belki de onun üzerinde daha derin düşünecek ya da yeniden okuyarak daha da öteye gidebilecek. .. Ben okuyucularımı herhangi bir şekilde aşırı zorlamıyorum ya da aşırı dikkatlerini istemiyorum; Bunun yerine benim okuduğum gibi okuyanlar için ondan öğrenebilecekleri her şeyi aramalarını, onu iyi değerlendirmelerini ve kendi amaçları için dönüşüm geçirmelerini umuyorum. Bu kitap açıkladığı şeyleri oldukça dâhiyane bir ruhla ortaya koyacaktır; öyle ki, sizden sadece fikirlerinin doğruluğuna inanmanızı istemekle kalmıyorum, aynı zamanda onların doğru olduğuna inanmanın önemi üzerinde hiç tereddüt etmiyorum. Ben sizin de bu kitapta yapılan açıklamaların aydınlatıcı olduğuna inandığınıza ve üzerinde düşünmeye ve el üstünde tutmaya değer bulacağınıza inanıyorum ve bunu bekliyorum. Ayrıca yeni ihtimâllere, yeni meraklara ve arayışlara, özgür açıklamalara açık olan araştırmaların ve soruların her birisinin birer cevher olduğuna inanıyorum. Hiçbir zevk, yeni bir düşünce ve yeni bir soru ile kıyaslanabilir mi? Buna belki biraz benzeyen zevk, cilveleriyle, verdiği hazla, yoğunlaşmadaki ö gürlüğüyle, derinliğiyle,

Siyasî bakımdan yanlış sonuçlarına rağmen Nozick'in liberteryenizmi akademik kitleler tarafından saygıya değer bulundu ve üzerinde sayısız yorumlar yapıldı, sayısız tepkiler aldı. Çünkü onun liberteryenizmi metot yönünden tarafsızdı; yani Nozick ulaştığı liberteryen sonuçların bir şeyler ispatladığını hiçbir zaman iddia etmedi. Etiğin müstesna bir entelektüel konu olduğu –ve olması gerektiği– düşünülse bile Nozick kendi etik "açıklamalarının" pratik bir amacı olduğunu da iddia etmedi. Yaptığı açıklamalar, büyüleyici, eğlendirici, telkinler içeren entelektüel oyunlardan daha öte bir anlam taşımıyordu. Bunun gibi liberteryenizm de sosyal demokratlığı daha baskın olan sosyal sınıflar için herhangi bir tehdit oluşturmamıştır. Nozick'in sistemsiz metodu açısından –yani onun felsefî çoğulculuğu– entelektüel oluşuma karşı (onun oluşum karşıtı çıkarımlarına rağmen) oldukça "müsamahalıydı". Kendi liberteryen çıkarımlarının doğru olduğu ve örneğin sosyalistlerin çıkarımlarının yanlışlığı ve bununla birlikte çıkarımlarının sonuçlarını hemen alma konusunda (yani sosyal demokratik refah devletinin, buna bütün masrafları vergilerle karşılanan eğitim ve araştırma faaliyetleri de dâhil olmak üzere derhal feshedilmesinde) ısrarcı olmadı. Bunun da ötesinde, Nozick'in liberteryenizmi ilginç bir fikir olmanın ötesinde bir şey değildi; olduğu hakkında bir iddiada da bulunulmadı. Kendi toplumsal düşüncelerinin muhaliflerine bir zarar vermeyi hiç düşünmedi. Sadece her şeyin elle tutulur olması ve fiziksel bakımdan değişmeden kaldığı, herkesin daha önceleri de olduğu gibi kendi hayatlarını ve düşünceleri sürdürdüğü entelektüel bir açık uçlu demokratik tartışma ortamına yeni bir fikir kattı.

Anarchy, State, and Utopia'nın yayınlanmasının peşinden Nozick "müsamahakâr" olma şöhretini sağlamlaştırmak için daha ileri adımlar attı. Kitabı üzerine yapılan sayısız yorumlara ve eleştirilere, ki bunlara kitabının 29 uncu bölümünü ayıran Rothbard da dâhildir, asla cevap vermedi. Bu tutumu onun tarafsız metodunu ne denli ciddîye aldığını göstermektedir. Öyle ya, öncelikle kendisi kendi görüşlerinin doğruluğu üzerinde tarafsız kalabildiyse bir başkasının eleştirilerini neden cevaplama gereği duyacaktı? Bunun ötesinde, Nozick bir sonraki kitabı *Philosophical Explanations*'da kendisinde olduğu varsayılan müsamahakârlığının göstergesi olarak geride kalan bütün şüpheleri bertaraf etmiştir. Daha da ileri giderek kendisinin metodolojik tarafsızlığı hususunda taraf olduğunu da söylemiştir:

> ... Böylece, karşı tarafı mat edici tartışmaların mat edildiği tezini de mat eden tartışmaları bitirmek için kullanılan başka mat edici tezleri burada aramayın. İleri sürdüğünüz tezlerin sayısını azaltmış olsanız bile bu

verdiği kesin zevkle, nezaketiyle, hâlvetiyle cinsel tecrübe olabilir. Peki, zihni tahrik eden ve şehvete sürükleyen şey nedir? Orgazm nedir? Bunlar her neyse, puritanların (İngiltere'de ortaya çıkmış olan, sadelik ve ibadeti benimseyen mezhep mensubu) beyinlerindeki zevkin bir biçimini öne çıkarırken diğerini bastıracak, tedirgin edecek ve ürkütecektir.

sizin tartışmanızı bir sonuca götürmeyecektir. Daha da ileri giderek bu söylediğimi desteklemeyen ve hatta onu mat edecek bir tez bile ortaya atabilirim.[19]

Nozick, bir adım ilerisinde şaşırtıcı bir ifadeyle mat etmeye yönelik tartışmaların baskı oluşturduğunu ve bu yüzden ahlâkî bakımdan çirkin kaçtığını söyledi:

> Felsefî edebiyatın terminolojisi baskıcıdır: Tezler mat edildikleri zaman daha güçlü ve daha canlı olurlar. Tartışmalar sizi bir sonuca doğru sürükler. Olması gerektiği gibi, yaptığınız iddialara inanırsanız ya da sonuç almaya inanmanız gerekiyorsa bazı tezler fazla etki bırakmayacaktır. Bir felsefî tez bir başkasını bir şeylere inandırma girişimidir. Tezi ileri süren kişi kendisi inansa da inanmasa da bu girişimde bulunur. Başarılı ve güçlü bir felsefî tez bir başkasını buna inanmaya yönlendirir. ... Felsefeciler neden başkalarını bir şeylere inanmaya zorlama girişiminde bulunurlar? Bu tutum başkasına karşı doğru ve güzel bir yol mudur? Ben kendim bu yolla insanları ikna edebileceğime inanmıyorum. ... Başkalarını bir şeylere, o kişiler inansalar da, inanmasalar da ikna etmeye çalışan felsefî tezler, bana göre başkalarına karşı güzel ve doğru bir davranış değildir. Ayrıca bu tutum, felsefe metinleri okumak veya felsefî tartışmalara girmek için başlangıç motivasyonu oluşturmaya da uygun değildir. Motivasyon, anlaşılmaya çalışılan bir muamma, bir merak ve bir arzudur; yoksa inançlarda bir birlik ve bütünlük sağlama arzusu değildir. Çoğu insan bir düşünce polisi olmayı istemez. Bir tezi ispat çabası yerine bir felsefî açıklama yapma gayreti, ahlâkî olarak daha iyi olmanın ötesinde bir kimsenin felsefî motivasyonu için çok daha uygundur. Ayrıca bir kimsenin felsefî yönde nasıl ilerleyeceğini makro düzeyde gösterir. ... yoksa bir felsefî kule inşa etmeye götürmez. Mikro düzeyde ise felsefî hareketlerin değişik noktalarda meşruiyet kazanmasını tersyüz eder.[20]

Bu sistemli aksiyomatik tümdengelimci akıl yürütmenin "baskıcı" biçimde yapılan şaşırtıcı açıklaması ile Nozick kendi liberteryenizminin kalan son dişini de çekmiş oluyordu. Bir yanda demokratik sosyalizmin etik açıdan izinsizliği ve adaletsizliğini *ispatlama* (ya da *ortaya serme*) teşebbüsleri "kötü" davranış oluştururken, öte yanda liberteryenizm esas olarak silâhsızdır; mevcut düzen ve onun akademik korumaları (bodyguards) birer yılmaz entelektüeller olma vasıflarını geri kazanmışlardır. Hiç kimse başkalarına karşı Nozick kadar nazik olamaz. Bu nezaketi liberteryenizm karşıtı entelektüel oluşumu da, tıpkı kendisi gibi nazik ve yumuşak biçimde liberteryenizme meylettirdi. İşte bu vakıa Nozick'i liberteryenizmin önde gelen felsefecisi olma mertebesine getirmiştir.[21]

---

[19] A.g.e., s. 5.

[20] A.g.e., s. 4, 5, 13.

[21] Bu metotsuz akıl yürütmelerle uygun biçimde Nozick felsefî ilgisini bir konudan

Rothbard'ın liberteryenizmi ve *Ethics of Liberty*'nin uyandırdığı ve üzerine çektiği ilgi oldukça farklıydı: Yavaş, yoğun ve kararlı biçimde gelişerek akademi camiasını (akademianın kendisi tarafından kabullenilerek akademi dışındaki insanlara fildişi kuleden "aşağı" doğru bilgi akıtma yerine) dıştan içe doğru etkiliyordu.

Aşağıdaki ifadelerden herhangi bir okuyucunun hemen fark edeceği gibi Rothbard (Nozick'in tuhaf "dayatma" tanımına göre) bir "dayatmacı felsefeci" prototipiydi. O dâhiyane açıklamalar, çürütmeler ve sorular yerine ispatlar yapmayı, kesin ve tam cevaplar vermeyi arzuladı ve bunu ortaya koydu. *Anarchy, State, and Utopia* hakkında Nozick şunu yazıyordu: "Bazıları etik ve siyaset felsefesi hakkındaki gerçeklerin böyle parıltılı aygıtlar ile elde edilmesinin çok önemli ve ciddî olduğuna inanabilir".[22] Bu kesinlikle Rothbard'ın kanaatiydi. Çünkü insan yaşadığı sürece davranışlar sergilemeden duramazdı ve yaptığı davranışlar için eldeki kıt imkânları kullanmalıydı. Ayrıca sürekli biçimde doğru ve yanlış davranışlar arasında bir seçim yapmalıydı. Etiğin temel sorusu –ben burada neyim, tam şu anda neleri yapmaya ve neleri yapmamaya izinliyim– insanlığın karşı karşıya olduğu sürekli, önemli ve zorlayıcı entelektüel ilgi alanıdır. Bir kimse her ne zaman ve her nerede bir şey yaparsa bunu yapan kişi şüphesiz biçimde doğruyu yanlıştan kısa sürede ayırabilmeli ve ortaya koyabilmelidir. Buna göre etikte –bir uygulamada– biraz da olsa dayatmacı çeşni bulunmalıdır; çünkü sadece ispatlamalar ve mat edici tezler böylesi açık cevapları ortaya koyabilir. İnsanlar davranışlarını geçici olarak askıya almazlar; buna göre dâhiyane eleştiriler ve açık sorular beşerî etiğin görev alanına girmez.

Rothbard'ın "baskıcı" felsefeciliği –etiğin bir aksiyomatik tümdengelim olması gereği üzerindeki ısrarı, yani bir *more geometrico etik*– yeni ve alışılmamış bir şey değildi. Daha önce de belirtildiği gibi Rothbard etiğin tabiatı ile ilgili görüşlerini rasyonel felsefenin gelenekleriyle paylaştı. Onun baskın görüşünü

---

diğerine sürüklenerek devam ettirdi. *Philosophical Explanations*' da şu itirafı yapar:

"Çok sayıda farklı, bir silsile oluşturmayan fakat cezp edici ve hoş, ikna edici ve etkileyici, ayartıcı ve olağanüstü felsefî düşüncelerle karşılaştım" (sayfa 20). Liberteryenizm –aynı zamanda etik– Nozick'in felsefesi içinde herhangi özel veya müstesna bir ağırlık oluşturmadı. O sadece sayısız konular içinde "keşfedilmek" ya da merak için ele alınması gereken heyecan verici konu idi. Onu meşhur eden yegâne kitabı yayınlandıktan birkaç yıl sonra Nozick liberteryenizminin, yani hafif ve nazik liberteryenizmin giderek terk ediliyor olmasının ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı değildi. Sonunda kendisinin de açıkça (hayat üzerine yazdığı yeni Budacı (neo Buddish) düşüncelerin sergileyen *The Examined Life* (*Yaşanmış Hayat*) kitabında söylediği gibi artık liberteryen değildi; düşünceleri komüteryen sosyal demokrasiye kaymıştı. Bu durumda bile düşüncelerindeki dönüşümün nedenlerini ve daha önceki etik konusundaki düşüncelerinin yanlışlığını itiraf etmede kendisini hiç de mecbur hissetmedi. İlginç olan husus, bu gelişmelerin, birinci eseri olan *Anarchy, State, and Utopia*'nın önde gelen bir liberteryen felsefesi kitabı olma özelliği üzerinde herhangi bir etkisi olmamasıdır.

[22] A.g.e., s. x.

Hıristiyan rasyonalizmi ve Aydınlanma oluşturmuştu. Rothbard kendi etik görüşünün yanılmazlığını da iddia etmedi. O, rasyonel felsefe gelenekleriyle uyumlu biçimde sadece aksiyomatik tümdengelim tezlerinin eleştiriye açık olduğunda ve aynı mantık durumunu diğer tezleri ile muhtemelen çürütebileceği hususunda ısrarcı oldu (mamafih, mantık ve matematikçilerin yanılmaz olduklarında ısrar etmeksizin, bazı mantık ve matematik tezlerin başka mantık ve matematik tezler tarafından eleştirilebileceği hususunda ısrarcı olabilir).

Ne var ki demokratik sosyalizm çağında böylesi modası geçmiş iddialar —eğer etik ile alâkalı yapılmışsa ve bu etik de özellikle liberteryen etik hâline gelmişse— çoğunlukla akademia tarafından reddedilir, hatta bertaraf edilir. Çağdaşı Nozick'in aksine Rothbard liberteryenizmin —bir başka ifadeyle özel mülkiyet anarşizminin— ahlâken doğruluğunun ve tasdik edildiğinin ispatladığı hususunda ikna olmuştu. Bütün devletçiler ve sosyalistler açıkça yanlış içindeydiler. Bunlara uygun olarak o hemen yapılabilen ve sürdürülebilen davranışları savunmuştur. Rorhbard şöyle yazmıştır:

> Liberteryenizm bir politika arayışı içinde olan felsefedir. ... Bir liberteryenin adalet tutkusu olmalıdır; tabiî hukukun gerekliliğinin idrakiyle yönlendirilen ve tabiî hukuktan kaynaklanan bir heyecanı olmalıdır. Adalet salt fayda beklentisi dışında, eğer özgürlük amaç edinilmişse itici bir kuvvet olmalıdır. ... (ve) bunun anlamı, bir liberteryenin "kölelik karşıtı" olması gerektiğidir. Yani bir liberteryen amacı olan özgürlüğe olabildiğince çabuk ulaşmalıdır. ... Bir kölelik karşıtı olmalı ve gücü yettiği ölçüde özgürlüğe yapılan bütün saldırıları ortadan kaldırmalıdır (bkz. Kesim 30 başı).

Vergi gelirleri ile desteklenen entelektüel sınıfa ve özellikle de akademik kurumlara karşı Rothbard aşırı biçimde karşıydı; bunlar akademik temayüllerden ayrı görülmeli ve akademi mecranın dışında tutulmalıdır.[23]

[23] Burada, Rothbard'ın Nozick'e karşı felsefî kurgu bakımından ortaya koyduğu tavır ile Mises'in Hayek'e karşı iktisadî kurgu bakımından ortaya koyduğu tavır arasında ilgi çekici bir paralellik vardır. Mises'ın sonuçları Hayek'in sonuçlarına göre önemli oranda çok daha radikal olsa bile sonunda her ikisi de büyük ölçüde birbirlerine benzeyen —fakat politik yönden "yanlış" olan— serbest piyasa sonucunda birleşirler. Mises ve Hayek'in ulaştığı sonuçlara bakılarak her ikisinin de Avusturya Okulu iktisatçıları oldukları kabul edilmişlerdir. Fakat sonuçlara ulaşmadaki metotları esas olarak çok farklıydı. Mises bir felsefî rasyonalistti; bir yazar olarak sistemli, özenli, ispatlarını açıkça ortaya koyan ve gösteren berrak bir üsluba sahipti. Buna karşı Hayek felsefî bir şüpheciydi; sistemsiz, metot yönünden eklektik, tecrübeci ve sorgulayıcı, daha az berrak bir yazardı. Sonuç olarak akademianın Hayek'e karşı tutumu Mises'e karşı olan tutumuyla kıyaslandığında çok daha dostçaydı. Bunlara rağmen etkisi daha yoğun ve kalıcı olan, çalışmaları bir ideolojik hareketin oluşmasına yol açan kişi modern "ılımlı Avusturyalı" Hayek değil modernlik öncesi "aşırı Avusturyalı" Mises olmuştur.

Rothbard'ın "nazik olmayan" ve "müsamahasız" liberteryenizmi özellikle akademi dışındaki profesyoneller, iş adamları ve her çevreden eğitimli insanlar arasında tutuldu. Nozick'in "nâzik" liberteryenizmi akademia dışına hiç nüfuz edemezken Rothbard ve onun "aşırı" liberteryenizmi bir ideolojik hareketin kaynağı ve teorik çekirdeği hâlini almıştır. Rothbard modern Amerikan liberteryenizmine kaynaklık eden klâsik liberalizmin radikal bir ürünü olmuştur. Bu hareket otuz yıllık bir zaman dilimi içinde bir avuç öncüden gerçek bir politik ve entelektüel hareket hâline gelmiştir. Bu gelişim ve dönüşüm sürecinde doğal olarak Rothbard ve onun liberteryenizmi eleştirisiz ve tepkisiz kalmadı. Rothbard'ın kurumsal kariyerinde, ya da kurumsal eğilimlerinde ve tavırlarında iniş-çıkışlar olmuştur. Yine de o şüphesiz biçimde tüm liberteryen hareket içinde en önemli ve saygın ahlâkî otorite olmuştur. Onun rasyonalist, aksiyomatik tümdengelimi, praksiyolojik ya da "Avusturya" liberteryenizmi, bu güne kadar herkesin ve her şeyin liberteryenizm içinde tanımlanmasına ve konumlandırılmasına göre ölçeklendirilen bir kerte oluşturmuştur.

Akademia tarafından kabul edilemez görülen bu tezler —Rothbard'ın modernlik öncesi aksiyomatik tümdengelim akılcılığı ve sistem inşası— pek çok insan tarafından karşılık bulmuştur. Çağdaş akademisyenler bile kendi faaliyetleri için pratik deliller getirme mecburiyetinde olmadıkları hâlde sistemsiz ve "açık uçlu" münakaşalara dalabilirler; fakat bir insan, özellikle de başarılı bir insan sistemli ve metotlu düşünmeli ve davranmalıdır. Gerçekte, plânlı ve geleceğe yönelik çabuk sonuç almak isteyen insanlar kendi işlerinde ahlâkî yaklaşımlar söz konusu olduğunda sistemli ve metotlu çalışma dışında bir şeyle amaçlarına ulaşamayacaklardır.

Rothbard'ın müstesna siyasî radikalizmi başarılı ve bağımsız düşünce sahibi insanlar arasında bir kabul sorunu ortaya koymuştur. Gittikçe marjinalleşmeye kayıyor olsa bile orijinal Amerikan liberteryenizminin önemli bir kısmı insanların arasında hâlâ varlığını sürdürmektedir. Aslında Amerikan Devrimi büyük çapta liberteryenlerden ve radikal Lock'cu fikirlerden ilham almıştır. Bağımsızlık bildirisi ve özelde onun müellifi Thomas Jefferson Aydınlanmanın ve hatta Rorhbard ve onun siyaset felsefesini karakterize eden eski tabiat kanunu geleneğinin ruhunu yansıtmaktadır:

> Bizler gerçekleri açıkça ve şüphesiz kabul ediyoruz; bütün insanlar eşit yaratılmıştır. Yaratıcı tarafından ona belirli vazgeçilemez haklar bahşedilmiştir. Bu haklardan bazıları, yaşama, özgürlük ve mutluluğu arama haklarıdır. Bu hakları güven altına almak için insanlar aralarında yönetim (devlet) kurumları oluştururlar; bu yönetim kurumları yönetim ve adâlet yetkisini yönetilen insanların muvafakatinden alırlar. Bu yönetim kurum veya biçimlerinden herhangi birisi bu temel amaç ve haklar için tehditkâr hâle gelirse insanlara bu yönetimi değiştirme, lağvetme ve yeni

> bir yönetim oluşturma hakkı doğar. Yeni oluşturulan yönetimin esasları da bu ilkelere dayanmalı, gücünü insanların emniyet ve mutluluklarını en olumlu yönde etkileyecek biçimde düzenlemelidir. Öte yanda sağduyu, uzun zaman önce oluşturulan yönetimlerin hafif ve geçici olumsuz nedenlere dayanarak değiştirilmemesi gerektiğini söyleyecektir. Buna paralel olarak bütün tecrübeler şunu göstermektedir: İnsanlar alışık oldukları yönetim biçimlerini lağvederek kendi haklarını korumaktan ziyade acı çekmeye daha yatkındırlar ve bütün kötü şeyler de acı vericidir. Fakat insanların bu haklarını mutlak bir despotluk altında azaltmak için aynı konular üzerinde değişmeden sürekli suiistimallerin ve entrikaların yapıldığı ortaya çıkarsa bu yöneticileri görevden alarak kendi geleceklerini emniyet altına almak için yeni güvenceler oluşturmak insanların haklarıdır ve hatta görevleridir.

Rothbard bir iktisatçı ve siyaset felsefecisi olarak yaptığı teorik çalışmalar yanında seçkin bir tarihçiydi. Yazdığı dört ciltlik koloniyel Amerika tarihi olan *Conceived in Liberty*[24] Erken Amerika'da liberteryen düşüncenin hâkimiyetini ayrıntılı biçimde hikâyeleştirir. ABD tarihinin evreleri için yazdığı eleştirel makalelerde orijinal Amerikan liberteryen ruhunun süregelen önemine tekrar tekrar vurgu yapar. Bunun doğruluğunu göstermek için Amerikan devrimine ve Bağımsızlık Bildirisine öncülük yapan orijinal radikal-liberteryen itici gücünün art arda aksiliklerle boğuştuğunu söylemek gerekir: Federalistlerin antifederalistlere karşı kazandıkları zafer, başlangıçtaki Konfederasyondan Birliğe geçiş, peşinden Abraham Lincoln'ün Birlik Anayasa'sını *fiilen* feshi ve bunun sonucunda da ayrılıkçıların oluşturduğu Güney Konfederasyonun yok edilmesi, yenilikçiliğin başlaması, Franklin D. Roosevelt'in Yeni Mukavele'si, Lyndon B. Johnson'un Büyük Toplum'u, benzer biçimde daha sonra gelen Nixon, Carter, Reagan, Bush ve Clington gibi başkanların yaptıkları. ... Fakat her defasında yok edilmesine rağmen radikal bireyci liberteryenizm Amerikan halkının bilincinden tamamıyla sökülüp atılamamıştır. Rothbard açıkça Jefferson ve Jeffersoncu geleneğe geri dönmekle sözde uyur görünen eylemcilerin ve sanki-entelektüellerin durgun Sularını bulandırmıştı. Yazılarındaki açıklık, mantıksal kesinlik, sistemli ve şümullü anlatımı ile tutkusu aracılığıyla tek başına insanların duygularını birleşik bir siyasî felsefe hareketi içinde yeniden canlandırmayı, radikalleştirmeyi ve yönlendirmeyi başarmıştır.

Rothbard ve *Ethics of Liberty*'nin akademia tarafından geç kalınmayıp daha fazla göz ardı edilmemesi, "dış" olayların –liberteryen hareketlerin– etkisiyle ortaya çıkışı ile gelişerek sürmesi ve Rothbard'ın bu harekette oynadığı merkezî rolün etkisiyle olmuştur. Bundan sonra gelen tepki beklendiği gibi makuldür. Peşinden Rothbard'ın siyaset felsefesi akademik çevrelerden kararlı biçimde ar-

[24] Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty* (New York: Arlington House, 1975).

tan bir saygı ve takdir topladı.[25] Sonra da Rothbard'ın 1977 yılında kurduğu ve editör olarak ölünme kadar hizmet ettiği disiplinler arası akademik bir dergi olan *Journal of Libertarian Studies* etrafında çok fazla sayıda taraftar topladı. Öte yanda Rothbard'a ve onun liberteryenizmine karşı tepkiler çoğunlukla idrakten yoksun ve hiddetli, hatta kesin bir düşmanlık biçiminde ortaya çıkıyordu.

Rothbard'ın başarısı bir bakıma belirgin biçimde tabiî haklar dilini kullanmasından kaynaklanıyordu. Bu dil *Bağımsızlık Bildirisi*'nin dili olmuştur. Aynı tabiî haklar dili Hıristiyanlığın, özellikle de Katolik Kilisesi'nin kullanageldiği dildir. Buna ek olarak da çağdaş felsefecilerin büyük bir kısmı bu dili kendilerine uyarlanmıştır.[26] Yalnız, çağdaş akademisyenlerin sözünü etiği "tabiî haklar", Bentham'ın ifadesiyle "tantanalı bir saçmalık" dışında bir şey değildir. Gerçekte ve her şeyin ötesinde tabiî haklar mutlak devlet gücü ile uyumsuz olmuştur ve ne ekonomi ile ve ne de sosyalizm ile aynı yerde birlikte olamamıştır. Böylece son yüzyıl içinde oluşan Batı Dünyası'nın aristokratik veya monarşik bir sistemden modern kitle demokrasisi sistemine dönüşümü sürecinde tabiî hakların öğretilmesi, resmî onaylı felsefe müfredatlarından tedricî biçimde çıkarılmış ve yerlerine modern pozitivist doktrinler yerleştirilmiştir. Çok iyi niyetli felsefeciler bile alışılmadık bu dil karşısında Rothbard'ın çalışmalarından rahatsız oldular ve şaşırdılar. Bundan da öte Rothbard, tabiî haklar teorisiyle olan mutabakatını fazlaca abarttı ve Mises'cı praksiyoloji metodunun etiğe aktarılması ve uyarlanmasına yaptığı müstesna katkılara yeterince vurgu yapmadı. Böylece var olan bir problemi arzu etmediği hâlde daha da zorlaştırdı.

Örneğin Peter D. McClelland'ın iktisadî adalet üzerine yazdığı bir kitabın "The Market Defended: Confusion of the Right (Savunulan Piyasa: Hakların Karışıklığı)" başlıklı bölümünde olduğu gibi tipik ve olumlu tepkiler geliyordu. McClelland "Murray Rothbard" diye başlar ve şöyle devam eder

> Amerikan standartlarında aşırı sağda görünen çağdaş bir liberteryen grubu arasında takdire şayan bir entelektüel lider olmuştur. Bu bağlamda onun görüşleri iki nedenden ötürü ilginçtir. Birincisi, katlıda bulunanları hiç dikkate almadan piyasanın ortaya çıkardığı gelir dağılımının dikkatli ve mantıklı bir savunmasını yapar. İkinci olarak bu savunma bir demet önermeden başlar ve iktisadî sistemin adaletinin tehlikede olduğu bir durum için evrensel uygulanabilirliği varsayılan bir sonuca doğru ilerler. Bu yolla iktisadî adalet hakkında nasıl akıl yürütülemeyeceğinin klâsik bir örneğini vermiş oluyordu. Bu ikinci husus başka bir biçimde de

[25] Örneğin bkz. Norman P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism* (London: Macmillan, 1986).

[26] Örneğin bkz. Leo Strauss, Natural Rights and History (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Ayrıca Henry Veatch, Human Rights: Facts and Fancy? (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985).

açıklanabilir. Rothbad'ın yaklaşımı ilk bölümlerdeki anahtar kelimelerde gizlidir. Bunlardan iktisadî adalet problemine bu yolla dikkat çekmek için çok sayıda değer atfedebiliriz; bizim atfettiğimiz bu değerler bir keşmekeşlik oluşturabilecektir; keşmekeşlik başladıktan sonra rekabeti oluşturan değerler arasında bazılarının gözden çıkarılması gerekecektir; gözden çıkarma için de gerekli genel kuralların formülleştirilmesi bir hayli zordur. Böylece İktisadî adalet hakkındaki hükümleri, bu hükümlerin verilmesini gerekli kılan şartların çizdiği çerçeve dışına çıkarmak ve oralarda bağımsız yapmak oldukça zordur. Ya da, daha basit bir anlatımla somut şartlar altında iktisadî adalet hakkında bir karara varmak için "hak" veya "adalet" seçeneğini belirlemek için çoğunlukla evrensel kurallara dayanmayız.[27]

Netice olarak, McClelland Rothbard'ın tezlerinin "bir biçimde tuhaf" –"Aquinas'ın bakış açısı olan *eksi* teoloji"– olduğunu belirledi. Aşağıda söylediği zeminde bütün bunları bir yana bırakır:

Amerikalıların çoğu için [Rothbard'ın] görüşlerinin büyük kısmı ya aşırı ya da basittir, veya aynı anda bunların her ikisidir. Bunların bütünlüğü üzerine yapılan iddialar mecburiyet ötesinde merak konusudur. Söylediklerimizin en iyi göstergesi Amerikan siyasetinde Liberteryen Parti'nin dikkate değer bir öneminin olmayışındadır. [Rothbard'ın ahlâkî çıkmazları birkaç tane temel ilkeye indirgemesi] su götürür bir husustur; çünkü bu indirgemeyle tam olarak önemli olanların dışındakiler –ya da en azından Amerikalıların büyük çoğunluğu için önemli olanların dışındakiler– göz ardı edilerek ulaşılmıştır.[28]

Bunu okuduktan hemen sonra birkaç itiraz ve soru ortaya çıkabilir; P'nin doğru, geçerli veya ispatlanmış olmasına dikkat etmeden çoğu insanın P'ye inanıyor olması gibi yazarımızın ampirik bir olguya inanıyor olması görmezden gelinemeyecek bir garipliktir. Çoğu insanın kavramada yetersiz kaldığı gerekçesiyle matematik ve mantık ispatlarının doğruluğuna da karşı çıkabilecek miydi? Daha da öteye giderek "çatışma ortaya çıktığı zaman rekabet değerleri arasında bazılarından feragat etmek gereklidir" kabullerini yaptıktan sonra, ortaya "feragat edilecek şeylerin neler olduğu hakkında karar verici kimdir?" gibi bir soru çıkacaktır. Çatışan değerler değişmeksizin bazı kıt kaynakların kullanımıyla ilgilenen en azından iki aktörün –birbirlerini karşılıklı dışlayan– görüşleriyle ilgilenir. Bunun üzerine, taraflardan hiç birisi bu feragatlerin neler olacağına karar veremez (her şeyin ötesinde bunların kendilerine göre değerleri uyumsuzdur); bu kararı taraflardan sadece birisi vermelidir. Ne var ki bu taraflardan

[27] Peter D. McClelland, *The American Search for Economic Justice* (Oxford: Basil Blackwell, 1990) s. 74.

[28] A.g.e., ss. 75, 76, 80, 81.

birisi ortaya bir mülkiyet teorisi atmadığı sürece karar verecek taraf nasıl belirlenebilecektir? Ayrıca bu taraflardan birisi "'hak veya 'adalet' seçeneklerinden birisini belirlemek için evrensel kurallara dayanmıyorsa" ve her şey "o anlık duruma" bağlı ise bizim muhalifimiz, bazı davranışların doğru olup olmadığına bakmaksızın bunların herkes tarafından daha ortaya çıkmadan *önce,* (*ex ante*), bilindiğini nasıl düşünecektir? Yoksa adaletin sadece olduktan *sonra* mı (*ex post*) belirlenebileceğine inanıyorlardı? Böylesi bir adalet teorisi nasıl bir beşerî etik vasfı kazanabilir ki?

Fakat McClelland'ın eleştirilerindeki –ve buna karşın etiğe yapılan müstesna Rothbardcı katkının– nihaî hatası, mantık önceliği olan bir aşamada, yani Rothbard'ın "indirgemeci"-aksiyomatik tümdengelim metodunun "onur duyulacak çok sayıda değerlerin" varlığı "üzerinde uçuştuğu" sürede meydana geldiği için bu bağlamdaki bütün fikirlerin biryana bırakılabilir olarak görülmesidir.

McClelland bunun neden böyle olması gerektiğini açıklamamıştır. Açıklamaya çalışmış olsaydı bile bunu başaramayacaktı. Rothbard'ın başından beri çatışan değerlerin çokluğu gerçeğinden habersiz olmaması kesinlikle mümkün görünmüyor. Aslında bu gerçekten herhangi bir kimsenin habersiz olduğunu düşünmek de imkânsızdır. Yine de bu gözlem etiğin ve ahlâkî akıl yürütmenin başlangıç noktası olmasının ötesinde bir şey değildir. Eğer çatışan değerler olmasaydı bunun doğal sonucu olarak bütün davranışlar birbirleriyle mükemmel bir ahenk içinde olurdu. Bu durumda herkes öyle bir davranış sergileyecekti ki, bu davranış başka herkesin onun nasıl davranması gerektiğini düşündüğü biçimde olacaktı. Bütün davranışların ahenginin önceden kararlı hâle getirildiği böyle bir durumda etiğe gerek duyulmayacak ve hiçbir etik kural da ortaya çıkmayacaktı. Böylece çatışan değerlerin varlığı Rothbard'ın etiği için, (ya da bu bağlamda başka herhangi bir etik için), ortaya hiçbir problem çıkmayacaktı. Aksine, değerlerin çatışması gerçeği baştan kabul edilmiştir ve etik bu evrensel ve kadim beşerî muammanın tek cevabıdır. Bunun da ötesinde, eğer çatışma varsa ve tümüyle çözümlenebiliyorsa, "indirgemeci" bir metot dışında, yani genel ve özlü kurallar ya da ilkeler altındaki çatışma hâlinin belirli durumlarını kapsaması dışında bir çözüm bulunamaz. Rothbard'ın bu bağlamdaki görüşü diğer çoğu siyaset ve ahlâk felsefecisinin görüşlerinden esasta farklı değildir: Eğer etik olacaksa, bir "indirgemecinin" ortaya koydukları dışında bir şey olamaz ve olmamalıdır.

Tartışmanın sürmesi için, bu noktaya kadar bir anlaşmazlığın olmadığı kabulünü yapacağız. McClelland'ın üstlendiği görev şu anlama gelmektedir: "Eğer bir kişi böyle bir indirgemeci strateji izleyecekse, sonuç olarak bütün çatışma gerekçelerini kapsayan ve çözümleyen tek bir ilke (ya da birbirleriyle uyumlu ilkelerden oluşan tek bir ilkeler kümesi) ortaya çıkmayacaktır. Bir başka ifadeyle, bazı anlaşmazlıklar bazı genel ve özlü kurallara ve ilkelere atıflar yapılarak

çözümleniyor olsalar bile (çok sayıda) başka çatışma ampirik bir gerçek olarak çözümlenemez hâlde kalacaktır; hatta özlü kurallar ve ilkeler düzeyinde bile çatışma varlığını sürdürecek ve kesinlikle uyumsuzluk ve tutarsızlıklarla sonuçlanacaktır (ve bir tür ahlâkî şüpheciliğe yol açar). Tartışmakta olduğumuz akıl yürütme silsilesi aslında oldukça geniş bir siyaset felsefecileri grubunun (Rawls da bunlara dâhildir) karakteristiğidir. Bu felsefeciler kendi aralarında çatışmaların ne kadarının bu yolla çözülebileceği ya da çözülemeyeceği konusunda anlaşamamış oldukları hâlde, yine de hepsi etik ilkelerin mutabakat veya toplumsal sözleşme sonucunda (çıktısı) olduğunun bilincindedirler.

İşte temel hata burada yatmaktadır ve Rothbard'ın etiğe müstesna katkısı burada rol oynamaktadır. Etiğin –kişinin kendisinin sahipliğin ve ilk mülkiyetin geçerliliği durumlarında olduğu gibi– ispat edilebileceği üzere bir mutabakat veya sözleşmeye dayalı ve bir şarta bağlı değildir. Rothbard'ın liberteryenizm ile ilgili evrensellik iddiası, herhangi küçük bir durum için bile ahlâk üzerine tartışanların hepsinin bir mutabakata veya bir sözleşmeye ulaşıp ulaşmamalarından az da olsa etkilenmemiştir. Etik mantıksal ve praksiyolojik ön kabuldür –Kant'ın terminolojisiyle *die Bedingung der Mœglichkeit*–, yoksa bir mutabakatın veya sözleşmenin sonucu değildir. Kişinin kendisine sahipliği ve ilk mülkiyet ilkeleri mutabakatı ve sözleşmeyi mümkün kılmıştır; bu sonuç üzerinde mutabık kalmak ve doğruluğu üzerine sözleşme yapmak da dâhildir. Bir kere evrensel çatışma deneyimi uyarıldıktan ve başlatıldıktan sonra ahlâkî tartışmalar ve tezler kendisine sahip olma ve ilk mülkiyet ilkelerini keşfeder, formülleştirir, yorumlar ve yeniden tesis eder. Fakat bunların geçersizliği hiçbir şart altında gidişata bağlı değildir; buradan hareketle bulunan formülleştirmelerin evrensel bir mutabakat oluşturup oluşturmamasına da bağlı değildir.

Rothbard'ın tabiî haklar geleneğine yaptığı müstesna katkı, kişinin kendisinin sahibi olması ve ilk mülkiyet ilkelerinin praksiyolojik ön kabul –*Bedingung der Moeglichkeit*– olma tartışmasını yeniden başlatması ve daha başlangıçta bu tartışmanın konuyu bir noktada kendisiyle çeliştirmez biçimde sürmesini mümkün kılmak için nelerin geçerli ön kabul olacağını idrak etmiş olmasıdır.[29] Rothbard'ın *Ethics of Liberty*'de merkezî öneme sahip olmasına rağmen maalesef kısa bir pasajda açıkladığı gibi;

> Bir önerme, onu reddeden birisinin bu önermeyi çürütme çabası sırasında kendisinin de kullandığı gösterilebilirse bir aksiyom olma merte-

[29] Bunun için ve daha da öte, Rothbard'ın ileri sürdüğü etikteki (ve iktisattaki) aksiyomatik tümdengelimci ispatlarla mantık üzerinde yapılan felsefî araştırmalar yapmak için özellikle bkz: Hans–Hermann Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property* (Boston: Kluver Academic Pulishers, 1993); ve ayrıca bkz: N. Stephan Kinsella, "*New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*", Journal of Libertarian Studies, 12, No. 2 (1966).

besine yükselir. Şimdi, herhangi bir biçimde sürmekte olan bir tartışmanın içinde yer alan bir kişi, ki bu tartışma değerler üzerine de olabilir, tartışmalarındaki dürüstlüğü nedeniyle ayaktadır ve yaşamayı anlamlandırmaktadır. Çünkü gerçekten kendisi yaşamaya karşı olsaydı böyle bir tartışma içinde yer almayacaktı; hatta hayatını sürdürmek için de bir gayreti olmayacaktı. Buna göre, varsayılan yaşama karşıtları bile, gerçekten de yaşamayı kendileri de bu tartışma içinde tasdik etmektedirler. Böylece bir kimsenin hayatını korumak ve yaşamasına yardımcı olmak, şüphesiz biçimde bir aksiyomun geçerli olmasına ve ayakta kalmasına yardımcı olmaktadır (Kesim 6, son sayfalar).

Etik aksiyomlar olarak öz sahiplik ve ilk mülkiyet ilkelerinin içinde bulunduğu durumu kavramasının göstergesi olarak Rothbard tüm "hayvan hakları" fikirlerini saçma bularak reddetmiştir. Hayvanlar, insanlarla yer değiştirme önerileriyle ilgilenme yeteneğine sahip bile değildirler. İşte bu yeteneksizlikleri onların rasyonel olmadıklarını, rasyonel hayvanlar olan insanlarla kategorik olarak ayrıldığını gösterir. Haberleşme yeteneğinden ve akıldan yoksun olarak hayvanlar kendi tabiatları gereği herhangi bir hakkı idrak etme ve gerçekleştirme yeteneklerinden mahrumdurlar. Rothbard şunları yazar:

> Halk arasında kaba bir hüküm vardır: "Eğer hayvanlar bizlerden bir hak talebinde bulunurlarsa biz o hakkı "kabul ederiz". Ancak, hayvanların hak talebinde bulunamayacakları gerçeği, onların tabiatlarının bir özelliğidir. Bunun yanında insanların sahip olduğu hakları hayvanların kullanamamaları ve insanlarla eşdeğer olmamalarının gerçek nedeni de budur. (Kesim 21 sonu)

Hayvanlar birer hak sahibi ahlâklı varlıklar olmaktan ziyade insanların kontrolü altında ve mülkiyetindedirler. Böylece Rothbard şu kutsal bildiriyi teyit ediyordu: "İnsanlara denizde, karada ve gökyüzünde yaşayan her şey üzerinde *hâkimiyet* kurmaları bahşedilmiştir".

Rothbard'ın ilk başta siyasî-felsefî fikir hareketlerini oluşturma ve biçimlendirme başarısına akademi çevreleri çok az ilgi gösterdiği için onun zamanla büyüyen bir halk felsefecisi olması, onun fikirlerini az da olsa değiştirmeye yönelik negatif reaksiyonları geciktirmiştir. Yani beklenenin tam zıttı olmuştur. Yakın geçmişte –yani 1989 ile1991 yılları arasında Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki "büyük sosyalist tecrübenin" çöküşü ile batılı refah toplumlarının yaşadığı krizlerdeki artışlar– temel liberteryen görüşünü daha fazla kuvvetlendirmiştir. Rothbard ve hocası Mises dışında hiç kimse sosyalizmin ve sosyal demokrasinin iktisadî yetersizliklerini, yarattığı sapkınlıkları ve ahlâkî tehlikeleri daha kesin ve açık hatlarla ortaya koyamamıştır. Her ne kadar Doğu Avrupa'daki olaylar ile Batı Avrupa'daki iktisadî ve ahlâkî krizler –gelirlerin azalması ya da hiç artmaması, kamu harcamalarındaki aksamalar, sosyal güvenlik sistemleri-

nin tehditkâr iflâsı, ailenin ve toplumun çözülmesi, gayrı medenî davranışlarla ahlâkî yozlaşmada ve suç oranlarında gözlenen artışlar– sosyal demokrat akademik kurumlar için birer utanç kaynağı ve entelektüel çöküş olmuştur.[30] Bu olayların her birisi Rothbard'ın fikirlerinin ve teorik çalışmalarının dramatik ampirik teyidi olmuştur. Bunların sonucunda, özellikle liberteryenizm ve Rothbard'ın etkisi sadece artmış ve yaygınlaşmış ve öne çıkmıştır. 1990'ların ortalarında Rothbard'ın ısrarla büyüyen ve gittikçe artan "tehditkâr" devrimci liberteryen hareketin *ruhanî lideri* olarak rolü medyanın çoğu tarafından takdir görmüştür.[31] Akademik çevrelerin kabul etmemiş olması, Rothbard ve liberteryen teorinin daha da gelişmesi üzerinde dikkate değer bir etki göstermemiştir. *Ethics of Liberty* Rothbard'ın kariyeri henüz aşağı bir yerlerdeyken yayınlanmıştır. Cato Enstitüsünün* kurucularından birisi olmasına rağmen Rothbard baş malî destekçisi tarafından oldukça "aşırı" ve "uzlaşılmaz" birisi olmaya zorlanmıştır. Bu istenmeyen dış şartlar bir yana bırakılarak başka bir kurumun teşvik ve desteği olmaksızın kitap kendisini kısa zamanda liberteryen teori üzerinde yapılmış en yetkin ve kapsamlı tek kitap olarak kabul ettirmiştir. Kitabın ABD baskısı bittikten çok sonra Fransızcaya, İspanyolcaya, İtalyancaya ve Almancaya tercümeleri yapılmıştır. Bu gerçekler onun siyaset felsefesinin kalıcı bir klâsiği olmasını sağlamıştır. İronik biçimde, 1982 yılı aynı zamanda Ludwig von Mises Enstitüsünün kuruluş yılıdır. Rothbard ölümüne kadar bu enstitünün akademik başı olarak hizmet etmiştir. Newada ve Las Vegas üniversitelerinde kazandığı akademik konumu ile birlikte bu yıllar Rotbard'ın profesyonel başarı yılları olmuştur.

The Ethics of Liberty'nin ilk baskısından 1995 yılında ölümüne kadar Rothbard etraflı ve kapsamlı bir iktisadî ve siyasî düşünce tarihi üzerinde çalışmıştır. Tamamlayamadığı üç ciltlik projenin hacimli ilk iki cildi 1995 yılında ölümünden sonra *Economic Thought Before Adam Smith* (*Adam Smith Öncesi İktisadî Düşünce*) ve *Classical Economics* (*Klâsik İktisat*) isimleriyle yayınlanmıştır.[32] Rothbard daha önceki teorik çalışmalarını esas alarak –kavramsal çerçeveyi

[30] Örneğin Nobel ödüllü, Keynesçi ve sol liberal iktisatçı, bütün zamanların *en çok satan* (*best seller*) kitabı olan Economics'in yazarı Paul Samuelson, kitabının 1989 baskısının birçok yerinde Sovyetler Birliği'ni asil ve başarılı bir tecrübe olarak vasıflandırır.

[31] Böylece, 1994 Kongre seçimi sırasında sağ kanattaki "cumhuriyetçi devrimi" izleyen *Washington Post*, Rothbard'ı bu olayların arkasındaki merkezî entelektüel figür olarak tanımlamıştır. Son makalesinde Rothbard bu fırsatı yeni seçilen Cumhuriyetçi Parti sözcüsü Newt Gingrich'i bir anti-liberteryen, refah devleti taraftarı bir çıkarcı olduğunu ifşa etmede değerlendirmiştir.

* Liberteryen think tank kuruluşu (ismini eski Roma'da cumhuriyetçi kurumların savunucusu olan Genç Cato'dan almıştır).

[32] (Brookfield, Vt.: Edward Elgar, 1995)

oluşturan Avusturya serbest piyasa ekonomisi ve liberteryen siyaset felsefesi ile birlikte– bu iki ciltte Antik Yunan'dan başlayıp on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkan siyaset felsefesi ve iktisadî fikirlerle bu fikirlerin iktisadî ve siyasî olaylardaki rollerini taramış ve hikâye diliyle aktarmıştır. Saf ve özlü Avusturya Çevresi ile liberteryen teori tarihten örneklerle ve temsillerle gösterilmiş, aynı zamanda da entelektüel ve siyasî tarih sistemli, metodik ve tematik yapıda kapsamlı ve bir bütün hâlinde sunulmuştur. Rothbard bu çalışmada Batı medeniyeti tarihinin tamamını yeni bir açıdan, birçok şaşırtıcı, hatta çarpıcı yeni yorumlarla ve değerlendirmelerle sunmuş, panaromik bir görüş açmıştır. Tarih –ahmaklıkların, ihanetlerin, hataların, sapkınlıkların ve gerilemelerin olduğu kadar, büyük ve küçük entelektüellerin, siyasî kahramanların, iktisadî ve siyasî atılımların ve ilerlemelerin– sergilediği doğru ile yanlış, iyi (adil) ile kötü arasında süregelen bir çatışma olarak açıklanabilir. Ayrıca insanlık tarihinde medeniyetlerin yükselmesi veya çökmesi, toplumların bilinçlerine doğru ya da yanlış fikir ve ideolojilerin etkinliklerinin dağılımlarının sonuçları olarak açıklanabilir. Rothbard iktisadî ve siyasî teorisini tarihle bütünleştirerek, derin bir tarihî perspektif, sosyolojik bilinç ve stratejik görüşle Avustro–Liberteryen hareketini başlattı. Böylece liberteryenizmin halk tarafından kabullenilmesine önayak olmuş, sosyolojik tabanını derinleştirmiş ve yaygınlaştırılmıştır.

İktisadî ve siyasî düşünce tarihi üzerindeki çalışması sırasında Rothbard siyaset teorisine tekrar tekrar geri dönmüştür. Gittikçe büyüyen çevreci hareketlere ve bu hareketlerin insan karşıtlığına ve hayvanları önceleyen bir harekete dönüşmesine bir tepki olarak "Law, Property Rights, and Air Pollution (Hukuk, Mülkiyet Hakları ve Hava Kirliliği)"[33] makalesini yazmıştır. Bu makalede fizikî istila, haksız kullanım, sahiplik, tehlikeler, ispat zorunluluğu ve sorumluluk kavramlarını daha da ayrıntılı biçimde açıklamıştır. Sovyet imparatorluğunun, Amerikan çok kültürlülüğünün ve zorunlu "ayrımcılık karşıtlığının" çöküşünün hemen peşinden yükselen milliyetçiliğe ve ayrımcılığa bir tepki olarak on yıl sonra yazdığı "Nations by Concent: Decomposing the Nation State (Mutabakat ile Oluşan Milletler: Millî Devletlerin Parçalanması)"[34] başlıklı

[33] Cato Journal (Spring 1982): s. 55–59

[34] *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 1 (Fall, 1994). İlâve olarak ömrünün son yılında yayınlanan akademik siyasî makalelerden bazıları şunlardır: "Bureaucracy and Civil Service in the United States", *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 2 (Summer 1995), ss. 3–75; "Origin of Welfare State in America", *Journal of Libertarian Studies* 12, no. 2 (Fall 1996), ss. 193–230; "Egalitarianism and the Elites", *Review of Austrian Economics* 8, no. 2, ss. 39–60; "The End of Socialism and the Calculation Debate Revisted", *Review of Austrian Economics* 2, ss. 51–57.

* Kontrakteryenizm: Ahlâk normlarının başlangıcı veya meşruiyeti hakkında siyasî otoritenin meşruiyetini kabul eden bir ahlâk teorisidir. Bu teoriye göre siyasî otoritenin meşruiyeti yönetilenlerin o otoriteye rıza göstermelerinden ve yönetenle yönetilen

makalesinde milletler, sınırlar, göçler, ayrımcılık ve parçalanma sorularını daha ileri düzeyde irdelemiştir. *Ethics of Liberty*'nin Fransızca baskısına yazdığı önsözde –Nozick'in yaptığı katkı, faydacı ve *kontrakteryen** liberteryenizm ve tabiî haklar monarşizmi dışında– liberteryen teoriye yapılan mevcut birkaç katkıyı özetle gözden geçirmiş ve sonunda bunların hepsinin nihayette karıştırıldığı ve uyumsuz olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Mises Enstitüsünün yayınladığı aylık *Free Market* (*Serbest Piyasa*) dergisinde 1982 yılından başlayıp 1995 yılına kadar meydana gelen olayların siyasî ve iktisadî analizlerini yapmıştır. Bunun yanında 1989 yılında aylık yayınlanan *Rothbard–Rockwell Report*'u kurdu. Bu rapor Rothbard'ın temel siyasî, sosyolojik, kültürel ve dinî açıklamalarının ortaya konulduğu bir yayın olmuştur. Raporda savaş esirlerinin ve suçlu tutukluların durumlarından hava sahası ve frekans tahsisine, şantaja, olumlu çabalara, evlat edinmeye kadar oldukça geniş kapsamlı beşerî olaylara ve tecrübelere liberteryen ilkelerin uygulamalarının ortaya konulduğu düzinelerce makaleyle katkıda bulunmuştur. Bu yolla liberteryen teorinin evrensel uygulanabilirliğini ve yatkınlığını sürekli yineleyerek göstermiştir.

Daha sonra, gerek ilkeler gerekse uzak sonuçlar üzerine yazılanların hiç birisi *Ethics of Liberty*'nin yaptıklarıyla kıyaslandığında hiçbir sistematik değişim getirmemiştir. Bu kitapta sorunlar, esasları daha önceki yazdıklarında ortaya konulmuş olan farklı ve yeni yönleriyle ele alınmıştır. Nozick'ten tamamıyla farklı olarak Rothbard, temel sorular üzerindeki fikirlerini hiç değiştirmedi. Bütün kariyerine bakıldığında gerçekten de 1950'lerin sonundan itibaren, yani sonradan Rothbardcı sistem hâline gelen yapıyı oluşturduğu yıllardan başlayarak ömrünün sonuna kadar iktisat ve siyaset teorisinin temel maddelerinde en küçük bir dalgalanma bile göstermemiştir. Yine de iktisadî ve siyasî düşünce tarihi üzerinde yaptığı yoğun ve uzun çalışmalar sonunda, daha sonraki yazılarında, özellikle de ömrünün son yılında katkıda bulunduğu birkaç yüz makalede farklı bir tematik vurgu göze çarpmaktadır. İktisada ve siyasete olan ilgisinden ayrı olarak Rothbard dikkatini liberteryenizmin sosyolojik ön şartı olan kültür üzerine de yoğunlaştırmış ve odaklamıştır.

Ethics of Liberty'de geliştirilen liberteryenizm siyaset felsefesinden biraz fazlaca bir şeydir. Burada hangi fiillerin hukukî olduğu ve yasal yollarla fizikî müdahaleyle karşılaşmayacağı ve hangi fiillerin gayrı hukukî olduğu ve cezalandırılması gerektiği sorularına cevaplar vermiştir. Fakat daha da öteye giderek bütün hukukî fiillerin fizikî cezalandırma dışında insanların hoşnutsuzluğu, toplumdan dışlaması veya uzaklaştırılması, hatta sürgün etme gibi yollar dışında –bir eşik değer altında– eşit müsamaha görmesi veya cezalandırılması üzerine hiçbir şey söylememiştir.

---

arasında yapılan karşılıklı sözleşmeden kaynaklanır (Çev.).

Açıkça görülen sınırlı kapsamına rağmen *Ethics of Liberty* farklı bir eski moda kokusu hissettirir ve liberteryenizmi esasta muhafazakâr bir doktrin olarak açıklar. Bunun en açık göstergesi, daha önce de vurgulandığı gibi cezalandırmayı, mülk sahibi olmanın gerekli bir tamamlayıcısı olarak bir yere oturtmasıdır. Daha özel bir ifadeyle söylenecek olursak, Rothbard *kısas* usûlünde (*lex talionis*) –göze göz, ya da onun biraz düzelterek ifade ettiği gibi bir göze iki göz– olduğu gibi geleneksel mukayeseli ve ölçülü cezalandırma usûllerinin hararetli bir savunucusu olmuştur. Cezalandırmada uygulanan caydırıcı önlemler veya rehabilitasyon teorilerini özel mülkiyet haklarıyla uyuşmadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Bunun yerine adaletin gereği olarak suçlu haklarını ve bu hakların iadesini (ya da tazminini) ve/veya kayıpların karşılanmasını öne çıkarmıştır. Bu eski moda usûlleri yeniden ele alarak cezaevinde yatmakta olan veya kefaletle bırakılan mahkûmlar için zorunlu çalışma (kürek mahkûmiyeti) tezini ileri sürmüştür. Tahkikat sırasında suça neden olma veya sorumlu olma hususlarında kesin ispat mecburiyeti ve belirli ölçüde riskin varsayımı, kesin bireysel sorumlulukların ve hesap verebilirliklerin birer ahlâkî muhafazakârlık olduğunun göstergesidir.

Bütün bunlar ve Rothbard'ın hayatı boyunca edindiği kültürel muhafazakârlık bir yana, 1960'ların sonlarından 1971 yılında Liberteryen Parti'nin kuruluşuna kadar geçen sürede liberteryen hareket Vietnam savaşına karşı ABD'de büyüyen birçok karşı-kültür solculuğunu kendine çekmiştir. Durumun gayrı meşruluğu ve saldırganlık karşıtlığı, özgür olan herkesin nasıl yaşayacağından önce kendi saldırgan olmayan hayat tarzını tercih ettiğini göstermiyor mu?

Rothbard'ın son yazılarının çoğu kültür konularına ağırlıklı olarak yaptığı vurgulamalarla bu gelişmeleri düzeltmek, solcu çok-kültürlülük-karşıtı (multi-counter-cultural) liberteryenizm, yani libertinizmin* bir başka biçimi olan liberteryenizm fikrindeki hataları açıklamak üzere tasarlanmıştır. Liberteryenizmin eşitlikçi çok kültürlülükle birleştirilebileceği, ya da birleştirilmesi gerektiği –normatif olduğu kadar ampirik yönden de– yanlıştı. Aslında bunun her ikisi de sosyoloik yönden birbirleriyle uyumsuzdu. Liberteryenizm, açıkça geleneksel Batı burjuva kültürü ile, yani eski moda aile tabanlı ve toplum otoritesinin oluşturduğu mertebelendirmeye gönüllü katılan hiyerarşik yapılı bir toplum ile birleştirilebilirdi ve birleştirilmeliydi.

Ampirik yönden solcu liberteryenler özel mülkiyet haklarının restorasyonunu ve *laissez faire* (bırakınız yapsınlar) ekonomisinin sosyal "ayrımcılıkta" keskin ve hızlı bir artışı işaret ettiğini fark edemediler. Rothbard bunu açılama zahmetine hiç girmemiştir. Özel mülkiyet hakkı dışlanacak bir hak demektir. Modern

* Ahlâkî değerlere önem vermeyen, hiçbir değer tanımayan, sefih anlamına gelen bir yaşama biçimi (libertin: ölçü, değer tanımayan, hovarda kişi). (Çev.)

sosyal demokrat refah devleti özel mülkiyet sahiplerinin haklarını gittikçe ellerinden almaktadır.

Bunun tamamıyla aksi yönünde, dışlanması beklenen özel mülkiyet hakkının sahiplerine bütünüyle iade edildiği liberteryen bir toplum eşitlik karşıtı olacaktır. Bundan emin olmak için şunu da söyleyebiliriz: Özel mülkiyet, aynı zamanda mülkiyet sahiplerinin mülklerine ilâveler yapmayı, onu işletmeyi de ima eder; ayrıca bu mülkiyet, her bir özel mülk sahibinin mülkünün değerini artıracağını umduğu ekonomik teşvikleri de (dışlamak yerine) kullanma taraftarı olmalıdır.

Ethics of Liberty'nin muhafazakârlar için kabullenilmesi çok zor olan "çocuklar ve hakları" bölümünün içeriği farklıdır. Bu bölümde Rothbard bir annenin lehine olan "kendi bedeni üzerinde mutlak hak sahibi olduğu ve buna dayanarak kürtaj yaptırabileceği" tezini ileri sürer. "Yaşama hakkı" tezini bir ceninin canlı olmadığı inancına dayanarak değil, (aslında ana rahmine düştüğü andan itibaren ceninin bir canlı insan olduğunda Katoliklerle hemfikirdir), aksine böyle bir evrensel "yaşama hakkı" olamayacağı ya da açıkça evrensel "müstakil ve bağımsız bir yaşama hakkı" gibi bir şeyin özellikle ve muhtemelen var olamayacağı esasına dayanarak reddeder; (bir cenin bir insan olması yanında doğum anına kadar kesinlikle bağımsız olmayan, biyolojik dille söylemek gerekirse "asalak" bir hayat sürer ve dolayısıyla anneye karşı bir hak iddiasında bulunamaz). Bunun ötesinde bir anne (aslında bütün ebeveyn birlikte) doğumdan ibaren

> ... çocuğunun velayetini üstlenmekte de hak sahibidir; ancak bu velayet, çocukların kişiliklerine yapılacak saldırganlığın gayrı meşruluğu ile herhangi bir anda evden ayrılma veya evi terk etme hakkı ile sınırlıdır. Ebeveyn, çocukları üzerindeki velayet haklarını kendi üzerlerine almak isteyen herhangi bir kişiye mutabık kaldıkları bir fiyattan satabilmelidir. (Kesim 14).

Çocuklar evi terk etmedikleri sürece bir ebeveyn

> ... çocuklara karşı saldırgan olma hakkına sahip değildir. Ebeveyn ayrıca çocuklarını beslemek, giydirmek ve eğitimlerini yaptırmak zorunda da olmamalıdır. Çünkü bu zorunluluk ebeveyn üzerinde baskı oluşturarak onların haklarından feragatte bulunmak ve çocukları için bir şeyler yapma zorunluluğudur. Ebeveyn çocuğunu öldüremez veya onu sakat bırakamaz ... fakat ebeveyn yasal bir çocuğunu beslememe, yani onun ölümüne göz yumma hakkına sahip olmalıdır. ..." (Kesim 14).

Yanlış anlaşılmadan kaçınmak için Rothbard bir sonraki cümlede okuyucuya siyaset felsefesi üzerindeki tezinin kesin çizgilerle belirlenen haklarını hatırlatır ve şunu söyler: "Bir ebeveynin yasal yaptırımdan ziyade *ahlâkî* bir zorunlulukla

çocuğunun yaşamasını sağlaması apayrı bir sorudur." Fakat *Ethics of Liberty* için duyulan müstesna güven ve yapılan vasıflandırmaya rağmen bu açıklamalar günümüz Amerikan muhafazakâr çevrelerinde muhafazakârlığın radikalleşmesi ve liberteryen süzgeçten geçmesini engelleme amacıyla kullanılmıştır. Öte yanda muhafazakâr siyaset teorisi esas itibarıyla bir çelişki içindedir. Muhafazakârlık esas olarak özlü bir teoriye ve kesin mantıksal tezlere sahip olmama, hatta onları reddetme anlamındadır. Ancak Rothbard'ın muhafazakâr eleştirilerinde tek başına yaptığı "teorik" çalışması, analitik olma ve iddia keskinliğinden yoksun olan Russel Kirk gibi etkilenmemişti. Sonuç olarak Rothbard kendi orijinal çıkarımlarını terk etmek için hiçbir neden bulamadı. Ömrünün sonuna kadar kürtaj yapma ve çocuğu dışlama problemine değinmeyecekti; bunun yerine annenin sahip olduğu mutlak hukukî kürtaj yaptırma ve çocuğu ölüme terk etme hakkı üzerinde duracaktı. Eğer bir kadın böyle bir hakka sahip değilse ve yaptığı için ceza gerektiren bir suçla itham ediliyorsa, yaptığı fiil bir cinayete eşdeğer görünmektedir. Yani, buna göre kürtaj yaptıran anne ölüm cezasına mı çarptırılacaktır ve bu ceza uygulanacak mıdır? Öte yanda, rahmindeki ceninin ve doğurduğu çocuğunun üzerinde annesinin dışında başka kim hak iddiasında bulunabilir ve işlediği fiil (kürtaj yaptırma veya ölüme terk etme) nedeniyle gerçekten suçlu olduğuna nasıl hükmedilebilir? Elbette bunu devlet yapmamalıdır. Bir muhafazakâr ailelerin özerkliğine devletin müdahalesi özellikle ve şiddetle reddedilmelidir. Fakat cezalandıracak birisi varsa bu gerçekten kimdir?

Rothbard her şeye rağmen çocukların ve ebeveynlerin hakları ile ilgili değerlendirmelerini değiştirmeden muhafaza ederken, daha sonra ahlâkî ve kültürel konular ve özel mülkiyet haklarının dışlayıcı yönü üzerindeki yazılarında bu sonuçları daha geniş –ve esas olarak daha muhafazakâr– bir çerçeveye oturtmuştur. Buna göre Rothbard bir kadının kürtaj yaptırma hakkını öne çıkarırken bile ABD Yüce Divanı'nda *Roe v. Wade* (*Roe'ye karşı Wade*)* kararına kesin biçimde karşıydı. Bu karşıtlığı, Yüce Divan'ın kürtajın yasallığını ortaya koyduğu için değildi; aksine daha temel bir gerekçeye dayanıyordu: ABD Yüce Divanı bu konuda bir hükümde bulunma yetkisine sahip değildi; bu yapmakla sistemli biçimde bir merkezî devlet gücü ihdas edecekti.

Kürtaj hakkı, bir kimsenin her durumda kürtaj yaptırabileceği anlamına gelmez. Aslında fiziksel cezalandırma dışında, başka herhangi bir yolla kürtaj yaptıranlara ayrımcılık uygulayan ve cezalandıran özel mülk sahipleri ve cemi-

* Roe v. Wade kararı, 1973 yılında Texax'ta hamile kalan bekâr bir kadının kürtaj yaptırarak o tarihte yürürlükte olan ve kürtajı yasaklayan eyalet kanununun bu maddesinin gayrı meşru olduğu iddiası ile ABD Yüce Divanı'na akseden davada Yüce Divan 'özel hayatı ihlâl ettiği' gerekçesiyle birçok eyaletin kanunlarında var olan kürtaj yasağını iptal etmiştir. Bu karar ABD hukuk tarihinin belki de en fazla tartışılan kararıdır. George W. Bush Yüce Divan'ın bu kararının iptali için çabalanmıştır (Çev.)

yetler hakkında engelleyici hiçbir şey de yoktur. Her bir mülk sahibi ve mülk sahipleri cemiyeti kendi etki alanı içinde kürtajı yasaklamakta serbesttir. Aynı amaç için diğer mülk sahipleriyle engelleme amaçlı işbirliğine de gidebilirler. Bunun ötesinde her bir mülk sahibi ve mülk sahipleri cemiyeti kürtaj yaptıranları sürmekte, ona kendi içlerinde yer vermemekte ve bir işte istihdam etmemekte serbesttir. Böyle birisi kürtaj yaptırmak için halka açık medenî bir imkân bulamayabilir ve gözden ırak "arka sokaklara" çekilmek zorunda kalabilir. Böyle bir uygulamanın bir yanlış yönünün olmaması yanında, gayrı meşru ilişkilerin bedelinin ağırlaştırılmasıyla kürtaj yaptırma sayısının azaltılmasına yardımcı olarak ahlâkî bir yönü de olabilir. Bunun tamamen aksine, Yüce Divan'ın verdiği karar merkezî yönetimin karar yetkisini eyaletlerin ve yerel yönetimlerin yetkileri pahasına genişleterek sadece hukuk dışına çıkmış olmanın yanında özel mülk sahiplerinin kendi mülklerini ilgilendiren hususlardaki karar haklarını da nihaî olarak ellerinden almıştır. Ayrıca kürtaj yaptırma imkânlarına kolay ulaşımı sağladığı için de gayrı ahlâkîdir.

Rothbard geleneksel muhafazakârların, (sosyal demokratlar, neo muhafazakârlar, sol liberteryenler değil), yaptıkları gibi ilkeler temelinde herhangi bir devlet erkinin ya da devlet erkinin bütününün merkezîleştirilmesine, hatta ve özellikle de bu merkezîleştirme (kürtajın yasal hâle gelmesi, vergilerin kaldırılması gibi) cezp edici bir gerekçeyle ilgiliyse bu bağlamda liberteryenlerin bunlara karşı olması gereğini gösterir. Örneğin Birleşmiş Milletler'den Houston'daki taksi tekelini kırmak için yaptırım uygulaması, ya da ABD hükümetinden Utah eyaletindeki öğretmenlerden eyalet onaylı sertifika alma gereğini kaldırmak için emir çıkarmasını ancak bir anti liberteryen isteyebilir. Çünkü böyle yapmakla birileri kendilerinin sahip olmadığı (başkalarının olduğu) bu mülk üzerindeki karar yetkisini gayrı meşru biçimde devlet kurumlarına devretmek isteyecektir. Bu devretme sadece Houston veya Utah'da değil Dünya üzerindeki ve ABD'deki bütün şehirlerde yayılacaktır. Böylece her bir devlet, büyük veya küçük özel mülkiyet sahiplerinin haklarını ihlâl ettikçe ve halkın korktuğu ve çatışma içinde olduğu bir devlet hâline geldikçe merkezî devletler insan haklarını çok daha fazla ihlâl eden ve daha fazla korkulan, daha büyük ve güçlü kurumlar hâline gelecektir. Bu kurumlar ***ezelden beri*** (*ab ovo*) var değildirler; bunlar başlangıçta çok sayıdaki küçük ve bağımsız yerel devletleri ezici rekabeti sonucunda bazılarının birleştirilmesiyle ortaya çıkıp büyümüşlerdir. Merkezî devletler ve nihayette tek bir dünya devleti, devlet gücünün genişlemesinin ve yoğunlaşmasının, yani kötü oluşumun temsilidir. Bu yüzden özellikle tehlikeli olarak kabul edilmelidir.

Buna göre, bir liberteryen, en iyi ikinci çözüm olarak yerel yönetimle merkezî yönetim arasında yerel yönetim lehine ayrımcılık yapmalıdır. Buna ek olarak

nerede ve hangi düzeyde olursa olsun karşılaştığı bir adaletsizliği düzeltmeye çalışmalıdır. Fakat asla daha üst düzeyde (yani daha merkezî) bir yönetimi güçlendirerek yerel adaletsizliği pekiştirmemelidir.

Gerçekten de liberteryenizmin sosyolojik ön kabul olarak kültürel muhafazakârlık üzerine yaptığı ısrarlar sonucunda Rothbard ömrünün son on yılında liberteryen hareketin yeniden yönlendirilmesinde başarılı olmuştur. Bu yeniden yönlenmenin sembolik göstergesi Rothbard'ın 1989 yılında Liberteryen Parti'den ayrılmasıdır. Rothbard'ın bu hareketi o zaman bazı sol liberteryenlerin kibirli açıklamalarının aksine, onun liberteryenizmle olan ilişkisinin ya da liberteryen hareketin kılavuz yıldızı olma vasfının sonunun geldiğinin işareti değildir. Aksine, Amerikanın "kalbini" liberteryenlerin girişine açma yönünde sistemli bir yeniden aydınlanmanın başlamasının işaretini vermenin ötesinde savaş refahı devletçiliğinden ve federal politikalardan kaynaklanan sosyal çürümeden bıkmış olan "Orta Amerikalılar" arasında hızla büyüyen ve artarak radikalleşen halk hareketlerini teşvik etmiştir. Soğuk savaşın sonunda Amerikan politikasının merkez dışı devlet yapısına kayması, Rothbard'ın öngördüğü ve biçimlendirdiği muhafazakâr liberteryen taşra hareketinin filizlenmesinin ilk şaşmaz işaretiydi.[35]

Akademik düzeyde ele alındığında Rothbard'ın akademik özgürlük için hayatı boyunca yaptığı çalışma sonunda eski klâsik liberal hareketin –başlangıçta temel liberteryen konumun gelişimini etkileyen hareket– çağdaş hâlefleri için teorik bir bina olarak hizmet edecektir. Günümüzde bu hareket kapsam olarak artık uluslararası boyuttadır. Dünya üzerinde binlerle ifade edilen liyakatli aydınlar ve uzman akademisyenler bu hareketin içindedirler. Bunların birçoğu, Rothbard'ın hayatı boyunca oluşturduğu hacimli eserlerini, ilkeli olmasını iste-

[35] Rothbardcı akademik gelenek için tarihi an sonunda gelmişti. Onun siyasî hareketi kesinlikle fazla uzak değildi. O her zaman iyimserdi. Bu iyimserliği insanların rasyonellik özelliğine dayanıyordu. Bu iyimserliği hiç kimsenin bir bedel ödemeden ahlâkî ve iktisadî kuralları ihlâl edemeyeceği hakkındaki Misesci–Rothbardcı olmadaki derinliğiyle güçlenmişti. Devlet davranışının "mantığına" göre bir ihlâl, ödenen bedeller artık dayanılmaz oluncaya kadar yeni ihlâllere yol açacaktır. Mamafih, sosyalizmin etik ve iktisadî istilası, seyirlik bir çöküşle sona ermiştir. Benzer biçimde ABD ve Batı dünyasında yaklaşık yüz yıl süren sosyal-demokrat refah devletçiliğinden sonra geçmişten intikal eden "birikim" gözle görünür biçimde tüketildi. Hayat standartlarında meydana gelen azalma ve durgunlaşma, "geliyorum" diyen iktisadî ve ahlâkî krize, peşinden de sosyal çöküşe yol açmıştır. Bu etki aynı zamanda toplumu düzenleyici bir güç olan merkezî devlete olan inanç ve güvenin yaygınlaşarak yok olmasına yol açmıştır. Sosyalizmin ve sosyal demokrasinin açıkça görünen iktisadî ve ahlâkî çöküşü ve bundan daha şiddetli biçimde temel bir kılavuz ve alternatife ihtiyaç duyulması durumunda Rothbard'ın *Ethics of Liberty*'si sadece bir klâsik olarak varlığını sürdürmeyecek, şöhreti zamanla daha da yaygınlaşacaktır.

dikleri siyasî ve iktisadî düşüncelerine bir model ve ideal olarak görmektedirler.[36] Ölümünden sonra liberteryen siyaset teorisi ve Avusturya Okulu iktisadının bir lideri olarak kazandığı şöhret daha da bariz hâle gelmiştir. Hatta bu şöhret, taraftarlar için olduğu kadar onu eleştirenler için de inkâr edilemez ölçüdedir. Onun ektiği bu elimizdeki tohum *Ethics of Liberty* bu konumunu daha da pekiştirecektir.

University of Nevada, Las Vegas
Haziran 1998

[36] *Journal des Economistes et des Etudes Humanines* 6, no. 2 (March 1995); *Murray N. Rothbard: In Memoriam* (Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institude, 1995).

İthaf

Bu çalışma için, doğruyu söylemek gerekirse bir ömür harcanmıştır; çünkü liberteryenizmle ilgim çocuk yaşlarımda başladı ve daha sonra yoğunlaşarak sürdü. Bu yüzden bana öğretmenlik yapan ve minnet borcum olan insanların hepsini burada zikretmem mümkün görünmüyor. Özellikle fikir ve akademik ünvan sahibi çok sayıda liberteryenle yaptığım sayısız tartışmalardan, fikir teatilerinden ve yazışmalardan yararlanma fırsatlarım oldu. Bunların hepsi benim düşüncelerimin ve dolayısıyla bu çalışmanın biçimlenmesine katkı sağlamışlardır. Bu durum, benim katkıda bulunanların hepsini neden zikredemediğimin özrü olacaktır sanıyorum. Ben ithaflarımı özellikle bu kitap için katkıda bulunanlarla sınırlı tutacağım. Bir istisna olarak babam David Rorhbard'a şükranlarımı sunmak istiyorum. Yirmi yaşıma kadar babam bana Dünya üzerindeki diğer tek liberteryen olarak göründü. Bana verdiği cesaret, gösterdiği sınırsız sabır ve yaptığı teşvikler için kendisine özellikle minnettarım. Ben özgürlüğün ilkelerini önce ondan öğrendim. Ben palazlanıp yeterli bir liberteryen olduğum 1949–1950 kışına kadar benim tek kılavuzum babam olmuştur.

Kitabın kendisine dönersek; oluşması çok uzun zaman aldı ve birkaç defa baştan sona değişikliğe uğradı. Bu değişiklikler ilk defa 1960 yılı başlarında California, Burlingame'de bulunan William Volker Vakfı'ndan Dr. Ivan R. Bierly ile yaptığım tartışmalarla başladı. Bu tartışmalarda ortaya çıkan fikir, tabiî hakların liberteryenlere ve liberal muhafazakârlara anlatılması gereği üzerineydi. Kitabın ilk baştaki fikri terk edildi ve daha ileri cesaret gerektiren sistematik bir özgürlüğün etiği teorisinin ortaya konulması fikrine dönüştü. Bu uzun ve taşlı yolda Floyd Arthur ("Baldy") Herper ve Kenneth S. Templeton Jr. tereddüt etmeden bani teşvik ettiler ve sabır gösterdiler. Bunların her ikisi de önce William Volker Vakfı'nda iken daha sonra California, Menlo Park'ta bulunan Beşerî Çalışmalar Enstitüsüne (Institude of Humane Studies) geçmişlerdir.

Bu kitabın kısımları üzerinde New York'ta yapılan Liberteryen Akademisyenler Konferansında düzenlemeler ve yorumlar yapan herkese teşekkür etmek isterim. Randy E. Barnett ve John Hagel III'e de, kendi çalışmaları olan *Assessing the Criminal* (*Suç Tayini*) içinde geçen orantılı ceza konusu üzerindeki kendi tezimi takdirle karşıladıkları için minnettarlığımı bildirmek isterim. Ayrıca F. A Hayek'in dayatma kavramı üzerine yaptığım eleştiriyi yayınlayan *Ordo*'yu da anmam gerektiğine inanıyorum.

Stanford Üniversitesinin Siyasal Bilimler Bölümü'nden Williamson M. Evers, 1975 yılında California Palo Alto'da bu kitap üzerine yaptığım çalışma sırasında bana hiçbir şeyle ölçemeyeceğim değerde yardımcı olmuştur. Bu yüzden ve liberteryen teori üzerine yaptığı uyarıcı tartışmalar, geniş bibliyografik bilgiler ve sayısız yol gösterici önerileri için minnettarlığımı belirtmek isterim. Oxford, Jesus College'da siyaset bilimci John N. Gray ve Fordham Üniversitesi Felsefe Bölümünden James A. Sadowsky S. J., müsveddenin tamamını okuyarak yaptıkları nazik ikazlarla bana moral desteği olmuşlar ve resmin tümünü görmeme yardım etmişlerdir. Los Angeles'te bulunan Liberteryen Çalışmalar Merkezi'nden (Center for Libertarian Studies) Dr. David Gordon tüm müsveddeyi okudu ve son derece ayrıntılı ve yararlı önerilerde bulundu; onun sahip olduğu felsefî birikimi ve keskin önerileri onunla tanışan herkese ilham kaynağı olmuştur. Hâlen Menlo Park'ta bulunan Beşerî Çalışmalar Enstitüsü'nün başkanlığını yürüten Leonard P. Liggio'nun bu kitaba gösterdiği yakın ilgi ve yaptığı teşvikler bu kitabın en sonunda basılmasını zorunlu hâle getirmiştir. Ayrıca Beşerî Çalışmalar Enstitüsünde emekli (emeritus) profesör olarak çalışmasını sürdüren Dr. Louis M. Spadaro ve Koch Vakfı ve Enstitüsünden George Pearson'a özellikle teşekkür etmek isterim.

Araştırmalarımda yaptıkları mükerrer yardımlar için Volker vakfı'na ve Beşerî Çalışmalar Enstitüsü'ne minnettarım. Özel bir minnettarlığımı da Kansas Wichita'dan Charles G. Koch'a bu çalışmaya ve özgürlük ideallerine yaptığı katkılar ile, 1974–1975 yılında beni hocalıktan alarak bu kitap üzerinde çalışmamı sağladığı için bildirmek istiyorum. Liberteryenizmi geliştirmek ve özgürlüğün varlık nedenlerini artırmak için gösterdiğim uzun ve yalnız çabalarım sırasında katkılarından ötürü meslektaşlarıma ve dostlarıma duyduğum minnettarlık yanında, otuz yıla yakın süre yorulmadan bana destek olan, teşvik eden, ilham ve mutluluk kaynağım olan eşim Joey'e karşı hiçbir şeyle ödeyemeyeceğim borcumu ifade etmek isterim.

Murray N. Rothbard
New York City, Mayıs 1980

Önsöz

Yaptığım çalışmanın bütünü merkezî soru olan insan özgürlüğü etrafında dönmektedir. Kanaatimce, her bir disiplin kendi içinde özerkliğe ve bütünlüğe sahipken son tahlilde insan davranışıyla ilgili bütün bilim ve disiplinler birbirleriyle ilişkilidir ve hepsi birey özgürlüğü "bilimi " ya da disiplini altında bütünleşirler. Özel olarak benim yazdığım *Man, Economy, and State* (2 cilt, 1962; *İnsan, Ekonımi ve Devlet*) serbest piyasa ekonomisinin kapsamlı bir analizini ortaya koymuştur. Her ne kadar analiz praksiyoloji ve değerden bağımsız (value free) ise ve doğrudan herhangi bir siyasî sonuç çıkarılmıyorsa da, piyasanın kendi meziyetleri ile piyasaya yapılan baskıcı müdahalelerin sonuçları aykırı bir okuyucu için açıkça görünmektedir. Bu kitabın devamı olan *Power and Market* (*Güç ve Piyasa,* 1970), *Man, Economy, and State*'de yapılan analizleri birkaç açıdan daha da ileriye taşımıştır: (a) Devletin ekonomiye yaptığı müdahalenin sistemli bir analizi, müdahalenin çok sayıda olumsuz sonuçlarını açıkça ortaya koymuştur. (b) Siyasî ekonomi literatüründe ilk defa bir modelin ana hatları çizilmiştir; bu modelde devletin hiç olmadığı ve dolayısıyla bütünüyle serbest (anarşist) bir piyasa ekonomisi başarılı biçimde işleyecektir ve (c) praksiyolojik ve yine de değerden bağımsız bir eleştiri, anlamsız biçimde ve serbest piyasaya yapılan birkaç tür yoğun etik saldırı ile yürütülmüştür. Kitabın sonraki bölümleri, salt iktisattan etik eleştiriye doğru kaymıştır; fakat yine de özgürlüğün değer sınırları içinde kalmış ve neticede birey özgürlüğünün pozitif etik teorisini tesise teşebbüs etmemiştir. Ancak, ben yine de bu son görevin yapılması gereğinin farkındayım; çünkü elinizdeki kitabın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere ben hiçbir zaman özgür olma durumunun değerden bağımsız bir analiz, iktisat veya faydacılık (utilitarianism, iktisatçıların sosyal felsefesi) ile ikamesinin mümkün olduğuna inanmadım. İktisat, liberteryen için çok sayıda *veri* (*girdi*) sağlamada yardımcı olur fakat asla siyaset felsefesi tesis edemez. Siyasî hükümler, esasta değer hükümleridir; dolayısıyla siyaset felsefesi etiğin bizzat

kendisidir. Dolayısıyla pozitif bir etik sistem, bireysel özgürlük şartlarını tesis etmek üzere oluşturulmalıdır.

Ne yazık ki bu bariz ihtiyacı karşılamayı hiç kimsenin kendine iş edinmediğini de gördüm. Bunun nedenlerinden birisi, bu yüzyılın sonuna kadar (Yirminci yüz yıl; Çev.) liberteryen bir siyaset felsefeci ortaya çıkmadı. Daha geriye, on dokuzuncu yüz yıl liberteryenlerine göz attığımızda, sadece Herbert Spencer'in ünlü *Social Statics*'i, (*Sosyal Denge,* 1851), sadece özgürlüğün tam ve sistemli bir teorisini ortaya koyduğunu görürüz. Ben, kendi özgürlük teorimin en azından ana hatlarını ilk defa *For A New Liberty, (Yeni Bir Özgürlük İçin,* 1973), isimli kitap ile ortaya koymuştum. Bunun yanında "anarkokapitalizm"in amentüsünü olan *Power and Market*, (*Güç ve Piyasa*), kitabımda yaptığımdan daha dikkatli açıklamış ve savunmuştum. Fakat *For A New Liberty*, akademik dikkatleri çekmekten daha çok popüler ilgi görmüş ve liberteryenizmin amentüsünün Amerikan toplumundaki önemli sosyal ve iktisadî sorunlarının çözümü için uygulamada kullanılmıştır. Özgürlüğün sistemli bir teorisine olan ihtiyaç hâlâ sürmektedir.

Elinizdeki çalışma bu boşluğu doldurma ve özgürlüğün sistemli bir teorisini ortaya koyma girişimidir. Fakat *esas itibarıyla* (*per se*) bir etik çalışma değil, sadece siyaset felsefesine hasredilmiş etik alt alanında bir çalışmadır. Dolayısıyla bu kitapta ortaya konulan siyaset teorisinin zeminini oluşturan tabiat kanununun etiğini veya ontolojisini tesis etme veya gerçekleştirme girişimi değildir. Tabiat kanunları etik felsefecileri tarafından başka yerlerde maharetle ele alınmış ve savunulmuştur. Buradan hareketle, Birinci Kısım tabiî hukukun tamamını savunma girişiminde bulunmaksızın bu çalışmaya hayat veren kanunu ana hatlarıyla açıklamıştır.

İkinci Kısım kitabın esas konusunu ele almakta ve benim özgürlük hakkındaki teorimi ortaya koymaktadır. Bu bölüm ekonominin şaheserlerinde yapıldığı gibi "Crusoe"nun dünyası ile başlar. Yanız burada Crusoe'nun davranışları ve içinde bulunduğu şartlar bir iktisat kavramı ortaya koymak için değil, daha çok tabiî haklar ahlâkını, özellikle mülkiyetin ve mülk sahipliğinin tabiatını –yani özgürlüğün temellerini– ortaya koymak için analiz edilmiştir. Crusoe modeli, bir kimsenin çevresini saran dış dünya ile *bire bir* (*vis-á-vis*) davranışını bireyler arasındaki ilişkiler karmaşası dikkate alınmadan analiz edilmesinde kolaylık sağlar.

Özgürlük teorisinin anahtarı, özel mülkiyet haklarının tesisidir; yani her bireyin özgürce davranma alanının tespiti ancak bireyin mülkiyet haklarının doğru analizi ve tesisiyle mümkündür. Bunun peşinden "suç", yani bireyin yasal mülkiyetine karşı, (buna kendi bedenine ve kişiliğine sahip olmak da dâhildir), başka birisinin müdahalesi veya saldırısı olarak tanımlanabilir ve analiz edilebilir. Buna göre, pozitif özgürlük teorisi *neyin* mülkiyet hakkı olarak dikkate

alınacağını ve dolayısıyla *neyin* suç olarak dikkate alınacağının analizi olacaktır. Böylece, çeşitli zor fakat hayatî önemi olan problemlerin analizi daha kolay yapılabilir. Bu problemlerin içinde çocuk hakları, mülkiyet haklarının devredilmesi için uygun bir sözleşme teorisi, çetrefilli baskı ve cezalandırma problemleri ve benzer daha niceleri bulunmaktadır. Mülkiyet ve suç problemleri *yasal* problemler olduğundan, bizim özgürlük teorimiz esas itibarıyla hukukun (yasanın) betonlaştığı bir etik teori ortaya koyar. Kısaca bir tabiî hukuk teorisinin yapmak zorunda olduğu gibi normatif bir hukuk teorisi tesis eder, –bizim durumumuz için bu bir "liberteryen hukuk" teorisidir. Kitap bir liberteryen hukuk sisteminin ana hatlarını çizerken, ki bunlar her ne kadar sadece ana hatlar olsa da, gelecekte bunların geliştirilmiş bir liberteryen hukuk kodu hâline gelmesi için bir başlangıç olmasını bekliyorum. Liberteryen hukukçuların ve hukuk teoricilerinin ayrıntılı bir liberteryen hukuk sistemini şekillendireceklerinden umutluyum; böyle bir hukuk kodu gelecekteki liberteryen toplumda gelmesini beklediğimiz başarıyla işleyen bir oluşum için gerekli olan hukuk kodlarıdır.

Bu çalışma özgürlüğün pozitif etik teorisini ve liberteryen hukukun ana hatları üzerinde odaklanmıştır. Bu tür bir tartışma için devlet yapısının ayrıntılı analizine ve eleştirisine hiç gerek yoktur. Üçüncü Kısım kısaca, özde özgürlüğün, fakat aslında gerçek hukukun düşmanı olarak devlet hakkındaki görüşlerimi ortaya koymaktadır. Dördüncü Kısım özgürlüğün siyasî felsefesini oluşturma girişimi içinde, özellikle Mises'in, Hayek'in, Berlin'in ve Nozick'in teorileri gibi son derece önemli modern teorilerle ilgilenmektedir. Onların çalışmalarını özetleyip tekrar etmeyeceğim, fakat teorilerinin neden bir özgürlük ideolojisi oluşturmada başarısız teoriler olduğu üzerinde yoğunlaşacağım. Son olarak Beşinci Kısım mevcut sistemlerden özgürlük dünyasına nasıl bir dönüşüm olacağı hakkında izlenecek stratejinin başlangıcını, ya da teorisini ortaya koyarak bir öncü görevi yüklenme, –ayrıca, özellikle Amerika'da özgün bir liberteryen toplum idealinin başarısı için beklentilerimin ve uzun vadede, hatta kısa vadede, oldukça umutlu olmamın nedenlerini ortaya koyma– girişimidir.

Kısım 1

GİRİŞ: TABİAT KANUNU

Bölüm 1

Tabiat Kanunu* ve Akıl

Kendilerini "bilimsel" sayan entelektüeller arasında "insan tabiatı" ibaresi bir boğaya kırmızı bez gösterme etkisi yapmaktadır. "İnsanın tabiatı yoktur!" ibaresi çağdaş bir içtima hâline gelmiştir; siyaset felsefecilerinin görünüşteki tipik tutumları birkaç yıl önce yapılan Amerikan Siyaset Bilimcileri Deneği Toplantısından önce bazı seçkin siyaset teorisyenleri "insanın tabiatı"nın herhangi bir bilimsel mülahaza dışında tutulması gereken salt teolojik bir kavram olduğunu iddia ediyorlardı.[1]

İnsan tabiatı hakkında ve daha geniş anlamda "tabiat kanunu" kavramı hakkında tartışmalı görüş üzerinde her iki taraf da tabiat kanunu ve teolojinin kaçınılmaz biçimde iç içe girmiş olduğunu defalarca açıklamışlardır. Sonuç olarak çok sayıda tabiat kanunu savunucusu, akılcı ve felsefî metotların kendi başlarına "bu kavramın geçerliliğinin sürmesi için teolojik inancın gerekli olduğu" gibi bir kuralın bilimsel ve felsefî alanda tesis edilemeyeceği imasını yapmakla kendi tezlerini zayıflatmışlardır. Diğer taraftan tabiat kanunu karşıtları da gizlice şöyle bir konuda anlaşmışlardır: Tabiatüstü bir varlığa inanmak tabiat kanununa inancı varsaydığı için, tabiat kanunu bilimsel ve seküler tezlerden çıkarılıp atılmalıdır ve ilâhiyat araştırmalarının gizemli sahasına bırakılmalıdır. Sonuçta akla ve rasyonel sorgulamaya dayalı bir tabiat kanunu gerçek anlamda ortadan kalkacaktır.[2]

---

* "Natural law" Türkçe'ye, iki ayrı ifade ile tercüme edilebilmektedir. Fen bilimlerinde "tabiat kanunu" olarak kullanılırken hukuk ve daha genelde sosyal bilimlerde "tabiî hukuk" veya "tabiî kanun" biçiminde tercüme etmek daha uygundur. Bu bağlamda yaratılıştan kaynaklanan temel ve değişmez hakları ve bu hakların kullanılmasını ifade etmektedir. Burada "natural law", yerine göre "tabiî hukuk" veya "tabiat kanunu" ya da "tabiî kanun" anlamında çevrilmiştir (Çev.).

[1] Bu siyaset teorisyeni Hannah Arendt'dir. Tanınmış pozitivistlerce yapılan tipik bir tabiî hukuk (Tabiat kanunu) tartışması için bkz. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (New York: Russell and Russell, 1961), s. 8ff.

[2] Black'ın yazığı *Hukuk Sözlüğü*'nde, (*Law Dictionary*), Tabiat kanununa salt rasyonel ve teoloji dışı bir tanım getirir:

Bu şartlar altında rasyonel biçimde ortaya konulan tabiat kanununa inananlar her iki kampın husumeti ile de yüzleşmelidirler: Gruplardan birisi bu durumda dine karşı bir nefret duyarken, öteki grup da Tanrı ve mistisizmin arka kapıdan kaçırıldığından şüphelenecektir. Birinci grubun insanın tabiatını ve gerçek amaçlarını araştırmada meşru aracın akıldan ziyade inanç olduğunu savunan aşırı Augustinci tutumu yansıttığı söylenebilir. Kısaca bu fideist* gelenekte teoloji bütünüyle felsefenin yerini almıştır.[3] Buna karşın Thomist** gelenek tamamıyla zıt görüştedir; felsefenin teolojiden bütünüyle bağımsız olduğunu savunur ve insan aklının tabiatın fizikî ve etik düzenini anlamak ve ortaya çıkarmakta yeterli olduğunu söyler. Eğer, insan aklının keşfine açık olan tabiat kanunlarının sistemli yapısına olan inanç *kendiliğinden* (*par se*) din karşıtı olsaydı Aziz Thomas ve son derece dindar olduğu bilinen Protestan hukukçu Hugo Grotius ve daha sonra ortaya çıkan skolastikler de din karşıtı olacaklardı. Tabiat kanunlarının bir düzeninin olduğunu ifade etmek kısaca bu düzeni Tanrı'nın yaratıp yaratmadığı sorusunu açıkta bırakır. İnsan aklının tabiî düzeni keşfetmede yeterli olduğu iddiası da insanlara bu aklın Tanrı tarafından verilip verilmediği sorusunu açıkta bırakacaktır. İnsan aklı tarafından keşfedilebilen tabiat kanunları sistemi iddiası ne din taraftarı, ne de din karşıtı bir tutum içinde değildir.[4]

Bu durum insanların çoğu için ürkütücü göründüğünden, Thomistçi tabiat kanununu biraz daha açarak inceleyelim. Tabiat kanunun Tanrı'nın varlığı

Jus Naturale, tabiî hukuk ya da tabiatın kanunu: Tabiatın bizi bilgilendirmesiyle veya keskin akılcılık ile belirlenebildiği varsayılan ya da bütün milletlere ve insanlara aynı biçimde öğretilen kanun veya yasal ilkeler. Tabiatın hükümranlığında, yani düzenli yönetim ve yerleşik kanun durumu için insanları ve toplumları yönetmede geçerli varsayılan kanun. ...

Profesör Peterson, *Jurisprudence: Men and Ideas of Law* isimli kitabında tabiat kanununu ya da tabiî hukuku) özlü ve inandırıcı bir dille şöyle tanımlar:

İnsan davranışlarının ilkeleri, insan tabiatının temel eğilimlerinden "akıl" yoluyla belirlenir ve bunlar her zaman ve her yerde mutlaktır, değişmezdir ve evrensel geçerliliği vardır. Bu skolastik tabiat kanununun temel kabulüdür. ... ve çoğu tabiat kanunu düşünürlerinin temel fikridir.

* Fideizm: İtikatçılık (Çev).

[3] Günümüzde teolojik etiğin destekçileri tipik biçimde tabiî hukuk düşüncesine şiddetle karşıdır. Neo-ortodoks Protestan teolog Karl Barth'ın yaptığı ahlâkîlik tartışması için bkz. Karl Barth, *Church Dogmatics* 3, 4 (Edinburg: T. and T. Clark, 1961), s. 7ff

** Thomizm: Thomas Augustin'ci gelenek (Çev).

[4] Aquinas felsefesinde aklın rolü tartışması için bkz. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956). Thomist tabiat kanunu teorisinin önemli bir analizi Germain Grisez'dir, "The First Principle of Practical Reason", *Aquinas: A Collection of Critical Essays,* Editör Anthony Kenny, (New York: Anchor Boks, 1069), ss. 340–382. Ortaçağ tabiat kanunu tarihi için bkz. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux xiie siécles*, 6 cilt, (Louvain, 1942-1960).

sorusundan mutlak bağımsız olduğu ifadesi Aziz Thomas'ın iddiası olmaktan ziyade bir ima, bir atıftır; fakat bu da Thomizmin diğer pek çok iması gibi on altıncı yüz yıl sonlarında Suarez ve öteki parlak İspanyol skolastikleri tarafından ortaya atılmıştır. Jesuit Suarez, çoğu skolastiklerin tabiî etik kanununun, yani insan için neyin iyi ve neyin kötü olduğu hakkındaki kanunun, Tanrı'nın iradesine bağlı olmadığı doğrultusunda inanca sahip olduklarını söylerler. Gerçekten de bazı skolastikler aşağıdaki sözleri söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir:

> ... Tanrı var olmasa bile, veya aklını kullanmasa bile, ya da varlıklar hakkında doğru hüküm vermemiş olsa bile, insanın kendisinde ona rehberlik edecek doğru işleyen bir akıl var olduğu sürece, şimdi ortaya koyduğu tabiat kanununun aynısını yine ortaya koyacaktı.[5]

Ya da çağdaş Thomist felsefecilerin söylediği gibi,

> "Tabiî" kelimesi her şey anlamına gelseydi insanın tabiatına da atıfta bulunacaktı. "Kanun (ya da hukuk)" kelimesi ile birlikte kullanıldığı zaman "tabiî" kelimesi insan tabiatının eğiliminin ortaya konulmasıyla oluşan bir düzene atıf yapacaktı, yoksa başka bir şeye değil. Böylece kendi başına alındığı zaman Aquinas'ın "tabiat kanununun" dinî veya teolojik hiçbir tarafı yoktur.[6]

Hollandalı Protestan hukukçu Hugo Grotius 1625 yılında yazdığı *De Jure Belli ac Pacis* (*Savaş ve Barış Hukuku Üzerine*) isimli kitabında şunu söyler:

> Bizim söyleyegeldiğimiz şey, en büyük günahı işlemeye, yani Tanrı'nın yokluğuna inanmak pahasına da olsa bir geçerlilik düzeyine sahiptir.

Ve tekrar;

> Her ne kadar Tanrı'nın gücü ölçülemiyorsa da, bu gücün bazı belirli noktalara erişemediği de söylenebilir. ... Tıpkı iki kere ikinin dört olmamasına tanrının etkisinin olamayacağı gibi özünde kötü olan bir şeyin kötü olmamasına da etkisi olamaz.[7]

---

[5] Franciscus Suarez'den, *De Legibus ac Deo Legislatore* (1619), lib. II, Cap. vi. Suarez ayrıca şunu da not eder: Çoğu skolastikler "mantık açısından tabiat kanununun bir kanun yapıcı olarak Tanrı tarafından yapılamadığını kabul eden tutum sergilerler, çünkü tabiat kanunu Tanrı'nın iradesine bağımlı değildir."

[6] Thomas E. Davitt, S. J., "St. Thomas Aquinas and the Natural Law", *Origins of Natural Law Tradition,* Editör Arthur L. Harding, (Dallas, Texas: Southern Methodist University Press, 1954), s. 39. Ayrıca bkz. *The Natural Law Reader*, Editör Brendan F. Brown (New York, Oceana Pubs., 1960), ss. 101–104.

[7] Bu ifade d'Entréves'in *Natural Law* (ss. 52–53) kitabında alıntı olarak konulmuştur. Ayrıca bkz. Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, 1500–1600 arası (Boston: Beacon Press, 1957), ss. 98–99.

D'Entréves şu sonuca ulaşır:

> [Grotius'un] tabiat kanunu tanımı devrim oluşturacak nitelikte değildir. O, tabiat kanununun insanların akıl yoluyla ortaya koyabilecekleri kurallar bütünü olduğu fikrini koruduğu sürece etiğin rasyonel oluşumu hakkında skolastiklerin fikirlerini tekrarlama dışında bir şey yapmamıştır. Gerçekte onun amacı aşırı Augustinci Protestan fikir akımı tarafından sarsılmakta olan görüşü yeniden canlandırmaktır. O, bu kuralların kendi özleri itibarıyla geçerli olduğunu, yani Tanrı'nın iradesinden bağımsız olduğunu, açıklamakla bazı skolastiklerin hâlihazırda yapmış oldukları açıklamayı tekrarlıyor demektir.[8]

D'Entréves devam eder: "Grotius'un amacı, teolojik karşı görüşün yapmakta zorlandığı bir çağda inanç yerine geçecek bir kanunlar sistemi tesis etmekti." Grotius ve onun hukukçu hâlefleri –Putendorf, Burlamaqui ve Vattel– bu bağımsız kanunlar bütününü salt seküler çerçevede ele almayı sürdürdüler. Bu ilgilerinin nedeni sadece kendi özel meraklarıydı, yoksa skolastiklerin aksine öncelikli olarak teolojik amaçlı değildi.[9] Gerçekten de on sekizinci yüzyıl rasyonaistleri bile pek çok nedenden skolastiklerin amansız düşmanları olmalarına rağmen kendi rasyonalizmleri de skolastik gelenekten derinden etkilenmiştir.[10]

Şimdi hiçbir hata olmadığını düşünelim: Thomist gelenekte tabiat kanunları, fizik kanunları olduğu kadar da etik kanunlardır ve insanın bu kanunları idrak etme aracı kendi aklıdır –inanç, sezgi, vahiy, ilham veya benzer başka bir şey değildir.[11] Tabiat kanunu ve akıl arasındaki bariz ikircikli durumun günü-

---

[8] D'Entréves, *Natural Law*, ss. 51–52. Ayrıca bkz. A. H. Chroust, "Hugo Grotius and Scholastic Natural Law Tradition", *The New Scholastivism* (1943) ve Frederick C. Compleston, S. J., *A History of Philosophy* (Westminster, Md.: Newman Press, 1959), 2, s. 330f. İspanyon Skolastik Suarez'in modern felsefeciler üzerinde göz ardı edilen etkisi için bkz. Jose Ferrater Mora, "Suarez and Modern Philosophy", *Journal of History of Ideas* (Ekim 1953), ss. 528–547.

[9] Bkz. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, s. 289. Ayrıca bkz. Herbert Spencer, *An Autobiography* (New York: D. Appleton, 1904), Cilt 1, s. 415.

[10] Bkz. Carl L. Becker, *The Heavenly City of Eighteen Century Philosophes* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1957), s. 8.

[11] Realist felsefeci John Wild, önemli makalesi "Natural Law and Modern Ethical Theory", *Ethics*, (Ekim, 1952), şunu söyler:
Gerçekçi [tabiat kanunu] etik teolojik ve otoriter karakterde olduğu için çoğunlukla bertaraf edilmiştir. Fakat bu bir yanlış anlama sonucudur. Bu etiğin en güçlü temsilcileri Plato ve Aristo'dan Grotius'a kadar bunu tabiatüstü bir varlığa atıfta bulunmaksızın sadece ampirik bulgular temelinde tanımlamışlardır. (s. 2 ve 1–13).
Ayrıca, Katolik sosyal felsefeci Orestes Brownson'un "Hıristiyan Felsefesi"nin bir "Hıristiyan şapka ve ayakkabısından" birazcık fazla bir şey olduğu imasıyla yaptığı reddiye için bkz. Thomas T. McAvoy, C. S. C., "Orestes A. Bownson and Arcbishop John

müz atmosferinde –ve özelikle "muhafazakâr" düşüncenin irrasyonel hisleri arasında– üzerinde fazlaca durulmaz. Böylece, seçkin felsefe tarihçisi Father Copleston'un ifadesiyle Aziz Thomas Aquinas "aklın ahlâkî davranışlardaki yeri ve fonksiyonuna vurgu yapmıştır. O, [Aquinas], insanı hayvandan ayıran şeyin insanın akla sahip olması görüşünde Aristo'ya katılmaktadır" ve bu akla sahip olma, bilinçli insanın kendi idrak edebileceği sonuca göre davranmasını sağlar; işte bu durum onu salt içgüdüsel davranmanın üzerinde bir mertebeye yükseltir".[12]

Aquinas bundan sonra, insanların her zaman bir amaca yönelik davrandığını, hattâ bunun da ötesine geçerek bu amaçların insan için iyi veya kötü olabileceğinin akıl yoluyla idrak edilebileceğini ileri sürmüştür. Buna göre, Copleston'un ifadesiyle, Aquinas'ın düşüncesinde "*doğru akıl* kavramı için, yani insan davranışını kendisi için objektif iyi sonuca götürecek olan akıl kavramı için her zaman bir yer vardır". Bu durumda *ahlâkî* davranış doğru akla uygun olan davranıştır: "Eğer ahlâkî davranışın rasyonel davranış olduğu söylenecekse, bununla anlatılmak istenen şey doğru akla uygun olan davranıştır ki bu akıl da insan için objektif iyinin ne olduğunu idrak edebilir ve bu iyiye erişmek için gerekli araçları tespit eder."[13]

Böylece çağdaş tabiat kanunu düşüncesinde tutkuların kölesi olmayı ve keyfî biçimde belirlenen araçlar için, sadece araç belirleme ile sınırlı olan Hume sonrası felsefede olduğu gibi akla sınırlar getirilmemiştir. Amaçların kendileri de akıl yoluyla seçilirler ve "doğru akıl" insana, kendisi için uygun amaçlara erişmede gerekli olan araçlar kadar amaçları da dikte eder. Thomistler ya da tabiat kanunu teorisyenlerine göre insan için gerekli olan ahlâk kanunu, dünyada her birisi özel yapıya ve özel amaçlara sahip olan bütün varlıkları yöneten tabiat kanunları sisteminin özel bir hâlidir.[14] İşte burada, cansız varlıklarla, hatta insan dışındaki canlılarla insanın kendisi arasındaki hayatî farklılık konusuna gelmiş oluyoruz. İnsanın dışındaki tüm varlıklar kendi tabiatları tarafından dikte edilen amaçları uyarınca zorunlu oldukları biçimde davranırken, insan, yani "rasyonel hayvan" bu amaçları belirlemede aklını ve seçim yapmada özgür iradesini kullanır.[15]

Hughes in 1860", *Rewiev of Politics* (Haziran, 1962), 29.

[12] Frederick C. Copleston, S. J., *Aquinas* (London: Penguin Boks, 1955), s. 204.

[13] A.g.e., ss. 204–205

[14] A.g.e., s.212.

[15] Copleston bu konuda şunu söyler:
Cansız varlıklar ne iseler ve nasıl davranmaları gerekiyorsa ona uygun belirli biçimlerde davranırlar; başka türlü davranmaları mümkün değildir, yani kendi tabiatlarına aykırı davranış sergileyemezler. Hayvanlar da içgüdüleri tarafından yönetilirler. Daha açık söylemek gerekirse, insanın altındaki bütün yaratıklar tabiî eğilimleriyle gösterdikleri gibi, ebedî bir kanunla görevlendirilmişlerdir; bu kanuna aykırı davranabilmek için gereken özgür iradeyi asla sergileyemezler. Dolayısıyla insan, kendisini ilgilendirdiği ölçüde bu

> Hangi doktrinin, yani tabiat kanunları ya da bunun muhalifi kanunların alınmasının rasyonel olacağı, daha sonraları oldukça açık biçimde Leo Strauss tarafından, Profesör Arnold Brecht'in siyaset teorisindeki değer rölativizmine yaptığı zekice eleştirisi sırasında açıklanmıştır:
>
> Tabiat kanununun aksine pozitif sosyal bilim ... aklı terk etmekle, ya da akıldan uzaklaşmakla karakterize edildiği için ...
>
> Günümüz sosyal biliminde olan rölativizmin pozitif yorumuna göre ... akıl bize, hangi araçların bizi hangi amaçlara ulaştıracağını söyleyebilir, [fakat] hangi erişilebilir amaçların diğer hangi erişilebilir amaçlara tercih edileceğini söyleyemez. Eğer birisi 'imkânsızı arzu etmesini seviyorsa' akıl ona irrasyonel davranmasını söyleyebilir fakat rasyonel davranması gerektiğini, ya da irrasyonel davranışın kötü ve aşağılık bir davranış olduğunu söylemez. Eğer rasyonel davranış ve tavır doğru amaçlar için doğru araçları seçmeyi içeriyorsa, rölativizm rasyonel tavrın mümkün olmadığını vurgulu biçimde söyleyecektir.[16]

Son olarak, aklın tabiat kanunu felsefesindeki müstesna yeri, günümüz Thomist felsefeci Father John Toohey tarafından da teyit edilmiştir. Toohey, adı geçen felsefeyi şu biçimde tanımlamıştır: "Felsefe, skolastik felsefenin diğer felsefelere karşı olduğu zamanki kelime anlamında kullanılırsa, insanın yardım almadan (kendisinin) yürüttüğü akıl yararına, varlıkların tabiatlarının esasının açıklanması girişimidir."[17]

---

kanunu bilmek zorundadır. Fakat sorun bunu nasıl bilebileceğidir. İnsan Tanrı'nın aklını doğal biçimde okuyamaz... [fakat] kendi tabiatının gerektirdiği temel eğilimleri ve ihtiyaçları ayırt edebilir ve bu eğilim ve ihtiyaçlar doğrultusundaki davranışlarının yansımasıyla tabiî ahlâk kanunu bilgisine sahip olur. ... Her insan sahip olduğu aklın ışığını yayarken ... kendisi de tabiat kanununun ışığını yansıtır ya da kendisi doğrudan yayar. Bu kanun, yapılması gereken iyi ve kaçınılması gereken kötü ile ilgili olan doğru aklın evrensel hükümleri ya da emirleri bütünüdür. (A.g.e., ss. 213, 214).

[16] Leo Strauss, "Relativism", *Relativism and the Study of Man,* editörler H. Schoeck ve J. W. Wiggins, (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1961), ss. 144–145. Rölativist siyaset bilimciler tarafından kişinin özgürlük ve kişisel gelişimi için "değerden bağımsız" durumunu ortaya koyma girişimine karşı yapılan yıkıcı bir eleştiri için bkz. Walter Berns, "The Behavioral Sciences and the Study of Political Things: The Case of Christian Bay's *The Structure of Freedom*", American Political Science Review (Eylül, 1961): ss. 550–559.

[17] Toohey şunu ilâve eder: "Skolastik felsefe, insanların tecrübe, gözlem, yansıma ve akıl aracılığıyla elde ettiği kesin olan bilgileri öğreten bir felsefedir." John J. Toohey, S. J., Notes on Epistemology (Washington D.C.: Georgetown University, 1952), ss. 111–112.

Bölüm 2

"Bilim" Olarak Tabiat Kanunu

Modern felsefecilerin birçoğunun "tabiat" terimini mistisizmin ve abiatüstücü inancın bir dayatması olarak algılamaları üzücüdür. Bir elma serbest bırakıldığında yere düşer; işte bizim elmanın (ve genelde dünyadaki her şeyin) tabiatında olan özellik olarak gözleyip algıladığımız şey budur. Bir oksijen atomuna bağlı iki hidrojen atomu bir su molekülü oluşturtur; bu durum hidrojen, oksijen ve suyun tabiatında olan onlara özgü bir davranıştır. Bu tür gözlemlerin gizli veya mistik olan hiçbir yanı yoktur. Öyleyse "tabiat" kavramına yapılan itirazın nedeni nedir? Dünyada gerçekten de sonsuz sayıda gözlenebilen *bir şeyler* veya *varlık* bulunmaktadır. Bunlar kesinlikle gözlemlenebilen gerçeklerdir. Dünya tekdüze unsurlardan veya varlıklardan oluşmadığı için bu farklı şeylerden her birisi farklı niteliklere sahiptirler; aksi hâlde bunların hepsi aynı şey olurdu. Eğer A, B, C vb. varlıklar farklı niteliklere sahipse, bunların tabiatlarının farklı olduğu söylenebilir.[1], * Bunlara ek olarak bu farklı şeyler bir araya gelerek etkileşirlerse

* Tabiat kavramının bir savunması için bkz. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clerendon Press, 1974) ss. 71-81.

[1] Henry B. Veatch, *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* eserinde şunu yazar; (Evanson, III, Northwestern University Press, 1971) s.7.

> Burada atıf, modern bilim adamları ve bilim felsefecileri arasında moda hâline gelen düşünceye değil daha eski bir düşünceye yapılmalıdır. ... Bu duyu dünyasının varlığında bir insan olarak bütün bu bilimsel keşmekeşlik içinde oldukça zor yaşayabiliriz ve hareket alanımız kısıtlanır; kendi varlığımıza sahiplenmekte bile zorlanırız. Doğrusu, bizler kendimizi her zaman ve kesin biçimde daha eski bir "tabiat" ve "tabiat kanunu" üzerindeki sağduyulu bir düşünce arayışı içinde bulmalıyız. Biz şimdi bir gülün patlıcandan, bir insanın fareden ve hidrojenin mangan elementinden farklı olduğunu idrak edemez miyiz? Varlıkların farklılıklarını idrak etmek bunların farklı davranış sergilediklerini kesin biçimde idrak etmektir: Bir insanın bir fare ile tamamıyla aynı olmasını ya da *tersini* bekleyemeyiz. Hatta bizim beklentilerimizin, çeşitli cisimlerin ve varlıkların yapabildiklerine, bunları nasıl etkileyeceklerine ya da bunlardan nasıl etkileneceklerine göre değişiyor olmasının nedeni basitçe bunların her birisinin farklı şeyler olmasıdır. Bunlar, eski moda terminoloji ile ifade edilecek olursa, hepsi farklı

belirli sınırlandırmaların ve tanımlamaların yapılamadığı *sonuçlar* ortaya çıkacaktır. Kısaca belirli ve sınırlandırılamayan nedenler belirli ve sınırlandırılamaz etkiler oluşturacaktır.[2] Bu varlıkların her birisinin gözlenebilen davranışı onun kendi tabiatının kanunudur ve bu kanun varlıklar arasındaki etkileşmenin sonucunda ne olacağını da içerir. Bizim ancak karmaşık biçimde ifade edebileceğimiz bu kanunlar *tabiat kanunun* yapısıdır. Bunun neresi "mistik" olsun ki?[3]

Salt fizik kanunları alanında bu kavram günümüzün pozitif terminolojisinden sadece yüksekçe felsefî düzeyde farklılık gösterecektir; fakat bu kavram *insana* uygulandığında çok daha çelişkili hâl alacaktır. Dahası, eğer elmalar, taşlar ve güller kendi özgün tabiatlarına sahipse, hiçbir tabiata sahip olmayan tek varlık, tek yaratık insan mı olmalıdır? Eğer insanın bir tabiatı varsa bu tabiatı neden rasyonel gözlemlere ve yansımalara açık olamasın? Eğer her şeyin bir tabiatı varsa, ki vardır, bunlardan sadece insanın tabiatı kesin biçimde denetlenmeye açıktır. Dolayısıyla insan tabiatına karşı kabaca yapılan mevcut reddiyecilik keyfî ve *a priori*dir.

Tabiat kanunu karşıtlarının yaptığı fiske etkili eleştiriler şöyledir: İnsan hakkındaki sözde gerçekleri kim tesis edecektir? Cevap ***kim*** sorusuna değil ***ne*** sorusunadır; yani insanın aklıdır. İnsanın aklı *somuttur*; yani her insan yaşadığı dünya hakkındaki doğruları ortaya çıkarmak için aklını kullanır. İnsan tabiatının ***ne*** olduğu sorusu bir cevabı davet etmektedir: Git, çalış ve ortaya koy! Bu sanki birisinin bakırın tabiatının rasyonel bir araştırmaya açık olduğu iddiasını ispatlamak zorunda olması ve bir muhalifin onu, bakır hakkında bilinen bütün kanunları kullanarak bunu "ispatlamaya" davet etmesi gibi bir şeydir.

Çözümü gereken diğer bir genel sorun, tabiat kanunu teorisyenlerinin kendi aralarında ayrılmaları ve dolayısıyla bütün tabiat kanunu teorilerinin herkes tarafından dikkate alınmamasıdır. Bu sorumluluk, ortaya çıktığında, her zaman

---

"tabiatlara" sahiptir.

Loe Strauss da şunu ilâve eder (Natural Rights and History, [Chicago: University of Chicago Pres, 1953]):

> Sokrat bilimi ... her şeyin, yani her bir varlığın ne olduğunun anlaşılması biçiminde tanımlayarak kendi seleflerinden ayrılmıştır. "Olmak" demek "bir şey olmak" anlamına geldiğinden, buradan hareketle "başka bir şey" olan cisimlerden farklı olmak demektir; dolayısıyla "olmak" demek "bir parça olmak" demektir (s. 122).

[2] Bakz. H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, ikinci gözden geçirilmiş baskı (Oxford: Clerendon Press, 1916), ss. 407-409. Nedenselliğin varlıklar arasındaki gerekli ilişkiyi ifade ettiği görüşünün hararetli bir savunması için bkz. R. Hare and E. H. Madden, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1975).

[3] Bkz. Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of Social Sciences* (San Francisco: Cato Institude, 1979), s. 5.

olduğu gibi özel bir arızî lütufkârlıkla faydacı iktisatçılardan çıkacaktır. İktisat, nizacı bir bilim olarak dillere düştüğü için bazıları iktisadın tamamının bir tarafa fırlatılması gereğini savunur. Dahası, görüşlerin farklı olması yöntemin bütününe itiraz edilmesinin mazereti olamaz; sorunu çözme sorumluluğunu duyan kişi tartışmaya konu olan her şeyi incelemeli ve kendi görüşünü oluşturmalıdır.[4] Bu insan *öncelikle* "hepinizin canı cehenneme!' diyemez. Bir insanın aklının olması gerçeği bu hatanın imkânsız olduğu anlamına gelmez. Hatta fizik ve kimya gibi "hissiz" ve "merhametsiz" bilimler bile hararetli kavgalar ve kusurlar içerirler.[5] Sırası gelmişken, insanın her şeyi bilememesi ve hata yapması insan tabiatının bir kanunudur.

Tabiat kanunu etiği, yaşayan her şey için "iyiliğin" yani her bir varlık için nelerin en iyi olduğunun hükmünü verir; dolayısıyla "iyilik" ilgili varlığın tabiatına bağlıdır. Bu konuda Profesör Cropsey şöyle yazar:

> Klâsik [tabiat kanunu] doktrin, her bir yaratığın kendi türünün tabiî donanımı ölçüsünde yapabildiği yere kadar mükemmel olduğunu söyler. ... Tabiî olan neden iyidir? ... [Çünkü], örneğin bize yararlı ve yarasız olan hayvanlar arasında ayrım yapmaktan alıkoyacak ne bir neden, ne de bir yol yoktur; ... ampirik ve ... rasyonel yararlılık standardı, ya da hayvanın yapabildiklerinin sınırı hayvanın tabiatı ile belirlenir: Biz davranışların iyi olduğuna hüküm veremeyiz, çünkü davranışlar tabiîdirler ya da ahlâkî, açıdan tabiî olan iyidir – bunu anlamını size bırakıyoruz. Biz, örneğin bir filin iyi olduğuna karar verirken filin tabiatının ona neyi yapmasına ve ne olmasına verdiği imkân ışığında ve ölçüsünde hüküm verebiliriz.[6]

---

[4] Daha öte bir husus vardır: Farklı görüşlerin varlığı, hangi uyuşmazlığın ortaya çıkacağı hakkında somut bir şeylerin söylenmek istendiğini göstermektedir. Aksi hâlde farklı "görüşler" arasında çelişki olmayacak ve bu çelişkilerden endişe duyulmayacaktır. Benzer bir ahlâkî sübjektivizmi çürüten bir tez için bkz. G. E. Moore, *Ethics*, (Oxford, 1963 [1912]), s. 63ff.

[6] Psikolog Leonard Carmichael şunu yazar: "Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature", Editörler: H. Schoeck ve J. Wiggins, Relativism and the Study of Man (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1961), s. 16.
Astronomi hakkında bildiklerimizden hiçbir zaman vazgeçemeyiz, çünkü bilmediğimiz daha çok şey vardır; ya da bizim çok fazla şeyi bildiğimizi düşünmemizin artık doğru kabul edilmediği gerçeği vardır. Aynı tez bizim etik ve estetik düşüncelerimizdeki hükümler için de kabul edilemez mi?

[6] Josep Cropsey, "A Reply to Rothman", *American Political Science Review* (Haziran, 1962), s. 355. Hanry Veatch, *For an Ontology of Morals* başlığı altında şöyle yazmaktadır:
Bunun ötesinde, canlıların tutum ve davranışlarını sergileme biçimleri onların tabiatlarının – yani onların bir varlık türü olmalarının – bir özelliğidir. Bunun yanında bizim çoğu zaman bir varlığın ne olabileceği ve yapabileceği hakkında hüküm verebileceğimizi düşündüğümüz hususlar o varlığın tabiatının özelliği olmayabilir mi? Örneğin bir

İnsan için tabiat kanunu etiği, iyilik ve kötülüğün insan tabiatı için en iyi olanın yapılması ya da karşı çıkılması yoluyla belirlenebileceğini ifade eder.[7]

Buna göre tabiat kanunu insan için en iyi olan varlığın –yani kendi tabiatının gereklerini tam yerine getiren ve tabiatı ile en uyumlu olan amaçlar için çalışacaklarını– tarifini yapar. Önemini vurgulamak istersek, tabiat kanunu insana "mutluluk bilimini" insanın gerçek mutluluğuna giden yolu ortaya koyar. Buna karşılık praksiyoloji veya iktisat bilimi, en azından bu bilim kadar bu bilimle yakın ilişkisi olan faydacı felsefe, "mutluluğu" salt biçimsel (resmî) anlamıyla insanların değer ölçülerini –her ne sebeple olursa olsun– en yükseğe çıkarmak için gerekli işlemlerin yapılması olarak ele alır. Bu amaçlara ulaşmak insanlara "yarar", "doyum" ya da "mutluluk" sonucunu verecektir.[8] Değerlendirme, ya da fayda elde etme anlamındaki değer soyut (subjektif) bir kavramdır; neyin değer olduğuna her bir birey tarafından karar verilir. Bu işleyiş biçimi resmî praksiyoloji ya da iktisat teorisine mükemmel biçimde uymaktadır, fakat başka bir yere uygun değildir. Tabiat kanunu etiğinde amaçlar insan için değişik mertebelerde iyi veya kötü olmasıyla ortaya konulur. Değer burada *somuttur* –bu değerler insanın varlığının tabiî kanunu ile belirlenir; buradan hareketle insan için "mutluluk" sağduyu açısından, yani *memnuniyet* açısından ele alınacaktır. Father Keneali'nin söylediği gibi:

> Bu felsefe insan zekâsının sınırları içinde somut bir ahlâkî düzen gerçeğinin varlığına inanır. İnsan toplumları bu sınırlara vicdani biçimde uymalıdır. Kişisel, millî ve uluslar arası hayatın barış ve mutluluğu bu ahlâkî düzene bağlıdır.[9]

Seçkin İngiliz hukukçu Sir Willliam Blackstone, tabiat kanunu ve onun insan mutluluğu ile ilişkisini şöyle özetlemiştir:

---

bitki gelişimini tamamlayamamış ya da bodur kalmış olarak gözlenebilir. Kanadı yaralı bir kuşun türünün diğer elemanları gibi uçamayacağı gayet açıktır. ... Buna göre, bir varlığın tabiatının o varlığın tutum ve davranışlarıyla sergilediği özelliğin gereği olmadığı da düşünülebilir, fakat bizim verdiğimiz hükümler, bir standart olarak varlığın davranış ve tutumu, olabildiği ya da yapabildiği şeylere göredir.

[7] Benzer bir iyilik anlamı yaklaşımı için bkz. Peter Geach, "Good and Evil", Editör: Philippa R. Foot, *Theories of Ethics* (London: Oxford University Press, 1967), ss. 74–82.

[8] Buna karşı John Wild, "Natural Law and Modern Ethical Theory" başlıklı makalesinde şunu söyler:

> Gerçekçi etik, insanın ihtiyaçları ile inkâr edilemez bireysel arzu ve zevkler arasındaki temel farklılıklar üzerine kuruludur. Bu farklılıklar modern faydacılılkta yoktur. "Tabiatçılık (naturalist)" teoriler olarak bilinen temel kavramlar aslında psikolojiktir; fakat gerçekçiliğin (realizmin) kavramları ise varoluşçu (existantial) ve ontolojiktir.

[9] William J. Kenealy, S. J., "The majesty of the Law", *Loyola Law Review*, (1949-1950): ss. 112-113. Yeniden basımı, *The Natural Law Reader* (New York: Oceana, 1960), s. 123.

> Bu bizim etik ya da tabiat kanunu dediğimiz şeyin temelidir. ... Şu ya da bu davranıştan hangisinin insanı gerçek mutluluğa yönelttiğini gösterir ve bu yolla onun işleyişinin (performansının) tabiat kanununun bir parçası olduğunu ispatlayarak hükme bağlar; ya da tersten alırsak, şu veya bu davranışın insanın gerçek mutluluğunu mahvettiğini ve dolayısıyla tabiat kanununun bunu yasakladığını hükme bağlar.[10]

Psikolog Leonard Carmichael, tabiat kanununun terminolojisini kullanmaksızın somut, mutlak bir etiğin psikolojik ve biyolojik ihtiyaçlara dayalı olarak bilimsel metotlarla nasıl tesis edilebileceğini göstermiştir:

> İnsan, genetik yapısıyla belirlenen ve bir ömür boyu değişmeyen anatomik, fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip olduğundan en azından onun iyi veya kötü olarak idrak ettiği bazı değerlerin insanlığın değişik toplumlar biçiminde birlikte yaşamasının sonucunda ortaya çıktığına veya keşfedildiğine inanmak için nedenler vardır. Bu değerlerin bir kere tanımlandıktan ve denendikten sonra esas itibarıyla sabit ve değişmez olduğunun düşünülemeyeceğini varsaymanın bir anlamı var mıdır? Örneğin yetişkin bir insanın bir başkası tarafından salt kişisel eğlence için nedensiz yere öldürülmesi başta bir defa genel bir yanlış olarak idrak edildikten sonra artık sürekli öyle algılanacaktır. Böyle bir cinayet, olumsuz, bireysel ve toplumsal etkiler bırakacaktır. Ya da daha zarif bir örnek, yani estetikten bir örnek vermek istersek, insan birbirini tamamlayan iki renk arasındaki denge ve ahengi özel bir yetenekle algılar; çünkü insan bunu yapabilecek özellikte tasarlanmış bir göze sahip olarak doğar.[11]

Tabiat kanunu etiğine karşı yapılan genel bir felsefî itiraz, onun *olgu* ve *değer* gerçeğini birbirine karıştırdığı veya yanlış tanımladığı gerekçesiyle yapılır. Bizim özet tartışmamız için John Wild'in verdiği cevap yeterlidir:

> Cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Onların [tabiat kanunu] görüşü değeri, varlıkla değil daha çok mevcut varlıkların yapılarıyla belirlenen eğilimlerin karşılanmasıyla tanımlar. Bunun ötesinde, kötüyü var olmamakla değil daha ziyade tabiî eğilimlerin gerçekçiliğine karşı ve gerçeklikten mahrum olmasıyla tanımlar. ... Yaprakları yeterli ışık alamamaktan solmuş olan genç bir bitki yok değildir; o bitki vardır fakat sağlıksız ve yetersiz bir hâldedir. Topal bir insan da yok değildir; o da vardır fakat tabiî gücü tamamlanmamış bir biçimde vardır. ... Bu metafizik itiraz var olmanın tümüyle sona erdiği veya tamamlandığı gibi genel bir varsayıma dayanır. ... [Fakat] iyi olan şey, var olmanın gereklerinin karşılanmasıdır.[12]

---

[10] Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Book 1: Brown, *Natural Law Reader*, s. 106'da alıntıdır.

[11] Leonard Carmichael, "Absolutes", s. 9.

[12] John Wild, "Natural Law", ss. 4–5. Wild, sayfa 11'de devam eder:

Diğer canlılar kadar insanlar için de etiğin söz konusu ilgili canlının bilinen eğilimlerinin araştırılmasıyla belirlenebileceğini söyledikten sonra Wild, teoloji dışı tüm etik görüşlere can alıcı şu soruyu sorar: "Böyle ilkeler bana neden tutucu geliyor?" İnsan tabiatının böylesi evrensel tutum içinde olması bir bireyin soyut değer ölçüsü ile işbirliği içinde olmasındandır. Çünkü yapının tamamını göz önüne seren gerçek ihtiyaçlar bütün insanlık için ortaktır. Bunların üzerine kurulu olan değerler evrenseldir. Buna göre eğer ben insanın tabiatından kaynaklanan davranışlarının analizinde bir hata yapmadıysam ve kendimi de anlayabiliyorsam bu davranışa örnek olmalıyım ve bunu açıkça uygulamaya koymak için kendimi sorumlu hissetmeliyim.[13]

David Hume, modern felsefeciler tarafından tabiat kanununu bir hayli tahrip eden bir felsefeci olarak bilinir. Hume'un bu "tahribi" iki taraflı bir tahrip biçiminde yorumlanmaktadır: Birinci taraf doğrulanan "olgu ve değer" ikileminin yüceltilmesi ve böylece olgudan değere olabilecek bütün girişimlerin engellenmesi,[14] ikinci taraf ise onun, aklın sadece ve kesinlikle tutkuların kölesi

---

Var olmak ... bir özellik değildir; yapısal hâle getirilmiş bir faaliyettir. Bu tür fiiller bir olgudur. Bunlar doğru ve yanlış hükümler verilerek gözlenebilir ve tanımlanabilir. Insan hayatı maddî oluşumlara gerek duyar; teknolojik çabalar da rasyonel kılavuzluğa gerek duyarlar; bir çocuk ise eğitilmesi (rehberlik yapılması) gereken bir bilince sahiptir. Değer kavramı, doğrudan değiştirilebilen eğilimler veya ihtiyaçlar üzerine kurulmuştur. Değer ya da gerçekleştirme (realizasyon), sadece bizler tarafından değil yapılmasını isteyen mevcut eğilimler tarafından da istenir. Mevcut bir eğilimin sıhhatli biçimde tanım ve analizinden, onun üzerine tesisi edildiği değeri ortaya çıkarabiliriz. İşte bu, ahlâk ilkelerinin sadece tek bir gerçeğin değil daha ziyade gerçekler üzerine "kurulu" olduğunu söylememiş olmamızın nedenidir.

Sayfa 2 ile 4 arasında Wild şunları da söyler:

Tabiat kanunu etiği, kabul görmüş ahlâkî kanunların varlığını kabul ederken bunların tanımlanabilen temayüller üzerine *kurulu* olduğunu ileri sürer. İyilik bir varoluşçuluk hâli, yani tabiî eğilimlerin gerçekleşmesi hâli olarak dinamik biçimde kavranmalıdır. Bu görüşe göre, Dünya sadece tanımlanabilen yapılar üzerinde bina edilmemiştir; bunun yanında varlığın gerekli olan daha öte fiillerini belirleyen bir varlığın belirli olan yapıları üzerine bina edilmiştir. ... Hiçbir tanımlı yapı, faal eğilimler ortaya konulmadan var olmuş kabul edilemez. Böyle bir eğilim tabiat kanununa göre değerlendirilirse bu varlık kararlı, sağlıklı ve kusursuz bir durumda olur –ki bunlar değerin sıfatlarıdır. Bu eğilimler engellendiği veya bozulduğu zaman varlık kararsız, hastalıklı veya kusurlu bir hâlde olacaktır –ki bunlar da değersiz olmanın sıfatlarıdır. Ontolojik anlamlarıyla iyilik ve kötülük soyut yapıların hâlleri değil, daha ziyade var olmanın hâlleridir. Var olmanın gereklerinin bu tür yapılarla belirlendiği amaçlar ya yerine getirilir, ya da kısıtlı ve bozulmuş bir hâlde sürdürülür.

[13] A.g.e. s. 1. tabiat kanunu etiğinin savunması üzerinde daha fazlası için bkz. John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Bloomingon: University of Indiana Press, 1962); ayrıca Veatch, *For an Ontology of Morals.*

[14] Aslında Hume, bu değerlerin olgulardan türetilemeyeceğini ispatlamakta başarısızdır. Genelde varsayılan hususlardan birisi, önermelerin içinde olmayan hiçbir şeyin te-

olduğu hakkındaki görüşüdür. Kısaca insan aklının, insanın kendisi için en uygun olan amacı belirleyebileceği hakkındaki tabiat kanunu görüşünün aksine Hume, insanların amacını nihayette sadece duyguların belirlediği görüşünü savunmuş ve burada aklın yerinin bu duygulara teknisyenlik ya da hizmetçilik yapmak olduğunu söylemiştir. (Hume, Max Weber'den bu yana en gözde modern sosyal bilimcidir.) Bu görüşe göre insanların duyguları öncelikli ve analiz edilemez veri olarak kabul edilmiştir.

Öte yanda Profesör Hesselberg, yaptığı tartışmalar sırasında kendi sosyal felsefesine ve özellikle de hukuk teorisine bir tabiat kanunu iliştirmek zorunda kalmış ve bunun sonunda Etienne Gilson'un "tabiat kanunu, kendini savunanları toprağa gömer" biçimindeki alaycı ifadesini gerçekleştirmiştir. Hesselberg'in ifadesiyle Hume "... sosyal düzeni, insanın refah ve mutluluğu için vazgeçilmez bir ön şart olduğu gerçeğinin ifadesi olarak gördü ve kabul etti". Dolayısıyla sosyal düzenin insanlar tarafından ***korunması gerekmektedir***. Hesselberg şunu söyler:

> Ne var ki sosyal düzenin tesisi, insan onun mahiyetini ve onun yararlarını anlamadığı sürece mümkün değildir. Ayrıca bu sosyal düzenin tesisi ve korunması için gerekli davranış ölçülerine, yani başkasının kişiliğine ve sahip olduğu haklara saygılı olmayı kabul etmeksizin de mümkün değildir, ki adaletin özü de budur. ... Ancak adalet aklın ürünüdür, tutkuların değil. Ayrıca adalet, sosyal düzen için gerekli olan destektir ve sosyal düzen de insanın refah ve mutluluğu için gereklidir. Eğer böyleyse adalet ölçüleri tutkuları denetlenmeli ve düzenlenmelidir, tersini değil.[15]

Hesselberg şu sonuca ulaşır: "Hume'un orijinal 'tutkuların önceliği' tezi onun sosyal ve siyasî teorisi için bütünüyle savunulamaz görünmektedir. ... aklı ve kavramsal normatif faktörleri yeniden insanın toplumla ilişkileri içinde değerlendirmek zorunda kalmıştır".[16]

Adalet ve mülkiyet hakları tartışmalarını yaparken Hume gerçekten de aklın böyle bir sosyal etiği tesis edebileceğini yazmak zorunda kalmıştır: "Tabiat, etki bırakmada düzensiz ve kullanışsız olanların anlaşılması ve haklarında hüküm verilmesi için çareler sunar" – kısaca akıl tutkuların üstünde olmalıdır.[17]

---

zin sonucunda da olamayacağıdır; dolayısıyla "olmalıdır" sonucu tanımlama önermelerinden çıkarılamaz. Fakat her iki önermeyi de izleyen sonuçlar birlikte ele alındığında "olmalıdır" sonucu, geçerli sonuç çıkarıldığı sürece önermelerin herhangi birisinin içinde olmak zorunda değildir. Böylece sonuç çıkarılamayacağını söylemek sadece soruyu sordurur. Bkz. Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), ss. 99–105.

[15] A. Kenneth Hesselberg, "Hume, Natural Law and Justice", *Duquesne Review* (Spring 1961), ss. 46–47.

[16] A.g.e.

[17] David Hume, *A Tritise of Human Nature*, Hesselberg'in "Hume, Natural Law, and

Yaptığımız tartışmada, tabiat kanunu doktrininin –somut etiğin akıl yoluyla tesis edilebileceği görüşünün– modern dünyada iki güçlü düşman grubu ile yüzleşmesi gerektiğini gördük: Bu grubun her ikisi de insan aklının kendi kaderi üzerinde karar verme gücünü yetersiz ve yetkisiz görmede oldukça isteklidir. Bu gruplar etiğin insana sadece tabiatüstü bir vahiyle verilebileceğine inanan fideistlerle, insanın etiği kendi arzuları ve duygularından elde ettiğine inanan şüphecilerdir (skeptikler). Bunları, Profesör Grant'ın kaba fakat içimize işleyen sözleriyle toparlayalım:

Günümüzde şüphecilik adına insan aklının gücünden kuşkulananlarla (ki bu kuşku muhtemelen bilim kaynaklıdır) bu güce bir vahiy dinî adına saldıranlar arasında tuhaf bir ittifak vardır. Bu ittifakın ne kadar eski tarihlere kadar gittiğini görmek için sadece Ockham'ın düşüncelerini incelemek yeterlidir. Çünkü uygulamalardaki belirlilik gerçeği ile yüzleşemeyen felsefî nominalizmin bunu keyfî bir vahiyle nasıl çözüverdiği Ockham'da görülmektedir. Zekâdan yalıtılmış bir vicdan (nominalizmde olması gerektiği biçimde) belirliliği böylesi keyfî hipotezlerde bulabilir. ...

İlginç olan tarihî bir gerçek, bu iki rasyonalizm karşıtı geleneğin –yani liberal şüpheciler ile Protestan vahiyciler– başlangıçta birbirine karşı lan iki ... insanî görüşten gelmektedirler. Protestanların vahye dayanmaları insan tabiatı hakkındaki büyük kötümserlikten kaynaklanmaktadır. ... Liberal değerlerin derhal vesayet altına alınması da büyük iyimserlikten kaynaklanmaktadır. Her şeye rağmen yine de ... pragmatik teknolojiler ve liberal arzularla dönüştürülmüş olan Protestanlık, Kuzey Amerika'da baskın olan gelenek değil midir?[18]

Justice" de alıntı yapılmıştır. Hesselberg şunu ilâve eder: Hume'un *Tritise*'ının (tez) (a Tritise of Human Nature, Insan Tabiatı Üzerine bir Tez) başlangıç bölümlerinde ele alınan keskin olmalı–olur ikilemi, ki "aklın" anlamını zevk ve acı nesnelerinin bulunmasıyla ve bunlara erişme araçlarının belirlenmesiyle sınırlamıştır. Fakat hukuk üzerine olan diğer bölümlerde, kavramın tabiatı Hume'u "akla üçüncü bir rol, yani yerindelikleri, uygunlukları ve uygunsuzlukları bakımından yapılan fiiller hakkında hüküm verme gücüne ve insanın tabiatına göre bir rol atamış ve buradan da adaletin tabiat kanunu kavramına geri dönüş için bir yol hazırlanmıştır." A.g.e. ss. 61–62.
Hume'un kendisinin olgu–değer ikilemi iddiasında bulunmaya yeltenip yeltenmediği hakkındaki şüphe için bkz. A. C. McIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'", Editör: W. D. Hudson, The Is–Ought Question (London: McMillan, 1969), ss. 35–50.

[18] Gerge P. Grant, "Plato and Popper", *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, (Mayıs, 1954), ss. 191–192.

Bölüm 3

Tabiî Hukuka Karşı Pozitif Hukuk

Buraya kadar anlatılanlara göre, eğer tabiî hukuk (tabiat kanunu) akıl yoluyla "her yerde ve her zaman mutlak, değişmez ve evrensel geçerli olan... insan tabiatının temel eğilimlerinden" çıkarılmışsa, bunun peşinden insan davranışlarını her yerde ve her zaman tartan somut ölçekler de ortaya koyacaktır.[1] Tabiî hukuk, özü itibarıyla oldukça "radikal" bir etiktir; çünkü tabiî hukuk mevcut statükoyu (status quo) korur ki, bu statüko tavizsiz ve yılmaz bir aklın rehberliği ortaya çıkıncaya kadar bu tabiî hukuku ciddî biçimde yıpratacaktır. Siyasetin, ya da devlet işlerinin hükümranlığında tabiî hukuk insana bir takım normlar sunar; bu normlar da pekâlâ devletin dayattığı mevcut pozitif hukukun radikal bir eleştirisi olabilir. Bu noktada biz, akıl yoluyla ortaya konulabilen tabiî hukukun statüko için güçlü bir potansiyel tehdit olduğu ve devlet aygıtının keyfî iradesine ya da kör geleneksel alışkanlıkların hâkimiyetine karşı bir direnme olduğu üzerinde durmamız gereklidir. Gerçekte bir toplumda geçerli meşru ilkeler üç ayrı yolla tesis edilebilir: (a) Kabile ya da küçük toplulukların geleneksel alışkanlıkları izlenerek, (b) devlet aygıtını kullananların buna yönelik *geçici* (*ad hoc*) ve keyfî iradelerine itaat ederek, ya da (c) insan aklını tabiî hukuku keşfetmede kullanarak –kısaca ya geleneklere ve keyfî kaprislere kölevarî bir itaat ya da insan aklının kullanılması. Bunlar, esas itibarıyla pozitif hukuku tesis etmenin mümkün yollarıdır. Burada en son metodun (insan aklının kullanımının), bir kere insan için en onurlu ve insanî, statükoya bire bir karşı olma potansiyeline sahip "devrimci" metot olduğunu vurgulamamız gerekmektedir.

Yaşadığımız yüzyılda tabiî hukukun küçümsenmesi ya da göz ardı edilmesinin yaygınlığı insanların meşru gördüğü (a) ve (b) yapılarının ayrı ayrı ya da birlikte uygulanmasına karşı tutumlarını sınırlamaktadır. Bu durum aynı zamanda

[1] Edwin W. Petterson, *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law* (Brooklyn, N. Y.: Foundadtion Press, 1953), s. 333.

kişisel özgürlük politikalarını yok etmeye çalışanları da cesaretlendirmektedir. Buna göre çok sayıda liberteryen karşıtı rüzgârlara rağmen ortak hukuku basit fakat sağlam biçimde uyarlayacak olan liberteryenler vardır. Bunların dışında Hanry Hazlitt gibi düşünenler, yönetim üzerindeki bütün anayasal sınırlamaları kaldırarak, yasa yapıcının metin hâline getirdiği çoğunluk iradesine dayanacaktır. Grupların hiç birisi tabiî hukukun yapısal özelliğinin, mevcut pozitif hukukun ne olduğuna bakmadan şekillendirmek ya da yeniden biçim vermek için kılavuz olacağını kavramış gibi görünmemektedirler.[2]

Tabiî hukuk çoğunlukla siyasî statükonun savunulmasında hatalı biçimde kullanılıyor olsa da, bu durum önemli "radikal" ve "devrimci" işaretler gösteren Katolik liberteryen tarihçi Lord Acton tarafından net biçimde algılanmıştı. Acton, Antik Yunan –ve daha sonraları bunu izleyenler– tabiî hukuka dayalı siyaset felsefesi kavramının siyaseti ve ahlâkı tanımlamadaki ve üstün bir sosyal ahlâk unsurunu devletin içine yerleştirmesindeki derin yanlışlığını açıkça görmüşlerdi. Plato ve Aristo'dan bu yana devletin varsayılan üstünlüğünün ön kabulü, "ahlâkın dinden ve siyasetin de ahlâktan ayrılmaz olduğu; dinde, ahlâkta ve siyasette tek bir kanun koyucu ve tek bir otorite olduğu"[3] görüşü geçerlidir.

Acton Stoacıların doğru olan ve devletçilik karşıtı bir tabiî hukuk-siyaset felsefesini geliştirdiklerini ilâve eder. Bu görüş daha sonra modern dönemde Grotius ve onun hâlefleri tarafından yeniden ele alınmıştır. "Bundan sonra siyaseti bir ilke ve bilinç konusu hâline getirmek mümkün hâle gelmiştir". Bu teorik gelişme karşısında devletin tepkisi korkuya kapılmak olarak ortaya çıkmıştır:

> Cumberland ve Putendorf [Grotius'a ait] olan doktrinin gerçek anlamını ortaya çıkardıkları zaman mevcut otoritelerin hepsi, kazanmış durumdaki bütün kurumlar ürkerek geri çekildiler. ... Bu, herkesin siyaseti bir güç ve maslahat, muhalifleri de ilkesiz kişiler olarak gören ve düşü-

---

[2] Benim, herhangi bir serbest piyasa ekonomisi için gerekli gördüğüm meşru normlar üzerine ifade ettiğim fikirlerime [*Man, Economy, and State: A Tratise on Economic Principle*, Princeton, N. J.: D. van Nostrand, 1962] karşı Hazlitt'in tepkisi oldukça ilginçtir. Hazlitt, diğer yazarların ortak hukuka körü körüne bağlılığına eleştirel yaklaşırken benim yaklaşımıma şaşırtıcı bir tepki göstermiştir. Bu yaklaşımları "özlü doktriner mantık" ve "aşırı *a priorizm*" olarak nitelemiş ve beni "kendisinin *geçici* örneklere dayalı yargılama usûlü yerine insanlığın nesiller boyu yaşadığı tecrübelerle tesis ettiği ortak hukuk ilkelerini oluşturduğunu" gerekçe göstererek azarlamıştır. Hazlitt'in ortak hukukun, çoğunluğun keyfî iradesinin altında kaldığını fakat buna rağmen insan aklının *üstünde* olduğunu hissetmiş olması da ilginçtir! Hanry Hazlitt "The Economics of Freedom", *National Review* (Eylül 25, 1962), s. 232.

[3] John Edward Emerick Dalberg-Acton, *Essays on Freedom and Power* (Glencoe, Illinois, Free Press, 1948), s. 45. Ayrıca bkz. Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), s. 135.

> nen bir iş olmaktan daha çok bilinçli yapılan bir iş olarak kavradığının manifestosuydu.[4]

Acton, insanın tabiatından kaynaklanan somut ahlâkî ilkeler silsilesinin kaçınılmaz biçimde geleneklerle ve pozitif hukukla çatışacağını açıkça görmüştü. Ona göre bastırılması imkânsız olan böyle bir çatışma klâsik liberalizmin gerekli bir vasfıydı: "Liberalizm ne olduğuna bakılmaksızın olması gerekenleri arzular".[5] Acton'un düşünceleri hakkında Himmelfarb şunları yazmıştır:

> Geçmiş, ahlâka uygun görünenler dışında hiçbir otoriteye izin vermemiştir. Bu liberal tarih teorisini ciddîye alma amacına yönelik olarak, "olması gereken" şeyi "olan" şeyin önüne geçirmenin [Acton] görünüşte "kalıcı bir devrim" monte etmek olduğunu kabul etmiştir.[6]

Böylece Acton için birey, tabiî hukukun ahlâk ilkeleri ile donanmış olarak mevcut rejimleri ve kurumlarını eleştirebileceği, onları aklın güçlü ve parlak ışığında aydınlatabileceği sağlam bir konumdadır. Politikayla az-çok ilgilenmiş olan John Wild, özü itibarıyla radikal olan tabiî hukuk teorisini şu biçimde tanımlamıştır:

> Tabiî hukuk felsefesi, her bireyin rasyonel değerini, onun haklarını, onun mevcut durumlara ve sosyal yapıya karşı birey bilincinin kendi başına evrensel ahlâk ilkeleri cinsinden sözle ya da eliyle yapacağı düzeltmeleri savunur.[7]

Eğer tabiî hukuk düşüncesinin kendisi esas itibarıyla "radikal" ve mevcut siyasî kurumlar için kritik bir konumda ise tabiî hukuk genel yapısına göre nasıl "muhafazakâr" olarak vasıflandırılmıştır? Profesör Parthemos tabiî hukuku

---

[4] John Edward Emerick Dalberg-Acton, *Essays*, s. 74. Himmelfarb haklı biçimde şunu not etmiştir: "Acton için siyaset bir bilim, ahlâk ilkelerinin bir uygulaması idi". Gertrude Himmelfarb, "Introduction", a.g.e. s. xxxvii.

[5] Himmelfarb, (*Lord Acton*, s. 204). 19. Yüzyıl Alman muhafazakârı Adam Müller'in endişeli korku dolu çığlıklarına karşı "pozitif hukuktan ayrılan bir tabiî hukuk!" demektedir. Bkz. Robert W. Lougee, "German Romanticism and Political Thought", *Review of Politics*, (Ekim, 1959), s. 637.

[6] Himmelfarb, *Lord Acton*, s. 205.

[7] John Wild, Plato's Modern Enemies and Theory of Natural Law (Chicago: University of Chicago Pres, 1953), s. 176. Muhafazakâr Otto Gierke'nin yaptığı benzer bir açıklama için bkz. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (Boston: Beacon Pres, 1957), ss. 35–36. Gierke bu nedenden ötürü tabiî hukuka karşı daha duyarlı olmuştur:
Hâla muhafazakâr eğilimlerini sürdüren pozitif yargılama usûlüne karşı tabiî hukuka dayalı devlet teorisi özü itibarıyla radikaldi. ... Aynı anda bu teori ... geçmişte yapılan bilimsel açıklamaların amacına uygun değil, aksine ... gerçekleşmesi beklenen yakın geleceğin açıklanmasına yönelikti.

"muhafazakâr" olarak ele alır; çünkü onun ilkeleri evrensel, kararlı ve değişmezdir: Bu yüzden adaletin "mutlak" ilkeleri olmalıdır.[8] Çok doğru; fakat ilkenin kararlılığı nasıl "muhafazakârlığa" işaret eder? Buna karşılık tabiî hukuk teoricilerinin insanın tabiatından veya alışkanlıklarından, otoriteden ya da grup normlarından, zamandan ve mekândan bağımsız kararlı bir hukuk yapısı türettikleri gerçeği hukuku radikal bir değişim için üstün bir güç hâline getirir. Tek istisna, insan aklının ayırt edebildiği kadarıyla pozitif hukukun birçok yönleriyle tabiî hukukla nadiren de olsa çakışması durumudur.[9]

---

[8] George S. Parthemos, "Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Kasım, 1962), ss. 101–102.

[9] Muhafazakâr siyaset bilimci Samuel Huntington bu durumun nadir olmasını fark etmiştir:

> Hiçbir idealleştirilmiş teori mevcut kurumların savunulmasında kullanılamaz; bu kurumlar çoğunlukla söz konusu ideolojilerin değerlerini yansıtıyor olsa da durum değişmez. İdeolojilerin, ideallerinin mükemmel tabiatları ve kurumların kusurlu yapıları ile değişime uygun olmamaları bu ikisi arasında bir uçurum oluşturur. İdeal, onunla kurumları tenkit etmek için bir ölçü ortaya koyar. Bu eleştirilerin çoğu da ideale inanmanın yanında yine de kurumları savunmak isteyenleri sıkıntıya sokacak biçimde olacaktır.

Huntington bundan sonra dipnota şunu ekler:

> "Buna göre üstün ve evrensel ahlâk ilkeleri demeti olarak tabiî hukuk teorisi yapısı itibarıyla muhafazakâr değildir. ... tabiî hukuk karşıtlığı ... muhafazakârlığın ayırt edici bir özelliğidir."

Samuel Huntington, "Concervatism and Ideology", *American Political Science Review*, (Haziran, 1957), ss. 458–459. Ayrıca bkz. Murray N. Rothbard, "Huntington on Concervatism: A Comment", *American Political Science Review* (Eylül, 1957), ss. 784–787. untington

Bölüm 4

Tabiî Hukuk ve Tabiî Haklar

Buraya kadar belirtildiği üzere –Plato ve Aristo'dan Thomistlere ve oradan da Leo Strauss'un günümüzdeki takipçilerine kadar– tabiî hukuk teorisindeki büyük başarısızlık bireyciliği öne çıkarmaktan daha çok devletçiliği öne çıkarmak olarak durmaktadır. "Klâsik" tabiî hukuk teorisi iyi ve maharetli faaliyetleri devlete yüklemiştir; bu teoride bireyler devlet faaliyetlerine bağlıdırlar. Buna göre, insanın sosyal dayanışmaya çok iyi uyum sağlama özelliğine sahip olmasına dayanarak Aristo'nun insanın "bir sosyal hayvan" olduğu hükmünden bu yana, ki bu hüküm doğrudur, klâsikler, gerekçe göstermeksizin, "devletin" ve "toplumun" yerinin ve sonra da tüm erdemli işlerin anavatanı olan devletin anlaşılır tanımının yapılmasını uygun görmüşlerdir.[1] Buna karşılık, klâsik tabiî hukuku metodolojik ve buradan da bireycilik tabanında bir teori hâline dönüştürenlerin başında Leveller ve özellikle de 17. Yüzyıl İngilteresi'nde John Locke geliyordu. Davranışın en temel birimi olan, düşünen, hisseden, tercihleri olan ve çaba gösteren her bir bireyin tabiî haklarını tesis eden tabiî hukuk kavramını siyaset içinde toparlamıştır. Daha sonraları Amerikan devrimcilerini ve devrimci yeni milletin liberteryen siyasî düşüncesinin baskın karakterini öncelikle etkileyen şey Locke'un bireyci akımıdır. Bu kitabın anlatmak istediği şey de işte bu tabiî haklar liberteryenizmi geleneği üzerine bina edilecektir.

Locke'un takdir gören "Second Treatise on Government (Yönetim Üzerine İkinci Tez)" isimli eseri, liberteryen ve bireyci tabiî haklar teorisinin ilk defa sistemli ayrıntılarının ele alındığı çalışmasıydı. Gerçekten de Locke'un görüşleri ile aşağıda ortaya konulan görüş arasındaki benzerlik aşağıdaki pasajda görülmektedir.

---

[1] Bu tipik karışıklığın modern Thomistlerce bir eleştiricisi için bkz. Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ikinci baskı. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), ss. 237-238. Leo Strauss'un tabiî hukuk savunması ve bireyci tabiî haklar teorisine yaptığı saldırılar onun eseri olan *Natural Rights and History*'de bulunabilir (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

> [Her] bir insan kendisinin sahibidir; bunun üzerinde kendisinden başka hiçbir kimse hak sahibi değildir. Bedeninin *emeği* ve elleri ile yaptığı işin ürünü onun malıdır. Tabiatın ona sağladığı, ya da onu içinde bıraktığı şartlardan elde edebildiği, emeğini kattığı ya da kendinden olan herhangi bir şeyle katkıda bulunduğu her ne ise, onun mülkiyetine geçmiştir. Bir kimse [diğer insanlarla birlikte] tabiatın ona sağladığı şartlardan bir şey elde etmişse, buna kendi *emeğinden* de bir şeyler katmışsa, bunun üzerinde diğer insanların ortak hak sahipliği düşer. Bu *emek*, emekçinin tartışmasız mülkü olduğundan kendinden başka hiç kimse artık bunun üzerinde hak sahibi değildir. ...
>
> Ormandaki bir meşe ağacından topladığı palamutlarla ya da bir elma ağacından topladığı elmalarla beslenen birisi şüphesiz biçimde bunları kendi mülküne almış demektir. Beslenmesinin onun hakkı olduğunu hiç kimse inkâr edemez. Buradan hareketle, bunların ne zaman onun mülkü olduğunu da sorgulamalıyız. ... Şurası açıktır ki, eğer tabiattan [başkalarından önce] ilk onun elde ettiği şeyler onun olmayacaksa, başka hiçbir şey onun olamaz demektir. *Emek*, ortak yaşadığı diğer insanlar arasında bir ayrıcalık sağlar. Eğer yapılan katkı, her şeyin ortak anası olan tabiatın yaptığından daha fazlaysa, işte bu o kişinin özel mülkü olacaktır. Fakat eğer bir kimse mülk edindiği palamutlar veya elmalar üzerinde hiç hak sahibi olmadığını söylerse, bunun nedeni bütün insanların bunların onun mülkü olmasına razı olmaması mıdır? ... Eğer buna benzer biçimde bir de başkalarının rızası gerekli olsaydı, Tanrı'nın verdiği nimetlere rağmen insanlar açlık çekeceklerdi. Halk arasında hâlâ temel olan bir husus vardır: Bir kişi kamuya açık olan bir şeyden bir kısmını kendine alarak tabiatın onu içinde bıraktığı durumdan ayırabilir; işte bu mülkiyetin başlangıcıdır. Bunun yapılmamasıyla, kamuya açık olma artık anlamını kaybeder.[2]

Locke'un tabiî haklar teorisinin, siyaset düşünce tarihçilerinin söylediği gibi çelişkiler ve uyumsuzluklar arasından süzülerek geldiği hiç de şaşırtıcı değildir. Her şey bir yana, her bilimin veya disiplinin öncüleri, hâleflerinin düzeltmek zorunda kalacağı uyumsuzluklar ve belirsizliklerle mâlûldürler. Bu kitapta görülecek olan Lock'un izinden ayrılmalar günümüz modasının biçimlendirdiği talihsizlere, yani eski metinlere antikacı merakı ile yaklaşan ve yapıcı siyaset felsefesini gerçekten yok edenlere oldukça şaşırtıcı görünecektir. Gerçekten de, liberteryen tabiî hukuk teorisi Lock'tan sonra geliştirilerek ve yaygınlaştırılarak sürdürüldü ve on dokuzuncu yüz yılda Herbert Spencer ve Lysander Spooner'ın çalışmalarıyla zirveye ulaştı.[3]

---

[2] John Locke, *An Essay Concerning the True Origin, Extend, and End of Civil Government*, V. Ss. 27-28; *Two Treatises of Government*, Editör P. Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1060), ss. 305-307.

[3] Marksistlerden Staussculara kadar değişen günümüz akademisyenleri sistematik bi-

Lock ve Leveller sonrası sayısız tabiî hukuk teorisyeni bu hakkın insanın tabiatından ve çevresini saran dünyadan kaynaklandığını söylemişlerdir. Bu konuda birkaç ilginç örnek verelim. 19. Yüzyıl Alman asıllı Amerikalı teorisyen Francis Lieber çok önce ortaya koyduğu ve daha da liberteryen olan tezinde şöyle diyordu: "Tabiî hukuk ... insanın vazgeçilemez yaradılış özelliklerinden çıkarılan hakların bütünüdür". 19. Yüzyıl'da önde gelen Amerikan Uniteryen* bakan William Ellery Channing "Bütün insanlar aynı rasyonel yaradılışa ve aynı bilinç gücüne sahiptirler ve hepsi de bunların erdemli biçimde kullanılmasıyla elde ettikleri mutlulukları için bu özelliklerini eşit oranda ve sınırsız ölçüde iyileştirme gücüne sahiptir" demiştir. On dokuzuncu Yüzyıl Amerika'sının son tabiî haklar teorisyenlerinden birisi olan Theodore Woolsey de şöyle söylüyordu: Tabiî haklar "insanın yaradılışlarının zorunlu kıldığı amaçlarına ulaşmak için sahip olduğu fizikî, ahlâkî, sosyal, dinî karakteristiklerinden ve bunlarla ilgili olan her şeyden son derece güzel bir biçimde çıkarılan haklardır."[4]

Görüldüğü gibi, eğer tabiî hukuk bir devrimci teori ise, onun bireyci tabiî haklar dalı haydi haydi bireyci ve devrimci teoridir. On dokuzuncu Yüzyıl Amerikan tabiî haklar teorisyeni Elisha P. Hurlbut bu hususta şöyle söyler:

> Hukuk sadece tabiî doğruları ve tabiî yanlışları açıklayıcı olmalıdır ve ... tabiat kanunları için farksız olan her neyse, insanların yaptığı yasamalarda da farksız olarak kalacaktır ... ve hukukî zulüm bu basit ilkeden bir sapma olduğunda ortaya çıkacaktır.[5]

Tabiî hakların devrimci kullanımına dikkat çekici bir örnek, tabiî ki Amerikan Devrimi'nin kendisidir: Bu devrim, On sekizinci Yüzyılın radikal devrimci

---

reyci tabiî haklar teorisinin kurucusunun Lock'tan ziyade Thomas Hobbes olduğunu düşünürler. Bu görüşü çürütmek ve eski bir devletçi ve totalitarist olan Hobbes'in fikirlerinin hakkını teslim eden görüş için bkz. Williamson M. Evers, "Hobbes and Liberalism", *The Libertarian Forum* (May 1975), ss. 4-6. Ayrıca bkz. Evers, "Social Contrack: A Critique", *The Journal of Libertarian Studies* 1, (Summer, 1977), ss. 187-188. Hobbes'in mutlakçılığı üzerine Hobbesçilik öncesi Alman siyaset teorisyeni tarafından yapılan vurgulama için bkz. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes*, (Hamburg, 1938). Schmitt o zaman Nazizmin öncü teorisyeni idi.

* Uniteryen: Teslis akidesi karşıtı, tek tanrıya inanan bir Hıristiyanlık kolu mensubu.

[4] Francis Lieber, *Manual of Political Ethics* (1838); Theodore Woolsey, *Political Science* (1877); Bunlara Benjamin F. Wright, Jr., *American Interpretations of Natural Law*, (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1931), ss. 261ff, 255ff, 276ff. William Ellery Channing, *Works*, (Boston: American Uniterian Association, 1895), s. 693.

[5] Elisha P. Hurlbut, *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees* (1845). Bu makaleye Wright, *American Interpretations*, ss. 257ff de atıf yapılmıştır.

olan Lock'un teorisinin gelişimine dayanmaktadır.[6] Bağımsızlık Bildirisinde geçen şu meşhur söz, Jefferson'un kendisinin de açıkladığı gibi, aslında malûmun ilamıydı, yalnız o günün Amerika'sında geçerli olan görüşlerden damıtılarak berrak ve anlaşılır bir dille yazıya dökülmesiydi:

> Şu gerçekler son derece açıktır: Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır; yaratıcının ona bahşettiği belirli ve vazgeçilmez haklara sahiptirler; yaşama, özgürlük ve mutluluğu elde etme [o zamanın daha yaygın ibaresiyle "yaşama, özgürlük ve mülkiyet"] hakları bu hakların içindedir. Bu hakları teminat altına almak için insanlar kendi aralarında yönetimler oluştururlar. Bu yönetimler güçlerini, yönettikleri insanların muvafakatinden alırlar. Herhangi bir yönetim bu amaçlara ulaşmada engelleyici olmaya başlarsa bu yönetimi lağvetme ya da değiştirme hakkına sahiptirler.

Özellikle ilgi çekici olan husus, önde gelen devrimci William Lloyd Garrison tarafından tabiî haklar teorisinin devrimci bir anlayışla kölelik sorununa uygulanmasıydı:

> Özgürlükler devredilemez haklardır. ... Bütün insanlar hukuku koruma, kendi bedenlerine –ve kendi emekleriyle ürettiklerine– sahip olma hakkına sahiptirler. ... Şu anda yürürlükte olan köleliği meşru gören kanunlar bu nedenle Tanrı'nın önünde tamamıyla boş ve geçersizdir ... ve bundan ötürü derhal feshedilmelidir.[7]

Bu kitabın başından sonuna kadar "haklar" üzerinde, özellikle de insanların kendi kişilikleri ve diğer maddî varlıklar üzerindeki bireysel mülkiyet hakları üzerinde birçok söz söyleyeceğiz. Yalnız, bu sözünü ettiğimiz "hakları" nasıl tanımlayacağımızın cevabını Profesör Sadowsky çarpıcı ve doyurucu biçimde vermiştir:

> Biz, bir kimsenin belirli şeyleri yapma hakkının olduğunu söylüyorsak, tek başımıza ya da toplu hâlde fiziksel güç kullanarak veya benzer yollarla başkasının bu hakkını kullanmasını engellememizin sadece ve sadece ahlâksızlık olduğunu söylemek istiyoruz. Biz sadece bir insanın mülkünü önceden belirlenmiş sınırlar içinde istediği gibi kullanacağı anlamını çıkarmasının esas itibarıyla ***ahlâkî*** bir kulanım olduğunu söylemek istemiyoruz.[8]

---

[6] Bkz. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1967).

[7] William Lloyd Garrison, "Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Convention" (December 1833). Bu makale W. ve J. Pease'nin editörlüğünü yaptığı The Antislavery Argument (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965) içinde atıf atfedilmiştir.

[8] James A. Sadowsky, S. J., "Private Property and Collective Ownership", Editör Tibor Machan, *The Libertarian Alternative* (Chicago: Nelson-Hâll, 1974), ss. 120-121.

Sadowsky'nin yaptığı tanım, bu kitabın başından sonuna yapılan insan ***hakkı*** ile bu hakkın tasarrufunun ahlâkî ya da gayrı ahlâkî olması arasındaki nazik ayrımı vurgulamaktadır. Bizler bir insanın kendi kişiliğine karşı istediği her şeyi yapma hakkı olduğunu, bu hakkı kullanmasına karşı şiddet kullanarak veya herhangi bir biçimde müdahale ederek engellemenin haklı olmadığını iddia ediyoruz. Fakat bu hakkın tasarrufunun ahlâkî ya da gayrı ahlâkî olmasın yollarının neler olduğu –sadece dürüstlük sorunu ve insan ilişkilerine yapılan fizikî müdahalenin yerinde olduğu ya da olmadığı ile ilgili olan– siyaset felsefesinden ziyade kişisel etiğin meselesidir. Bu hassas ayrımın önemi amacını aşmamalıdır. Ya da Elisha Hurlbut'ın özlü biçimde söylediği gibi, "Yeteneklerin tasarrufu sadece [ona sahip olan kişinin] kendi bileceği iştir. Bu tasarrufun uygulanma tarzı ahlâkî sorundur. Bunun tasarruf ***hakkı*** ise daha başka bir şeydir.[9]

[9] Elisha Hurlbut; bu metne Wright, American Interpretation, ss. 257ff de atıf yapılmıştır.

Bölüm 5

Siyaset Felsefesinin Görevi

Bu kitabın amacı, tabiî hukuk felsefesini enine boyuna açıklamak veya savunmak, ya da insanın kişisel ahlâkına yönelik tabiî hukuk etiğini ayrıntılandırmak değildir. Amaç, liberalizmin sosyal etik felsefesini ortaya koymak; yani tabiî haklar kavramını geliştiren ve uygun bir "siyaset" alanıyla ilişkilendiren, bireyler arası ilişkilerin bir hâli olarak zorbalık veya munislikle ilişkili tabiî hukukun bir alt kümesini ayrıntılandırmaktır. Kısaca liberalizmin siyaset felsefesini oluşturmaktır.

Bizim düşüncemize göre "siyaset biliminin", veya daha açık bir ifade ile "siyaset felsefesinin" başta gelen görevi, siyasî duruma uygun bir tabiî hukuku inşa etmektir. Yaşadığımız yüzyılda siyaset bilimcilerinin bu görevi neredeyse tümüyle göz ardı ettikleri apaçık ortadadır. Siyaset bilimi, fiziksel bilimlerin içerik ve yöntem açısından içi boş bir taklidi olan pozitivist veya *bilimist* (*scientist*) bir "model ihsasını" göz önüne almış, ya da salt ampirik köke inme ile meşgul olmuştur. Çağdaş siyaset bilimcisi ahlâkî hükümlerin gerekliliğinden uzak durabileceğine ve kendisini hiçbir etik konuma mahkûm etmeksizin toplumsal siyasetin oluşumuna yardımcı olabileceğine inanır. Ama yine de birisi bir siyasî öneride bulunur bulunmaz, bunun üzerinde dar veya sınırlı da olsa, istese de istemese de –sağlıklı veya sağlıksız– bir etik yargı yapılacaktır.[1] Bir siyaset bilimcisi ile siyaset felsefecisi arasındaki fark, "siyaset bilimcisinin" ahlâkî hükümlerinin gizli ve imalı olması, dolayısıyla ayrıntılı bir irdelemeye açık olmaması ve bu yüzden daha sağlıksız olmasıdır. Bunun ötesinde bariz etik hükümlerin göz ardı edilmesi de siyaset bilimcisini gizli değer hükümlerini bastıran birisi olmaya –yani bir toplumda yer edinmiş olan siyasî statükoyu öne çıkaran birisi olmaya– götürecektir. En sonunda, sistemli siyasî etiğin eksikliği siyaset bilimcisini statükodan bir biçimde ayrılmanın önemine başka birilerini ikna etmekte engeller çıkaracaktır.

[1] Cf. W. Zajdlic, "The Limitations of Social Sciences", *Kyklos* 9, (1956), ss. 68-71.

Bu arada, daha da öteye günümüz siyaset felsefecileri kendilerini uzun zaman önce yaşamış felsefecilerin görüşlerini bir biçimde *değeri önemsemeyen, (wertfrei)*, bir antikacılık merakı ile yapılan tanım ve yorumla sınırlarlar. Böyle yaparken de siyaset felsefesinden, ya da Thomas Thorson'un ifadesiyle "siyasette geçerli olan değerin felsefî teyidinden" kaçınırlar.[2]

Toplumsal siyaseti savunmak için siyasî ve sosyal bir etik sistem tesis edilmelidir. Daha sonraki yüzyıllarda bu siyaset felsefesinin hassas bir görevi olmuştur. Fakat günümüz dünyasında siyaset felsefesi bir sahte "bilim" adına etik felsefesini çıkarıp atmıştır ve insanları ilgilendiren bir kılavuz olmaktan uzaklaştırmıştır. Sosyal bilim ve felsefe disiplinlerinde tabiî hukuk prosedürlerinin terk edilmesiyle de aynı yol izlenmiştir. Buna göre, *etik yalnızlık (wertfreiheit)* gulyabanisinden, pozitivizmden ve bilimizmden kurtulmamız gerekmektedir. Keyfî *statükonun* buyurgan isteklerine kulak asmayarak –beylik bir klişe olsa da– tabiî hukuk ve tabiî haklar standartlarını akıllı ve dürüst birisinin yeniden ele alıp düzenleyebileceği biçimde tahrip edelim. Özellikle de liberalizmin siyasî felsefesini ve uygun hukuk, mülkiyet hakları ve devletin çerçevesini belirgin biçimde tesis etmeye çalışalım.

[2] Buna göre, Thorson'un vurguladığı gibi siyaset felsefesi, pozitivist analitik felsefesinin olduğu kadar "siyaset teorisinin" de aksine, siyaset felsefesi etik felsefesinin bir alt bölümüdür. Bkz. Thomas Landon Thorson, "Political Values and Analytic Philosophy", Journal of Politics (Novabmer 1961), s. 712n. Belki de Profesör Holton, "siyaset felsefesindeki sapma, genel bir sapmanın bir parçasıdır", yoksa sadece felsefedeki ve ayrıca "buna benzer akılcılık ve düşüncenin konumundaki" sapma olmadığını söylerken haklıydı. Holton daha da ileriye giderek, son yıllarda hakiki siyaset felsefesine karşı yapılan iki meydan okumanın tarihçilikten (historisizm) –yani, bütün gerçeklerin ve fikirlerin belirli tarihî şartlara bağlı biçimde oluştuğu görüşü– ve bilimizmden –yani fiziksel bilimlerin bir taklidi– geldiğini söyler. James Holton, "Is Political Philosophy Dead?", *Western Political Quarterly* (September 1961), s. 75ff.

Kısım 2

BİR ÖZGÜRLÜK TEORİSİ

Bölüm 1

Bir Crusoe Toplumu Felsefesi

Klâsik iktisat teorisinin çoğunlukla hafife alınan müesseselerinden birisi "Crusoe İktisadıdır"; bu iktisat tabiatla yüz yüze olan yalıtılmış bir insanın analizidir. Fakat bu "gerçekçi" görünmeyen model, başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi, son derece önemlidir ve hatta kullanımı zorunludur.[1] Bu, insanı tabiat karşısında yalıtmaya ve dolayısıyla bireyler arası ilişkileri en başında soyutlama yoluyla açıklık kazandıracaktır. Daha sonra, böyle bir insan-tabiat analizi "gerçek dünyayı" kapsayacak biçimde genişletilip uygulanabilir. Robinsonvarî bir tam yalıtılmışlığın analizini yaptıktan sonra "Cuma"yı ya da başka birisini veya daha fazla kişiyi olaya dâhil ederek, başka insanların katılımının tartışmayı nasıl etkilediğini göstermek mümkün olmaktadır. Buradan çıkan sonuçlar günümüz dünyasına da pekâlâ uygulanabilir. Dolayısıyla, bir adadaki birkaç kişinin etkileşimlerinin özünün tahlili bireyler arası ilişkilerin temel gerçeklerinin, yani günümüz dünyasına bütün olarak ve parçalar hâlinde ilk bakışta belirsiz görünen doğruların berrak biçimde kavranmasına yardımcı olacaktır.

Eğer Crusoe iktisadı, iktisadın yapısının bütünü ve praksiyoloji –insan faaliyetinin daha geniş ve biçimsel tahlili– için vazgeçilemez bir zemin oluşturabiliyorsa, benzer bir işlem sosyal felsefe için, başka insanların dünyası kadar içinde doğup büyüdüğü çevre ile *karşı karşıya* olan bir insanın tabiatının gerçeklerini tahlil etmede de yapabilmelidir. Bu durum özellikle liberalizmin, mülkiyetin ve (mülkiyete yapılan) müdahalenin özünü oluşturması ve bunları temsil etmesi nedeniyle siyaset felsefesinin benzer problemlerinin çözümünde yardımcı olacaktır.[2]

---

[1] Bkz. Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N. J.: D van Nostrand, 1962), Cilt 1, Bölüm 1 ve 2.

[2] Böyle "tabiatın gereği" ya da "toplumsal sözleşme" gibi on yedinci ve 18. yüzyıl düşünceleri toplumsal tahlilleri yapma girişiminde tümüyle başarılı olamadılar. Böylesi

Şimdi, adasına çıkan ve durumu basitleştirmek için bildiklerini tümüyle unutan Crusoe'yu ele alalım. Crusoe hangi kaçılamaz gerçeklerle karşılaşmıştır? Bir kere kendisini, kendi bilincinin ve bedeninin ilk baştaki (primordial) durumu ile karşı karşıya bulacaktır. İkinci olarak, etrafında bir tabiî dünya, tabiatın sağladığı bir yaşama alanı ve kaynaklar, iktisatçıların deyimi ile bir "yurt" bulacaktır.[3] Bunun yanında, hayvanların aksine Crusoe doğuştan içgüdünün yönlendirmesiyle ihtiyaçlarının ve arzularının karşılanmasını gösteren bir bilgiye sahip değildir. Gerçek, onun bu yeni dünyadaki hayata başlarken bir şey bilmediğidir; bütün *bilgileri* kendisi öğrenmek zorundadır. Öğrenmeye, önce birçok amacının olduğunu fark etmekle başlar. Elde etmek istediği amaçları vardır; bunların çoğu hayatını sürdürebilmek için gerekli olan şeylerdir: Yiyecek, barınak, giyecek vb. Zaruri ihtiyaçlarını sağladıktan sonra, amaçladığı daha "gelişmiş" istekleri olduğunu fark eder. Kendisine göre yaptığı değerlendirmede önemli gördüğü bu isteklerin her birisinin veya hepsini elde etmek için bunları nasıl elde edeceğini de öğrenmelidir; kısaca "teknik bilgiler" ya da "reçeteler" elde etmelidir.

Crusoe bundan sonra erişmek istediği çeşitli arzulara, ulaşmak istediği başka hedeflere sahip olacaktır. Bu amaçlardan bazılarına, kendi açısından asgarî çaba ile erişebilir; eğer adanın yapısı uygunsa, yakın çevresindeki çalılardan yenilebilir meyveler toplayabilir. Bunun gibi durumlarda, onun "tüketeceği" mal veya hizmet çabucak, hatta anında elde edilebilir. Fakat isteklerinin tümü için Crusoe, tabiî çevresinden bunların derhal elde edilemeyeceğini görecektir; nihayette o Cennet Bahçesi'nde değildir. Hedeflerine çabucak ve verimli biçimde ulaşabilmek için tabiatın sunduğu imkânları alarak bunları en yararlı olabilecek nesnelere, şekillere, yerlere *dönüştürmelidir* —ki ihtiyaçlarını karşılasın.

Kısaca söylemek gerekirse: Crusoe (a) hedeflerini belirlemeli, (b) tabiatın sağladığı imkânları kullanarak bu hedeflere nasıl erişeceğini öğrenmeli ve (c) bu imkânları daha yararlı şekillere ve alanlara, yani doğrudan tüketebileceği biçimde "sermayeye" ve sonuçta "tüketici malına" dönüştürebilmek için kendi emeğini katmalıydı. Dolayısıyla Crusoe, tabiatın verdiği ham maddeden bir balta (sermaye) yapabilirdi; bununla kulübesini (tüketici malı) yapacağı ağaçları kesebilirdi. Ya da bir ağ (sermaye) yapabilir ve bununla balık (tüketici malı) tutabilirdi. Her bir durumda, yurdunun ona sağladığı imkânları sermayeye ve sonuçta tüketici malına dönüştürmek için öğrendiği teknoloji bilgisini emeğini tabiatın verdiklerine katmada kullanacaktır. Yurdunun ona sağladığı imkânları

tahlil girişimleri, bu kavramların gelişimi sürecinde ortaya konulabilecek olan gerçek tarihî iddialardan çok daha önemlidir.

[3] İktisadî anlamda, tabiatın sağladığı bütün kaynakları içeren bir terim olarak "yurt", popüler anlamdaki yurt değildir. Buradaki yurt, örneğin balık tutulan bir deniz olabilirken, üzerinde insan yapısı imkânların olmadığı bir yerdir.

dönüştürme işlemi onun "üretimine" karşılık gelecektir. Kısaca, Crusoe ***tüketmeden*** önce ***üretmelidir*** ki tüketebilsin. Bu dönüştürme, yani üretme işlemi ile insan, çevresini hayvanların yaptığı gibi tabiatın belirlediği biçimde kullanmak yerine, tabiatın sağladığı çevresini kendi amaçlarına göre şekillendirir ve değiştirir.

Böylece insanın amaçlarına erişmek için doğuştan, içgüdüsel veya otomatik biçimde elde edilmiş bilgisi, ya da amaca ulaşılabileceği araçlar hakkında bilgisi yoktur; öğrenmek için gözlem, çıkarım ve düşünce gücünü, kısaca aklını kullanmalıdır. Akıl insanın tek bilgi ve hayatını sürdürme aracıdır. Aklın kullanılması ve geliştirilmesi, kendisi için iyi olan ve onu nasıl elde edebileceği insanın varlığını sürdürmesinin ve başarısının müstesna bir yöntemidir. Ve bu müstesna tabiatıyla insan, Aristo'nun ifadesiyle, rasyonel bir hayvandır, ya da daha özel bir ifadeyle rasyonel bir varlıktır. İnsan akıl yürütme yoluyla dış dünyanın gerçeklerini ve işleyiş tarzını, kendi hislerinin ve bilincinin varlığını gözetler; kısaca hem dış rasat ve hem de iç rasat yapar.

Söylediğimiz gibi Crusoe, amaçlarını ve bunlara nasıl erişeceğini öğrenecektir. Fakat bu bilgileri elde etme sürecinde, özellikle onun öğrenme yeteneği, yani aklı ne yapar? İşte o akıl dünyadaki her şeyin nasıl işlediğini öğrenir, yani insanın hazır bulduğu çeşitli özel varlıkların ve varlık türlerinin ***tabiatını*** öğrenir; özetle varlıkların dünya üzerindeki davranış kanunlarını öğrenir. Bir yay ile fırlatılan okun bir geyiği devireceğini, bir ağın çok sayıda balığı yakalayabileceğini öğrenir. Daha da öte, ***kendi*** tabiatını, hangi tür olayların ve davranışların kendisini mutlu veya mutsuz yapacağını öğrenir; yani elde etmesi ve kaçınması gereken sonuçları öğrenir.

İnsanın hayatta kalması ve yeryüzünde başarılı olması için gerekli olan bu işlemler ve yöntemler çoğu zaman imalı yoldan ya da açıkça hafife alınarak "materyalist" bulunmuştur. Fakat bu faaliyette insanın tabiatına uygun biçimde vuku bulan şeyin "ruh" ve maddenin birleşimi olduğu açık olarak görünmelidir; insan aklı kendi hayatını sürdürmek ve daha ileri arzularını yerine getirmeye uygun biçimde maddeleri dönüştürmek ve yeniden şekillendirmek için öğrendiği bilgileri kullanır ve enerjisini buna yoğunlaştırır. "Üretilmiş" malın ötesinde, insan eliyle tabiî imkânların her türlü dönüşümünün ötesinde, emeği yönlendiren şey bir ***idea***, insanın ruhunun bir tezahürüdür.

Birey olarak insan, kendi bilincini gözlemleyerek özgürlüğünün, yani tercih özgürlüğünün ve eldeki bir konu üzerinde aklını kullanma ya da kullanmama özgürlüğünün yaratılıştan gelen tabiî bir gerçek olduğunu da keşfedecektir. Özetle, kendi "özgür iradesinin" gerçekliğini keşfedecektir. Bunların yanında insan, aklının bedeni ve onun davranışları üstünde bir yönetici konumda olduğunu da, yani kendi kişiliğinin tabiî ***sahipliğini*** de keşfedecektir.

Crusoe kendi bedenine sahiptir; aklı artık arzuladığı hedeflere erişme yönün-

de çalışmada, hangi hedefleri seçmesi gerektiğini tespit etmede ve bu hedeflere erişmede elindeki araçların kullanımını öğrenmede özgürdür. Doğrusu, insanın hayatta kalabilmesi ve hayatını sürdürebilmesi için gerekli bilgilerin ona doğuştan verilmediği gibi dış etkilerle de belirlenmediği bir gerçektir; onun bu bilgileri öğrenmek için aklını kullanması gerçeği, onun aklını kullanmada veya kullanmamada tabiî özgürlüğe sahip olduğunu *gösterir*, –yani insan özgür iradeye sahiptir.[4] Burada kesinlikle insanı taştan, bitkilerden veya hayvanlardan ayıran hususlarda ve bunları aralarındaki hassas farklılıklarda hiçbir mübalağa ya da gizem yoktur. İnsan ve onun yaşama mücadelesindeki müstesna ve nazik gerçekler, –insanın bilinci, irade ve tercih özgürlüğü, onun akıl yeteneği, kendisi ve dış dünya ile ilişkili tabiat kanunlarını öğrenme ihtiyacı, kendisinin sahibi olması, tabiatın sağladığı materyali tüketilebilir biçimlere dönüştürerek "üretmeye" duyduğu ihtiyaç– insanın tabiatında, hayatını nasıl sürdüreceği ve gelişeceği hususlarında toparlanmıştır. Şimdi Crusoe'nun yemek için böğürtlen ya da mantar toplama seçeneği ile karşı karşıya kaldığını ve tercihini daha lezzetli bulduğu mantar lehine yaptığını varsayalım. Bu arada daha önce batan bir gemiden kurtulan ve adada yaşayan birisi Crusoe'ya şöyle bağırıyor olsun: "Bunu yapma, o mantarlar zehirli". Böyle bir durumda Crusoe'nun tercihinin böğürtlene kaymasının hiçbir gizemli yanı yoktur. Burada olan şudur: Her iki insan da, zehrin insanın sağlığı ve insan organizmasının yaşamayı sürdürmesi için tehlikeli olduğu üzerinde, –kısaca insanın hayatını devam ettirebilmesi ve kaliteli yaşaması için tehlikeli olduğu üzerinde– ifade etmeseler de güçlü olan bir varsayımla davranmaktadırlar. İnsan hayatı ve sağlığı, ıstırabın ve ölümün kötü olduğu üzerindeki bu örtülü ittifakla, gerçekler ve insan organizmasının tabiî yapısı ve işleyiş kanunları üzerinde bu iki insan şüphesiz biçimde etiğin temeline inmiştir.

Eğer Crusoe zehirli olduğunu bilmeden bu mantarları yemiş olsaydı tercihi *yanlış* olacaktı, –bu insanın bütünüyle otomatik biçimde nadiren doğru karar verebileceği gerçeğine dayalı muhtemel bir trajik hatadır. Bu onun bilgelik eksikliğine ve hata yapmaya uygunluğuna işarettir. Öte yanda, eğer Crusoe zehri biliyor olsaydı ve her şeye rağmen mantarı yemiş olsaydı, –belki bir "heyecan" ya da zaman tercihi nedeniyle–, onun verdiği karar *gayrı ahlâkî*, davranışı hayatına ve sağlığına karşı olacaktı. Burada, hayatın neden somut bir nihaî değer olması gerektiği ve insanın neden hayatı (kalite ve süre olarak) seçmek zorunda

[4] Bkz. Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of Social Sciences* (San Francisco: Cato Institude, 1979), ss. 5-10. Bir kere, bir kişi hüküm verirken aynı anda bu hükümlerini vermesinde dış etkilerin belirleyici olduğuna inanması mümkün değildir. Eğer bu doğru olsaydı, onun belirlediği hükmün hâli ne olacaktı? Bu tez Emmanuel Kant tarafından kullanılmıştır; *Groundwork of the Methaphysics of Morals*, Tercüme: H. J. Paton (New York, Herperand Row, 1964), ss. 115f.

olduğu pekâlâ sorulabilir.[5] Cevap olarak biz, yaptığımız önermeye karşı olan kişinin bunu çürütme çabası sırasında kendisinin de aynı şeyi kullandığını gösterebilirsek, bir *aksiyom* konumuna yükselen bu önermeye dikkat çekebiliriz.[6] Şimdi, bir tartışmaya katılan bir kimse, ki bu değer üzerine bir tartışma da olabilir, bu tartışmaya katılmış olmanın ürünü olarak hayatı yaşamakta ve yaşanabilirliğini teyit etmektedir. Eğer yaşamaya gerçekten karşı olsaydı, böyle bir tartışmada ne işi olabilirdi? Yaşamaya devam etmek için yapacağı bir şey de olmayacaktı. Böylece, hayat karşıtı olduğu *varsayılan* bir kimse, tartışma sırasında bunu gerçekten teyit edecektir, böylece bir kimsenin hayatını koruması ve önemsemesi itiraz kabul etmez aksiyom görünümüne yükselir.

Gördüğümüz gibi Crusoe, herhangi birisinin olduğu gibi, özgür bir iradeye, hayatının gidişini ve davranışlarını seçme özgürlüğüne sahiptir. Bazı muhalifler bu özgürlüğün göstermelik olduğunu, çünkü insanın tabiat kanunlarına bağlı olduğunu iddia ederler. Ne var ki bu, —*özgürlük* ve *güç* arasındaki süregelen kafa karışıklığının günümüzdeki birçok örneğinden birisi olarak— kötü bir kandırmacadır. İnsan değerleri benimsemede ve kendi davranışlarını seçmede özgürdür; ancak bu bizim dokunulmazlık arkasına sığınarak tabiat kanunlarını ihlâl edebileceğimiz anlamına gelmez, —örneğin insan okyanusu bir zıplamada geçemez. Özetle, biz "insan okyanusu bir 'zıplamada' geçme özgürlüğüne sahi değildir" derken, onun özgürlüğünde eksiklik olduğunu değil, onun ve dünyanın tabiatlarının bilinen kanunlarıyla onun okyanusu bu şekilde geçme gücünün olmadığını söylüyoruz. Crusoe'nun fikirleri benimseme ve hedefini seçme özgürlüğü ihlâl edilemez ve devredilemez. Öte yanda, insan her şeyi bilen ve her şeye *gücü yeten* bir varlık değildir; yapmayı istediği her şey için gücünün sınırlı olduğunun bilincindedir. Kısaca, onun gücü esas itibarıyla tabiat kanunlarıyla sınırlıdır, yoksa irade özgürlüğüyle değil. Durumu başka bir biçimde anlatmak istersek, bir yaratığın "özgürlüğünü" onun tabiatına göre imkânsız olan fiilleri yapma gücü olarak tanımlamak açıkça sapkın bir düşüncedir.[7]

Bir insanın fikirleri ve değerleri benimsemedeki özgür iradesi devredilemez ise, onun *davranış özgürlüğü*—bu fikirleri gerçekte hayata geçirme özgürlüğü—

[5] Hayatın bir mutluluk olarak algılanıp algılanmadığına bakılmaksızın onun değeri üzerine bir çalışma için bkz. Philippa R. *Foot, Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 41.

[6] Başka bir yerde şunu yazmıştım: "Eğer bir kimse bir önermeyi, bunun zıttını ortaya koymadan doğrulayamıyorsa, kaçınılamaz biçimde kendisiyle çelişki içinde olmanın ötesinde bir aksiyomun zıt hâlini de kabulleniyor demektir." Rothbard, *Individualism* s. 8. Ayrıca bkz. R. P :Phillips, *Modern Thomistic Philosophy,* (Westminster, Md.: Newman Bookshop, 1934-35), Cilt 2, ss. 36-37.

[7] Bkz. Rothbard, *Individualism*, s. 8 ve F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), s. 26.

böylesi şanslı bir durumda değildir. Biz yine, insanın kendi tabiatının ve diğer varlıkların tabiat kanunlarının özünde olan sınırlamalar hakkında konuşmuyoruz. Bizim konuştuğumuz konu onun davranış alanına başka insanların müdahalesidir, –yalnız burada Robinson Crusoe ötesine geçiyor ve asıl konumuzdan birazcık sapmış oluyoruz. Burada şunu söylemek yeterli olacaktır: Sosyal özgürlük anlamında –başka birisinin tecavüzünün olmadığı özgürlük anlamında– Crusoe mutlak biçimde özgürdür, ancak bir tek bir kişi yerine daha fazla kişinin bulunduğu dünya daha başka tartışmaları gerektirecektir.

Bu kitapta biz felsefeden daha çok sosyal ve siyasî felsefe ile ilgilendiğimiz için, "özgürlük" teriminin irade özgürlüğü anlamından daha çok sosyal ve bireyler arası anlamıyla ilgileneceğiz.[8]

Şimdi tekrar Crusoe'nun, tabiat kanunlarını anlama yolunda tabiatın imkânlarını amaca yönelik dönüştürmesi konusuna dönelim. Crusoe, adada bakir ve el değmemiş bir toprak bulsun. Bu toprak, kısaca, başka birisi tarafından hiç kullanılmamış ve denetim altına alınmamış olsun; dolayısıyla bu toprak *sahipsizdir*. Adadaki imkânları bulmakla, onları kullanmayı öğrenmekle ve özellikle de onları daha kullanışlı şekillere dönüştürmekle, John Locke'un anıtsal ifadesiyle Crusoe "emeğini toprakla birleştirmiş olacaktır". Böyle yapmakla, kendi kişiliğini ve enerjisini toprağı kazmada kullanarak toprağı ve onun ürününü tabiî biçimde kendi *mülkiyetine* dönüştürmüş olacaktır. Buna göre, yalıtılmış bir insan kullandığı ve *dönüştürdüğü* şeylerin *sahibidir*; dolayısıyla onun durumu için, A'nın mülkiyetinin B'ye karşı nasıl bir durumda olacağının önemi yoktur. Bir insanın mülkiyeti, bu *nedenden ötürü* onun ürettikleridir; yani kendi çabasıyla faydaya dönüştürdüğü şeylerdir. Crusoe'nun toprak üzerindeki mülkiyeti ve diğer sahip olduğu sermaye, üretimin değişik aşamalarında ürettiği tüketici malına sahip oluncaya, onları tüketerek yok edinceye kadar sürer gider.

Birey yalıtılmış kaldığı sürece –sahiplendiği– *mülkiyetinin* nereye kadar genişleyeceğinin bir önemi yoktur. Özgür irade sahibi akıllı bir birey olarak bu mülkiyeti, kendi bedeninden başlayarak emeğiyle dönüştürdüğü materyallere kadar uzanır. Şimdi bir de Crusoe'nun küçük bir ada yerine yeni ve bakir bir kıtaya çıktığını ve sahilde ayağa kalkarak bu yeni kıtanın tümünün onu ilk keşfeden kişi olarak kendisinin "sahiplendiğini" iddia ettiğini düşünelim. Bu iddia, adaya bir başka insan gelmediği sürece boş bir böbürlenmeden başka bir şey olmayacaktır. Çünkü onun asıl mülkiyetinin *tabiî gerçeği*, –onun eşya üzerin-

[8] Belki de "liberte" teriminin eşanlamlısı olan "özgürlük" üzerindeki avantajı, liberte teriminin çoğunlukla sosyal anlamda ve felsefî özgür irade anlamında kullanılmamasıdır; bu terim ayrıca "güç" kavramıyla daha az karıştırılır. Özgür irade üzerine doyurucu bir tartışma için bkz. J. R. Lucas, *The Freedom of the Will*, (Oxford: Clerendon Press, 1970).

deki gerçek kontrolünün– onun asıl emeğinin o eşyayı ürüne dönüştürmesiyle geçerli olacağını belirler. Onun doğru olan sahipliği kendi erişebileceklerinin ötesine geçemez.[9] Benzer şekilde, Crusoe'nun "gerçekten de" ürettiği şeylerin tümüne ya da bazılarına sahip olmadığını ilân etmesi anlamsız olacaktır (belki de bu Cruseo romantik bir mülkiyet karşıtı olabilir), çünkü zaten o mülkün kullanım hakkı ve sahipliği onundur. Crusoe, tabiî biçimde, kendisinin ve maddî dünyadaki materyallere katkısı ölçüsünde onların sahibidir; ne bir eksik, ne bir fazla.

[9] Daha sonra başka insanlar bu kıtaya çıktıkları zaman, tabiî bir gerçek olarak, onlar da kendi emekleriyle dönüştürdükleri toprağa sahip olacaklardır. Bu şekilde kıtaya gelen başka bir insan sadece başkalarının tabiî mülklerini istila ederek ya da daha önce gelenlerin rıza ile bağışlamaları veya başka şeyle takas yaparak onların mülkünü sahiplenebilir.

Bölüm 2

Bireylerarası İlişkiler: Gönüllü Mübadele

Şimdi —tahlilimizi bireyler arası ilişkilere uyarlamak için— başka insanları Robinsonvarî manzaraya dâhil etmenin zamanıdır. Bizim tahlilimizdeki problem sadece daha çok insan değildir, her şeyden sonra biz içinde bir milyon tane Crusoe'nun yaşadığı bir milyon ayrı yalıtılmış ada varsayabiliriz ve böylece tahlilimizi bir nebze de olsa genişletme gereği olmayacaktır. Problem bu insanlar arasındaki *etkileşmelerin* tahlilidir. Örneğin Cuma adanın bir başka yerine çıkabilir ve Crusoe ile temas kurabilirdi; ya da ayrı bir adaya çıkabilir, sonra bir bot yaparak Cruose'nun adasına ulaşabilirdi.

İktisat, insanların aralarındaki ilişkiler hakkında oldukça önemli gerçekleri otaya koymuştur: İnsanın hayatını sürdürmesi ve gelişmesi için sadece *üretim* yeterli değildir, mübadele de gereklidir. Kısaca, her iki adalı aynı malı üretmek yerine, örneğin Crusoe adasında kendi payına balık üretebilir, Cuma da kendi payına buğday üretebilir. Crusoe ürettiği balığın bir kısmını Cuma'nın ürettiği buğdayla değişmek yoluyla her iki adalı balık ve buğday üretimini artıracaklar ve bu her ikisini de memnun edecektir.[1] Her iki insanın fazla kazanması, bütün iktisat teorilerinin dayandığı tabiatın şu iki temel gerçeği —yani tabiat kanunu— ile mümkün yapılabilir: (a) bireyler arasında değişik maharet ve merak sayısının artması, (b) değişik coğrafî alanlarda çeşitli tabiî kaynakların bulunması. Eğer bütün insanlar bütün hususlarda eşit ölçüde maharetli ve eşit ölçüde meraklı olsalardı, aynı zamanda adanın (yeryüzünün) her yeri tekdüze olsaydı, mübadele için hiçbir neden olmayacaktı. Fakat dünyada, hâlihazırda olduğu gibi, toprağı (tabiî kaynakları) ve insanları en iyi değerlendirmede uzmanlaşmak, üretimin ve mübadeleye katılan herkesin hayat standardının (isteklerinin karşılanma ölçüsünü) yükseltilmesi mübadelenin çeşitli ve yoğun biçimde artırılmasını mümkün kılmıştır.

[1] Bütün bunları iktisadî analizi için bkz. Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State*, (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1962), Bölüm 2.

Eğer bir kimse mübadele işlemine ne kadar borçlu olduğumuzu anlamak isterse, günümüz dünyasında bütün insanların başkalarıyla bir şeyleri mübadelesinin bir an yasaklandığını düşünsün. Bu durumda her birey ihtiyacı olan mal ve hizmeti kendisi üretmek zorunda kalacaktı. Bu durumda büyük ölçüde bir kaosu, insanların büyük kısmının açlıkla karşı karşıya kaldığını, yaşamayı başarabilenlerin ise ilkelliğe geri döndüklerini düşünebiliriz.

İnsan davranışının önemli bir gerçeği de şudur: A ve B karşılıklı çıkarları için ürettikleri farklı ürünler üzerinde, hatta bunlardan birisi *her iki üretim alanında* da diğerinden üstün olsa bile uzmanlaşıp takas yapabilirler. Buna göre şimdi Crusoe'nun hem balık tutmada hem de buğday üretmede Cuma'dan daha üstün olduğunu varsayalım. Yine de Crusoe'nun kısmen daha iyi olduğu alana yönelmesi daha yararlı olacaktır. Örneğin Crusoe Cuma'ya göre balık tutmada oldukça iyi, fakat çiftçilikte orta derecede uzmanlaşmış olsun; bu durumda balık tutmaya yoğunlaşmakla ve bunun bir kısmını Cuma'nın ürettiği buğday ile takas yapmakla her iki üründen de tek başına üreteceğinden çok daha fazlasını elde edecektir. Ya da daha ileri düzeyde mübadele iktisadından bir örnek verirsek, bir doktorun yazışma ve dosyalama gibi işleri kendisi çok daha iyi yapabiliyor olsa bile, zaman kazanarak daha verimli çalışmak amacıyla bir sekretere para ödemesi çok daha iyidir. Mübadelenin faydalarına vakıf olmak, ki bu David Ricardo'nun çalışması olan Law of Comperative Advantage (Mukayeseli Fayda Hukuku) içinde ele alınmıştır, şu anlama gelmektedir: Gönüllü mübadele esasıyla işleyen serbest piyasada, serbest piyasa iktisadı hakkındaki genel kabulün aksine "güçlü" olan "zayıf" olanı yutmaz ya da parçalamaz. Aksine, "zayıf" olanın verimli olmanın faydalarını ölçüp biçebildiği tek yer serbest piyasadır; çünkü "güçlü" olanla mübadele yapmak ona da kazanç sağlayacaktır.

Mübadele işlemi insanlığı ilkel bir yalıtılmışlıktan medeniyete yükseltmiştir. Bu işlem insanların satılacak malları için fırsatlar ve piyasalar sağlar, onların makineler ve "yüksek mertebeli sermayeler" icat etmelerine yol açar; bir takas düzeni –bir serbest piyasa– oluşturur, bununla insan oldukça karmaşık ve kapsamlı üretim metotlarının maliyetlerini ve faydalarını ekonomik biçimde hesaplayabilir.

Ne var ki çoğu zaman iktisatçılar mübadelenin yapıldığı serbest piyasanın kritik önemini ve oluşturacağı zenginlikleri düşünmeyi unuturlar. Piyasada sadece elmalarla tereyağı ya da altınla at takası yapılmaz. Gerçekte takas yapılan şey malın kendisi değil, ona *sahip olma hakkıdır*. Eğer Smith bir sepet elma ile Jones'un bir kilo tereyağını takas yapacaksa, yaptığı şey aslında elmalar üzerindeki *sahiplik hakkını* tereyağı üzerindeki hak ile takas, ya da bunun tersini, ediyor demektir. Bu durumda tereyağı üzerindeki mutlak denetim hakkı artık Jones'da değil Smith'dedir. Onu yeme veya yememe iradesi artık Smith'tedir;

Jones bu durumda tereyağı üzerinde bir şey söyleme durumunda değildir, o da artık elmaların mutlak sahibidir.

Şimdi tekrar Crusoe ve Cuma'ya dönelim ve daha fazla insanın, bunlar C, D, E ... olsun, adada Crusoe ve Cuma'ya katıldığını varsayalım. Bunların her birisi ayrıca farklı bir üretim dalında uzman olsun. Zaman içinde bu adada –yüksek ölçüde kaliteli, sürekli talep edilen ve kabul gören– özel bir ürün bir ***mübadele aracı olarak*** ortaya çıkacaktır. Çünkü piyasada bir mübadele aracının kullanılmasının piyasadaki her türlü mübadelenin ve karşılanması istenen tüm taleplerin kapsamını büyük miktarda artırdığı keşfedilecektir. Buna göre bir yazar ya da bir iktisat hocası öğretme ya da yazma hizmeti ile bir somun ekmeğini, bir radyonun parçasını ya da bir giyeceği, vb. ile doğrudan takas yapmaz. Herkesin kabul ettiği bir mübadele aracı, yaygın bir mübadele ağının oluşumu için ve dolayısıyla medenî bir iktisat için vazgeçilmez önemdedir.

Genel kabul gören bir mübadele aracı *para* olarak tanımlanmıştır. Serbest piyasada para olarak kullanılan mal, genellikle gözlendiği gibi, değerli metaller olan altın ve gümüştür. Günümüzde mübadele silsilesi şöyle oluşmaktadır: Kendi bedeninin ve emeğinin sahibi olan A, balık tutacağı alanı belirler, sonra da balığı tutarak bunu ürüne dönüştürür ve sahiplenir; B de benzer biçimde emeğini buğday üretmek için kullanır ve ürettiği buğdayı sahiplenir; C de altın madenini bularak buradaki ham altını emeğini kullanarak işlenmiş hâle dönüştürür ve sahiplenir. Bundan sonra C altın ile başka hizmetleri, örneğin A'nın balığı ile takas eder. A da elde ettiği altını B'nin buğdayı ile takas yapar, vb. Kısaca altın artık "dolaşıma girmiştir", yani, altın genel bir mübadele aracı olarak kullanıldıkça onun sahipliği kişiden kişiye aktarılacaktır. Her bir mübadele işleminde mübadele yapanlar sahiplik haklarını başkalarına devrederler ve böylece her şart altında sahiplik hakkı sadece ve sadece iki yolla elde edilir: (a) kaynakları bulup onu ürüne dönüştürerek ve (b) bir kimsenin ürettiklerini, –bunun içinde mübadele aracı olan "para" da vardır–, bir başkasının üretimiyle mübadele yaparak. Metot (b)'nin mantıksal yolla metot (a)'ya ***indirgendiği*** açıktır, çünkü bir kişinin mübadele yoluyla bir şey elde etmesinin yolu sadece kendi ürününün sahipliğinden feragat etmesidir. Kısaca, mal sahibi olmanın yolları bellidir: Üretim ve mübadele. Eğer Smith mübadele yoluyla Jones'un daha önce aynı yolla (mübadeleyle) elde ettiği bir malını almak için kendi malından feragat ediyorsa, ki bu mübadele silsilesi içinde Jones'un daha önce mal satın aldığı kişi veya bir başkası olabilir, tabiî kaynağı ilk bulan ve dönüştüren ***birisi*** mutlaka olmalıdır.

Bir insan bundan sonra "zenginliği" –yani bir takım yararlı sermaye ya da tüketici malı–, ya onu kendisi bizzat "üreterek" ya da onun üreticisinden başka ürünlerle taka yaparak elde edebilir. Mübadele işlemi mantık silsilesi olarak ilk baştaki üretime geri döner. Böyle bir üretim bir insanın "emeğini toprakla

birleştirme" işlemidir, –diğer ifadeyle tabiatın sunduğu kaynakları bulup onu uygun biçime dönüştürmek, ya da bir yazarın ya da öğretmenin durumunda doğrudan kendi emeğiyle ürettiği ve sattığı hizmetlerdir. Öteki yola bakalım: Sermayenin kullanımıyla yapılan bütün üretim nihayette toprağın ve emeğin başlangıçtaki durumuna geri indirgenir; bütün üretim tekrar ya emek harcamaya ya da yeni ve bakir bir toprak bularak bunu da emeğiyle birleştirerek üretime dönüştürmeye geri döndürülür.[2]

Bir kimse zenginliği başka bir yolla, bağış yoluyla da elde edebilir. Böylece Crusoe, adanın diğer ucundaki Cuma'ya bazı mallarını bağışlayabilir. Böyle bir durumda veren kişi karşı taraftan devredilebilir başka bir mal veya hizmeti değil, bağış yaptığı kişi için bir şeyler yapmış olmakla manevî bir doyuma ulaşır. Bağış durumunda da sahiplik tekrar üretime ve mübadeleye geri döner –ve nihayette üretime döner, çünkü bir mal bağış yapılmadan önce, eğer bu örnekte olduğu gibi üretim silsilesindeki herhangi bir yere doğrudan götürülemiyorsa, önceden üretilmiş olmalıdır.

Buraya kadar tüketici mallarının mübadele silsilesi sürecindeki mübadele işlemini inceledik. Şimdi artık gerçek dünyanın resmini, mübadelenin üretim süreci içindeki tahlilini yaparak tamamlamalıyız. Gelişmiş ekonomilerde mübadele sadece "yatay" (tüketici malı) değil, aynı zamanda "dikeydir": Toprağın en baştaki dönüşümünden başlayarak aşağı doğru, değişik sermaye türlerini geçerek en sonunda nihaî tüketim malı durumuna ulaşır.

Şimdi bir mübadele ekonomisinde meydana gelen dikey oluşumu ele alalım. Smith toprağın sağladığı kaynakları dönüştürerek bir balta üretir. Bu baltayı başka bir ürün yapmak için kullanmak yerine, bir mübadele ekonomisi uzmanı olarak bu baltayı altın (para) karşılığında satar. Baltanın üreticisi olan Smith sahiplik hakkını belirli miktar altın karşılığında Jones'a devretmiştir –altının kesin miktarı iki tarafın gönüllü mutabakatı ile belirlenir. Jones bu baltayı alarak ağaçları keser ve bunları kalas yaptıktan sonra Johnson'a altın karşılığında satar; Johnson, devamla bu kalasları inşaatçı olan Robbins'e altın karşılığında satar. Robbins bu kalaslarla müşterisi Benton için altın karşılığında bir ev yapar. (Görüldüğü gibi, sözü edilen dikey mübadele silsilesinin mübadele aracı olan para kullanılmadan sürmeyeceği açıktır).

Piyasa ekonomisinin resmini tamamlamak için Jones'un kalası yonttuğunu fakat nehir boyunca Johnson'a ulaştırmak üzere suya bırakmadığını varsayalım. Jones, doğrudan Johnson'a satmak yerine bir nakil aracının sahibi olan Polk'a satmış olsun. Polk da bu kalasları Johnson'a ulaştırmak üzere X, Y ve Z'den

[2] Başlangıç faktörleri olarak toprağa ve emeğe geri giden sermaye konusu Avusturya İktisat Okulu'nun önemsediği bir konudur. Bunun için özellikle bkz. Eugen von Böhm–Bawerk, *The Positive Theory of Capital*; *Capital and Interest*'in İkinci Cildi, South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1959).

hizmet almış olsun. Şimdi burada olan nedir? Neden X, Y ve Z'nin emeklerinin kalasların daha yararlı kullanılacağı bir yere taşımada kullanılması, onlara bu kalaslara sahip olma hakkını vermemiştir?

Olan şudur: Polk bir miktar altını, kalasları taşıma hizmetlerini sağlamaları karşılığında X, Y ve Z'ye verir. Polk kalasları bu insanlara değil, onların kalasları taşıma hizmetleri ile kendi parasını mübadele yapmıştır. Kısaca özetlersek, Polk kalasları Jones'dan 40 ons altın karşılığında satın alsın ve X, Y, Z' nin her birine taşıma hizmeti karşılığında 20 ons altın ödesin. Sonra da kalasları Johnson'a 110 ons altın karşılığında satmış olsun. Polk bu işlemlerin sonunda 10 ons altın net kazanç sağlar. Eğer isteselerdi X, Y ve Z kalasları Jones'dan 40 ons altın karşılığında satın alabilirler ve taşımayı kendileri yaparak Johnson'a 110 ons altın karşılığında satarlardı. Böylece kendi ceplerine 10 ons altın fazladan girmiş olurdu. Bunu neden yapmamışlardır? Çünkü (a) *sermayeleri* yoktur; yani kısaca, 40 ons altını toplamak için önceki tüketimlerini gelirlerinin altında tutarak gerekli tasarrufu yapamamışlardır ve/veya (b) kalasları taşıyıp satmak için geçecek olan aylaca süreyi beklemek istememişler ve *çalışırken* parayı ellerinde görmek istemişlerdir ve/veya (c) kalasların 110 ons altına satılamama *riskini* yüklenmek istemişlerdir. Buna göre, örneğimizdeki piyasa ekonomisinin *sermayedarı* olan Polk'un vazgeçemeyeceği son derece önemli fonksiyonu, işçilerin yapacakları harcamalarını kısıtlama gereğini duymaktan ve bu yolla kendilerine sermaye biriktirmekten, ayrıca üretim zincirinin daha ileri aşamalarında (muhtemelen) kârlı bir satışla elde edecekleri parayı beklemekten alıkoymak olmuştur. Bundan sonra sermayedar Polk, ürünü üzerindeki hak sahipliğinden işçileri mahrum bırakmış ve ürününü satabildiği ölçüde onların para kazanmalarını mümkün kılmıştır. Bunun da ötesinde, sermayedar öngörü ve girişimcilik kapasitesiyle işçileri, ürünü kârlı satamama ya da tümüyle zarar etme riskinden korumuş olur.

Sermayedar buna göre, önce kendisi emek harcayan, emeğinden tasarruf yapan (yani tüketimini kısan) ve bir dizi gönüllü sözleşmelerle (a) sermaye üzerindeki sahiplik hakkını satın alan ve (b) işçilere, bu sermayenin hemen hemen tüketici malı olma aşamasına kadar dönüştürülmesindeki hizmetleri karşılığını ödeyen kişi olacaktır. Şunu tekrar hatırlatalım; hiç kimse işçilerin tasarruf yapmalarını, sahibinden sermaye satın almalarını ve sonra da kendi sermayeleri üzerinde çalışmalarını, en son aşamada bu ürünleri satarak kâr elde etmelerini engellemez. Doğrusunu söylemek gerekirse, sermayedarlar modern iktisadın işleyişi içinde karmaşık dikey mübadele ağının bütününü işleterek emek harcayan işçilere büyük fayda sağlarlar. Çünkü bu işçiler, sermayenin satın alınması için gerekli parayı ödemeden kurtulurlar ve kendilerine üretilen malların satılması ölçüsünde daha çok "ürettikleri" için daha fazla para ödenir.[3]

[3] Teknik iktisatta, işçiler emeklerini satış yoluyla elde etmeyi seçmekle emeklerinin "ten-

Bu yolun her bir aşamasında insan, –maddî varlıklara emeklerini katarak– üretecektir. Eğer bir mal daha önceden kullanılmamışsa ve sahibi de yoksa o kişinin emeği o malı kişinin kontrolü ve daha sonra da "sahipliği" altına getirecektir. Eğer o malın hâlihazırda bir sahibi varsa, bu kişi ya bu malı işçiye para karşılığı satabilir; bundan sonra işçi kendi emeğini buna katacaktır, ya da önceki sahibi malı daha ileri aşamada bir ürüne çevirmek için para karşılığı işçiden emek satın alacaktır ve ürününü başka birisine satacaktır. Bu süreç de kullanılmamış tabiî kaynakların ilk aşama ürünlerine ve emeğe geri dönecektir, çünkü sermayedar, –bizim örneğimizde önceki sahip– nihayette mülk sahipliğini ilk üreten olmakla, gönüllü mübadeleyle ve para tasarrufu ile kazanmaktadır. Buna göre serbest piyasada tüm mülk sahipliği nihaî olarak (a) kendi şahsının ve kendi emeğinin sahipliğine, (b) bulduğu kullanılmamış toprağı emeği ile dönüştürerek bu toprağın sahipliğine ve (c) bu ikisinin, yani (a) ve (b)'nin karışımının ortaya koyduğu ürünlerinin piyasada başkalarının benzer ürünleriyle mübadelesine indirgenir.

Aynı kanun piyasada parasal varlık sahipleri için de geçerlidir. Gördüğümüz gibi, para ya (1) ilk tabiî kaynağı emeği ile dönüştürerek (örneğin altın madenciliği ile) üretilir ya da (2) kendi ürettiklerini –ya da daha önce ürettiği malları karşılığında satın aldıklarını– başkalarının sahip olduğu altın karşılığında satarak elde edilir. Yine, tam da bir önceki paragraftaki (c) şıkkının, mantık açısından mübadele yapmadan önce (a) ve (b)'nin üretimine geri dönmesinde olduğu gibi burada da (2) mantık açısından nihaî olarak (1) e geri indirgenir.

Bizim açıklamakta olduğumuz özgür toplumda, mülk sahipliği neticede her bir insana tabiî olarak verilmiş olan kendisinin sahipliğine *ve* dönüştürdüğü ve ürün hâline getirdiği tabiî kaynakların sahipliğine geri indirgenir. *Serbest piyasa*, belirli ürünlerde uzmanlaşmış üreticiler arasındaki gönüllü ve sonuçta karşılıklı yarar sağlayan mülkiyetin mübadele edildiği bir toplumdur. Bu piyasa ekonomisi çoğu zaman emeğin "bir meta olarak görüldüğü" sapkın bir doktrine dayanmakla itham edilmektedir. Fakat tabiî gerçek, aslında emeğin kendisinin bir meta olduğudur, çünkü tıpkı diğer maddî mülk gibi bir kimsenin emeği de başka mal ve hizmet karşılığında mübadele yapılabilir veya devredilebilir. Bir kimsenin emeği başkasına devredilebilir, fakat *iradesi* asla. Bunun ötesinde,

---

zilatlı marjinal değer ürününü" dikkate alırlar, –burada hesaplı olmak, işçilerin paralarını *daha sonra* değil, *şu anda* (*hemen*) kazanmakla elde ettikleri değerdir. Sermayedarlar ise, parayı *hemen* değerlendirmekle ve işçilerin parayı ellerine almaları için daha sonrayı bekleme zahmetine girmekten kurtarmakla hesaplı bir "zaman–tercihi" yapmışlardır; ileri görüşlü olanlar da, belirsizlik şartları altında geleceğe dair iyi tahminde bulunmakla "salt kâr" biçiminde ödüllerini alırlar. Daha az ileri görüşlü olan girişimciler ise, belirsizlik şartları altında kötü kararlar almakla kaybederler. Bkz. Murray N. Rothbard, *Man Economy, and State*, çeşitli yerlerinde.

insanlık için bunun böyle olması bir şanstır; çünkü bu devredilebilirlik (1) bir öğretmenin, bir hekimin ya da her kim olursa olsun, emeğini para karşılığı satabileceği ve (2) işçilerin de emeklerini malları ürüne dönüştürmek üzere para karşılığında sermayedarlara satabilecekleri anlamına gelir. Eğer bu yapılamaz olsaydı medeniyet için gerekli olan sermaye yapısı gelişemezdi ve hiç kimsenin verebileceği hayatî emek hizmeti başkaları tarafından satın alınamazdı.

Bir insanın devredilebilir emeği ile devredilemez iradesi arasındaki farkın biraz daha da açıklanması gereği duyulabilir: Bir insan emeğini devredebilir, fakat bu emeğin gelecekte sermayeleştirilebilen değerini asla *satamaz*. Kısaca, tabiî olarak insan kendisini köle olmak üzere satamaz ve bu satışa da destek bulamaz –çünkü bunun anlamı, onun gelecekte kendisi üzerindeki iradesinin başkalarına teslim edileceğidir. Yani bir insan emeğini başkasının yararına tabiî olarak harcayabilir, fakat kendisi istemiş olsa bile kendisini başkasına sermaye olarak teslim edemez. Çünkü gelecek yıllarda değişebilecek olan ve o andaki durumu kabullenmeyebilecek olan kendi iradesini bir yana bırakamaz. "Gönüllü kölelik" kavramı çelişkilerle doludur; zira bir işçi efendinin iradesi altında gönüllü olarak hizmet verdiği sürede bu irade altında olmayı gönüllü kabul etse bile yine de köle sayılmaz; zira daha sonra fikri değişirse ve efendisi ona şiddet uygulayarak köleliğe devam için zorlarsa, bu kölelik gönüllü olmayacaktır. Bunun peşinden daha fazla baskı gelecektir.

Bu kesimde tanımladığımız toplum –yani özgür ve gönüllü mübadelenin yapıldığı toplum– bir "özgür toplum" ya da "salt özgürlük" toplumu olarak isimlendirilebilir. Bu çalışmanın tamamı böyle bir sistemin işaretlerinin dillendirilmesine adanmıştır. "Serbest piyasa" terimi, bir yanda kritik öneme sahip bir gönüllü ve özgür mübadele ağının gereğini öne çıkarırken dar ekonomik ya da praksiyolojik olanın ötesine geçmekte yetersiz kalmıştır. Çünkü şunun anlaşılması hayatî öneme sahiptir: Serbest piyasa, mülkiyet başlığı altında yapılan mübadelelerdir, dolayısıyla serbest piyasa daha büyük bir özgür toplumla –belirli mülkiyet hakları ve sahiplikler ile– bütünleşmiştir. Biz özgür bir toplumun, mülkiyet haklarının insanın temel tabiî gerçekleri üzerine kurulduğu bir toplum olduğunu açıklamaya çalışıyoruz; söz edilen tabiî gerçekler ise her bireyin benliğinin, kendi bedeninin, emeğinin, bulduğu ve dönüştürdüğü tabiî kaynakların sahibi olması gerçekleridir. İnsanın emeği kadar maddî mülkün de devredilebilir olması, sahip olunan malların özgür mübadele ağının oluşumunu mümkün kılar.

Salt özgürlük rejimi –yani liberteryen toplum– hiçbir *sahiplik hakkının "bölüşülmediği"*, kısaca hiçbir insanın kendi kişiliğine ya da maddî mülkiyetine bir başkası tarafından tecavüz veya ihlâl ya da müdahale edilemediği bir toplum olarak tanımlanır. Fakat bu, toplumsal anlamda ***mutlak özgürlüğün*** sadece yalıtılmış bir Crusoe tarafından değil, her bir toplumdaki her bir insan tarafından,

ne kadar karmaşık ya da gelişmiş olduğuna bakılmaksızın kullanılabileceği anlamına gelmektedir. Çünkü insanlar, Crusoe gibi, eğer "tabiî" mülkiyeti (insanın kendi kişiliği ve maddî varlıkları) başka insanların istilasından veya tecavüzünden uzaksa bu durumda mutlak özgürlüğü –salt özgürlüğü– kullanırlar. Gönüllü mübadelenin yapıldığı bir toplumda tabiî ki her insan mutlak özgürlüğü Crusoe benzeri yalıtılmışlık içinde değil, bir medenî çevrede, ahenkli bir toplum içinde ve yurttaşları ile yaptığı mülkiyet mübadelesi yoluyla daha üretken biçimde yaşar. Mutlak özgürlük, buna göre, tıpkı medeniyetin ilerlemesi için ödediğimiz bedel gibi kaybedilmemelidir; insanlar özgür doğarlar ve *asla* zincirlere vurulmamalıdırlar. İnsan, özgürlüğü ve refahı, hürriyeti ve medeniyeti elde etmeyi başarabilir.

Eğer bizler "özgürlük" ya da "liberalizm" ile gücü karıştırmakta ısrar edersek bu gerçek bir takım engellere takılacaktır. İnsanların kendi tabiatlarının işleyiş kanunlarını ihlâl etmek için –örneğin okyanusu tek bir zıplamayla geçememeleri gibi– yeterli *güce* sahip olmamaları nedeniyle özgür irade sahibi olmadıklarını söylemenin absürt olduğunu biliyoruz. Benzer biçimde, özgür bir toplumdaki bir insanın da "gerçek anlamıyla hür olmadığını söylemek de absürttür, çünkü bu toplumda hiç kimse bir başkasına saldırmakta veya mülküne tecavüz etmekte "özgür" değildir. Bu durumun muhalifi olan birisi özgürlükle değil güç ile ilgilenmektedir; özgür bir toplumda hiç kimsenin bir başkasının mülkiyetine tecavüz etmesine asla izin verilmeyecektir (ya da hiç kimse kendine izin veremeyecektir). Bunun anlamı, bir insanın öyle bir toplumda davranma *gücünün* sınırlı olduğudur; tıpkı bir insanın gücünün kendi tabiatıyla sınırlı olması gibi; bu durum asla onun özgürlüğünün az olduğu anlamına gelmez. Biz özgürlüğü, bir insanın bir başka insanın kişiliğine veya mülkiyetine *tecavüzün olmaması* biçiminde tanımlarsak, hürriyet ve güç arasındaki kafa karışıklığı sürecektir.[4] Böylece anlıyoruz ki varsayılan bir "hırsızlık veya mülke tecavüz özgürlüğü", –kısaca saldırı özgürlüğü– asla bir özgürlük biçimi olamaz, çünkü bu davranış saldırının mağdurunun kişilik ve mülkiyet haklarından mahrum edilmesine neden olur –kısaca onun özgürlüğü ihlâl edilecektir.[5] Böylece her insanın gücü, her durumda esas itibarıyla insanî şartlar ve insanın ve çevresinin tabiatı ile sınırlandırılmıştır; öte yanda insanî şartların harikuladeliklerinden birisi de, her insanın karmaşık etkileşimler ve değişimler ortamı içinde bile mutlak özgür olabileceğidir. Bunun da ötesinde, yine her insanın davranma, üretme

[4] Daha sonra özgürlüğün veya hürriyetin bu biçimde tanımlanmasının "bir insanın yasal mülkiyetine tecavüz edilmemesi" gerçeğini adaletle ele alınarak, yani bir kere daha bir insanın kendi kişiliğine, dönüştürdüğü mülke ve gönüllü mübadele ile elde ettiği ürünlere sahip olması biçiminde değerlendirerek daha iyi yapıldığını göreceğiz.

[5] Liberteryen tutuma karşı "hırsızlık veya tecavüz" özgürlüğünün bir eleştirisi için bkz. Murray N Rothbard, *Power and Market*, ikinci baskı (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), s. 242.

ve tüketme gücü bu tür karmaşık etkileşimler ortamında, ilkel toplumdan ya da Crusoe toplumunda olabileceğinden çok daha fazladır.

Bir hayatî hususu belirtelim: Eğer biz bir insan için bir etik tesis etmeye çalışıyorsak (bizim durumumuzda etiğin şiddetle ilgili olan alt dalı ile), bunun geçerli bir etik olması için teorinin, her zaman ve her yerde bütün insanlar için doğru olması gereklidir.[6] İşte bu –zamana ve mekâna bağlı olmaksızın bütün insanlara uygulanabilir olması– tabiî hukukun gözde bir özelliğidir. Buna göre, etik özellikli bir tabiî hukuk kendisine fizikî, ya da "bilimsel" tabiat kanunlarının doğrultusunda yer bulacaktır. Fakat bir özgürlük toplumu aynı temel kanunları her insana, zamana ve mekâna bağlı olmaksızın uygulayan tek toplumdur. İşte bu, aklın –rekabet içindeki birçok iktisat veya başka teorilerden birisini aklın seçmesinde olduğu gibi– birbiriyle rekabet eden teorilerden tabiî hukuk teorisini seçmesinin yoludur. Eğer birisi Hohenzollern ya da Bourbone ailelerinin başka herkesi yönetmek için "tabiî hak" sahibi olduğunu iddia ederse, bu tür bir doktrin, her insan için uygulanabilir tekdüze bir etik olmayacağı gerçeğine, (bir kişinin etik sıralama içindeki mertebesi bir Hohenzollern olmasına, ya da olmamasına bağlı olmayacağı gerçeğine) vurgu yaparak kolaylıkla çürütülebilir. Benzer biçimde, eğer birisi her insanın günde *üç kere üç* sayıda öğün yemesinin "tabiî bir hak" olduğunu söylerse, bunun yanıltıcı bir tabiî hukuk ya da tabiî hukuk teorisi olduğu apaçık ortadadır: Çünkü bu üç kere üç sayıda öğünü herkese, hatta nüfusun çoğunluğuna sunacak sayısız yer ve sınırsız zaman fizikî yönden imkânsızdır. Dolayısıyla bu bir tür "tabiî hak" olarak ileri sürülemez. Diğer tarafta, bir de liberalizm etiğinin ve böyle bir etik içinde kişinin tabiî kişilik ve mülkiyet haklarının evrensel durumunu ele alalım. Çünkü her insan, her zaman ve her yerde temel kurallarla çevrelenmiştir: Kendi kişiliğinin sahipliği, bir kişinin işgal ettiği ve dönüştürdüğü daha önce hiç kullanılmamış olan tabiî kaynağın sahipliği ve bu sahipliklerden türetilen –gönüllü mübadele ya da bağış gibi– diğer şeyler. Bu kurallar –ki biz bunları "tabiî sahiplik kuralları" olarak isimlendirebiliriz– zamana, mekâna ve toplumun iktisadî becerilerine bakılmaksızın açık biçimde uygulanabilir ve savunulabilir. Başka herhangi bir sosyal sistemin tabiî hukuk olarak vasıflandırılması mümkün değildir; çünkü bir kişinin ya da grubun başka kişi veya gruplar üzerinde baskıcı bir kuralı (ya da bu hükümranlıkta görev alan başka bir ***kural***) olacaksa, bu kuralın herkese uygulanması imkânsızdır. Sadece yöneticisiz ve salt liberteryen bir toplum tabiî haklar ve tabiî hukuk vasfına sahip olabilir, ya da daha önemlisi, bütün insanlık için evrensel etik şartlarını sağlayabilir.

---

[6] Etik kanunların evrensel bağlayıcı olması fikirleri için bkz. R. M. Hare, *The Language of Morals*, (Oxford: Clarendon Press, 1952), s. 162; Marcus Singer, Generalization in Ethics (New York: Knopf, 1961), ss. 13-33.

Bölüm 3

Bireylerarası İlişkiler: Sahiplik ve Tecavüz

Buraya kadar biz özgür, barış ve dayanışma içinde gönüllü insanî ilişkiler kuran bir toplumu ele aldık. Fakat bunun karşısında başka bir bireyler arası ilişki türü de vardır: Bir insanın başkalarına yaptığı tecavüz. Bu saldırganlık ya da tecavüz, bir kişinin mülküne onun rızası olmadan yapılan müdahale ve mülkün işgalidir. Bu işgal insanın kişilik haklarına (fizikî bedenine saldırma gibi) veya maddî mülküne (malını gasp etmek ya da izinsiz yerleşme gibi) biçiminde olabilir. Her iki durumda da saldırgan, diğerinin tabiî mülkü üzerinde kendi iradesini hâkim kılar —yani diğer insanı kendi iradesi ile davranmaktan ve sahip olduğu tabiî mülk üzerinde her hangi bir tasarrufta bulunmaktan mahrum bırakır.

Bir an için bir sonuç olduğu hâlde bir hayli karmaşık olan maddî mülkiyeti bir yana bırakalım ve insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkı üzerinde yoğunlaşalım. Burada iki alternatif vardır: Biz ya bir kural koyarak bununla her insanın kendi bedenine sahip olmasının sağlanması gerektiğini (yani bu hakka sahip olduğunu), ya da onun böylesi bir tam mülk sahibi olmayabileceğini hükme bağlarız. Eğer bir kişi bu hakka sahipse, yukarıda irdelendiği gibi özgür bir toplumda liberteryen tabiî hukuka sahibiz demektir. Eğer bir kişi bu hakka sahip değilse ve eğer her insan kendi bedenine tam ve yüzde yüz sahip olmaya yetkin değilse, o zaman bunun ne anlama geldiğine bakalım. Bu, şu iki şarttan birisini ima eder: (1) "Komünist" görüş olan evrensel ve eşit biçimde herkesin birbirinin sahibi olması ve (2) bir grubun bir başkası tarafından kısmî sahipliği —yani bir sınıfın diğer sınıfları yönetmesi sistemi. Bunlar, herkes için yüzde yüz kendinin sahibi olmasının tek mantıksal alternatifidir.[1]

[1] Michigan Üniversitesi Felsefe Bölümünden Profesör George Mavrodes buna başka bir mantıklı alternatifin var olduğu gerekçesiyle itiraz eder. Bu alternatif de "hiç kimse hiçbir kimsenin sahibi değildir, ne kendisinin, ne de bir başkasının ve ne de bir kimseyi paylaşabilirler". Ancak, sahiplik bir kontrol alanı ima ettiğinden, yukarıdaki fikrin anlamı hiç kimsenin bir şey yapamayacağı ve insan ırkının kısa sürede yok olacağıdır.

Şimdi alternatif (2)'yi ele alalım: Burada hiçbir kişi veya kişiler grubu, buna G diyelim, sadece kendilerinin sahipliğine değil aynı zamanda toplumun geri kalanının da, buna da R diyelim, sahipliğine hak kazanır. Fakat bu sistemdeki birçok başka problem ve zorluklar dışında insanlık için evrensel veya tabiî hukuk etiğine sahip olamayız. Sadece kısmî ve keyfî bir etiğe sahip olabiliriz; tıpkı Hohenzollern ailesinin tabiî biçimde Hohenzollern ailesinden olamayanlar üzerinde yönetim hakkına sahip oldukları görüşü gibi. Gerçekte, G sınıfının R sınıfı üzerinde yönetim hakkına sahip olduğunu ifade eden etik şunu ima eder: R sınıfı aslında insan altı bir varlıktır ve tam insan olan G'nin sahip olduğu kendisinin sahipliği gibi bir hakka o sahip olamaz –fakat bu durum bizim başlangıçta yaptığımız insanlık için bir etik oluşturma varsayımımıza aykırıdır.

O zaman alternatif (1) ne olduğu sorusunun cevabı, A, B, C ... bireyleri ele alındığında hiç kimsenin kendi kişiliğine yüzde yüz sahip olamayacağı görüşüdür. Bunun yerine A'nın kendisinin sahibi olması hakkı eşit biçimde B, C ... bireylerine de sağlanmalıdır ve aynı durum toplumun diğer bireyleri için de geçerli olmalıdır. Bu görüş, en azından, toplumda herkes için geçerli olan bir evrensel kural olma özelliğine sahiptir; fakat öte yanda çok sayıda başka zorlukları da vardır.

İlk olarak, uygulamada toplumda birkaç kişiden çok daha fazla insan varsa bu alternatif çökmeli ve alternatif (2)'ye, yani bazılarının diğerleri üzerindeki kısmi yönetimine indirgenmelidir. Çünkü herkesin sürekli diğer herkes üzerinde olması fiziksel olarak mümkün değildir ve dolayısıyla her bir kişinin diğer herkesin sahipliğini eşit paylaşımını gerçekleştirmesi imkânsızdır. Uygulamaya konulduğunda, sözünü ettiğimiz herkesin herkes üzerinde eşit kısmî sahiplik kavramı ütopyacıdır ve imkânsızdır; diğerlerine yukarıdan bakma ve dolayısıyla onları sahibi olma esas itibarıyla yönetici sınıfının özel bir davranışı hâline gelecektir. Buna göre, her bir bireyin kendisinin tam sahibi olmadığı bir toplum asla evrensel etiğe sahip değildir. Tek başına bu neden yüzünden bile herkesin kendisinin yüzde yüz sahibi olması, insanlık için tek yaşayabilen siyasî etiktir.

Fakat tartışmanın seyri için bu ütopyanın sürdürülebileceğini varsayalım. Olacak olan şudur: Birincisi, herkesin kendisinin sahibi olmadığını savunmak kesin biçimde absürt olacaktır, aynı anda her bir kişinin diğer insanlar üzerindeki kısmî sahipliği de böyledir. Bunun ötesinde, bizim ütopyamızın istenip istenmediği sorusuna bakalım. Biz, bir toplumda hiç kimsenin diğerlerinin onayı olmaksızın herhangi bir davranışı sergileme özgürlüğünün olmadığı bir dünya tasavvur edebilir miyiz? Böyle bir dünyada, şüphesiz hiç kimse bir şey yapamayacak ve insan ırkı kısa zamanda yok olacaktır. Fakat eğer kendisinin sahibi olmanın sıfır ya da sıfıra yakın olduğu bir dünya insan ırkını yok ediyorsa, bu durumda aynı yönde atılacak her adım, insan ve onun dünya üzerindeki hayatı

için en iyi olan hukuka karşı atılmış adım olacaktır. Yukarıda da gördüğümüz gibi, bir grubun diğerlerinin tam sahibi olmasını öngören bir etik, herhangi başka bir etik için etiğin herkes için geçerli olması gerektiği temel kuralını ihlâl edecektir. Hiçbir kısmî etik, bütün gücü Hohenzollern ailesine veren bir teoriye göre çok daha makul görünse bile iyi bir etik değildir.

Buna karşılık, herkesin kendisinin mutlak sahibi olduğu bir toplum, her bir insanın tabiî biçimde kendisinin sahibi olduğunu, herkesin ancak tabiî seçme özgürlüğünü, değerlere uyumu gerçekleştirdiği zaman, başarmayı öğrendiği zaman, vb, yaşayabileceğini ve hayatını sürdürebileceğini öngören yaratılış gerçeğine dayanmaktadır. İnsan olmanın erdemiyle, amaçları ve araçları birbirlerine uydurmak için aklını kullanmalıdır; eğer bir başkası onun özgür seçimi olan yaşama biçimini değiştirmek için saldırıda bulunursa, bu onun tabiatını, onun kendince izlemek zorunda olduğu yolu ihlâl etmektir. Kısacası, bir saldırgan, bir insanın özgürce oluşturduğu fikirlerinin ve değerlerinin tabiî işleyişine ve bu değerlere dayanan davranışlarına müdahale eder.

Mülkiyetin ve mülkiyete müdahalenin tabiî hukukunun tam bir açıklamasını yapabilmek, tartışmayı maddî mülkiyeti de içine alacak şekilde genişletmeksizin mümkün değildir. İnsanlar uçuşmuş hayâletler değillerdir; onlar sadece maddî nesneleri üretime dönüştürerek ve onları sahiplenerek hayatlarını sürdürebilirler. Şimdi tekrar Crusoe ve Cuma'nın adasına dönelim. Başlangıçta yalıtılmış olan Crusoe, özgür iradesini ve sahibi olduğu bedenini, kendi taleplerini ve değerlerini ve tabiatın sağladığı kaynaklara emeğini "katarak" bu talepleri nasıl karşılayacağını öğrenmede kullanmıştı. Bu yolla mülkiyetini üreterek elde etti. Şimdi de Cuma'nın o adanın başka bir yerine çıktığını varsayalım. Cuma iki muhtemel davranışla karşı karşıyadır: Crusoe gibi bir üretici olur, bakir toprağı emeği ile dönüştürür ve büyük bir ihtimâlle ürettiklerini diğer kişinin ürettikleriyle takas eder. Özetle, Cuma üretimle, takasla ve bu yolla mülkünü oluşturmakla meşgul olacaktır. Ya da başka bir yola karar verebilir: Kendisini üretme çabasından ve takastan uzaklaştırarak Crusoe'nun emeğinin ürünlerini şiddet kullanarak gasp eder. Yani üreticiye tecavüzde bulunur.

Eğer Cuma emek ve üretim yolunu seçerse, tabiî bir gerçek olarak Crusoe gibi o da işlediği ve kullandığı toprak kadar bu toprakta ürettiklerinin de sahibi olacaktır. Fakat yukarıda belirttiğimiz gibi, Crusoe'nun tabiî ölçülerde sahip olabileceklerinin çok daha fazlası üzerinde, yani adaya ilk çıkan kişi olma gerekçesini göstererek, daha önce hiç kullanmadığı kısımlar olduğu hâlde bütün adanın sahibi olduğu iddiasında bulunduğunu kabul edelim. Eğer böyle yaparsa, bize göre mülkiyet hakkı yoluyla gayrı meşru biçimde tabiî yerleşimcilik hukukunun sınırlarının ötesinde baskı uygulamaktadır; eğer bu iddiasına dayanarak Cuma'yı oradan uzaklaştırmak için kuvvet kullanırsa, ikinci bir yerleşimcinin kişiliğine ve mülkiyetine karşı da gayrı meşru saldırıda bulunmuş olacaktır.

Bazı teorisyenler, –bizim "Columbus kompleksi" diyebileceğimiz– sahipsiz bir adayı ya da kıtayı ilk keşfeden kişi olma gerekçesine dayanarak tüm toprağın sahibi olduğunu iddiasında bulunmada haklı olduğu fikrini savunurlar. (Bu durumda, Columbus, Amerika kıtasına çıkmış olma gerçeğine dayanarak –ve orada hiçbir Kızılderili yerli yaşamıyorsa– tüm kıtanın kişisel mülkü olduğu iddiasında bulunabilir.) Fakat tabiî bir gerçek olarak, Columbus kıtanın sadece küçük bir kısmını kullanabileceği ve "emeğiyle toprağı birleştirebileceği", için başka yerleşimciler kıtanın sahipsiz kısımlarına ulaşıp oraları sahipleninceye kadar buralar sahipsiz kalmaya devam edecektir.[2]

Şimdi Crusoe ve Cuma'yı bir yana bırakıp bir heykeltıraşı düşünelim. Bu heykeltıraş kil ve diğer malzemeyi kullanarak bir heykel yapmıştır (bir an için kil ve aletler üzerindeki mülkiyet hakları sorununu bir yana bırakalım). Soru şöyle olacaktır: heykeltıraşın kendi üslubuyla meydana gelen bu sanat eserini kim sahiplenecektir? Bir kere daha, insanların vücutlarının sahipliğinde olduğu gibi üç ayrı mantıklı durum vardır: (1) Heykeltıraş, yani bu sanat eserinin "yaratıcısı" eseri üzerinde hak sahibi olmalıdır, (2) başka bir insan ya da grup bu eser üzerinde hak sahibidir; yani heykeltıraşın rızasın olmaksızın kuvvet kullanarak esere el koyabilir; ya da (3) "komünist" çözüm, –yani dünyadaki her birey bu heykel üzerinde eşit hak ve hisse sahibidir.

Bunu daha anlaşılır yapalım. Hem tek bir grup içinde, hem de dünya toplumunun heykele sahip olmasının tuhaf bir adaletsizlik olduğunu inkâr edebilecek çok az insan vardır. Çünkü heykeltıraş bu sanat eserini gerçekten de kendisi yaratmıştır –buradaki yaratma maddeyi yaratma anlamında değil, tabiatın sağladığı bir maddeyi (kil) kendi emeğini, enerjisini ve fikrini kullanarak üretme anlamındadır. Eğer her insanın kendi vücuduna sahip olma hakkı varsa ve hayatını sürdürmek için enerjisi ve çabası ile tabiî cisimleri kendi kişiliğinin gerçek uzantıları biçiminde değerlendirmek ve dönüştürmek zorundaysa, kesinlikle kendi yaptığı ürünün sahibi olma hakkı vardır; tıpkı ham maddeye kendi kişiliğinin mührünü vuran heykeltıraşın, yani kendi emeğini kil ile birleştiren kişinin durumu gibi. Eğer heykeltıraş böyle yapıyorsa, benzer şekilde, "yerleşimci" ya da emeğini toprakla karıştıran bir üretici de aynı şeyi yapacaktır.

Heykeltıraşın çabasının ürününü kamulaştıran herhangi bir insan grubu açıkça saldırgan ve asalaktır –yani mülkünü gasp ettiği kişinin zararına kendine yarar sağlamaktadır. Çoğu kişinin de hemfikir olacağı gibi, bunlar heykeltıraşın ürünü –kendisinin bir uzantısı– üzerindeki hakkına açıkça tecavüz etmektedirler. Bu

[2] Bu "Columbus kompleksinin" farklı bir versiyonu şunu söyler: Kıtayı ilk keşfeden kişi adanın etrafında dolaşarak (ya da başkalarını uzaklaştırarak) ve toprağının etrafına çit örerek tüm toprak üzerinde hak iddiasında bulunabilir. Fakat bize göre onun iddiası çitin *kendisi* dışında bir şey olamaz; çünkü burada o insan tarafından kullanılan ve dönüştürülen şey sadece sınıra örülen çittir, içindeki toprak değil.

durum, söz konusu kamulaştırmayı gerek bir grup ve gerekse tüm "dünya halkı" yapmış olsun, –kişinin kamusal ortaklıkları gibi istisnalar dışında– aynısıyla doğrudur. (Uygulamada bu kamulaştırma bir grup insan tarafından "dünya halkı" adına yapılmaktadır.) Ancak, bizim daha önce belirttiğimiz gibi, eğer heykeltıraş kendi ürünü ya da dönüştürdüğü tabiî maddeler üzerinde hak sahibi ise, diğer üreticiler de aynı biçimde hak sahibidirler. Benzer biçimde toprağın altından kili çıkaran ve heykeltıraşa satan, ya da heykeltıraşın kullandığı aletleri yapan kişi de aynı durumdadır. Çünkü bu insanlar da üreticidirler; onlar da fikirlerini ve teknolojik birikimlerini (know–how) tabiatın verdiği toprakla karıştırarak değerli bir ürün ortaya koyarlar. Onlar da enerjilerini ve emeklerini toprakla karıştırmışlardır. Böylece onlar da ürettikleri mallar üzerinde sahipliğe hak kazanmışlardır.[3]

Eğer bir insanın kendi kişiliğine ve dolayısıyla kendi emeğine sahip olma hakkı varsa, bunun uzantısı olarak eğer önceden kullanılmamış ve sahipsiz olan tabiî varlığı derlediği ya da kendisinin "yarattığı" mülkün sahibi ise, o zaman yeryüzünün sahipliği ve denetimi hakkı kimindir? Kısaca, eğer birisinin topladığı meşe palamutlarına ya da böğürtlenlere sahip olma hakkı varsa, ya da çiftçinin hasat ettiği buğdaya sahip olma hakkı varsa, bu faaliyetlerin yapıldığı toprağa sahip olma hakkı kimindir? Tekrar edelim; işlenilen toprağın sahipliğinin tespiti diğer bütün mülkiyet haklarında olanın aynısıdır. Çünkü hiçbir insan kullanılan maddeyi ve malzemeyi "yaratmamıştır": insanın yaptığı şey sadece tabiatın sunduğu imkânı almak ve onu fikirlerini ve emeğini kullanarak dönüştürmektir. İşte bu, öncülerin –yerleşimcilerin– daha önce kullanılmamış bakir toprağı temizleyip işleyerek kendi özel mülkiyetine alırken yaptıkları şeyin tam da kendisidir. Yerleşimci –tıpkı heykeltıraş veya madenci gibi– tabiatın sağladığı toprağı kendi emeği ve kişiliği ile dönüştürmektedir. Bir yerleşimci de en azından diğerleri kadar "üretici" ve onlar kadar mülkünün yasal sahibidir. Heykeltıraşın durumunda olduğu gibi yerleşimcinin emeğini ve ürününü kamulaştıran diğer bazı grubun yaptığında ahlâkîlik aramak zordur. (Diğer durumlarda olduğu gibi "dünya komünizmi" çözümü, uygulamada [nalıncı keseri gibi] her şeyi yönetici gruba doğru yontar.) Bunun ötesinde, halkçılık, yani gerçekte tüm dünya nüfusunun toprağın ortağı olduğu iddiası, yerleşimci gelmeden önce bu toprağın kullanılıp denetlenmediği, dolayısıyla sahipsiz olduğu tabiî gerçeğine aykırıdır. Öncü, ya da yerleşimci, kullanılmayan değersiz tabiî nesneleri ilk önce üretime ve kullanıma koyan kişidir.

Buna göre insanın mülkiyet ve zenginlik elde edebilmesi için iki yol vardır: Üretim veya şiddet kullanarak el koyma. Ya da, büyük Alman sosyolog Franz Oppenheimer'in açıkça ortaya koyduğu gibi, zenginliği elde etmenin sadece iki aracı vardır. Birisi üretim yöntemidir; bunu çoğunlukla bu ürünlerin gönüllü mübadelesi izleyecektir. Oppenheimer buna ***iktisadî araçlar*** demektedir. Diğer

[3] Kıyas için bkz. John Locke, *Two Treatises on Government*, ss. 307-308.

metot, ürünün bir başkası tarafından tek yanlı elde tutulmasıdır; yani bir insanın mülküne şiddet kullanılarak el konulmasıdır. Bu yağmacı zengin olma yöntemine Oppenheimer uygun bir isimlendirmeyle *siyasî araçlar* demiştir.[4]

Bu durumda, başkasının mülkiyetine el koyan insan, bir insan olarak kendi tabiatıyla çelişki yaşamaktadır. Çünkü biz daha önce, insanın *sadece* kendi ürettikleriyle ve ürünlerini takas ederek yaşayıp geliştiğini tartışmıştık. Öte yanda şiddet kullanan saldırgan hiçbir biçimde üretici değil yağmacıdır; başkalarının emeği ve ürünleri üzerinde *asalak olarak* yaşamaktadır. Böylece, insanın tabiatıyla uygun biçimde yaşamak yerine bu saldırgan başkalarının emeğini ve enerjisini tek yanlı kullanan bir asalaktır. İşte bu evrensel etiğin her çeşidinin tam bir ihlâlidir; çünkü insan bir asalak olarak yaşamaz. Asalakların beslenmek için asalak olmayan üreticilere ihtiyaçları vardır. Asalak sadece toplumun toplam mal ve hizmetlerine bir şey ilâve etmemekle kalmaz, bunun ötesinde tümüyle konağın üretimine bağımlıdır. Buna ek olarak, baskıcı asalaklıktaki artış, üreticinin ürettiği miktarı *fiilen* azaltacaktır. Bu azalma, eğer üretici ölürse asalakların da bunu izleyerek yok olmalarına kadar sürer.

Buna göre, asalaklık evrensel etik davranışlar içinde olamaz; gerçekten de asalaklığın artması, hem üreticiyi hem de asalağı yaşatan ürünün yok olmasına yol açar. El koyma (ya da kamulaştırma) ve asalaklık toplumdaki herkes için gerekli üretim işleminin yara almasına yol açar. Hangi yolla olursa olsun, asalaklık, saldırganlık ve gasp *sadece* kurbanın varlığını, yani vücudunu ve ürünlerini, mahvetmekle kalmaz, aynı zamanda başkalarının ürünlerine ve emeklerine asalak olmak için tabiî üretim yolunu terk eden saldırganın tabiatını da –yani tabiî kaynakları dönüştürmek için aklını kullanmayı ve diğer üreticilerle takas yapmayı da– yok eder. Nihayette saldırgan zavallı mağdur kadar kendisini de yaralar. Bu durum, adalarında yaşayan Crusoe ve Cuma için olduğu kadar karmaşık yapıdaki modern toplumlar için de geçerlidir.

---

[4] Franz Oppenheimer, *The State* (New York: Free Life Editions, 1975), s. 12. Burada Oppenheimer şunu söylemektedir:

> Beslenmek isteyen insanı, bu arzularını karşılamak için gerekli araçları elde etmeye sevk eden temelde birbirlerine zıt iki yol vardır. Bunlar çalışmak ve çalmaktır; yani bir kişinin kendi emeğinin ürününü mülk edinmesi veya başkalarının emeğinin güç kullanılarak mülk edinmesi. ... Ben ... bir insanın kendi emeğinin ve başkalarının emeği ile kendi eşdeğer emeğinin ürünlerinin takas edilmesini, ihtiyaçların karşılanması için "iktisadî araçlar" olarak isimlendirilmesini, öte yanda başkalarının emeğini karşılıksız mülk edinmeye de "siyasî araçlar" denilmesini öneriyorum.

Bölüm 4

Mülkiyet ve Suç

Bizler, bir başkasının mülküne ve kişiliğine karşı tecavüzde bulunan herkesi *suçlu* olarak tanımlıyoruz. Bir suçlu, başkasına ve onun mülküne karşı tecavüzü başlatan kişidir; yani kendine mal ve hizmet sağlamak için baskıcı "siyasî araçlar" kullanan kişidir.[1]

Ne var ki bu noktada hassas problemler ortaya çıkmaktadır. Şimdi biz toplumdaki özgürlük, mülkiyet ve şiddet probleminin tam kalbindeyiz. Kritik soru, —ne yazık ki liberteryen teoriciler tarafından neredeyse tümüyle göz ardı edilen soru— aşağıdaki örnekle ortaya konulabilir.

Bir cadde boyunca yürürken bir A kişisini bir B kişisinin bileğini kavramış ve kol saatini gasp ederken görmüş olalım. Burada A şüphesiz B'nin kişiliğine ve malına tecavüz etmektedir. Bu olaydan A'nın saldırgan bir suçlu ve B'nin de masum bir mağdur olduğu sonucunu çıkarabilir miyiz?

Elbette hayır —çünkü gözlemlerimizden basitçe A'nın gerçekten bir hırsız mı olduğu, yoksa B'nin daha önce kendisinden çaldığı kol saatini geri almaya çalışan birisi mi olduğu hakkında bilgi sahibi değiliz. Kısaca, kol saati A'nın saldırı anına kadar kesinlikle B'nin mülkiyetinde olduğu sürece biz bu saatin daha önce yasal sahibi olup olmadığını, ya da B tarafından gasp edilip edilmediğini

[1] Burada "suç" ve "suçlu" kelimelerini, teknik ve yasal anlamından daha çok sıradan anlamıyla kullanıyoruz. Kanun dilinde kabahat ya da tecavüz suç değil haksız müdahaledir; haksızlık yapmakla itham edilenlere *haksızlık* yapan kişiler olarak bakılır. Yasal anlamda "suç" kavramı topluma ya da devlete karşı işlenen kabahat biçiminde sınırlanmıştır. Aşağıda görüleceği gibi, yasal cezaya tâbi olan kabahatlerin bireye ve mülküne yapılan saldırıları olarak gördüğümüz için bu son kavramı bütünüyle lânetliyoruz. Liberteryen tanıma göre, kısaca bu "suçlar", her ne kadar antik suç hukukunda olduğu gibi para ödeyerek cezalandırma ya da tazmin etmek için özel bir neden olmasa da yasal olarak tanımlandığı üzere "kabahattir". Bkz. Sir Henry Maine, *Ancient Law* (New York: E. P. Dutton, 1917), ss. 217ff.

bilmiyoruz. Dolayısıyla, bu iki insandan hangisinin *yasal* ya da *hukukî* sahip olduğunu henüz bilmiyoruz. Cevabı sadece özel bir durumda elde edilen somut verilerden, yani "tarihî" sorgulamadan bulabiliriz.

Buna göre biz, liberteryen bir toplumun büyük aksiyomatik ahlâk kuralı basitçe mülkiyet hakkının korunmasıdır, *nokta,* diyemeyiz. Çünkü suçlu, çaldığı mülkü korumak için herhangi bir tabiî hak sahibi değildir; saldırgan saldırı yoluyla elde ettiği bir mülk üzerinde hak sahibi değildir. Bu nedenle, liberteryen toplumun temel kuralını hiç kimsenin bir başkasının *yasal* ya da *adil* mülküne karşı saldırma hakkının olmadığını söylemekle berraklaştırmalı ve değiştirmeliyiz.

Kısaca, biz "mülkiyet hakkının" ya da aynısı olan "özel mülkiyetin" korunması üzerinde sıradan bir şeymiş gibi söz edemeyiz. Çünkü eğer biz bunu yaparsak, suç işleyen bir saldırganın "mülkiyet hakkının" savunulması gibi ölümcül bir hataya düşeriz, —aslında, mantıksal olarak bunu yapmalıyız. Dolayısıyla sadece adil mülkiyeti veya yasal mülkiyeti, ya da "tabiî mülkiyeti" konuşabiliriz. Somut durumlar için bunun anlamı, mevcut tek bir şiddet davranışının saldırı ya da savunma amaçlı mı olduğuna; yani bunun bir suçlunun bir masumu gasp etme durumu mu yoksa mülkünü geri almaya çalışan bir mağdurun durumu mu olduğuna karar vermek zorunda olduğumuzdur.

Dünyayı bu tarzda gözlemenin bir başka önemli anlamı, mülkiyet hakkına faydacı bakış tarzını ve buradan da serbest piyasaya bakışı tümüyle ortadan kaldırmaktır. Çünkü adalet *kavramına,* tek bir adalet teorisine bile sahip olmayan bir faydacı görüş, herhangi bir zamanda ve yerde var olan bütün mülkiyet hakkı kazanımlarının şiddete karşı korunmaya değer olduğunun geçerli ve kabul edilebilir görülmesi gerektiğini söyleyen pragmatik *ad hoc* görüşün gerisine düşer.[2] Gerçekten de bu tutum faydacı serbest piyasa iktisatçılarının mülkiyet haklarına karşı değişmeyen tutumudur. Ancak, bir faydacı söz konusu tartışmaya hiç denenmemiş bir etik görüşü sızdırmayı başarmıştır. Bu etik şunu kabul eder: Şu anda, (tartışmanın yapıldığı yer ve zaman), özel mülk olarak kabul edilen bütün varlık bu hâliyle kabul edilmeli ve korunmalıdır. Uygulamada bunun anlamı şudur: Mevcut bir *yönetimin* (ki her yerde özel mülkiyeti korumakla görevli tekel olarak kabul edilir) belirlediği özel mülklerin hepsi bu biçimiyle kabul edilmelidir. İşte bu bütün adalet fikirlerine karşı kör olan bir etiktir ve kendine göre mantıklı görünen konumda mülkünü el koyma yoluyla elde eden suçluyu da savunmakta-

[2] Bu konuda faydacılığın bir eleştirisi için bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1971), ss. 26—27, kısımlar 83—84. Faydacılığa daha genel saldırı Peter Geach'da bulunmaktadır; *The Virtues*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), ss. 91ff., 103ff. Geach, "en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğa erişmesi" formülünün sezgici-karşıtı tabiatına vurgu yapar. Mevcut mülkiyet haklarının faydacı bir savunması için bkz. Ludwig von Mises, *Socialism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1951), ss. 45-47.

dır. Buradan, faydacının mevcut tüm kazanılmış mülkiyete dayalı serbest piyasaya övgüsü, basitçe geçersiz ve etik açıdan nihilisttir (hiççidir).[3]

Fakat günümüzde sosyal ve siyasî değişim motorunun aldatıcı fazla değer teorisinden kaynaklanan ahlâkî fakirlik olduğuna ben şahsen ikna oldum. Bu teoriye göre kapitalistler emekçilerin hakkı olan mülkü gasp etmişlerdir, bu yüzden mevcut sermaye birikimi adaletsizdir. Bu hipotez göz önüne alınırsa, hem Marksizm, hem de Anarkosendikalizm mantıklı görünecektir. Bu aşırı adaletsiz görünen anlayış "el koyucuların el koymasını" getirecek ve her iki durumda da sahipliğin "ters dönmesine", yani mülkiyetin kontrolünün emekçilere geçmesine kayacaktır.[4] Bunların tezleri, faydacı iktisadın ya da felsefî vecizelerle karşılanamaz; bilakis doğrudan ahlâk problemiyle, yani mülkiyet üzerindeki adalet veya adaletsizlik problemiyle ilgilenilerek karşılanabilir.

Marksist görüşlerin hiç birisi "sosyal barışın" faziletini anlatan faydacı methiyelerle çürütülemez. Sosyal barış çok iyidir, fakat gerçek barış esas itibarıyla bir kimsenin yasal mülkünü başkalarının kem bakışlarından uzak değerlendirip kullanabilmesidir; eğer bir sosyal sistem normal dışı, adaletsiz mülk edinme üzerinde kurulu ise barış sadece mülkiyete göz dikilmemesiyle değil, daha ziyade müdahalelere karşı o mülkü sürekli kutsamak ve kollamakla sağlanır. Hiçbir Marksist, şiddet kullanarak yaptığı yıkımları kendisine göstermekle mat edilemez. Öte yanda şu husus —her ne kadar ben paylaşmıyorsam da— kesinlikle geçerli bir inanıştır; hiç kimse başkasına karşı, hatta bir mağdur bile suçluya karşı şiddet kullanmamalıdır. Ne var ki bu Tolsytoycu—Gandhici ahlâk görüşü burada geçersizdir. Çünkü burada, mağdurun kendisini ya da mülkünü suçluların saldırısına karşı korumak veya suçludan malını geri almak için şiddete başvurmasının bir ahlâkî hak olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bir Tolstoycu, mağdurun böyle bir hakkının olduğunu kabul edebilir, fakat daha yüksek bir ahlâkî değer için bunu yapmamak için kendisini ikna etmeye çalışabilir. Yalnız bu tartışma bizi konunun dışına çekecek ve geniş bir etik felsefesi alanına götürecektir. Bu noktada sadece bütün bu tür şiddet karşıtlarının, hiçbir suçlunun şiddet kullanılarak cezalandırılamayacağında mutabık olması ve bunu savunması gerektiğini söylemekle yetineceğim. Şunu da not edelim; bu sadece idam cezasından sakınmak değil, her türlü cezalandırmadan, yani, esas itibarıyla bir saldırganı yaralama ve kasıtlı şiddete dayalı savunma metotlarından da sakınmak anlamına gelmektedir. Kısaca, belki ara sıra kullanma fırsatı bulacağımız

[3] Hükümetin rolü ve mevcut kazanılmış mülkiyet üzerinde daha fazla bilgi için sonraki metinlere bakınız. Faydacı serbest piyasa iktisadının daha ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Kesim 26.

[4] Bu anlamda Marksist idealin tek uygun taşıyıcısı olan komünist rejimin toplumcu üretim alanının, dolayısıyla *fiilî* (*de facto*) sahipliğinin her bir tesiste işçilere kısmen verildiği Yugoslavya'da görünmüştür.

bu basmakalıp sözü hayata geçirmek için bir Tolstoycu, örneğin, kız kardeşini tecavüzden korumak için kuvvet kullanmayabilecektir.

Burada önemli olan husus, korunması gerekli suçlu grubunun şiddet kullanılarak yok edilmesine sadece Tolstoycuların itiraz haklarının olduğudur; çünkü Tolstoycu olmayan diğer herkes, saldırı suçunu cezalandırmayı veya saldırıdan korunmak için kuvvet ve şiddet kullanmayı tercih eder. Buna göre bir Tolstoycu, suçlunun korunmasını engellemek için kuvvet kullanmanın bilgece gerekçesini olmasa bile ahlâkî gerekçesini tercih edecektir. Öyleyse, bizler oldukça önemli bir soruyu tekrar sormaya zorlanıyoruz demektir: Suçlu ***kimdir*** ve peşinden de saldırgan ***kimdir***? Ya da diğer ifadeyle, ***kime*** karşı şiddet uygulamak hukukîdir? Eğer biz kapitalist mülkiyetin ahlâken gayrı meşru olduğunu kabul ediyorsak, emekçilerin mülkiyeti ele geçirmek için gerekli gördükleri şiddet kullanma haklarını gayrı meşru sayamayız; tıpkı yukarıda verdiğimiz örnekte olduğu gibi B'nin daha önce A'dan gasp ettiği kol saatini kuvvet kullanarak A'nın geri almasının onun haklarının içinde olduğu gibi.

Devrim için Marksçı tutumun gerekçesinin tek çürütülmesi, buna göre, kapitalisin edindiği mülkiyetin hiç de haksız değil bilakis halkı olmasıdır ve dolayısıyla bunun emekçiler ya da herhangi bir başkası tarafından ele geçilmesinin haksız ve suç olduğudur. Bu bize, mülkiyet hakkı iddiaları sorununa eğilmemiz ***gerektiğini*** söylemektedir; ayrıca devrimcilerin iddialarını, tek tek ya da bütünüyle mülkiyet "hakkı" başlığının altına alarak çürütme çabasına girme lüksünden de uzak durmamız gerektiğini işaret etmektedir. Bu tür bir davranış, kendilerinin veya başkalarının vahim bir baskı ve saldırı altında olduğuna inanan insanları zor ikna edecektir. Bunun yanında, bu durum ayrıca bizim, mevcut mülkiyetlerin zor kullanılarak kamulaştırılmasının (ya da gaspının), bu mülkü edinmenin adaletsiz ve suç olduğu için ahlâkî yönden haklı görüldüğü durumların olduğu bir dünyayı görmeye hazırlıklı olmamız gerektiğini de ima etmektedir.

Şimdi tekrar tezimizi daha anlaşır yapmak için ikinci bir örnek alalım. Ludwig von Mises'in duygusallıktan soyutlamada kullandığı harikulâde aygıtını değerlendirmek için hipotetik bir ülkeyi, "Ruritanya"yı alalım. Bu Ruriyanya'nın bir kral tarafından yönetildiğini, bu kralın bireylerin haklarını ve mülklerini vahim bir yöntemle gasp ettiğini, nihayette bunları yasal düzenlemesini yaparak tamamen kendi mülkiyetine geçirdiğini varsayalım. Ruriyanyada bir liberteryen hareket gelişecek ve bu suç sistemine karşı herkesin kişiliğine, tabiattan elde ettiği ve kendi kazandığı mülküne saygı gösterildiği gerçek bir liberteryen toplum yapısının gelmesi gerektiği düşüncesini halkın tümüne yaymaya çalışacaktır. Bu isyanın kısa sürede başarılı olduğunu gören kral kurnazca bir yönteme başvuracaktır. Yönetiminin çözüldüğünü ilân edecek, fakat bu ilândan hemen önce krallığının tüm topraklarını keyfî biçimde kendisinin ve yakınlarının "mül-

kiyetine" geçirecektir. Sonra da liberteryen isyancılara gidecek ve onlara şöyle söyleyecektir: "Tamam, taleplerinizi takdir ediyorum ve yönetimden vazgeçiyorum; artık özel mülkiyete karşı baskı ve müdahale olmayacaktır. Fakat ben ve diğer on bir yakın akrabamın her birisi Ruritanya'nın on ikide birine sahibiz; eğer siz bizim bu mülkiyetimiz nedeniyle herhangi biçimde bizi rahatsız ederseniz sizin kendi iddianız olan en temel ilkeyi, yani özel mülkiyetin ihlâl edilemeyeceği hakkındaki kutsal ilkeyi ihlâl ediyorsunuz demektir. Dolayısıyla, biz sizlerden herhangi bir "vergi" toplama talebinde bulunmadıkça, siz de bizim "kiracılarımızdan" talep edebileceğimiz "kira"yı toplamamıza, ya da bizim uygun gördüğümüz ölçüde mülkümüz üzerinde yaşamalarını kabul ettiğimiz insanların hayatlarını düzenlememize saygılı olmalısınız. Yani biz bu durumda vergi yerine tümüyle 'özel mülk kirası' gelirini getirmiş oluyoruz!".

Peki, bu fütursuz meydan okumaya karşı liberteryenlerin cevapları ne olmalıdır? Eğer bunlar samimî birer faydacı iseler, bu kolaycılığa sığınacaklardır ve o ana kadar mücadele ettikleri rejimden hiç de az despotik olmayan bu rejim altında yaşamaya ve ondan istifade etmeye razı olacaklardır. Hatta bu rejim şimdi daha da despotik olacaktır; zira kral ve yakınları mülkün sahibi olarak liberteryenlerin vazgeçilmez ilkesi olan mutlak özel mülkiyet ilkesini, yani daha önce iddia etme cesareti gösteremedikleri bu mutlak ilkeyi kendileri savunacaklardır.

Liberteryenlerin bu hileli iddiayı reddetmek için *haksız* mülkiyete karşı *haklı* mülkiyet tarafında yer almaları gerektiği açıktır; asla faydacı olarak kalamazlar. Buna dayanarak krala şunu söyleyeceklerdir: "Üzgünüz, fakat bizler özel mülkiyeti ancak *haklı* olduğu durum için –yani bireyin kişiliğine ve kendi emeği ile dönüştürdüğü veya ona mübadele, bağış veya miras yoluyla intikal eden mülkiyete sahip olma durumu için– takdir edebiliriz. Fakat biz bir kişinin, o mülkün keyfî biçimde kendisine veya bir başkasına ait olduğunu söylemesini asla takdir edemeyiz. Bir kimsenin keyfî biçimde bir mülkün kendinse ait olduğunu söyleyerek mülk edinebileceği gibi tabiî bir ahlâkî mülkiyet hakkı yoktur. Buna dayanarak bizler sizin ve akrabalarınızın 'özel mülklerinin' kamulaştırılması hakkımızın olduğuna, kamulaştırdıktan sonra da bu mülkü sizin gayrı meşru iddialara dayanarak tecavüzde bulunduğunuz kişilere geri verilmesi gereğini iddia ediyoruz."

Bu tartışmadan, liberalizm teorisi için hayatî öneme sahip bir sonuç ortaya çıkmaktadır: En derin anlamıyla, *bütün* mülkiyet hakları "özel"dir.[5] Çünkü mülkiyet tümüyle kişilere ya da gruplara aittir ve onlar tarafından kontrol edilir. Eğer B kişisi A kişisinden bir kol saati çalmışsa bu durumda o kol saati, sahip olmasına ve kullanmasına izin verildiği sürece B'nin "özel" malıdır –yani fiilî sahibinin kontrolü altındadır. Dolayısıyla saat ister A'da isterse B'de olsun, özel

[5] Bu öngörüyü Mr. Alan Milchman'a borçluyum.

bir sahibin *elindedir* –bazı durumlarda sahiplik yasal, bazı durumlarda da yasal olmayan sahiplik altındadır, fakat her iki durumda da mülkiyet durumu aynıdır.

Aşağıda da göreceğimiz gibi, aynı durum kendilerini herhangi bir grup içinde biçimlendiren bireyler için de geçerlidir. Buna göre kral ve yakınları bir yönetim oluşturdukları zaman, haklarına saldırdıkları bireylerin mülklerini kontrol altına almışlardır –ve dolayısıyla bu mülke kısmen "sahip" olmuşlardır. Bunlar toprağı "özel" mülklerine geçirirlerken, yasal biçimiyle farklı yollardan da olsa, ülkenin sahipliğini paylaşmış oluyorlardı. Her iki durumda da özel mülkiyet *biçimi* farklı olmasına rağmen özde aynıdır. Böylece, toplum içindeki hassas soru, çoğunun inandığı gibi mülkiyetin özel şahıslarda mı yoksa hükümette mi olduğu *değil*, *yeterince* "özel" olan mülk sahiplerinin yasal sahipler mi yoksa suçlular mı olduğudur. Nihaî olarak, "hükümet" isimli bir yaratık yoktur, sadece kendilerini "hükümet" ismi altında biçimlendiren ve "hükümet" işlerini yürütür biçimde davranan bir insan grubu vardır.[6] Dolayısıyla bütün mülk her zaman "özeldir", tek ve kritik soru, bu mülkiyetin bir suçlunun elinde mi yoksa hukuka uygun biçimde bir kişin elinde mi olması gerektiğidir. Mülkiyetin hükümette olması biçimine karşı olmak, ya da mülkiyetin ele geçirilmesine karşı olmak için liberteryenlerin gösterebilecekleri sadece tek bir neden vardır: Hükümetin yöneticilerinin ellerindeki mülke suç işleyerek, haksız yoldan sahip olmak.

Kısaca söylemek gerekirse, *leissez faire* (*bırakın yapsınlar*) faydacılığı taraftarları sadece mülkiyete "hükümetin" sahip olmasına karşı çıkıp özel şahısların sahip olmasını savunmazlar; çünkü hükümetin mülk sahipliği ile ilgili olan tehlike onun sadece *hükümet* olması nedeniyle değil, –Ruritanya kralı durumunda olduğu gibi– onun gayrı meşru, adaletsiz ve suç işleme eğiliminde olması nedeniyledir (saat hırsızı örneğimizdeki gibi "özel" bir suçu nereye koyacağız?). "Özel" şahısların işlediği suçlar herkes tarafından kınanmaya açık olduğu için, toplum içindeki mülkiyet sorunu nihayette hem özel şahıslar ve hem de hükümet olarak faydacılık açısından ele alınamazlar. Bu sorun haklılık ve haksızlık açısından, yani yasal mülk sahipliğine karşı bu mülkün hukuk dışı davranan ve suç işleyen işgalcileri açısından ele alınmalıdır; bu işgalciler ister "özel şahıs" isterse "kamu otoritesi" olsun, fark etmez. Şimdi, bir liberteryen daha fazla kaygılanabilir. Şöyle bir şey söyleyebilir: "İlke olarak haklılığınızı teslim etmekle birlikte, bu mülkiyet konuları hukuk yoluyla geçerli kılınmalıdır; ne suçlunun çaldığı saati muhafaza etmesine izin verilmeli, ne de kralın ve yakınlarının ülkeyi sahiplenmelerine izin verilmelidir. Bu durumda sizin ilkeleriniz uygulamaya nasıl konulabilecektir? Bu durum bir kişinin mülkiyetinin kaotik bir sorgulamasını içermez mi? Daha da öte, bu konuların haklılığı için hangi ölçüleri ortaya koyabilirsin ki?"

[6] Hükümetin rolü üzerinde daha fazla tartışma için bkz. Kesim 22-25.

Bunun cevabı, yukarıda açıkladığımız kriterlerin geçerli olmasında yatmaktadır: Her bir bireyin kendi kişiliğine, tabiatta bulduğu ve dönüştürdüğü ve dolayısıyla "oluşturduğu" mülkiyetine, bunun yanında benzer diğer "üreticilerle" veya dönüştürücülerle yapılan gönüllü mübadele veya onların yaptığı bağış yoluyla elde edilen mülkiyetine sahip olma hakkı vardır. Mevcut mülkiyet konularının irdelenmesi gereği doğrudur; fakat sorunun çözümü varsayılanın aksine çok daha basittir. Temel ilkeyi daima hatırda tutalım: Sahipsiz durumdaki bütün tabiî kaynaklar ve bütün eşya, bunları ilk bulan ve faydalı bir mala dönüştüren kişiye aittir ("yerleşimcilik" ilkesi). Bunu biz yukarıda kullanılmamış tabiî kaynaklar ve toprak için ele almıştık: Bir şeyleri ilk bulan ve onlarla emeğini karıştıran, onlara sahip olan ve kullanan, onları "üreten" kişi, onların meşru mülkiyet sahibi olur. Şimdi Mr. Jones'in bir saatinin olduğunu varsayalım; eğer bizler Jones'un ve onun atalarının bu saate sahipliğinin suç fiiline dayalı olduğunu açık biçimde ortaya koyamamışsak, artık Mr. Jones'un saate sahip olması ve kullanıyor olması nedeniyle onun meşru ve haklı sahibi olduğunu söylemeliyiz.

Ya da konuyu başka biçimde ele alalım: Eğer biz Jones'un mülk sahipliğinin bir suç fiilinden kaynaklandığını bilmiyorsak, bu mülkün, geçici süre için de olsa, sahipsiz durumda olduğunu kabul edebiliriz (çünkü biz başlangıç sahipliği hakkında bilgi sahibi değiliz), ve dolayısıyla bu malın kabul edilebilir sahipliği anî olarak "ilk" sahip ve kullanıcı olarak (yani mevcut sahip olarak) Jones'a geçer. Kısaca, sahiplik hakkında emin olmamakla birlikte, bunun suç yoluyla elde edilip edilmediği açıkça ortaya konulamazken, bu sahiplik kabul edilebilir ve meşru biçimde mevcut kullanıcıya geçer.

Fakat şimdi mülkün sahipliğinin suç işleyerek elde edildiği açıkça belirlenebilir olsun; bu durumda mevcut sahibinin bundan vazgeçmesi gerektiği anlamına gelir mi? Hayır, asla! Çünkü burada iki husus ele alınmalıdır: (a) ***mağdurun*** kendisinin (başlangıçta saldırıya uğrayan mülk sahibi) veya varislerinin açık biçimde tanınan ve yerleri belirli kişiler olduğu hususu veya (b) hâlihazırdaki sahibin bu malı çalan suçlunun ***kendisi*** olup olmadığı hususu. John'un bir saat sahibi olduğunu ve biz de John'un başlangıçta suçlu olduğunu, bunun nedeni de ya (1) onun atalarının bu saati çalmış olmaları ya da (2) kendisinin veya atalarının bu saati (burada önemli olmamakla birlikte, bilerek veya bilmeden) bir hırsızdan satın almış olmaları olsun. Eğer biz mağduru ya da onun varislerini tanıyıp bulabilirsek, John'un saat üzerindeki sahipliğinin geçersiz olacağı ve bu saatin derhal gerçek ve meşru sahibine geri verileceği açıktır. Buna göre eğer John bu saati Smith isimli önceki sahibinden çalan bir adamdan intikal yoluyla (miras) veya çalarak elde ettiyse ve eğer Smith veya onun varislerinin nerede oldukları bilinebiliyorsa, mevcut sahibinin suç işlemiş olmaktan kaynaklanan "vasfını" dikkate almaksızın bu saatin sahipliği uygun olduğu üzere Smith veya

onun hâleflerine geri dönecektir.[7] Eğer hâli hazırdaki mülk sahipliği başlangıç itibarıyla suç ise ve mağdur ya da onun varisleri bulunabilirse, sahiplik derhal bu sonuncuya döndürülmelidir.

Fakat şimdi (a) şartının sağlanmadığını varsayalım. Kısaca, Jones sahipliği suç işleyerek elde etmiş olsun ve mağdur ya da onun varislerini şu anda bulamıyor olalım. Bu durumda, meşru ve ahlâkî mülk sahibi kim olacaktır? Bu sorunun cevabı, John'un kendisinin suçlu olup olmadığına ve bunu çalan kişi olup olmamasına bağlıdır. Eğer Jones hırsız *olsaydı* onun bu saati muhafaza etmesine izin verilmeyeceği açıktır, çünkü bir suçlunun işlediği suçun ödülünü muhafaza etmesine izin verilmez; dolayısıyla saat elinden çıkacaktır ve bunun yanında başka cezalara da çarptırılacaktır.[8] Bu durumda saat kimin olacaktır? Bizim liberteryen mülkiyet teorimizi uygularsak, saat *şimdi* –Jones tutuklandıktan sonra– sahipsiz durumdadır ve dolayısıyla onu ilk mülk edinen kişinin –yani elde eden, kullanan ve dolayısıyla onu önceki atıl ve sahipsiz durumdan kullanılan ve sahipli duruma dönüştüren kişinin– meşru malı olur. Böyle yapan ilk kişi, buna göre bunun meşru, ahlâkî ve haklı sahibi olacaktır.

Şimdi Jones'un suçsuz olduğunu, yani saati çalan kişi olmadığını fakat onu miras veya masum bir alış veriş yoluyla aldığını varsayalım. Ve ayrıca, mağdurun kendisi veya varisleri de bulunamamış olsun. Böyle bir durumda, mağdurun yokluğu, çalınan malın sahipsiz bir duruma düşeceği anlamına gelir. Öte yanda bir malın hiçbir meşru sahibinin olmaması, bu sahipsiz kaynağı kullanmak için ilk başta elde eden ilk kişiyi o malın meşru sahibi yapar. İşte örnekteki bu "ilk" kişi, açıkça, onu baştan beri kullanagelen Jones'dur. Dolayısıyla, bu saat başta çalınmış da olsa, mağdur veya onun varisleri ya da mevcut sahibi bulunamasa ve ortada gerçek suçlu olmasa bile, bu malın sahipliği, kabul göreceği gibi adalet ve etik bakımından hâlihazırdaki kullanıcısına aittir.

Toparlarsak; hâlihazırda sahipli olan ve kullanılan bir mal için: (a) Eğer biz mevcut sahipliğinin suça bağlı olmadığını biliyorsak malın mevcut sahipliği meşru, adil ve geçerlidir; (b) Eğer mevcut sahipliğinin suça bağlı olup olmadığını bilmiyorsak ve hiçbir biçimde sahibini bulma imkânımız da yoksa bu durumda hipotetik olarak "sahipsiz" olan bu mal derhal, hukuka uygun biçimde mevcut sahibine geri dönecektir; (c) Eğer durumunun suça dayalı olduğunu biliyorsak, fakat kurbanı veya onun varislerini bulamıyorsak, bu durumda (c1)

[7] Ya da Smith'in malını devrettiği bir başkasına dönecektir. Buna göre Smith saat üzerindeki iddiasını veya hakkını bir başkasına satabilmiş demektir ve eğer satın alan kişi ya da onun varisleri bulunabilirse meşru mülk sahipliği ona dönecektir.

[8] Burada biz suçlunun, çalınan malı iade etmesinin ötesinde ceza göreceğini de varsayıyoruz: Fakat cezanın ne kadar olması gerektiği veya bu cezanın hangi teoriye göre verilmesi gerektiği –örneğin cezalandırma, caydırma veya ıslah teorileri– daha sonra ele alınacaktır.

eğer mevcut sahibi bu mal için saldırı suçu işlememişse, bu sahipsiz olan malın ilk sahibi olarak kabul edilen bu kişiye verilir. Fakat (c2) eğer mevcut sahip bu malı çalan bir suçlu veya suçlulardan birisi ise, mal bundan uygun bir yolla alınır ve onu baştaki sahipsizlik durumundan alıp kullanılabilir duruma dönüştüren ilk kişiye geri verilmelidir. Son olarak da (d) eğer mevcut sahiplik bir suç sonucu elde edilmiş ise ve mağdur veya onun varisleri de bulunamıyorsa, suçluya ya da hak etmeden sahip olan diğer kişilere tazmin için bir şey verilmeksizin sahiplik makul bir yolla bu son kişiye geri döner.

Bu haksız sahipliği elinde tutan kişi veya kişilerin (bunların bizzat kendileri saldırı suçu işlememiş olsalar da) henüz tam olarak kendilerinin olmayan bu mala bir şeyler ilâve ederek bu malın sahibi olmalarına, ya da en nihayette onlara yaptırılmayan bu ilâveyi telâfi edecek bir şeyler verilmesine karşı çıkılabilir. Buna karşılık ölçü, ilâvenin söz konusu orijinal maldan ayrılabilirliği ya da ayrılamazlığı olmalıdır. Örneğin, Brown'un Black'tan bir otomobil çaldığını ve bunu Robinson'a sattığını varsayalım. Bizim görüşümüze göre bu araba, Rabinson'un kaybını telâfi etmeksizin derhal gerçek sahibi olan Black'a geri verilmelidir. Bu hırsızlığın mağduru olan Black'ın üzerinde başka birisinin kaybını telâfi etme zorunluluğu asla olmamalıdır. Robinson elbette otomobilin hırsızı olan Brown hakkında şikâyetçi olacak, Brown'un (kendi malını satıyormuşçasına davranarak yaptığı) sahte sözleşmeyle aldığı parayı geri ödemesi veya kayıplarını tazmin etmesi için dava açacaktır. Öte yanda Brown sahiplik yaptığı süre içinde otomobile yeni bir radyo takmış olsun; bu radyo otomobilden ayrılabilir olduğu için, otomobilin sahibi Black'a geri verirken radyonun meşru sahibi olarak söküp kendinde bırakabilir. Diğer tafta, eğer yapılan ilâve otomobilden ayrılabilir değil ve otomobilin esası oluşturan bir şeyse (örneğin motorunun tamir edilmesi gibi) bu durumda Robinson Black'tan herhangi bir para ödemesini ya da karşılık bir miktar mal vermesini istememelidir (fakat bunu Brown hakkında dava açarak yapabilir). Benzer biçimde, eğer Brown bir arazi parçasını Black'tan çalmış ve bunu Robinson'a satmış olsaydı, ölçü yine Robinson'un yaptığı herhangi bir ilâvenin ana maldan ayılabilirliği olmalıdır. Örneğin, eğer Robinson bu mülk üzerine bazı binalar yapmış olsaydı, bu araziyi gerçek sahibi olan Black'a geri vermeden önce bu binaları başka yere taşıması ya da yıkması gerekirdi.

Çalınmış otomobil örneğimiz, yasal bir kavram olan "devredilebilir aygıt" kavramının adalete uygunsuzluğunu görmemizi sağlar. Mevcut hukuka göre çalınan otomobil haksız konumdaki geçici sahibin kaybını tazmin etme zorunluluğunda olmaksızın derhal gerçek sahibine iade edilmelidir. Ancak devletler, masum alıcıların veya müşterilerin sahip olduğu sayılan ve kurbana geri verilmesi için zor kullanılamayacak bazı belirli malları "devredilebilir aygıt" (örneğin bono senedi) olarak belirlemiştir. Özel yasalar tefecileri de aynı sınıfa sokmuştur; öyle ki Brown eğer Black'tan bir daktilo çalmışsa ve bunu tefeci

Robinson'a rehin vermişse, tefeci bu daktiloyu gerçek sahibi olan Black'a iade etmeye zorlanmayabilir.

Bazı okuyucular, dürüst mal alıcılarının aldıkları malların daha sonra çalıntı olduğu ve haksız yere sahiplenildiğinin anlaşılması üzerindeki doktrinimizi katı bulabilirler. Fakat şunu da unutmamamız gerekir: *Arazi* satın alma durumunda kimlik araştırması yapılması, en azından bu tür sorunlarda kimliğin teminat sağlaması nedeniyle genel bir uygulamadır. Liberteryen toplumda bu kimlik araştırma işi ve kimlik garantisi, varsayıldığı gibi daha geniş olan hakların, adaletin ve özel mülkiyetin korunması alanlarında uygulanabilmesi için da kapsamlı hâle gelecektir.

Buna göre, uygun biçimde geliştirilmiş bir libertertyen teori, mevcut bütün mülkiyet sahipliği üzerine keyfî olmayan ve iltimasa izin vermeyen bir etik kutsallık tesis ederek faydacılardan ayrıldığı gibi mevcut mülkiyet sahipliğinin ahlâkî değerlerini de olabilecek her türlü belirsizliğe ve keşmekeşliğe mâruz bırakmaz. Buna karşın her insanın kendi kişiliği ile ilk defa kendisinin bulduğu ve faydaya dönüştürdüğü sahipsiz tabiî kaynak üzendeki sahiplik hakkı aksiyomu ile liberteryen teori, mevcut mülkiyet hakkının mutlak adalet ve ahlâkî dayanaklarını oluşturmuştur. Ancak mevcut mülk sahipliğinin kaynağı suç olan fiili ise, (1) kurban veya varislerin bulunabiliyor olması veya (2) mağdur bulunamıyor fakat mevcut sahibin suçlu (yani malı suç işleyerek elde etmiş) olması durumu bunun dışındadır. Birinci durumda mülkiyet, adalet uyarınca kurbana veya onun varislerine geri iade edilir. İkinci durumda ise, bu mal sahipsizlik hâlinden sahipli hâle dönüştüren kişinin olacaktır.

Böylece artık bizim bir mülkiyet hakları teorimiz vardır: Her insan kendi bedeninin ve ilk defa bulduğu ve dönüştürdüğü kullanılmamış tabiî kaynakların mutlak sahibi olma ve onu kontrol etme hakkına sahiptir. Aynı zamanda bu kişi bu tür maddî mülkü başkasına verme hakkına da sahiptir (ancak kendi bedeni, kişiliği ve iradesi üzerindeki kontrolü başkasına asla veremez); ayrıca bu malı başkalarının benzer yolla elde ettiği mallarıyla mübadele yapabilir. Dolayısıyla bütün meşru mülkiyet hakları, sahipsiz bir araziye ilk sahip olan kişinin haklı yolla "yerleşim yeri" edinme ilkesinin geçerliliği ile her bir insanın kendi kişiliği üzerindeki mülkiyet hakkından kaynaklanır.

Bunun yanında bir de *suçluluk* teorisi vardır: Suçlu, sözünü ettiğimiz türden mülkiyete saldırıda bulunan kişidir. Herhangi bir suça dayalı mülkiyet geçersiz sayılmalı ve mülk mağdura ya da onun varislerine iade edilmelidir. Eğer mağdur bulunamazsa ve hâlihazırdaki sahibi suç yoluyla edinmemişse bunun mülkiyeti bizim "yerleşim yeri sahipliği" ilkemiz esasına göre haklı biçimde bu kişiye bırakılır.

Şimdi, bu mülkiyet teorisinin farklı mülkiyet kategorilerine nasıl uygulanabileceğine bakalım. En basit durum, elbette *kişilik* üzerindeki mülkiyet hakkıdır. Liberteryen teorinin temel aksiyomu her bireyin kendisinin sahibi olması ve

hiç kimsenin de bu kişilik mülkiyetine müdahale etme hakkına sahip olmamasıdır. Bunun peşinden de, başkalarının mülkiyetine müdahale izninin olmadığı izleyecektir.[9] Bu tür bir mülkiyetin önde gelen örneği ***kölelik*** kurumudur. 1865 yılından önce, örneğin, Birleşik Devletlerde çok sayıda kişi için kölelik "özel mülkiyet" olarak kabul ediliyordu. Böyle bir özel mülkiyet gerçeği, durumu meşru hâle getirmedi; aksine efendilerin (ve onların bu durumlarını destekleyenlerin) kölelere karşı ***sürekli*** zulmünü, sürekli suç işlemelerini sağladı. Çünkü burada mağdurlar çabucak ve kesin biçimde tanımlanabiliyordu ve efendi her gün kölelerine karşı tecavüzde bulunuyordu. Ayrıca şunu da ortaya koymamız gerekiyor: Hipotetik Ruritanya Krallığı örneğinde olduğu gibi faydacılık, efendilerin köleleri üzerindeki "mülkiyet hakkını" ellerinden almak için herhangi bir sağlam zemin de oluşturmuyordu.

Kölelik yaygın bir uygulama hâlindeyken, kölelik kaldırıldığı takdirde efendilerin kaybettikleri köleler nedeniyle ne kadar para ile tazmin edilecekleri konusunda çok sayıda ateşli tartışmalar yapılıyordu. Bu tartışmalar aslında açıkça saçmaydı. Çünkü bir hırsızı yakalar ve çalınmış bir saat ortaya çıkarırsak ne yapacağız? Çaldığı saati elinden alığımız için hırsızın kaybını mı telâfi edeceğiz, yoksa onu ***cezalandıracak*** mıyız? Bir kere, bir insanın kişiliğini ve bedenini köle yapmamız kesinlikle onun saatini çalmaktan çok daha kötü bir suçtur ve bu konuyla ilgilenilmelidir. Klasik İngiliz liberal Benjamin Pearson'un söylediği gibi: "varsayımlar köle sahiplerinin zararlarının tazmini için yapılmaktadır; asıl tazmin edilmesi gerekenler kölelerin kendileridir."[10] Bu tür tazminat açıkça sıradan insanların verdiği vergi gelirleriyle değil, köle sahiplerinin kendileri tarafından ödenmelidir.

Söz konusu kölelik sorunu üzerinde, derhal kaldırılmasının ya da kaldırılmamasının oluşturacağı sosyal bozulma problemi için, köle sahiplerinin kısa sürede fakirleşmesi sorunu için ya da Güney Amerika kültürünün ürün vermesi için geçerli olmadığının vurgulanması gerekir. Problem, toprağın işlenmesi, Güney'in ekonomisinin büyümesi ya da bir veya iki nesil sonra çökmesi sorunu için köleliğin iyi olup olmadığı hakkında yalnız başına ele alınmalıdır. Liberteryen, adalete inan bir insan için düşünülmesi gereken tek sorun devasa boyuttaki adaletsizlik ve köleliğin oluşturduğu süregelen saldırganlıktır; dolayısıyla bu kurum yapılabildiği ölçüde çabuk feshedilmelidir.[11]

---

[9] Çocuklar için zor olan durum Kesim 14 de ele alınacaktır.

[10] Bu ifade William D Grampp'ın kitabı olan *The Manchester School of Economics* (Stanford, California: Stanford University Press 1969), s. 59'da alıntıdır. Kölelik ve zararın tazmini için ayrıca bkz. Kesim 26 (B alt kesimi) ve Kesim 29.

[11] Bir liberteryenin "feshedici" olmasının genel bir gereklilik olması hakkında bkz. Kesim 30 ilk sayfalar.

Bölüm 5

Arazi Gaspı Sorunu

Bizim mülkiyet teorimizin özellikle önemli bir uygulaması arazi mülkiyeti üzerindedir. Bir kere, arazi dünya yüzeyinde sabit duran bir toprak parçasıdır, dolayısıyla arazi dayanıklı bir mülk olarak varlığını sürdürür. Bu yüzden arazi mülkiyeti üzerindeki tarihî inceleme, diğer dayanıksız malların sahipliğine göre arazi mülkiyetinin çok daha gerilere gittiğini gösterecektir. Fakat bu kritik bir sorun değildir çünkü bildiğimiz üzere antik dönemlerde olduğu gibi arazinin sahibi olan mağdurun kaybolduğu durumda arazi masum olan hâlihazırdaki mülk sahibine verilecektir. Örneğin, Henry Jones I'in bir arazi parçasını onun yasal sahibi olan James Smith'ten gasp ettiğini varsayalım. Bu durumda, şu andaki sahibi olan Henry Jones X'in durumu ne olacaktır? Ya da, bu araziyi mevcut sahip olan Henry Jones X'ten satın alan yeni sahibin durumu ne olacaktır? Eğer Smith ve onun hâlefleri geçmiş bir zamanda kaybolmuşlarsa, bu arazinin sahipliği, bizim mülkiyet sahipliği teorimizin doğrudan bir uygulaması olarak, makul ve meşru biçimde şu andaki sahibi olan Jones'un (ya da ondan satın alan kişinin) olacaktır.

İkinci problem, ki araziyi diğer mülklerden kesin biçimde ayırır, sermayenin, tüketici malının ve paranın *varlığıdır*; bu varlıklar en azından, *birinci elden* tabiî kaynağa bir şey üretmek amacıyla insan emeğinin karıştırılmış, kullanılmış ve dönüştürülmüş olduğunun açık göstergesidir. Çünkü sermaye, tüketici malı ve para tabiatta bulunmaz; bunlar insan emeği ile tabiattaki durumlarının değiştirilmesi ile oluşturulmalıdır. Fakat bir arazi parçası, ki tabiatta bulunur, hiç kullanılmamış ve dönüştürülmemiş *olabilir*; bu yüzden, hiç kullanılmamış olan bakir araziyi sahiplenmek gayrı meşru görülmelidir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, sahipsiz (arazi gibi) bir tabiî varlığı sahiplenmek ancak bu kaynağı kullanılır hâle dönüştürmek için emek harcanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla eğer bir arazi şu ana kadar dönüştürülmemişse hiç kimse bunun meşru sahibi olduğu iddiasında bulunamaz.

Örnek olarak, Mr. Green'in belirli dönüm araziyi yasal yolla sahiplendiğini varsayalım; bu arazinin kuzey-batı kısmı da o ana kadar tabiî durumundan kullanılır hâle ne Green ve ne de başka birisi tarafından dönüştürülmemiş olsun. Liberteryen teori, arazinin diğer kısmı için Green'in sahiplik iddiasını ahlâki yönden geçerli bulacaktır –bunun için, teorinin gerekli gördüğü gibi, ortada bilinen bir mağdurun olmaması gerekir (ya da Green bu araziyi başkasından gasp etmemiş olmalıdır). Öte yanda liberteryen teori bu arazinin kuzey-batı kısmına sahiplik iddiasını geçersiz sayacaktır. Şimdi, hiç kimse Kuzey Batı kısmına yerleşmediği sürece bu kısmı ilk defa kimin dönüştüreceğinin belirlenmesi hakkında gerçek bir zorluk yoktur; Brown'un iddiası geçersizdir, daha çok laf kalabalığıdır. Brown henüz başka birisine karşı saldırıda bulunmamıştır. Ancak araziyi dönüştüren bir başkası çıkarsa ve Green bunu güç kullanarak dışarı atarsa (ya da başkalarına attırırsa) bu noktada, henüz sahiplenilmiş bu arazi için saldırı suçu işlemiş olur. Aynı durum, Green'in bu bakir arazi üzerine bir başkasının yerleşmesini ve onu dönüştürmesini engellemesi durumunda da geçerlidir.

Şimdi tekrar Crusoe "modeline" geri dönelim. Büyük bir adaya çıkan Crusoe vakur bir eda ile tüm adanın "sahibi" olduğunu haykırmış olsun. Ne var ki, tabiî bir gerçek olarak o sadece yerleştiği ve faydaya dönüştürdüğü kısmın *sahibidir*, ya da yukarıda söylediğimiz gibi Crusoe, yeni keşfedilen bir kıtaya ayak basan yalnız bir Columbus olabilir. Yalnız hâlde, sahnede bir başka insan görünmediği sürece Crusoe'nun iddiası, tabiî temelden yoksun laf kalabalığı ve fanteziden öte bir şey değildir. Fakat yeni birisi –Cuma– sahneye çıktığı ve kullanılmayan adayı işlenmiş hâle dönüştürmeye başladığı zaman, Crusoe'nun kendi geçersiz iddiasına dayanarak zor kullanırsa, bu yeni gelen kişiye saldırı suçu işlemiş ve onun mülkiyet hakkına tecavüz etmiş olacaktır.

Bizim bu konuda, adanın mülkiyetine sahip olmak için adanın *sürekli* kullanılıyor olması gerektiğini söylemek istemediğimize dikkat edin.[1] Bu arazinin bir kişinin mülkü hâline gelmesi için *öncelikle* gereken tek şey, ona emeğini karıştırması ve kişisel enerjisiyle araziye damgasını vurarak kullanıma sokmasıdır.[2] Bu

[1] Bu görüş, Joshua K. Ingalls'ın 19. Yüzyıl'da öne sürdüğü arazi mülkiyetinin kullanılır olma teorisiydi. Ingalls hakkında bilgi için bkz. James J. Martin; *Man Against the State* (DeKalb, Illinois.: Adrian Allen Associates, 1953), ss. 142-152.

[2] Leon Wolowski ve Emile Levasseur *Lalor's Cyclopedia of Political Science, vs.*... isimli kitapta "Property" (Mülkiyet) başlığı altında net biçimde şöyle yazmışlardır; (Chicago: M. B. Cary, 1884), cilt 3, s. 392:

> Tabiat (arazi veya tabiî kaynaklar) [bir insan tarafından] ancak kullanılarak sahiplenilebilir; böylece onun olur, onun mülkü olur. Bu mülk meşrudur. Bu, o insan için tıpkı yeteneklerini özgürce kullanabilmesi gibi kutsanmış bir haktır. O artık onundur çünkü o tamamıyla o insanı katkısıyla meydana gelmiştir, onun dışında bir şeyden değil, sadece ondan kaynaklanmıştır. Onun gözünde emeğiyle ede ettiği ve onun takas yapabileceği varlığı budur. Üretici kendisinden bu şeye kendisinden bir parça aktarır ve

kullanımdan sonra arazinin geri kalan atıl kısmının sahiplenilmesine engel olmak için, saatini masasının çekmecesinde saklayan birisinin bu saatin sahibi olduğunu kabul etmemek için gerekli olan nedenden daha güçlü bir neden yoktur.[3]

Geçersiz bir arazi sahipliği biçimi, o ana kadar hiç kullanılmamış bir arazi üzerindeki hak iddiasıdır. Bu tür bir iddianın dayanağı bu durumda meşru mülkiyet hakkına karşı tecavüz olacaktır. Uygulamada şu konu da dikkate alınmalıdır: Tabiî hâliyle bakir durumdaki bir arazi ile bir zamanlar insanlar tarafında dönüştürülerek kullanılan araziyi ayırt etmek pek de zor değildir. İnsan elinin bu araziye değdiği bir biçimde anlaşılacaktır.

Arazi sahipliğinin geçerli olmasında bazen ortaya çıkan bir problem de "zilyet hakkı" problemidir. Bir adamın, adı Green olsun, başkası tarafından sahiplenilmemiş bir arazi parçasına rastladığını varsayalım —bu arazinin etrafında tel örgü ve içinde de müştemilat olmasın. Green bu durumda arazinin sahipsiz olduğunu varsayacaktır. Buna dayanarak Green arazi üzerinde çalışmaya başlar, bir süre için buradan yararlanır; sora arazinin önceki sahibi ortaya çıkarak Green'in buradan çıkmasını ister. Bu durumda haklı olan kimdir? Zilyet hakkı konusunda ortak hukuk yirmi yıllık keyfî bir zaman süresi belirlemiştir; bu süre sonunda işgalci başkasının mülkiyetine karşı saldırıda bulunmuş olmasına rağmen söz konusu arazinin mutlak sahipliğini sürdürmüştür. Fakat liberteryen teori, arazinin kendi mülkiyetine geçirilmesi için başkasından *önce* araziyi dönüştürmüş olması gereğini savunur. Buna göre eğer Green bir insan tarafından kullanıldığı izini taşıyan bir araziye rastlarsa, bu arazinin sahipli olduğunu düşünmek durumundadır. Bu araziye önceden bir sorgulama yapmadan herhangi bir işgal girişimi ancak bu yeni gelen kişinin saldırgan olması durumunda mümkündür. Pek tabiî ki önceden sahipli bir arazi *terk edilmiş* olabilir; fakat bu yeni gelen kişi daha önceden insanlar tarafından dönüştürülmüş olan arazinin artık sahipsiz olduğunu varsaymamalıdır. Bilakis kendi sahipliğinin geçerli olup

o değerli hâle gelir; böylece bu o insanın yeteneklerinin tabiattaki bir uzantısı hâline gelir. Başlangıçta sahipsiz olan bu şey artık ona aittir; şimdi artık mülkün nedeni, yani üretici güç kişinin kendisidir ve bunun etkisi de, yani üretilen zenginlik de artık onundur. Bu insanın kendi kişiliğinin mührü ile damgaladığı bu mülkün sahipliğine karşı artık kim itiraz etme cesareti gösterecektir?

[3] Başka bir yerde de söylediğim gibi, arazinin özellikle kullanılmadan kalabilmesinin geçerli ekonomik nenleri vardır. İhtiyaç fazlası yaşama standardı arazi arzından daha az ölçüde emek arzına dayandığından ve aranılan refah ve mutluluğa ulaşıldığında, dikkate değer ölçüde arazi "marjın altında" olacak ve dolayısıyla boş duracaktır. Bkz. Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and the State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), ss. 504, 609. Güney İran'da bir çok kabile tarafından göçer takvimine uygun biçimde arazi mülkiyeti sahipliğinin münavebeli değişimi üzerinde çarpıcı bir örnek için bkz. Fredrik Barth, "The Land Use by Migrator Tribes of South Persia", *Norsk Geografisk Tidsskrift*, Bind 17 (1959-1960), ss. 1-11.

olmadığını ortaya çıkarmak için adım atmalıdır; bu işlem sahip araştırma işi ile yapılır.[4] Diğer tarafta, eğer Green, daha önceden bir kimse tarafından dönüştürülmemiş bir araziye rastlarsa, liberteryen toplumda daha önce hiç dönüştürülmemiş bir araziye hiç kimsenin sahip olmadığı gerekçesinin ardına sığınarak ona bir kere de olsa sahip olma girişiminde bulunacaktır.

Mevcut dünyada, kullanılabilir arazinin çoğunun hizmete sunulmuş olduğu bir yerde, daha önce hiç kullanılmamış sahipsiz bir arazi bulma iddiası fazla yaygın olmasa gerektir. Bu günlerde daha önemli olan husus bir arazinin sahipliğinin ancak bir işgalci tarafından *sürekli* elde tutulduğu gerekçesiyle geçersiz sayılması gereğidir. Daha önce Jones'un atalarının Smith ailesinin arazisini bir kısmını elinde tuttuğu durumu tartışmıştık. Jones ailesi bu arazinin hâlen sahibidir ve onu kullanmaktadır. Fakat yüzyıllar önce Smith'in toprağı işlediğini ve onun meşru sahibi olduğunu varsayalım. Daha sonra Jones gelmiş ve Smith'in yakınındaki bir araziye yerleşmiş olsun; sonra da Smith'in arazini zor kullanarak sahiplenme iddiasında bulunsun ve Smith'den kendi toprağını işlemeyi sürdürdüğü gerekçesiyle bir haraç veya kira talep etmiş oldun. Yüzyıllar sonra, yani günümüzde Smith'in hâlefleri (ya da bizim konumuz için, başka alakasız kişiler) bu toprağı işliyor olsun. Bunun yanında Jones'un hâlefleri, ya da araziyi satın alıp sahiplik iddiasında bulunan kişiler toprağı bu gün işleyenlerden zorla haraç almayı sürdürüyor olsunlar. Böyle bir durumda mülkiyet hakkı kimindir? Şurası açıktır ki, tıpkı kölelik durumunda olduğu gibi gerçek arazi sahiplerine, toprağı işleyenlere ya da çiftçilere karşı gayrı meşru sahipler tarafından *süregiden* bir saldırı söz konusudur; sözü edilen gayrı meşru sahiplerin arazi ve ürünleri üzerindeki baştan beri *süregelen* iddiaları baskı ve şiddetle sürdürülmektedir. Tıpkı geçmişteki birinci Jones'un birinci Smith'e sürekli saldırdığı gibi, günümüzdeki çiftçiler de Jones'un başlangıçtaki sahipliğinden türetilen bir arazi sahipliği iddiasında bulunanlar tarafından saldırı altındadırlar. Bizim "feodalizm" ya da "toprak tekeli" diyebileceğimiz böyle bir durumda feodallerin ya da tekelci toprak sahiplerinin meşru bir mülkiyet iddiaları yoktur. Şu andaki "mâlikler" ya da çiftiler bu mülkün mutlak sahipleri olmalıdırlar ve kölelik durumunda olduğu gibi işledikleri arazinin mülkiyeti, tekelci toprak sahiplerine herhangi bir tazminat ödemeden çiftçilere devredilmelidir.[5]

---

[4] Tabiîdir ki herkes istediği takdirde mülkiyeti terk eme hakkına sahip olmalıdır; bir liberteryen toplumda hiç kimse terk etmek istediği mülküne sahip olmaya zorlanamaz.

[5] Burada kullanıldığı biçimiyle "feodalizm" terimi, Ortaçağ'daki belirli toprak sahipleri ya da ilgili durumu ifade etmek için kullanılmamıştır; burada tek bir davranışı kapsayacak biçimde şöyle kullanılmıştır: Arazinin istilası, arazi sahiplerine karşı sürekli tecavüz ve güç kullanımı, araziyi işlemeyi sürdüren çiftçilerden kira alınması. "Feodalizm" teriminin böyle geniş anlamda kullanımını tezi için bkz. Robert A. Nisbet, *The Social Impact of Revolution* (Eashington, D.C.: American Enterprise Institude for Public Plicy

"Feodalizmin" bizim tanımladığımız gibi, toprak sahibinin arazisinde çiftçilerin toprağı işlemeyi sürdürmeleri için baskı ve şiddet uygulandığı (kabaca, *kölelik* müessesesi) durumla sınırlı olmadığına dikkat edilmelidir.[6] Ayrıca feodalizm, toprak sahipliğini korumak ve sürdürmek için şiddet içeren ilâve tedbirlerin alınması ile de sınırlı değildir (örneğin toprak sahibinin araziyi küçük parçalar hâlinde satmasının veya varislere dağıtmasının devlet tarafından zor kullanılarak engellemesi gibi).[7] Bu "feodalizm", bizim açımızdan ayrıca arazi mülkiyetinin gerçek sahiplerine, yani toprağı dönüştürenlere ve toprakla olan bu ilişkiyi yıllar boyu sürdürenlere karşı şiddet kullanarak ele geçirilmesini gerektirir. Buna göre feodal yapıda arazi kiralamak, üreticilerin her yıl sürekli toprağı işgal eden haydutlara haraç ödemesiyle eşdeğerdir, yani feodal yapıda arazi kiralamak demek bir tür haracı sürekli ödemek demektir. Ayrıca, söz konusu çiftçilerin, başlangıçtaki mağdurların hâlefleri olması gerekmediğine de dikkat edelim. Çünkü feodal yapıdaki saldırganlık yürürlükte olduğu sürece saldırı devam edeceğinden, şu andaki çiftçiler de meşru mülk sahibi olan çağdaş mağdurlardır. Kısaca, feodal yapıdaki arazi sahipliği ya da arazi tekeli düzeninde bizim ele aldığımız durumların her ikisi de mevcut mülkiyet sahipliğini geçersiz görür; çünkü sadece ilk mülkiyet değil sonraki mülkiyet de suçtur ve mağdurlar kolaylıkla tanımlanabilirler.

Önceki kesimlerde verdiğimiz hipotetik Ruritanya Kralı ve onun yakınları örneği, feodalizmin dünya üzerinde başlamasında etkili olan şartların bir örneğidir. Kralın uygulamalarından sonra, o ve yakınları Ruritanya toprağında kendilerine düşen arazi hissesi üzerinde birer feodal toprak sahipleri olacaklardır; her birisi artık toprağı işleyenlerden feodal "kira" adı altında haraç toplamaya başlayacaklardır.

Biz bu arada, araziden alınan kira bedellerinin hepsinin gayrı meşru ve süregelen haraç biçimi olduğunu söylemek istemiyoruz. Aksine, liberteryen bir toplumda araziyi işlenir hâle dönüştüren bir insanın arazi kiralayamaması veya başkasına satamaması için hiçbir neden olamaz ve olması gereken tam da budur. Peki, böyle bir durumda biz feodal kira ile meşru kirayı, feodal kiracılık ile meşru kiracılığı nasıl ayırt edeceğiz? Burada tekrar mülk sahipliğinin geçerlili-

---

Research, 1974), ss. 4-7.

[6] Kölelik de (burada serflik, toprak işleyen kölelik anlamında), diğer hizmetlerde kullanılan köleler gibi, toprak sahibi veya efendisi tarafından mülkiyet hakkına olduğu kadar kişiliğine de sürekli saldırıda bulunulması anlamındadır. Feodalizmin çeşitli tanımları için bkz. Marc Bloch, *Feudal Soiety* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), Bölüm 1.

[7] Bu tür tedbirler *vakıf arazilerini* (yani arazi sahibin mülkünü satmasını yasal yoldan kuvvet kullanarak engelleme, ki bu vakıf arazilerde yapılır), ve *ilk evlat hakkı* (*primogeniture*, yani en büyük oğlunun hakkını koruma dışında arazinin diğer varislere hisselendirilmesini zor kullanarak engelleme) uygulamalarını içerir.

ğine karar vermek için temel kuralımıza bakacağız: Önce arazinin ilk baştaki sahipliğinin suça dayalı olup olmadığı belirlenmeli, sonra da arazide çalışan üreticilerin, yani çiftçilerin üzerinde hâlâ baskı olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer bu şartların sağladığını bilirsek sorun yoktur; çünkü hem saldırganın hem de mağdurun kimlikleri belirlidir. Fakat eğer bu şartların sağlanıp sağlanmadığını tam *bilmiyorsak* (kuralımızı uygulayarak) suçlunun açıkça tanımlanmadığı bilgisiyle, arazi sahipliğinin ve kira bedelinin haklı ve meşru olduğu fakat uygulamanın feodal uygulama olmadığı sonucuna varırız. Uygulamada feodal şartlardaki suçluluk kavramı eski olmasına rağmen sürüyorsa ve çiftçi mağdurlar ayırt edilebiliyorsa, feodalizm gözlenecek en kolay gayrı meşru mülk sahipliğidir.

Bölüm 6

Arazi Tekeli: Geçmiş ve Bugün

Etik açıdan uygun olmayan iki tür arazi mülkiyeti vardır[1]: Arazi sahiplerinin toprağını işlemekle uğraşan çiftçilere yapılan sürekli tecavüzlerin yapıldığı "feodalizm" ile bakir bir arazi üzerinde o araziyi ilk dönüştüren kişi olduğu hakkındaki gelişigüzel iddialara dayanarak yapılan arazi işgali. Bu müdahalenin her ikisini de "araziyi tekelleştirmek" olarak niteleyebiliriz, –burada tekelleştirme, toplumun bütün arazisine tek bir kişinin sahip olması anlamında değildir; aksine, her iki duruda arazi sahiplerine keyfî ayrıcalıkların tanınması anlamındadır; bu durum araziyi gerçekten dönüştürenlerin, onların varislerinin ve bağışladıkları dışında kimsenin sahibi olamayacağı hususundaki liberteryen kural ile çelişmektedir.[2]

Arazi tekeli, modern dünyada çoğu insanın –özellikle de Amerikalıların– inandıklarının aksine oldukça yaygındır. Az gelişmiş ülkelerde, Asya'da, Orta Doğu'da ve Lâtin Amerika'da –çiftçilere yapılan kölelik benzeri uygulamalarla veya başka yoldan– feodal arazi mülkiyeti yapısı süregiden hassas sosyal ve iktisadî problemlerdir. Gerçekten de Dünya ülkeleri içinde Birleşik Devletler, tarihî gelişim sürecindeki mutlu tesadüfler yüzünden feodalizmin olmadığı nadir ülkelerden birisidir.[3] Feodalizmden olabildiğince uzak duran Amerikalılar için

[1] Tabiî ki *yönetici* ünvanına ilâve olarak; bunun için ilerleyen paragraflara bakınız.

[2] Benim kitabım olan *Man, Economy, and State* (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1962), Bölüm 10 da işaret ettiğim gibi "tekel" liberteryen mülkiyet hakları kuralının *ötesinde* özel ayrıcalıkların sağlandığı mülk sahipliği biçiminde tanımlanmıştır.

[3] Bu mutlu istisna, arazi sahipleri tarafından ele geçirilen ve sonra orayı işgal eden Yanki'ler tarafından bölüşülen Meksika topraklarını kapsamaz; –son yıllarda Amerikalı Meksikalılar'ın yaptıklarında bu görülmüştür; söz konusu hareket Reies Lopez Tijerina liderliğinde yürütülmüş ve ABD'li işgalcilerin gasp ettikleri araziler sahiplerinin varislerine geri verilmiştir. Amerikalı Meksikalı'lardan gasp edilen araziler hakkında bilgi için bkz. Clark S. Knowlton, "Land-Grant Problems Among the State's Spanish-

problemi ciddîye almak oldukça zordur. Bu durum özellikle geri kalmış ülkelere yaptıkları tavsiyeleri serbest piyasanın erdemlerini öğütlemekle sınırlayan Amerikan leissez faire iktisatçıları için doğrudur. Ne var ki bu öğütler tabiî olarak sağır kulaklara söylenmiştir, çünkü Amerikan muhafazakârları için "serbest piyasa", feodalizmin ve arazi tekelinin *tazminat ödemeden* çiftçilere intikalini dayatamaz. Buna rağmen, az gelişmiş ülkelerde tarım oldukça önemli olduğundan, *gerçek* serbest piyasa ile adalete ve mülkiyet hakkına inanmış gerçek bir liberteryen toplum ancak haksız feodal mülkiyet iddialarını sona erdirerek kurulabilir. Fakat hiçbir etik mülkiyet hakkı teorisine dayanmayan faydacı iktisatçılar sadece mevcut statükoyu savunmada çekingen olabilirler – bizim tartıştığımız durumda ne yazık ki bu statüko, toprakta ya da tarımda adaletin ve gerçek serbest piyasanın feodal yapı tarafından bastırılmasıdır. Arazi probleminin göz ardı edilmesi, Amerikalıların ve az gelişmiş ülke vatandaşlarının iki ayrı dilde konuşmaları ve birbirlerinin konumunu anlamaya başlayamamaları anlamına gelir.

Amerikan muhafazakârları, gelişmiş ülkelerdeki özel teşebbüsün geri kalmış ülkelerde yapacağı yabancı yatırımın önemi ve erdemleri ile bu yatırım için hükümetin çıkaracağı problemlerden arınmış uygun ortamı oluşturmaları için geri kalmış ülkeleri teşvik ederler. Bu bütünüyle doğrudur; ancak az gelişmiş toplumlar için fazlaca gerçekçi değildir; çünkü muhafazakârlar, tekelci yatırımlardan taviz verilmesine sürekli karşı oldukları hâlde, yasal olan serbest piyasa kuralları içinde yapılan yabancı yatırımlar ile az gelişmiş ülkelerin yatırımcılar için yaptığı geniş arazi tahsislerini ayırt etmekte başarısızdırlar. Yabancı yatırımlar arazi tekeline ve çiftçilere müdahaleye dayandığı sürece, bu kapsamda yabancı sermayedarlar da feodal yapıdaki arazi sahipleri gibi davranmaya başlayacaklarından aynı tarzda ele alınmalıdırlar.

Bu gerçeğin bir örneği, Meksika'lı önde gelen solcu aydın Carlos Fuentes'in Amerikan halkına yazdığı şu mesajda görülecektir:

> Sizler kapitalist yapı içinde dört yüzyıl kesintisin gelişme kaydettiniz. Bizler de feodal yapı içinde dört yüzyıl gelişmemiş olarak kaldık. ... Sizin başlama noktanız kapitalist devrimdedir. ... Siz sıfırdan, modern zamanlara kadar tümüyle eşit, özgür bir toplumda feodal bir baskı olmaksızın başladınız. Buna karşılık bizler de Orta Çağ'ın yok olan feodal düzeninin bir uzantısı biçiminde kurulduk; bu eskimiş yapıyı miras aldık; onun gayrı ahlâkiliğini özümsedik ve bunları modern dünyadaki devrimlerin en dış çerçevesi üzerindeki kurumlara dönüştürdük. ... Biz-

---

Americans", *New Mexico Business* (June, 1967), ss. 1-13. Ayrıca bkz. Clyde Estman, Garrey Carruthers and James A. Liefer, "Contrasting Attitudes Toward Land in New Mexico", *New Mexico Business* (March 1971), ss. 3-20. Tijerina hareketi hakkında bkz. Richard Gardner, *Grito!: Reies Tuerina and the New Mexico Land Grand War of* 1967 (New York: Harper and Row, 1971).

> ler, kölelikten *latifundia*ya* dönen, kitlelerin siyasî, iktisadî ve kültürel haklarının reddedildiği, modern düşüncelere kapalı geleneklerin kuşattığı bir yapıdan geldik. Lâtin Amerika dramı dört yüzyıldır yerinde sayan ve mutsuzluğun kaynağı olan bu feodal yapının sürdürülmesinden ortaya çıkmıştır. Hâlbuki bu sürede siz sanayi devrimini yarılamıştınız ve liberal demokrasiyi yaşıyordunuz.[4]

Modern dünyada arazi gaspı ve tekeli için öyle fazla marjinal örnekler aramamız gerekmiyor; Onların hepsi hâli hazırda var. Bizim hipotetik Ruritanya Krallığımızdan pek de farklı olmayan bir örneği hemen verebiliriz: "İran'da Şah ekilebilir arazinin yarıdan fazlasının sahibidir; bu arazi başlangıçta Şah'ın babası tarafından elde edilmiştir. Yaklaşık 10.000 köyün de sahibidir. Bu büyük reformcu şimdiye kadar köylerinden sadece iki tanesini satmıştır."[5] Arazi gaspı ile birleşik tipik bir yabancı yatırım örneği Kuzey Amerikalı bir maden şirketi olan Cerro de Pasco Corporation'ın Peru'da yaptığı yatırımdır. Cerro de Pasco, yarım yüzyıl kadar önce araziyi bir manastırdan yasal yolla satın almış, 1959 yılından sonra da yayılmaya ve komşusu olan Kızılderili çiftçilerin arazilerine el koymaya başlamıştır. Rancas Kızılderilileri arazilerinden çıkmayı reddedince, şirketin parayla tuttuğu köylüler tarafından katledildiler. Yerus Yacan Kızılderilileri şirketin yaptıklarını mahkeme yoluyla durdurmak istediler, fakat şirketin adamları meraları ateşe verdiler ve kulübeleri yaktılar. Sonuçta Kızılderililer arazilerini şiddet içermeyen kitle hareketleriyle aldılar fakat Cerro de Pasco'nun ve yerel *lâtifundia*nın emrinde olan Peru Hükümet yetkilileri askerî birlikler göndererek silâhsız Kızılderilileri yerlerinden kovdular, tahkir ettiler ve hatta öldürdüler.[6]

Buna göre, günümüzde az gelişmiş ülkelerdeki esas yabancı yatırım biçimi olan petrol alanları üzerindeki yatırımlara yönelik görüşümüz ne olmalıdır? Bunun cevabı adil mülk sahipliğinin her bir özel durum üzerine tesis edilmesine dayalı olduğundan çoğu analizin düştüğü temel hata, bir şeyi ya tümüyle onaylamak ya da tümüyle lanetlemektir. Örneğin yerli ya da yabancı bir petrol şirketi petrol bulup kuyu açtığı bir arazi üzerinde hak iddia ederse, bu arazi

---

* Latifundia; Lâtin Amerika ülkelerinde toprak ağalığına benzeyen yapı.

[4] Carlos Fuentes, "The Argument of Lâtin America: Words for North Americans", *Whither Lâtin America?* (New York: Montly Reviews Press, 1963) ss. 10-12.

[5] Michael Parrish, "Iran: The Portrait of a U.S. Ally", *The Minority of One*, (December 1962), s. 12.

[6] Sebastian Salazar Bondy, "Andes and Sierra Maestra", *Whither Lâtin America?* S. 116 da şöyle söylemektedir:

> Zaman zaman Lima gazeteleri şöyle şöyle toplumların lâtifundiaların (ağaların) ve madencilerin arazilerini işgal ettiklerinin hikâyelerini yayınlıyordu. Okuyucular böylece ne olup bittiğini öğreniyorlardı. Yerlerinden çıkarılmanın kızgınlığı ve adaletin eksikliğiyle Kızılderililer daha önce sürekli kendilerinin olan mülklerini kendi çabalarıyla almaya karar verdiler.

onun "yerleştiği" özel mülkü olacaktır ve azgelişmiş ülkenin hükümetinin bu şirkete vergi yüklemesi veya onun çalışmasını düzenlemesi adil olmayacaktır. Eğer hükümet arazi mülkiyetinin yine de kendine ait olduğunda ısrarcı olursa ve petrol işletme hakkını şirkete kiralarsa, (aşağıda hükümeti rolünü tartışırken göreceğimiz gibi), bu iddia meşru ve geçerli değildir. Yerleşimci konumundaki petrol şirketi de bu petrol alanının sadece kiracısı değil, mülk sahibidir.

Diğer taraftan, petrol şirketinin az gelişmiş ülke hükümetini kuyu açmanın ötesinde araziyi kendine tahsis etmesinden ya da petrol alanının tümünün işletme tekelini kendisine bırakmasından ayrıca yararlandığı durumlar da olacaktır. Bu yolla aynı arazide petrol aramak ve kuyu açmak isteyen başka rekabetçi petrol üreticilerini oradan uzaklaştırmak için kendinde güç kullanma hakkını görecektir. Bu durumda, Crusoe'nun Cuma'yı oradan uzaklaştırmak için keyfî güç kullanması durumunda olduğu gibi birinci petrol şirketi, petrol alanında araziyi ve petrolü tekeline almak için hükümeti gayrı meşru biçimde kullanmıştır. Etik açıdan, bu alana giren ve petrol bulmak için kuyu açan başka herhangi bir şirket bu petrol alanında "yerleşimci" olarak mülk sahibidir. Bunun ötesinde, petrol alanı üzerinde yaşayan köylüleri güç kullanarak kovmak için devleti de kullanabilen petrol işletme imtiyazına sahip şirketin yaptığı, –örneğin bu uygulama Venezuela'da Creole Petol Şirketi tarafından yapılmıştır– arazinin meşru mülk sahibi olan köylülere karşı hükümetle işbirliği içinde yapılan açık bir arazi gaspıdır.

Şimdi artık az gelişmiş ülkelerde yürütülen "toprak reformu" programlarının ölümcül yanlışlığını görebiliyoruz. (Bu programlar çoğunlukla, büyük toprak sahiplerinin [toprak ağalarının] verimli arazilerinin çok azını çiftçilere verilirken toprak sahiplerinin tüm kayıpları devlet yardımı adı altında yine çiftçiler tarafından [çiftçilerden alınan vergilerle] tazmin edilir.) Eğer toprak ağasının mülkü yasal ise, böyle bir araziye uygulanan toprak reformu, onun mülküne karşı suç oluşturan el koyma fiili olacaktır; fakat diğer taraftan da, eğer mülkü yasal değilse reform zaten anlamsızdır ve sorunun özüne inmekten uzaktır. Bu durumda tek çözüm, araziyi yanlış yoldan ele geçiren gaspçılara herhangi bir tazminat ödemeden derhal mülkiyeti onlardan alarak çiftçilere geri vermektir. Dolayısıyla az gelişmiş ülkelerdeki arazi problemi sadece bizim ortaya koyduğumuz adalet kuralını uygulamakla çözülebilir; böyle bir uygulama, mevcut olan arazi mülkiyeti hakkının ayrıntılı ve kapsamlı ampirik bir sorgulamasını gerektirir.

Son yıllarda bu doktrin, yani feodalizmin ezici ve sömürgeci olmak yerine aslında liberalizmin paravanı olduğu inancı Amerikan muhafazakârları arasında zemin bulmaya başladı. Bu muhafazakârların vurguladığı gibi feodalizmin, "Şark despotizmi" kadar kötü bir sistem olmadığı doğrudur, fakat bu ifade müebbet hapis cezasının bir idam cezası kadar ciddî bir ceza olmadığını söylemekle eşdeğerdir. Feodalizm ile Şark despotizmi farklı türler değil, farklı derecedeki

uygulamadır; arazi ve üzerinde yaşan insanlara keyfî güç kullanımı bir bakıma coğrafî bölgelere ayrılmıştır. Şark despotizminde tüm ülke toprağının mutlak sahibi durumundaki tek bir emperyal güçte toplanması, gücün maiyetindeki bürokratların yardımı ile sağlanır. Güç ve baskı sistemleri tür olarak benzerdirler; Şark despotu, neticede gücü elinde tutan tek bir feodal efendidir. Her iki sistem de birbirlerinin çeşitlemesidir; hiç birisi hiçbir hususta liberteryen değildir. Dolayısıyla toplumun –sanki bunlar tek alternatiflermiş gibi– birisini ya da diğerini seçmek zorunda olmasının hiçbir anlamı yoktur.

Bu konu üzerindeki kapsamlı bir düşünce 19. Yüzyıl'ın sonralında Schmoller, Bücher, Ehrenberg ve Sombart gibi devletçi Alman tarihçiler tarafından yanlış bir tarzda yukarıda tartışılanların yerine konulmaya çalışılmıştır.[7] Bu tarihçiler, bir tarafa feodalizmi, diğer tarafa mutlak monarşiyi ya da güçlü devleti koyarak ikisi arasında özde keskin bir dikotomi* olduğu hipotezini ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre kapitalist gelişim, yerel feodal yapı ve benzeri yaldızlı engelleri ezip geçmek için mutlak monarşinin ve güçlü devletin gerektiği postulatını ileri sürmüşlerdir. Öne sürdükleri bu kapitalizm dikotomisi, *artı,* güçlü merkezî devlete karşı feodalizm fikrini desteklemek için de kendi özel bakış açılarından, devleti kullanan "burjuvazi" ile serbest piyasada faaliyet gösteren burjuvazi arasında özel bir ayrım yapmayan Marksizm ile birleşmişlerdir. Modern muhafazakârlar da bu eski dikotomiyi alarak baş aşağı etmişlerdir. Feodalizm ile güçlü merkezî devlet hâlâ kritik karşı kutuplar olarak ele alınmaktadır, fakat bu görüşe göre feodalizm iyi bir seçenektir.

Buradaki hata dikotominin kendisidir. Gerçekte güçlü devlet ile feodalizm birbirlerinin karşıtı değildirler. Güçlü devlet feodalizmin bir uzantısıdır; yani mutlak monark, tüm yapıyı bir üstün–feodal efendi olarak yönetir. Güçlü devletler Batı Avrupa'da geliştiği zaman ticaretteki feodal engelleri yok etmeye yanaşmadılar, aksine kendi oluşturdukları merkezî sınırlamaları ve ağır vergileri bu feodal yapının üstüne oturttular. Avrupa'daki güçlü devlet yapılanmasına karşı olan Fransız Devrimi hem yerelde sınırlayıcı olan feodalizmi ve hem de merkezî hükümetin koyduğu ağır vergileri kaldırmayı hedeflemişti.[8] Doğru dikotomi, bir tarafta liberalizm, karşı tarafta feodal efendilerle mutlak monarklar arasındadır. Bunun ötesinde, Serbest piyasa ve kapitalizm ilk önce ve güçlü biçimde feodalizmin ve merkezî hükümet gücünün birbirlerine göre zayıflama

[7] İronik biçimde Sombart'ın son yılları kapitalist gelişmelerin altında yatan fikirlere yaptığı saldırılarla bilinmektedir. Örneğin bkz. Werner Sombart, *A New Social Philosophy*, (Princeton: N.J.: Princeton University Pres, 1937); ayrıca bkz. Werner Sombart, Vom Menschen (Berlin, 1938).

* Dikotomi: Çatallanma, ikiye bölünme

[8] Fransız Devriminde özel mülkiyet ve feodalizm hakkında bkz. Gottfried Dietze, *In Defense of Property*, (Chicago: Regnery, 1963), ss. 140-141.

sürecine girdiği ülkelerde, İtalyan şehir–devletleri ile 17. Yüzyıl'da Hollanda'da ve İngiltere'de gelişmiştir.[9]

Kuzey Amerika'nın feodal yapı ve arazi tekelinin zararlarından kısmen uzak kalmasının nedeni buna çabalamış olması değildir. Çok sayıda İngiliz sömürgesi, özellikle New York, Maryland ve Caroline'da olduğu gibi arazi kiralamanın veya istimlâkin yapıldığı yerlerde feodal yönetimler oluşturma girişimlerinde bulundu. Ancak girişimler sonuçsuz kalmıştı, çünkü Yeni Dünya oldukça geniş ve bakir araziye sahipti. Bu yüzden çok sayıda feodal veya tekelci arazi sahibi –ki bu arazilerden birçoğu devasa boyutlardaydı– ancak Yeni Dünya'ya gelen yerleşimcileri kendi arazilerine yerleştirerek kazançlı olabileceklerdi. Fakat kısmen kalabalık bölgelerdeki arazilerde yerleşmiş olanların kolayca sömürüldüğü Eski Dünya'da olanın aksine burada böyle yapmak mümkün değildi. Burada toprak sahipleri yerleşimleri teşvik ettiler ve çabuk kazanç elde etmek için topraklarını geri döndürülmez biçimde parçalayarak yerleşimcilere sattılar. Fakat ne yazık ki keyfî mülk sahipliği iddiaları ve hükümetin yaptığı tahsisler sonucunda arazi sahipliği yerleşimciliğin ötesinde başka uğraşılara yol açtı. Yerleşimciler sahipsiz olması gereken araziler için peyderpey para ödemeye zorlandılar. Ancak bir arazi bir yerleşimci tarafından satın alındıktan sonra haksızlık sona erdi ve arazi mülkiyeti hak sahibine, yani yerleşimciye tapulandı. Bu yolla, kısa yoldan kazanmak isteyen arazi simsarları ve geniş bakir arazilerin bu yolla yerleşimcilere dağıtılması her yerde feodalizmin ve arazi tekelinin mutlu bir sonuçla çökmesine yol açtı; sonuçta Kuzey Amerika'da gerçek bir liberteryen toprak sistemi kuruldu. Bazı sömürgeci toprak işgalcileri yerleşimcilerden haraç toplamaya çalıştılar –ki bunlar feodal yapının gerekli kıldığı işlemlerin son izleriydi– fakat yerleşimciler bunu şiddetle reddettiler ve toprağı kendi mülkleri olarak gördüler. Her bir durumda sömürgeci işgalciler, her ne kadar kiraya verdikleri araziler İngiliz Kraliyet tacının gücü ile müsadere edilmiş olsa da bu haraçları toplamaktan vazgeçtiler.[10] İngiliz sömürgeleri içinde sadece bir azınlık (Güneydeki geniş çiftlikler ve buralardaki kölelikten ayrı olarak) bu feodal arazi imtiyazını sürdürebildiler; bunlar çok sayıda arazi sahibinin arazilerini yerleşimcilere satmak yerine kiralamayı tercih eden New York Eyaletinde bulunan Hudson Vadisi kasabalarıydı. Sonuçta, feodal toprak sahiplerine kaşı süregelen direncin ve hatta açık savaşın masrafları çiftçiler tarafından ("köylüler" olarak da bilinirler) karşılanmıştır. Bu direnç 1840'larda "kiracılık karşıtı" olaylarında zirveye ulaşmıştır. Bu tarihte zorunlu vergiler yasayla sonlandırılmış ve Güney dışında

[9] Gözlerden kaçan Dutch durumu için bkz. Jelle C. Riemersma, "Economic Enterprise and Political Powers After the Reformation", Economic Development and Cultural Change (Temmuz, 1955), ss. 297-308.

[10] Amerikan tecrübesi hakkında bkz. Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty* (New York: Arlington House, 1975), cilt 1.

feodalizmin son izleri de silinmiştir.

Bu masum çiftçiliğin önemli bir istisnası, tabiî ki, Güney eyaletlerinde kölelik sisteminin gelişmesiydi. Güneyde tahıl ürünlerini artıran büyük tarım sistemlerini oluşturan unsur sadece kölelik sistemindeki baskıcılıktı. İmkân sahibi olmadan ve başkalarının emeğinden baskıyla yararlanmadan büyük tarım yapılmasaydı –ki bunun çoğu tütün ve daha sonra da pamuk ekimi idi– Güney hiç de önemli olamayacaktı.

Yukarıda, kölelik sorununun tek bir ahlâkî çözümünün olduğunu gösterdik: Efendilere hiçbir tazminat ödemeden mülkiyetlerinin derhal ve şartsız iptali. Gerçekten de herhangi bir tazminat ödenmesi oldukça farklı bir şey –baskı altındaki köleler için, örneğin, hayatları boyu yaptıkları köleliğin bedeli– olacaktır. Bu tazminatın hayatî kısmı, tarım arazilerini kölelerin efendilerine değil, bizzat kölelerin kendilerine tahsis etmektir. Efendilerin zaten mülkleri vardır. Köleler ise, bizim "yerleşimci" ilkemize göre tarım yapmak için emeklerini toprakla karıştırmışlardır. Kısaca, en azından temel liberteryen adalet kölelerin derhal özgür bırakılmalarını ve ayrıca da kölelerin çalışıp ter döktükleri tarım arazilerini, efendilere herhangi bir tazminat ödemeden bu kölelere tahsis etmeyi gerektirir. Bunun gibi muzaffer Kuzey de, Çar Aleksander'ın 1861 yılında Rus serfleri (köleleri) özgür bıraktığında yaptığı gibi aynı hataları yaptı; baskı altındakiler özgür bırakıldılar, ancak üzerinde çalıştıkları ve kendilerine ayırdıkları malları önceki baskıcı sahiplerin ellerinde kaldı –burada "hata" kelimesi hukuksuz ve baskıcı bir soysal sistemin özünü ifade etmek için kullanıldığından sevecen bir kelime olmaktan oldukça uzaktır. Elerinde tuttukları iktisadî güç ile bu efendiler kendilerini çok geçmeden bir kere daha özgür bıraktıkları kişilere mülk kiralayan ya da işveren efendiler hâline geldiler. Bu serfler ve köleler bir kere özgürlüğü denediler, fakat onun meyvelerinden gayrı insanî yollarla mahrum bırakıldılar.[11]

[11] Son yıllarda, yeni bir köleliğin kaldırılması taraftarı –Staughton Lynd, James McPherson ve Willie Lee Rose gibi– tarihçi dalgası, kölelik karşıtların taleplerinin kritik önemini fark ettiler: Tarım arazilerini kölelere "kırk dönüm arazi ve bir katır" vererek kiralamak. Bkz. James McPheson, *The Struggle for Equality: Abolitionist and the Negro in the Civil War and Reconstruction* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964); Willie Lee Rose, *Rehershal for Reconstruction, The Port Royal Experiment* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1964). Ayrıca bkz. Claude F. Oubre, *Forty Acres and a Mule: The Freedmen's Bureau and Black Land Ownership* (Baton Rouge: Louisianan Niversity Press, 1978).

Bölüm 7

Nefis Müdafaası

Eğer herkes hukukî yoldan sahip olduğu mülk üzerinde mutlak hak sahibi ise, bunun peşinden bu mülkü *koruma* –şiddet kullanan işgalcilere karşı şiddete başvurarak savunma– hakkı da gelecektir. Mülkiyet hakkı üzerinde görüş ortaya koyan –Mr. Robert LeFévre gibi– mutlak barışçılar bile kaçınılmaz bir iç çatışma içindedirler: Eğer bir insan mülk sahibi ise ve bir saldırıya karşı savunma hakkını kullanmıyorsa, bu mülkiyetin en önemli yanının eksik olduğu açıktır. Bir kişinin belirli bir mülk üzerinde mutlak hakkı olduğunu söylerken, bu mülkü saldırılara ya da işgale karşı yeterli savunma hakkı olmazsa bunun anlamı, kişinin mülk üzerinde toplam bir hakkı olmadığıdır.

Bunun ötesinde eğer herkes kendisini ve mülkünü saldırılara karşı koruma hakkına sahipse, aynı zamanda bu savunmayı yapmak için başka insanların yardımlarını kabul veya reddetme hakkı da vardır: Tıpkı bahçesinde gönüllü çalışmak isteyen bahçıvanları reddetme veya kabul etme hakkı gibi koruyucuları da reddetme veya kabul etme hakkı vardır.

Peki, bir insanın kendisini ve mülkünü savunma hakkının kapsamı nedir? Bunun cevabı şöyle olmalıdır: Başka birisinin mülkiyet hakkına müdahale etme noktasına kadardır. Çünkü böyle bir müdahale durumunda o kişinin "savunması" diğer insanın mülkiyetine suç teşkil eden bir girişime tekabül edecektir ve öte yanda bu ikinci şahıs da kendisini koruma hakkına sahiptir.

Bunun akabinde, savunma amaçlı şiddet kullanımı sadece bir insanın mülküne yapılan gerçek ve doğrudan tehditkâr müdahalelere karşı kullanılabilir –ve bu şiddet bir kişinin kazancına ve mülküne gelebilecek şiddet içermeyen fakat "zarar verici" müdahaleye karşı kullanılamaz. Buna göre, A B, C, D ... *her ne sebeple* olursa olsun, Smith'in fabrikasından veya mağazasından alışveriş yapmayı boykot etmiş oldun. Herkesi boykota kalmaları için görevliler koyarlar, broşürler dağıtırlar ve konuşmalar yaparlar –bunların hepsi müdahale içermeyen

uygulamalardır. Smith dikkate değer bir gelir kaybına uğrayabilir. Boykotçular bunu belki de önemsiz hatta gayrı ahlâkî nedenlerle de yapabilirler; ancak bütün bunlar boykot yapmanın o insanların hakları olduğu gerçeğini değiştirmez. Fakat Smith eğer bu boykotu kırmak için şiddete başvurursa bu durumda o insanların haklarına müdahale eden bir suçlu durumuna düşecektir.

Savunma amaçlı şiddet, buna göre kişiye veya mülkiyete karşı yapılabilecek müdahaleci davranışlarla sınırlı olmalıdır. Fakat böyle bir müdahale, fiilî saldırganlığın doğal iki ayrı sonucunu ortaya çıkaracaktır: *Gözdağı verme* ya da fizikî şiddet yoluyla sindirme ve başkasının mülkünü kendi rızası dışında ele geçirme, yani *dolandırıcılık*, diğer anlamıyla "örtülü hırsızlık".

Caddede yürürken size birisinin yaklaştığını ve silâh çekerek sizin cüzdanınızı istediğini varsayalım. O kişi size bu karşılaşmada fiziksel şiddet uygulamamış olabilir fakat söylediklerini yapmadığınız zaman size ateş edeceği tehdidi ile paranızı isteyebilir. Bu durumda da sizi emirlerine uymanız için tehdit etmiştir; bu da müdahale etmekle eşdeğerdir.

Ancak, saldırı tehdidinin açık ve doğrudan olduğunun ispatında ısrarcı olmak önemlidir; kısaca yapılan saldırı açıktan bir davranış niyetini içermelidir. Herhangi bir dolaylı ya da uzak tehlike –bir "risk" ya da "tehdit"– söz konusu "tehdide" karşı bir "savunmacının" müdahaleci davranışına mazeret oluşturacaktır. Temel tezlerden birisi, örneğin, 1920'lerde alkolün yasaklanması, beraberinde değişik suçlar işleyen (çeşitli) insanların sayısının artmasıyla sonuçlanmıştır; bu yüzden yasaklama insanın ve mülkiyetin korunmasında bir "savunma" olarak kullanılmıştır. Gerçekten de bu yapılan, insanların alkollü içecekleri satma, alma ve kullanma haklarına, kişilik haklarına ve mülkiyete karşı ilkel bir müdahaleydi. Benzer müdahale (a) insanların vitamin almalarının aksamasının onları daha tedirgin yapabileceği, (b) dolayısıyla bu aksamanın suçu artıracağı ve (c) sonuçta herkesin günde belirli miktar vitamin almaya zorlanması gerektiği gerekçesiyle de yapılabilir. Bir kere insanlara ve mülklerine karşı gelecekte olabilecek ve müphem "tehditlerin" –yani belirgin ve hâlihazırda olmayan tehditlerin– varlığından söz etmeye başlarsak, peşinden her türlü şiddet mazur görülebilir. Böyle bir despotizme karşı korunmanın tek yolu, söz edilen müdahalenin belirgin, hâli hazırda var olduğu ve aşikâr olduğu artlarının göz önünde tutulmasıdır. Kaçınılmaz olan böylesi belirsiz ya da müphem davranış durumunda, geriye doğru dönerek müdahale tehdidinin açık ve hazırda mevcut olup olmadığına ve dolayısıyla insanların kendi faaliyetlerini sürdürmelerine izin verilip verilmediğine bakmalıyız. Kısaca, saldırının hâlihazırda başlamış olduğunu ispatlamakla, saldırıya karşı şiddete dayalı savunmaya başvuran kişinin kendisi yükümlüdür.

Özgür sözleşme hakkını kullanma sırasında ortaya çıkan ve bir örtülü hırsızlık olan sahtekârlık netice olarak özel mülkiyet hakkından türemiştir. Şimdi

Smith ve Jones'un sahibi oldukları mülklerini takas etmek için sözleşme yapmış olduklarını düşünelim. Simth 1000$ ödeyerek Jones'un otomobilini satın almış olsun. Eğer Smith otomobili eline aldıktan sonra Jones'a 1000$ ödemeyi reddederse, bu durumda Smith 1000$ parayı gasp etmiş olur; yani normal şartlarda Jones'a ait olan 1000$ parayı eline geçirmiştir. Buna göre, böyle bir sözleşmeyi korumak hırsızlık ile eşdeğerdir ve dolayısıyla bir başkasının mülkünü bu yolla silâh kullanmaksızın bütünüyle ele geçirmek, "şiddet" uygulayarak ya da sadece çalarak ele geçirmekle aynıdır.

Hile yoluyla mülk edinme örtülü hırsızlıktır. Eğer Smith 1000$ ödeyerek Jones'dan üzerinde anlaştıkları otomobil yerine daha eski ve yıpranmış bir otomobil almışsa, bu da bir örtülü hırsızlıktır: Burada sözleşme yoluyla mal elde etme söz konusudur, ne var ki karşılığında alıcıya üzerinde anlaşma sağlanan mal verilmemiştir.[1]

Ancak, bütün bunlar bizi, özellikleri ne olursa olsun, bütün sözleşmelerin uygulanabilmesi (yani, bazı sözleşmeleri uygulamak için şiddetin kullanılabilmesi) gereğine inanma tuzağına düşürmemelidir. Yukarıda söz edilen sözleşmelerin uygulanabilir olmasının tek nedeni, böyle sözleşmelere uyulmamasının örtülü mal gaspına yol açıyor olmasıdır. Örtülü bir gasp hakkında hüküm içermeyen sözleşmeler liberteryen bir toplumda geçerli olmamalıdır.[2] Örneğin A ve B'nin altı ay içinde evlenmek üzere anlaştıklarını, yani sözleşme yapıklarını varsayalım; ya da A altı ay içinde B'ye belirli bir miktar para verme sözü vermiş olsun. Eğer A bu sözleşmeyi bozarsa belki ahlâken ayıplı olacaktır, yalnız diğer kişinin malını örtülü yoldan çalmamıştır ve dolayısıyla böyle bir sözleşme geçerli değildir. Böyle bir sözleşmeye uyması için A'ya şiddet uygulanması, Smith'in mağazasını boykot etme kararı alan insanlara şiddet uygulamasında olduğu ölçüde A'nın haklarına müdahale etmektir. Buna göre sıradan vaatler geçerli sayılabilecek sözleşmeler değildir; çünkü bu vaatlere uymamak mülkiyete müdahale ya da örtük gasp olmayacaktır.

Borç sözleşmeleri, sadece vaat yapıldığı için değil, borç ödenmezse borç veren kişinin malına kendi rızası dışında ele konulmuş olduğu için –yani gasp edildiği için– geçerli ve uygulanabilir olmalıdır. Buna göre, Eğer Brown, bir yıl sonra 1100$ geri almak üzere Green'e 1000$ borç vermişse ve Green bir yıl sonra 1100$ parayı ödeyememişse, bundan Green'in geri ödemeyi reddederek Brown'un 1100$ parasına el koyduğu –gasp ettiği– sonucu çıkar. Borç için sözünü ettiğimiz yasal işlemi uygulamak –borç veren kişinin mülkünün borçluda olduğu iddiası– bütün borç sözleşmelerinde bulunmalı ve uygulanmalıdır.

---

[1] Sahtecilik hukuku üzerine geliştirilen liberteryen ilkeler için bkz. Wordsworth Donisthorpe, *Law in a Free State* (Lonn: McMillan, 1895), ss. 132-158.

[2] Bu tezin daha ileri düzeyde tartışması için bu kitabın "Mülkiyet Hakları ve Sözleşme Teorisi" kesimine (Kesim 14) bakınız.

Buna göre, insanların yasal şiddet kullanmalarının –insanların ve mallarının şiddet yoluyla savunulması kurallarının ve araçlarının– ahlâkî olduğunu söylemek hukukun işi değildir. İnsanların verdikleri vaatlere sadık kalmalarının sağlanması da hukukun işi değildir. Fakat insanları ve mallarını, kendi rızaları dışındaki saldırılara, tecavüze ve gasp edilmeye karşı korumak yasal şiddetin görevidir. Ancak daha fazlasını söylemek, –örneğin vaatlerin de yasal şiddetle yerine getirtilmesi gerektiğini söylemek– yasal mülkiyet haklarının savunulmasında haksız bir "sözleşmeler" fetişi yaratmaktır.

Şiddete dayalı savunma, dolayısıyla şiddet içeren müdahale –fiilî, örtülü ya da doğrudan ve açık tehdit– ile sınırlı olmalıdır. Elde bu ilke varken, şiddete dayalı savunma hakkı nereye kadar uzanacaktır? Bir kere, caddede karşınıza gelen birisinin size karşı kızgın bir ifadeyle baktığı, bunun bir sataşma tehdidi olduğu gerekçesiyle onu vurmak tuhaf olmanın yanında suç teşkil eden bir müdahaledir. Tehlike yakın ve açık, "bariz ve mevcut" olmalıdır –ancak bu kriter ifade özgürlüğünü sınırlamak için değil (ki, böyle bir özgürlük kişilik ve mülkiyet haklarının bir alt kümesi olarak kabul edilirse bu sınırlamaya asla izin verilemez), aksine varsayılan mevcut bir saldırgana karşı baskı oluşturma hakkı için uygulanabilir.[3]

İkinci olarak şunu sorabiliriz: Bir mağaza sahibinin, mağazadan sakız aşıran bir genci cezalandırmak için öldürme hakkının olduğunu iddia eden libertyenlerin peşinden gitmeli miyiz? Bizim "maksimalist" tutum diyebileceğimiz durum şöyle söyler: Bir sakız çalmakla bu haylaz çocuk kendisini hukukun dışına atmıştır. Davranışıyla, doğru olan mülkiyet hakları teorisine saygı duymadığını ya da onu kabul etmediğini göstermiştir. Dolayısıyla bütün haklarını kaybeder ve mağaza sahibinin bu genci misilleme olarak öldürme hakkı vardır.[4]

Bu düşüncenin tuhaf bir mukayese eksikliği ile mâlûl olduğunu söyleyeceğim. Mağaza sahibinin sakızı üzerindeki hakkına yoğunlaşırsak, bu diğer yüksek değerli bir mülkiyet hakkını tümüyle göz ardı etmektedir: Bu hak her insanın kendi kişiliği üzerindeki hakkıdır –buna haylaz gencin hakkı da dâhildir. Biz neye dayanarak bir kişinin küçük boyuttaki kabahatine karşı her şeyini kaybedeceği bir cezayı savunabiliriz? Şimdi de suçla alakalı diğer bir temel kuralı önereceğim: Suçlu, ya da saldırgan ancak diğer kişiye verdiği mağduriyet kadar haklardan

[3] Bu gereklilik skolastik çifte etki doktrinini hatırlatmaktadır. Bkz. G. E. M. Anscombe, "The Two Kinds of Error in Action", *Journal of Philosophy* 60, (1963), ss. 393-401; Philippa R. Foot, *Virtues ad Vices*, (Berkeley: University of California Press, 1978), ss. 19-25.

[4] Bunun ötesinde, maksimalist görüş üzerinde sosyalistler, müdahaleciler ve faydacılar, kendi görüşleri doğrultusunda bu tür infaza yatkındırlar. Bu hususta Dr. David Gordon'a minnettarım.

mahrum bırakılabilir. Eğer birisi başkasının kişilik haklarından ya da onun fizikî mülkü üzerindeki haklarından mahrum bırakırsa, kendisinin kaybedeceği hakları da bu noktaya kadardır.[5] Bu ilkeden hareketle cezalandırmada mukayese teorisi ortaya çıkacaktır –ki şu eski öğütte toparlanmıştır: "Ceza suça uygun olsun".[6]

Şöyle bir sonuca varabiliriz: Mağaza sahibinin suçlu gence ateş etmesi bu mukayeseli hak kaybının ötesine geçmekte ve onu yaralamakta ya da öldürmektedir; böylece bu sakız hırsızının kişilik haklarının ötesine geçen bir müdahaledir. Gerçekte mağaza sahibi hırsızdan çok daha kötü bir suç işlemiştir; çünkü mağduru yaralamış ya da öldürmüştür –ki bu fiil dükkân soymaya göre başkasının hakkına çok daha ağır bir müdahaledir.

Bundan sonra, "kargaşa çıkartmak için kışkırtıcılık" yasal mıdır, değil midir sorusuna bakalım. Green'in "git, yak, yağmala, öldür!" sözleriyle bir kalabalığı galeyana getirdiğini ve topluluğun denileni yaptığını, fakat Green'in kendisinin daha ileri gidip suç fiili işlemediğini varsayalım. Her insan istediği davranışı yapmada veya yapmamada özgür olduğu için Green'in bir biçimde bu kalabalıktaki bireylerin işleyecekleri suçları tek tek belirlediğini söyleyemeyiz; yaptığı bu tahrikler sonunda *topluluğun* işlediği suçlar nedeniyle Green'i sorumlu tutamayız. Dolayısıyla "kargaşa çıkarma amaçlı kışkırtıcılık", suç işlemeye teşvik içermemek kaydıyla kişilerin sadece konuşma hakkını kullanmasıdır. Diğer yanda, eğer Green diğer kişilerle birlikte değişik suçlar işlemek üzere bir plânın içindeyse ve gerçekleşmesi için teşvik ve tahrikte bulunmuşsa o da diğerleri kadar suça karışmıştır –eğer bu suç çetesinin liderliğini yapan akıl hocası ise, suçu daha da büyük olacaktır. Bu durum, uygulamada ince fakat net bir fark ortaya çıkarır –kargaşa sırasında suç çetesinin başı ile sokak nutukları atan konuşmacı arasında elbette bir fark olacaktır; çetenin başı yalnızca "kışkırtıcıktan" sorumlu olmaz.

Yaptığımız savunma tartışmaları şunu da ortaya koymaktadır: Her insanın –gerek kendini savunma, gerekse diğer yasal nedenlerle– mutlak bir silâh taşıma hakkı vardır. Suç silâh taşımaktan değil, onu tehdit ya da müdahale amaçlı kullan-

---

[5] Ünlü liberteryen Auberon Herbert ve J. H. Levy, kitapları *Taxation and Anarchism*, (London: Personel Rights Association, 1912), s. 38 de bunu şöyle açıklar:

> Bir insanın başkasının haklarına saldırması nedeniyle (neden olduğu saldırganlık ölçüsünde) cezalandırılacağını söylemekte haklı mıyım? ... Saldırının zarar miktarını ve sonuçtaki mahrumiyeti kesin ölçülerde belirlemek oldukça zor olabilir; ancak bütün hukuk bunu yapma gayreti içerisindedir. Eğer birisi beni yaralayarak bir gün yatakta kalmama neden olursa, başka bir ifadeyle benim bir günümü alırsa, onu belirli biçimde cezalandırırız. ... Bunun dayandığı bir görüş [hukuk] vardır (ki ben doğru olduğunu düşünüyorum): Ceza ya da tazminat –hem medenîlik hem de suç işleme konularında– mağduriyet miktarı ile ölçülü olmalıdır; diğer ifadeyle saldırgan –işlediği suçtan sonra– diğerinin özgürlüğüne verdiği mağduriyet kadar özgürlükten mahrum bırakılabilir.

[6] Bu ceza teorisinin gelişimi için bkz. "Ceza ve Orantılılık" başlıklı kesim.

maktan kaynaklanır. Bu arada, yürürlükteki mevzuat özellikle izinsiz silâh taşımayı yasaklamıştır; izinli taşınan silâhlar da gözdağı vermek amacıyla kullanılabilir.

Göz ardı edilebilecek bir sözleşme ihlâlinden insan öldürmeye kadar varan her suç ve her hak gaspı iki taraf (ya da daha fazla taraflar) arasındadır: Mağdur (davacı) ve suç isnat edilen taraf (davalı). Her bir yargılama sürecindeki amaç, mevcut durumda kimin suçlu ve kimin suçsuz olduğunu yapılabildiği ölçüde ortaya çıkarmaktır. Yargılama çoğunlukla suçlunun bulunmasında genel kabul görmüş araçları kullanır. Fakat bir liberteryenin bu işlemlerin iptali için bir gerekçesi vardır: Masumlara karşı hiçbir güç kullanılmamalıdır. Çünkü masumlara karşı güç kullanımı masum insanın haklarına müdahaledir ve dolayısıyla fiilin bir suçtur, bu yüzden asla izin verilmemelidir. Örneğin polisin şüphelileri dövdüğünü ve işkence yaptığını –ya da en azından hafifçe copladığını– varsayalım. Bu uygulamalara karşı olanlar ise muhafazakârlar tarafından "suçluya özen göstermekle" itham edilirler. Toparlarsak, biz bunların suçlu olup olmadığını henüz bilmiyoruz; mahkûm olana kadar da masum kabul edilmelidir ve masumların tüm haklarına sahip olmalıdır. Meşhur ibareyle "suçlu olduğu ispatlanıncaya kadar zanlı masumdur". (Bunun tek istisnası, o anda olay mahalinde kendini bir saldırgana karşı savunan mağdurun durumudur, zira suçlu, örneğin mağdurun evini işgal edecektir). Uygulamalarda "suçluya özen göstermek", polisin masum kabul edilen zanlının kişilik haklarına müdahalede bulunmasından emin olmak biçiminde görülmelidir. Bu durumda "özen gösterenler" ve polisi engelleyenler kişilik haklarını korumada muhafazakârlardan daha fazla samimî olduklarını ispatlamışladır.

Bu tartışmayı önemli bir konu üzerinde daha nitelikli hâle getirebiliriz: Zanlının sonunda suçlu olmasının kesin biçimde belirlenmesi kaydıyla polis bazı baskı yöntemlerine başvurabilir; öte yanda zanlının suçlu olmadığı ortaya çıktığı durumda polisin kendilerinin suç işlediği kabul edilecektir. Çünkü bu durumda, suçsuzlara karşı güç kullanılmaması kuralı hâlâ yürürlüktedir. Şimdi polisin bir cinayet zanlısından bilgi almak için onu dövdüğünü ya da ona işkence yaptığını varsayalım (baskıyla itiraf almak için değil, çünkü baskıyla yaptırılan itiraf asla geçerli olamaz). Eğer zanlı sonuçta suçlu çıkarsa polis temize çıkmalıdır, çünkü polis neticede olması gerektiği gibi katili bulup çıkarmıştır; suçlu hak mahrumiyetine mâruz bırakılmıştır. Öte yanda, eğer zanlı suçsuz bulunmuşsa bunun anlamı, polisin masum bir insanı dövdüğü ya da ona işkence yaptığıdır; sonuç olarak polis suç teşkil eden saldırganlık sanığı olmalıdır. Kısaca, bütün durumlarda polis de tıpkı diğer herhangi birisi gibi muamele görmelidir; liberteryen dünyada her insan liberteryen hukuk altında eşit özgürlüğe ve eşit haklara sahiptir. Asla özel bir dokunulmazlık, özel bir suç işleme yetkisi olmamalıdır. Bunun anlamı, liberteryen bir toplumda polis herkesin sahip olduğu fırsatlara sahiptir; eğer polis başka birisine karşı müdahale teşebbüsünde bulunmuşsa

o kişi bu müdahaleyi gerektirecek bir şey yapmış olmalıdır, aksi hâlde polisin kendisi suçlu olacaklardır.

Bunun paralelinde, polis de inceleme hâlindeki suçtan daha kötü ya da işlenen suçla kıyaslandığında daha fazla olabilecek bir müdahalede bulunamaz. Yani polis önemsiz bir hırsızlıktan sorumlu birisine asla işkence yapamaz, ona vuramaz; çünkü vurmak insan hakkına hırsızlıkla kıyaslanamayacak kadar kötü bir müdahaledir; o kişi gerçekten hırsız olsa bile.

Şu hususu da netleştirelim: Kendisini savunma hakkını kullanan birisi bir başkasına bu savunmayı desteklemesi için baskı yapamaz. Çünkü böyle yapmakla savunmayı yapan kişi başkasının hakkına müdahalede bulunmuş olacaktır. Buna göre, eğer A şahsı B'ye bir saldırıda bulunuyorsa, B savunmaya katılması için C'yi zorlayamaz; çünkü B de bu durumda C'ye karşı aynı suçu işlemiş olacaktır. Bu durum hemen savunma için *zorunlu askerliği* gündeme getirmektedir; çünkü askerlik de başkasının yararına vuruşması için kişiyi savaşmaya zorlar ve köleleştirir. Bu durum aynı zamanda yasal sistemimizin içinde bütünleşmiş olan *zorunlu şahitlik* gibi bir unsuru da gündeme getirmektedir. Hiç kimse başkasını bir konuda konuşması için zorlama hakkına sahip değildir. Bu, baskı altında birisinin kendisini suçlu duruma düşürmesi için iyi işleyen tanıdık bir yasaktır; ancak bu yasak başka birisinin suçlu duruma düşmesini engellemeyi de, ya da hiçbir şey söylememesini de kapsamalıdır. Konuşmama özgürlüğü olmaksızın konuşma özgürlüğü anlamsızdır.

Eğer suçsuz birisine güç kullanılamayacaksa, mevcut *zorunlu jüri görevi*[*] de feshedilmelidir. Zorunlu askerlik nasıl bir kölelik biçimiyse, zorunlu jüri görevi de öyledir. Jüri üyeliği oldukça önemli bir hizmet olduğu için bu hizmet kırgın kölelerle yürütülmemelidir. Jüri köleliğine dayalı bir toplum kendisini nasıl "liberteryen" olarak isimlendirebilir ki? Yürürlükteki sistemde mahkemeler jüri üyelerini köleleştirmektedirler, çünkü onlara ödedikleri yevmiye piyasa ücretlerinin çok altındadır; dolayısıyla jüri üyeliği görevini yapacak eleman sıkıntısı dayatma yoluyla giderilir. Bu problem, ordunun neferlere piyasa değerlerinin çok altında ücret ödediği askerlik hizmetine çok benzemektedir; zira hâlihazırda ödenen ücretlerle istenilen asker sayısı tamamlanamaz ve sonuçta zorunlu askerliğe başvurulur. Mahkemelerin jüri üyelerine piyasa değerleriyle aynı ücreti ödediğini düşünelim; yeterli arz peşinden gelecektir.

Eğer jüri üyelerine ya da şahitlere bir zorunluluk olmazsa yasal liberteryen düzen, *mahkeme celbinin zorlayıcılığı* kavramını yok etmek zorunda kalacaktır. Tabiatıyla şahitlerin de duruşmaya katılmaları istenecektir. Fakat bu gönüllülük davalılara da aynıyla uygulanmalıdır, çünkü onlar henüz bir suçtan mahkûm olmamışlardır. Liberteryen bir toplumda davacı davalıların bir suçtan sorumlu

[*] Batı mahkemelerinde görev yapan halk jürisi üyeliği.

olduklarını söyleyecek, davalıların mahkemede duruşmaya alınmaları da buna göre belirlenecektir. Davalılara sadece mahkemeye katılmaları için ricada bulunulacaktır. Onlara, duruşmaya gelmeleri için herhangi bir zorlama yapılmayacaktır. Eğer bir davalı kendini savunmamayı seçerse duruşma davalının gıyabında sürecektir ki bu durum davalının savunma fırsatlarının çoğunun yok olacağı anlamına gelecektir. Zorlamaya sadece davalının nihayette mahkûm olmasından sonra başvurulabilir. Aynı biçimde, yukarıda söz ettiğimiz polis zorlamasında olduğu gibi, eğer davalı nihayette masum bulunacaksa, mahkûmun kaçırılması söz konusu olmadığı sürece mahkûm olmadan önce gözetim altında tutulamaz.[7]

[7] Mahkûm olmamış birisine karşı yapılan baskının yasaklanmış olması, hâkimin kefaleti keyfî biçimde belirlediği ve miktara bakılmaksızın burada yoksul davalılara ayrımcılık uygulandığı bir terde kefalet sisteminin kötülüğünü yok edecektir.

Bölüm 8

Ceza ve Orantı[1]

Liberteryen siyaset teorisi birkaç bakımdan ceza teorisinden daha az tatmin edici bulunabilir.[2] Liberteryenler çoğunlukla hiç kimsenin başka birisinin kişiliğine ve mülküne müdahalede bulunamayacağı iddiası üzerinde durmuşlar, böyle bir müdahaleciye karşı hangi müeyyidelerin konulacağı konusu oldukça nadir ele alınmıştır. Biz buraya kadar suçlunun bir başkasını haklarından mahrum ettiği ölçüde kendi haklarını kaybedeceği görüşü üzerinde durduk ve irdeledik: "Orantı" teorisi. Bu noktada bizim orantılı cezalandırmanın ne anlama geldiği üzerinde daha öte ayrıntı vermemiz gerekmektedir.

Öncelikle, orantı ilkesinin suçlu için zorunlu olmaktan ziyade azamî bir cezalandırma olduğu netleştirilmelidir. Liberteryen bir toplumda söylediğimiz gibi, hukukta müzakere ya da muhakeme etmek üzere sadece iki taraf vardır: Mağdur veya davacı ile suç zanlısı veya davalı. Haksızlığı yapan kişiyi cezalandırması için mahkemeye baskı yapan taraf davacı tarafıdır. Liberteryen bir dünyada kötü bilinen bir "topluluğa" karşı suç olmayacaktır ve dolayısıyla cezalara karar veren ve bu cezaları çekmesi için zanlıya baskı yapan "savcı" gibi birisi de olmayacaktır. Orantı ilkesi bize, mahkûm olan suçlu için davacının ne ölçüde ceza talep edeceğini söyler; asla bunun fazlasını değil. Bu teori, mahkûmun suçu işlemeden önce uyarılacağı ve bilgilendirileceği bir cezalandırma üst sınırı belirler.

Böylece şu nokta artık netleşmiş olmalıdır: Liberteryen hukukta idam cezası sadece tam olarak öldürme suçu ile sınırlı olacaktır. Çünkü bir suçlu kendi hayat

[1] Bu kesim Murray N. Rothbard'ın şu kitabında aynısıyla bulunmaktadır: Assessing the Criminal: Restitution, Retribution, and the Legal Process'in "Punishmen and Proportionality" kesimi, Editörler; R. Barnett ve J. Hagel (Cambridge, Mass.: Ballinger Publishing, 1977), ss. 259-270.

[2] Şurası da vurgulanmalıdır: Bütün yasal sistemler, liberteryen ya da değil, bir ceza teorisi ortaya koymalıdır; mevcut sistemler en azından liberteryen teorideki cezalandırma kadar yetersiz bir durumdadır.

hakkını ancak ve ancak başka birisini hayat hakkından mahrum ettiğinde kaybeder. Bu durumda sakızı çalınan bir bakkalın, sakız çalmaktan mahkûm olan birisini idam etmesine izin verilemez. Eğer bunu yaparsa bu bakkal beyhude bir katil olacaktır ve sakız hırsızının akrabaları ya da varisleri tarafından adalete teslim edilecektir.

Liberteryen hukukta davacı ya da varisleri üzerinde azamî ceza talebinde bulunmaları için zorlama yoktur. Eğer davacı ya da varisi, örneğin, her ne sebeple olursa olsun idam cezasına inanmıyorsa, suçlunun cezasını kendi rızasıyla kısmen ya da tümüyle affedebilir. Eğer o bir Tolstoycu ise ve cezalandırmaya tümüyle karşıysa, sadece suçluyu affeder; hepsi bu kadar. Ya da mağdur ya da mağdurun varisi suçlunun ceza bedelini kısmen ya da tümüyle ödemesine izin verir —bu eski Batı hukukunda oldukça uzun ve onurlu bir gelenektir. Eğer orantı teorisi suçluyu on yıl hapsetmek için mağdura izin veriyorsa, eğer mağdur isterse suçlu bu cezayı indirmek ya da tümüyle kaldırmak için mağdura tazminat ödeyebilir. Orantı teorisi cezaya bir üst sınır belirler —çünkü bu teori bize mağdurun *haklı olarak* ne kadar ceza isteyeceğini söylemesini temin eder.

Cinayet durumunda bir problem ortaya çıkacaktır —çünkü mağdurun varisleri katili izlemekte fazla istekli olmayabilirler, ya da haksız yere katilin cezasının bedelini ödemesini isteyebilirler. Bu problem yalnızca insanlar kendi rızalarıyla cinayet zanlısı için hangi cezayı talep edeceklerini söylediklerinde dikkate alınabilir. Her türlü cezaya karşı olan Tolstoycular kadar kesin cezaya inanan birisi de kendi arzularının tamamıyla yerine getirilmesini isteyebilir. Ölen kişi, öte yanda, vasiyetinde muhtemel katili hakkında gelecekte davacı olması için bir sigorta şirketine prim ödemiş olabilir.

Buna göre, eğer orantı teorisi ceza için bir üst sınır belirliyorsa biz orantının kendisini nasıl belirleyeceğiz? Birinci olarak, ceza üzerine yapılan vurgu, mahkûmun "borcunu" topluma değil, ne anlama gelirse gelsin, mağdurun bizzat kendisine ödemesi gerektiği biçiminde olmalıdır. Bu borcun başlangıç miktarı söz konusu kaybın *iadesidir*. Bu ödeme hırsızlık suçuyla örneklenebilir. Şimdi A'nın B'den 15,000$ çaldığını düşünelim; A'nın ilk önce bu 15,000$ parayı (artı, yaptığı hasar, yargılama ve polisiye giderleri ile geçen süre içindeki yasal faizi) B'nin eline geri sayması olacaktır. Şimdi de, çoğu hırsızlık suçunda olduğu gibi hırsızın parayı çaldığını varsayalım. Liberteryen cezalandırmanın bu durumdaki birinci adımı hırsızı çalışmaya zorlamak ve parasını geri alıncaya kadar mağdurun gelirine katkıda bulunmak olmalıdır. Bundan sonra ideal durum suçluyu mağdurun gerçek bir *kölesi* hâline getirmektir. Bu kölelik hâli, suçlunun mağdura verdiği zararı karşılayıncaya kadar sürecektir.[3]

[3] Önemine binaen, Amerikan Anayasasının on üçüncü maddesinde gönülsüz hizmetkârlığın yasaklanmasının tek istisnası, suçluların "köleleştirilmesidir": "Hem kö-

İade cezasına verilen önemin yürürlükteki cezalandırma uygulamalarının tam karşısında olduğunu da söylememiz gerekmektedir. Bu günlerde nelerin olduğunu şu absürtlükte görebiliriz: A kişisi B'den 15,000$ çalmıştır. Hükümet A'yı takip eder, tutuklar, yargılar ve bu olayda mağdur olan ve vergi ödeyen vatandaşlardan birisi olan B'nin bütün kayıplarına rağmen A'yi hapis cezasına mahkûm eder. Bunda sonra da hükümet, B'den çaldığı parayı iade edinceye ve kayıplarını karşılayıncaya kadar mağdur olan B için çalıştırmak üzere A'yı zorlayacağı yerde, hapse attığı A'yı on veya daha fazla yıl süreyle beslemek için B'yi vergi ödemeye zorlar. Adalet bunun neresindedir? Mağdur sadece parasını kaybetmekle kalmaz, şüphelinin yakalanma çabası, yargılanması ve hapiste barındırılması için daha fazlasını öder; burada suçlu yine de köledir, ne var ki mağdurun kayıplarının tazmini gibi iyi bir amaç için değil.

Mağdura öncelikle iadenin yapılması düşüncesi uzun bir geçmişe sahiptir; gerçekten de bu antik hukuk ilkesi devletin büyümesi ve yargılamayı tekeline alması sonucunda silinip gitmiştir. Ortaçağ İrlanda'sında, örneğin, kral devletin başı değil daha çok suç sigortasıydı; eğer birisi bir suçtan mahkûm ulursa, ilk yapılan şey kralın mağdura "sigortasını" ödemesiydi; bundan sonra da suçlunun krala borcunu ödemesi için baskı yapılıyordu (sigorta şirketlerine prim ödeme tümüyle mağdura zararının iadesinden türemiştir). Hapishanelerin sözde lüksünü desteklemek için yeterince varlıklı olmayan Sömürge Amerika'sının birçok bölgesinde mahkemeler hırsıza bir senet imzalattırarak mağdura olan "borcunu" ödeyinceye kadar onun için çalışmak zorunda bırakmıştır. Bütün bunlar liberteryen bir toplumda hapishanelerin yok olacağı anlamına gelmez; fakat tümüyle değişime uğrayacaktır, çünkü asıl ve öncelikli amaçları suçluların mağdura zararını iade etmeye zorlanması olacaktır.[4]

Gerçekte Ortaçağ'da mağdurun kaybının iadesi cezalandırmada baskın olan kavramdı; ne var ki devletin gücü arttıkça yönetici otoriteler bu geri ödeme işleminde daha etkin olmaya başladılar, suçluların mülkünü artan oranda ele geçirmeye ve zavallı mağdura gittikçe daha az mal bırakmaya başladılar. İşin doğrusu, mağdura malının iade edilmesinden ve mağdurum suçlu tarafından tazmin edilmesinden zanlının cezasının "devlete karşı" mahkûmiyet hâline kaymasıyla cezalandırmanın devlet tarafından yapılması daha ciddî hâle geldi. 20. Yüzyıl'ın başlarında kriminolog William Tallack şöyle yazmıştır:

Mağdur tarafın haklarının adım adım çiğnenmesi esas itibarıyla feodal baronların şiddetli hırsları ve ortaçağ rahiplerinin gücü yüzündendi; sonunda bu

---

lelik, hem de gönülsüz hizmetkârlık yasaktır; ancak suça karşı verilen ceza bunun dışındadır; suçlunun mahkûmiyeti kesinleşmiş ve Birleşik Devletler içinde ya da bu yasa hükümlerinin geçerli olduğu diğer yerlerde olmalıdır.

[4] Hukukta iade ve "anlaşma" (suçlunun mağdur emrine verilmesi) için bkz. Stephan Schafer, *Restitution to Victims of Crime* (Chicago: Quadrangle Books, 1960).

otoriteler büyük oranda çoğu şeyi ele geçirdiler, suçlunun malını mağdura vermek yerine kendileri alarak ve onu zindana atıp işkence yaparak, kazığa oturtarak veya asarak suçluya çifte ceza verdiler. Bu suçtaki esas mağdur uygulamada göz ardı ediliyordu.

Ya da Profesör Schafer'in özetlediği gibi: "Devlet cezalandırma müessesesini tekeline aldıkça mağdurun hakları yavaş yavaş ceza hukukunda yerini kaybetmeye başladı".[5]

Her şeye rağmen verilen zararın iadesi, ki cezalandırmada ilk ele alınan hususdur, tam ve yeterli bir kıstas olmaktan uzaktır. Bunun yanında, eğer birisi başkasına hakaret etmişse ve hiçbir mal gaspı yapmamışsa, zararın iadesi için yapılabilecek bir şey yoktur. Antik hukuk biçimlerinde, suçlunun mağdura para olarak ödemesi gereken tarifeler vardı: Hakaret için şu kadar para, sakat bırakma için şu kadar para, vs. Ne var ki bu tarifler tümüyle keyfî belirleniyordu ve suçun tabiatı ile de hiçbir ilgisi yoktu. Dolayısıyla biz kıstasın ne olması gerektiği hakkındaki şu görüşü esas alacağız: Suçlu, neden olduğu hak kaybı ölçüsünde haklardan mahrum bırakılmalıdır.

Ancak, hak kaybını nasıl ölçeklendireceğimiz sorusu ortaya çıkmaktadır. Şimdi tekrar 15,000$ çalınması konusuna dönelim. Bu durumda bile 15,000$ paranın iadesi işlenen suçu tam olarak karşılamakta (hatta bu paraya verilen hasarı, faizi vb. eklesek bile) yetersizdir. Bir kere, sadece çalınan paranın kaybı, her bakımdan gelecekte böyle bir suç için caydırıcı olmaktan uzaktır (aşağıda da göreceğimiz gibi caydırıcılığın kendisinin cezanın ölçeklendirilmesi için hatalı bir kıstas olması bir yanda durmaktadır). Eğer öyleyse şunu söylemek durumundayız: Suçlu, ***mağdura verdiği mahrumiyet ölçüsünde*** haklarını kaybetmelidir; buna göre suçlu sadece 15,000$ parayı iade etmekle kalmamalı, mağdura ikinci bir 15,000$ ödemeye zorlanmalıdır; böylece suçlu sonunda mağdura verdiği ölçüde (15,000$ değerinde varlık) hak kaybına uğratılmış olacaktır. Hırsızlık vakasında, buna göre suçlunun çaldığının iki katı ödemesi gerektiğini söyleyebiliriz; birincisi çalınan miktarın iadesi, ikincisi de mağdura verdiği mahrumiyet kadar kendisinin kaybı olacaktır.[6]

Bütün bunlara rağmen biz henüz suçla ilgili olan hak mahrumiyetinin kapsamını ayrıntılandırmayı bitirmedik. Çünkü A, B'nin sadece iadesi gereken ve eşdeğer ceza olarak ödenmesi gereken 15,000$ pasını çalmamıştır. Bunun yanında B'nin korkmasına ve mahrumiyetin nereye kadar gideceği belli olmayan belirsiz bir hâle girmesine de neden olmuştur. Fakat başta A'ya verilen ceza

[5] William Tallack, *Reparationto the Injured and the Rights of Victims of Crime to Compensation* (Londra, 1900), ss. 11-1; Schafer, *Restitution to Crime*, ss. 7-8.

[6] Liberteryen bir çift cezalandırma ilkesi kuvvetli biçimde Profesör Walter Block tarafından "bir dişe karşılık iki diş" ilkesi olarak açıklanmıştır.

sabit ve belirlidir; A'yı mağdur olan B'nin önceki durumundan daha iyi bir duruma getirmektedir. Buradan hareketle, uygulanacak cezayı orantılamak için iki katından fazla bir şeyler dayatmalıyız ki mağdurun özel sıkıntılı durumu bir ölçüde tazmin edilebilsin.[7] Bu tazminin ne olacağını burada tam olarak söylemek mümkün değildir, fakat herhangi bir rasyonel cezalandırma sisteminde uygulama en iyi çözümden uzaklaştırıcı biçimde affedici olmamalıdır –ki buna liberteryen toplumdaki uygulama da dâhildir.

Bedene yapılan saldırı durumunda, ki iade burada uygulanamaz, yine cezanın orantılandırılması kıstasını kullanabiliriz. Öyle ki eğer A bir biçimde B'yi darp etmişse B'nin de A'yı aynı ölçüden biraz daha fazla darp etme hakkı vardır (ya da bu darp cezası infaz görevlileri tarafından yerine getirilecektir).

Burada, suçlunun ödemesi gereken cezanın bedelini bir biçime ödemesi izni, sadece ve sadece davacının gönüllü mutabakatıyla verilebilir. Örneğin, A'nın B'yi ciddî biçimde darp ettiğini varsayalım; Bu durumda B'nin de A'yı aynı ölçüde veya biraz daha fazlaca ciddî biçimde darp etme, ya da bir kişiyi ya da kurumu bu darp işini yapması için para karşılığı tutmaya hakkı vardır, (liberteryen toplumda bu kişi rekabete dayalı özel mahkemelerin görevlendirdiği bir memur olabilir). Öte yanda A kendine düşen bedeli kabul ederek B'nin darp etme hakkından vazgeçmesi için ona ödeme yapmakta da serbest olmalıdır.

Mağdur, her hâlükârda işlenen suçun kapsamıyla belirlenen orantılı bir cezayı isteme hakkına sahiptir, aynı zamanda saldırganın işlediği suçun para bedelini ödemesini isteme ya da saldırganı kısmen veya tümüyle affetme hakkına da sahiptir. Ceza düzeyinin orantılanmasında mağdura cezanın kabul edilebilir üst sınırını belirleme hakkı olacaktır; ancak bu cezanın ne kadar olacağı ya da uygulanıp uygulanmamasında karar verme hakkı mağdurundur. Profesör Armstrong bu konuda şunu söylemektedir:

> İşte bu noktada suçun ciddiyeti ile cezanın ciddiyeti arasında bir oran olmalıdır. Bu oran ceza için uygun kabul edilen bir üst sınır belirler. ... Adalet uygun otoriteye [bize göre mağdura] bu üst sınıra kadar cezalandırma hakkı tanır, ancak hiç kimse cezalandırmayı adaletin koyduğu sınıra kadar kullanmak zorunda değildir, bunu yapmak gerekli de değildir. Benzer biçimde, ben eğer birisine borç para verirsem, hukukî açıda bu parayı geri alma hakkına sahibim; fakat eğer ben bunu geri almak istemezsem hukuksuz bir şey yapmış olmam. Ben bana olan borçtan daha fazlasını iddia edemem fakat daha azını, hatta hiç borcu olmadığını iddia edebilirim.[8]

---

[7] Bu problemin önemini bana anlatan Harward Üniversitesinden Profesör Robert Nozick'e minnettarım.

[8] K. G. Amstrong, "The Retributive Hits Back", *Mind* (1961), baskı editörü Stanley E.

Profesör McCloskey de şunu söylemektedir: "Biz eğer, cömert davranarak hukukun gerektirdiğinin daha azını talep edersek hukuksuzluk yapmış olmayız; fakat öngörülen cezalandırma aşılırsa ağır bir hukuksuzluk yapılmış olacaktır."[9]

Çoğu kişi liberteryen hukuk sistemi ile karşı karşıya kaldıklarında şöyle bir problemle uğraşırlar: Birisinin "hukuku kendi ellerine almasına" izin verilmeli midir? Mağdurun ya da mağdurun bir arkadaşının adaleti suçluya kişisel olarak uygulamasına izin verilmeli midir? Bunun cevabı, doğal olarak "evet" olacaktır, çünkü bütün cezalandırma hakları mağdurun nefis müdafaasından ortaya çıkar. Fakat liberteryen ve salt serbest piyasa toplumunda mağdur çoğunlukla bu görevi polise ve mahkemenin görevlendirdiği temsilcilere devretmeyi daha uygun bulacaktır.[10] Örnek olarak $Hatfield_1$'in $McCoy_1$'i öldürdüğünü varsayalım. $McCoy_2$ bundan sonra $Hatfield_1$'i kendi başına bulup öldürmek isteyecektir. Buraya kadar her şey güzel; ancak, bir önceki kesimde ele alınan polis yaptırımı durumunda olduğu gibi $McCoy_2$ bu defa $Hatfield_2$'nin özel mahkemesinin verdiği cinayetten hükümlü kişi olma sorunu ile karşı karşıyadır. Buradaki husus şudur: Eğer mahkeme $Hatfield_1$'in gerçekte0n cinayet işlediğini ortaya koyarsa, bizim tasvirimize göre, hukukun uygulanmasındaki kamu giderlerinin tahsil edilmesi dışında $McCoy_2$'ye hiçbir şey yapılamayacaktır. Öte yanda, $Hatfield_1$'in gerçek katil olduğu hakkında yeterli delil yoksa ya da başka bir Hatfield veya bir yabancı bu suçtan ceza almışsa, bu durumda $McCoy_2$ yukarıda sözü edilen polis müdahalesi durumunda olduğu gibi herhangi bir dokunulmazlık arayışında olamaz; bundan sonra öfkeli Hatfield varislerinin başvurduğu mahkeme tarafından cinayet sorumlusu olarak idama mahkûm edilecektir. Böylece, tıpkı liberteryen toplumda olduğu gibi polis bundan sonra, şüpheli şahıs suçtan mutlak mahkûm oluncaya kadar son derece dikkatli olmalı ve kendi canlarını bu uğurda tehlikeye atabilmelidir; böylece bazı kişiler, bir biçimde ikna edilmedikçe "hukuku kendi ellerinde tutacaktır". Bunun ötesinde, eğer $Hatfield_1$ sadece $McCoy_1$'i darp etmiş olsaydı ve bunun üzerine $McCoy_1$ onu öldürmüş olsaydı, bu olay da $McCoy_1$'in cinayetten suçlu olması sonucunu doğuracaktı. Böylece hemen hemen evrensel olan adaletin tatbikinin, verdiği kararlar kurallara ve geçerli delillere, açık du-

---

Gruipp, *Theories of Punishment* (Bloomington: Indiana University Press, 1971), ss. 35-36.

[9] Burada "biz" derken belirli bir suçun mağdurunu kast ediyoruz. H. J. McCloskey, "A Non-Utilitarian Approach to Punishment", *Inquiry* (1965), baskı editörü Gertrude Ezorsky, *Philosophical Perspectives on Punisment* (Albany: State University of New York Press, 1972), s. 132.

[10] Bize göre özel rekabetçi liberteryen sistem tekelci devletin polis ve mahkeme gibi korunma birimleriyle asla uyumlu değildir. Bu etik bir değer olduğu için, böylesi bir "anarkokapitalist" polis ve mahkeme sisteminin uygulamada nasıl işleyeceği gibi pragmatik bir problemin detaylarına giremeyiz. Bu soru üzerinde bir tartışma için bkz. Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, gözden geçirilmiş baskı (New York: McMillan, 1978), ss. 215-241.

ruşmaya ve benzeri uygulamalara dayalı olan mahkemeye bırakılması toplum tarafından onurlu ve yapılabilecek en iyi şey olarak kabul edilecektir.[11]

Bizim orantılı cezalandırma teorimizin –yani insanların bir başkasına verdikleri hak mahrumiyetine orantılı biçimde hak mahrumiyeti ile cezalandırılmaları– bariz biçimde cezalandırmada *karşılıklılık* teorisi olduğu, yani "bir dişe karşılık bir (ya da iki) diş" teorisi olduğu artık anlaşılmış olmalıdır.[12] Cezalandırma

---

[11] Bürokratlar için kurgulanan bu zekice ve parlak cezalandırma sistemi kalıcı biçimiyle büyük liberteryen H. L. Mencken tarafından tasarlanmıştır. *A Mencken Crestomathy* başlıklı yazıda (New York: Alfred A. Knopf, 1949), ss. 386-387, bir yurttaş için şunlar önerilmiştir:

> Bir memurun davranışlarına göz attıktan ve onun görev suiistimalini gördükten sonra, uygun ve makul biçimde derhal cezalandırılabilir –bu cezanın memura fizikî bir kayıp verdirmesi durumunda, büyük jüri ya da yargıç tarafından peş peşe yapılan sorgulamalar bu memurun aldığı cezayı hak edip etmediği sorusuyla sınırlı kalacaktır. Diğer bir ifadeyle, bir yurttaş için bir memuru yumruklama, tartaklama, tekmeleme, bıçaklama, kesme, yaralama, ezme, sakatlama, yakma, falakaya yatırma, kamçılama ve hatta linç etme *kendi içinde* (*malum in se*) yanlış olmadığını, öte yanda memurun ortadan kaldırılmasına varan cezalandırmanın *kendi özünde yasak* (*malum prohibitum*) olduğunu söylüyorum. Fazla miktar, eğer varsa, bir mahkeme jürisi tarafından, diğer suçluyla ilgili sorular gibi uygun biçimde belirlenebilir. Darp edilen bir yargı mensubu, kongre üyesi ya da diğer bir devlet memuru bir hastaneden taburcu edildikten sonra –ya da, eğer öldürüldüyse bir varisi– tahkik komisyonuna (grand jury) giderek şikâyetçi olur; gerçek fatura ortaya çıkartılırsa mahkeme jürisi (petit jury) toplantıya çağrılarak bütün deliller önüne konur. Eğer jüri, memurun kendisine yapılan cezalandırmayı hak ettiğine karar verirse cezalandıran vatandaş beraat ettirilir. Buna karşın eğer jüri bu cezanın fazla olduğuna karar verirse bu vatandaş saldırı, sakatlama, öldürme, vb. suçundan yargılanır; yargılama memurun hak ettiği cezalandırma ile ona uygulanan arasındaki farka bakılarak yapılır, eğer cezalandırmanın fazlası veya eksiği varsa mahkeme gerekli işlemleri yapar.

[12] Mütekabiliyet ilkesi ilginç biçimde "manevî iade" olarak vasıflandırılmaktadır. Bkz. Schafer, *Restitution to Victims of Crime*, ss. 120-121. Ayrıca, cinayet için idam cezasının savunulması konusunda bkz. Robert Gahringer, "Punishment and Language", *Ethics* (Ekim, 1960), ss. 47-48.

> Mutlak kabahat, mutlak inkârı gerektirir; bir kimse hâlihazırdaki durumumuz için idam cezasının tek etkin mutlak inkârın bir sembolü olduğunu savunabilir. Cinayetin önemli bir suç olduğu, *cinayet işlemesi muhtemel olan birisinin anlayabileceği biçimde* başka nasıl ifade edilebilir? Şurası kesindir ki, daha az ceza daha az önemli suça işaret edecektir (italikleri Gagringer'in kendisi yapmıştır)

Bir hakka karşı yapılan bir kabahatin inkâr edilmesi gibi durumlarda genel bir cezalandırma üzerine ayrıca bkz. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, ikinci baskı (Oxford: Oxford University Pres, 1927), Ezorsky'nin editörlüğünde yeni baskı, *Philosophical Perspectives on Punishment*, ss. 109-110.

> ... Ben cezalandırmayı neden hak edeyim? Çünkü ben bir suçluyum. Ben "yanlış olanı" yaptım ... hakkı inkâr ettim, haksızlığı öne çıkardım. ... Suçun yok edilmesi ... çok iyi bir şeydir; ve bu da, sadece suçun iyi bir şey olmadığı için değil, yanlışı inkâr etmenin hakkı öne çıkardığı içindir. ... Cezalandırma hakkı öne çıkarılarak yanlışın

felsefeciler arasında kötü bir üne sahiptir; felsefeciler bu kavramı "ilkel" ya da "barbarca" buldukları için derhal dışlarlar ve diğer iki esas cezalandırma teorisi üzerinde çalışmaya başlarlar: Caydırıcılık ve iyileştirme (rehabilitasyon). Ancak bir kavramı "barbarca" bularak dışlamak pek tatminkâr görünmemektedir; her şey bir yana, böylesi durumlar için "barbarlar" çok sayıda modern inançtan daha üstün olan kavramlara sahiptirler.

Profesör H. L. A. Hart, bizim burada savunduğumuza benzer orantılı cezalandırmanın (*lex talionis**) "en kaba biçimini" şöyle açıklar:

> Suçlunun yaptığının kendisine aynıyla yapılması düşüncesi, cezalandırmayı düşünmenin, her zaman olduğu gibi ilkellik olduğu bir yerde şu ham düşünce tekrar tekrar gündeme gelir: Öldüren kişi öldürülmelidir, şiddet uygulayan birisi de kamçılanmalıdır.[13]

Ancak "ilkellik" oldukça geçersiz bir eleştiridir; Hart'ın kendisi de orantılı cezalandırma tezlerinin "ham" biçimlerinin daha "rafine" biçimlerine göre daha az zorluk içerdiğini kabul etmektedir. Onun konuyu dışladığını düşündüğü tek mantıklı eleştirisi Blackstone'dan yapılan bir alıntıyadır:

> Bu cezaları hiçbir şekliyle kabul etmeyecek çok sayıda ortaya konulmuş anlamsızlığı ve karşılığı olmayan suç vardır. Hırsızlık hırsızlıkla, iftira iftirayla, sahtekârlık sahtekârlıkla, zina zinayla cezalandırılamaz.

Ne var ki bunların ikna edicilikleri oldukça azdır. Hırsızlık ve dolandırıcılık gasp demektir ve gaspçının mağdurdan aldıklarını iade etmesi ve yaptığı zararı orantılı biçimde karşılaması pekâlâ sağlanabilir; burada herhangi kavram sorunu yoktur. Liberteryen görüşe göre zina zaten suç değildir ve aşağıda göreceğimiz gibi "iftira" da suç sayılmamaktadır.[14]

Bundan sonra, başta gelen modern teorilere gelelim ve orantılı cezalandırmada olduğu gibi bunların da bizim adalet anlayışımızı karşılayan bir cezalandırma ölçülerinin olup olmadığına bakalım.[15] *Caydırıcılık*, adalet ve tabiî hukuk

---

reddedilmesidir.

Cezalandırma üzerine etkileyici bir tartışma için bkz. Herbert Morris, *On Guilt and Innocence* (Berkeley: University of California Pres, 1976), ss. 31-58.

* Kısasa kısas, Eski Ahit'te göze göz, dişe diş vb. bire bir cezalandırma usûlü (Çev).

[13] Suçun cezalandırılmasında orantılandırmayı –ve mağdura kaybının iadesini– öne çıkaran bir hukuk kodu yazma girişimi için bkz. Thomas Jefferson, "A Bill for Proportioning Crimes and Punishment", *The Writtings of Thomas Jefferson*, editörler A. Libscomb ve A.Bergh (Washington D.C.: Thomas Jefferson Memorial Assn., 1904), Cilt 1, ss. 218-239.

[14] H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility* (New Tork: Oxford University Pres, 1968), s. 161.

[15] Webster sözlüğünde, karşılık, cezalandırma, bedel anlamlarına gelen "retribution"

ilklerinin şiddetle dışlanmasında bir eleman olarak faydacıların ortaya attığı ve sözde metafizik ilkelerin katı uygulamalarıyla yer değiştirmesine dayanan bir ilkeydi. Cezalandırmaların pratik amacı hem suçlunun kedisini hem de toplumun diğer bireylerini daha fazla suçtan caydırma olarak kabul ediliyordu. Ancak bu caydırıcılık kıstası hemen hemen herkesin büyük ölçüde adaletsiz olarak gördüğü bir cezalandırma yapısına işaret eder. Örneğin bir suç için hiçbir ceza olmasaydı çok sayıda insan manavdan meyve çalmak gibi önemsiz hırsızlıklara tevessül edecekti. Diğer tarafta, çoğu insan da kendi özünde, önemsiz bir dükkân soyma suçundan ziyade cinayet işlemeye engel olma vasfına sahiptir ve daha ağır bir suç işlenmesini hiç de tasvip etmezler. Dolayısıyla, eğer cezalandırmanın amacı suçtan caydırmaksa, bu durumda bir cinayeti önlemek için dükkân soymaya verilen cezadan çok daha fazlası verilmelidir ki bu çok kişinin etik standartlarıyla çelişmektedir. Sonuçta, bir ölçü olarak caydırıcılık –sakız çalma gibi– önemsiz bir hırsızlık için ağır bir cezalandırmayı gerektirecektir, bu arada katiller de birkaç aylık bir hapis cezası alabileceklerdir.[16]

Benzer biçimde caydırıcılık ilkesinin klâsik bir eleştirisi de şöyledir: Eğer caydırıcılık bizim tek kıstasımız olsaydı polis ya da mahkemenin, halkın masum olarak bildiği fakat sonradan suçlu oluğuna ikna edildiği birisini halkın önünde idam etmesi son derece uygun olurdu. Masum birisinin idam edildiğini bilmek –tabi ki masum olduğu bilginin gizli kalması kaydıyla– en az bir suçlunun idam edilmesi kadar caydırıcı etki yapacaktır. Buna rağmen, böyle bir politika yine de neredeyse herkesin adalet standartlarına karşı şiddet oluşturmaktadır.

Hemen hemen herkesin böyle bir cezalandırma biçimini tuhaf bulacağı gerçeği, caydırıcılık niyeti sağlamasına rağmen insanların caydırıcılıktan daha önemli şeylerle ilgilendiğini göstermektedir. Bunun ne olabileceği, cezanın bu caydırıcılık ölçüsünün veya masum bir insanın öldürülmesinin bizim adalet gö-

için "bireyin yaptıklarına göre ödül veya ceza vermek ya da karşılığı ondan almak" tanımı yapılmaktadır.

[16] Cezalandırmada caydırıcılık ilkesi için yaptığı eleştirisinde Profesör Armstrong şunu sorar:

> Neden asgarîde duralım? Neden güvenli tarafta olmayalım ve onu [suçluyu] gösterişli biçimde cezalandırmayalım –bunu yapmak başkaları için caydırıcı olmaz mı? Suçlu, tabiî olarak kalkın önünde kusurlu park etme nedeniyle kamçılanarak idam edilmiş olsun; işte bu ceza beni rektör yardımcısının park yerine arabamı park etmekten caydıracaktır(!) "The Retributivist Hits Back", ss. 32-33.

Benzer biçimde D. J. B. Hawkins de şunu yazmıştır:

> Eğer caydırıcı motivasyon tek başına alınırsa, bizim yapılması oldukça çekici görünen ve herhangi bir ahlâkî suça eşlik etmediği düşünülen ve insanların kolaylıkla işleyeceği türden kusurları abartılı biçimde cezalandırmamız gerekecektir. Trafik kusurları alışık olduğumuz bir örnektir. "Punishment and Moral Responsibility", The Modern Law Review (Kasım, 1944); editörlüğü Grupp tarafından yapılan yeni basımı *Theories of Punishment*, s. 14.

rüşümüzü açıkça ters yüz edeceği, sonuçta caydırıcılık uygulamasının iptaline neden olan karşıtlıkta gösterilmiştir. "Suça uyan" bir cezalandırma yerine suçun ciddiyetiyle ters orantılı veya suçlu yerine masumlara bölüştürülmüş cezalandırma söz konusudur. Kısaca caydırıcılık ilkesi, adaletin suça ceza uydurma biçimine işaret ettiği ve cezalandırmayı suçlu taraf veya kişinin kendisine orantıladığı biçimindeki sezgisel anlamının büyük ölçekteki ihlâlidir.

Son zamanlarda, cezalandırma için oldukça "hümaniteryen (insancıl)" bir kıstas suçlunun "ıslah edilmesidir (rehabilitasyonudur)". Eski moda adalet, ki bu tartışmalar o zaman da vardı, hem zararın iadesi hem de daha faza suçtan caydırma konularında suçlunun cezalandırılmasına yoğunlaşmıştı; yeni olan bu kıstas ise insancıl biçimde suçlunun ıslah edilmesi eğilimindeydi. Ancak daha öte mülahazalarda, "insanî" ıslah ilkesi sadece keyfî ve ağır bir adaletsizliğe yol açmakla kalmaz, bunun yanında insanların kaderi hakkında karar verme yetkisi ceza dağıtıcılarının ellerine oldukça fazla ve keyfî bir güç verir. Buna göre, Smith'in bir kitlesel katil olduğunu varsayalım, John da manavdan biraz meyve çalmış olsun. Suçlarıyla orantılı biçimde cezaya çarptırılmak yerine onlar hakkında verilen hükümler, başarılı "ıslah" edildikleri varsayımı içinde belirsizdir. Ne var ki bu durum mahkûmun hayatının belirlenmesini "ıslah edici" kabul edilen keyfî bir grubun ellerine atacaktır. Bunun anlamı, eşit suçların eşit cezalandırılmasıyla hukukta eşitlik yerine —ki adaletin temel kıstasıdır— bir insan çabuk "ıslah edildiği" gerekçesiyle birkaç hafta hapiste kalırken bir başkası belirsiz süre hapiste kalacaktır. Buna göre, Smith ve Jones örneğimizde, kitlesel katil olan Smith'in "uzmanlar" heyetine göre çabucak ıslah edildiğini varsayalım. Başarılı sayılan ıslahçıların takdiriyle üç hafta sonra tahliye edilmiş olsun. Bu arada meyve hırsızı olan Jones, en azından uzmanlar heyetinin gözünde akıllanmaz ve ıslah edilmez olarak durmaktadır. İlkenin mantığına göre Jones belirsiz süre, belki de hayatının geri kalan süresinde hapiste kalmalıdır, çünkü işlediği suç göz ardı edilebilir olmasına rağmen bu "hümaniteryen" çokbilmişlerin etkisinin dışında kalmayı sürdürmüştür.

Buradan hareketle, K. G. Armstrong ıslah ilkesini şöyle tanımlamaktadır:

> Cezaların mantık kalıpları, kendinin ıslah olduğunu uzmanlara ispatlayana kadar ıslahçı bir uygulama biçiminde her bir suçluya göre belirlenecektir. Bu teoride her bir hüküm —belki de "psikologların zevkine göre belirlenmek üzere"— belirsiz olmalıdır, çünkü artık tanımlı bir cezalandırma sınırı ilkesi için bir zemin olmayacaktır. "Sen şu kadar ekmek mi çaldın? Öyleyse biz seni ıslah etmek zorundayız, bu senin hayatının geri kalan kısmına mâl olsa bile". O andan itibaren o artık bir suçludur ve suçular insan olarak haklarını kaybederler. ... Bu benim dikkate alacağım bir insanlik değildir.[17]

[17] Armstrong, "The Retribuivist Hits Back", s. 33.

"İnsanî" ıslah amaçlı bir cezalandırma teorisinin getirdiği zulüm ve ağır adaletsizlik hiçbir zaman C. S. Lewis'in oldukça parıltılı yöntemine kıyasla daha fazla ortaya çıkmamıştır. "Islahçıların" öngördükleri davranışları "cezalandırma" yerine "şifa" veya "terapi" olarak isimlendirmelerine dikkat çekerek Lewis şunu da ilâve eder:

> Ancak bir isimle kandırılmamaya dikkat edelim. Benim evimden ve dostlarımdan kendi rızam olmadan uzaklaştırılmam, özgürlüğümü kaybetmem, benim kişiliğime yapılan ve modern psikoterapinin çaresiz kalacağı onca hakarete mâruz kalmam ... ve bu sürecin beni tutuklayanların başarılı olmasına veya benim onlara başarıyla karşı koyabilecek ölçüde bilinçlenmeme kadar gideceğini bilmem; bunun cezalandırma olup olmadığı kimin umurundadır? İşte bu her türlü korkulan cezalandırma unsurlarını açıkça içermektedir —kınama, sürgün, esaret ve eriyip giden yıllar. Ancak son derece büyük bir kabahat bunu gerektirebilir; öte yanda kabahat hümaniteryen teorinin kaldırıp attığı bir kavramdır.

Lewis bundan sonra özellikle muhtemelen "hümaniteryenler" tarafından zorla bir araya getirilmiş zulmün kendi "ıslah" ve "tedavilerini" halka dayattıklarını göstermeye devam eder:

> Bütün zulümler içinde mağdurlarının iyiliğine gibi görünen zulüm en bunaltıcı olanı olabilir. Her şeye muktedir olan ahlâk işgüzarlarının emri altında yaşamaktansa soyguncu bir baronun emri altında yaşamak belki de daha iyi olacaktır. Soyguncu bir baronun kabalığı bazen durulabilir, açgözlülüğü bir noktada tatmin olabilir; fakat bize iyilik yapma gerekçesiyle acı çektiren kişinin işkencesi hiç son bulmayacaktır, çünkü onlar kendi iradelerinin onayı ile bu işkenceyi yapmaktadırlar. Belki de dünyayı cehenneme çevirmekle kendileri cennete gideceklerini düşünmektedirler. Bu aşırı kabalık, dayanılamaz hakaretleri içinde barındırır. Birisinin isteğine karşı onu tedavi etmek ve bizim hastalık olarak görmediğimiz bir vaka için tedavi uygulamak, o kişileri akıl yürütme çağına henüz ulaşamamış iradesiz birisi olarak kabul etmektir; onu bebekler, aptallar ve evcil hayvanlar seviyesine indirmektir. Fakat hak ettiğimiz için, "daha iyisini bilmemiz gerektiği" için ciddî biçimde cezalandırılırken Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü olarak yaratılan insan olarak muamele görmeliyiz.

Bunun ötesinde, Lewis'in ortaya koyduğu gibi, yöneticiler "hastalık" kavramını, kendilerinin "suç" olarak görüp sevmedikleri davranışı adlandırmanın ve bundan sonra da terapi adına totaliter bir kuralı dayatmanın aracı olarak kullanırlar.

> Eğer suç ve hastalık aynı şey olarak ele alınacaksa, bizim efendilerimizin "suç" olarak isimlendirmeyi uygun bulduğu zihnî faaliyetler de bu kap-

> samda görülebilir ve zorunlu olarak tedavi edilmesi gerekebilir. Yönetimi memnun etmeyen bir zihnî durumun her zaman ahlâkî bir zafiyet içemediğini ve özgürlüğün alınması cezasını hak etmediğini anlatmaya çalışıp yalvarmak beyhudedir. Çünkü bizim efendilerimiz ödül ve ceza kavramlarını değil hastalık ve tedavi kavramlarını kullanacaklardır. ... Bu bir zulüm olmayacaktır. Uygulama acı veriyor olabilir, hayat boyu sürebilir ve hatta ölümcül olabilir, fakat yine de bunlar sadece birer üzücü kaderdir; aslında niyet tamamıyla tedavi amaçlıdır. Sıradan tıbbî uygulamalarda bile acı verici ve hatta ölümcül ameliyatlar yapılmaktadır; işte burada da aynısı yapılmaktadır. Ne var ki bu yapılanlar cezalandırma değil "tedavidir"; dolayısıyla bunların ölçüleri sadece uzman kişilerce teknik zeminde belirlenmelidir, fakat asla sıradan bir insan tarafından ve adalet zemininde değil.[18]

Böylece biz modaya uygun ıslah yaklaşımının, caydırıcılık ilkesine göre çok daha tuhaf, belirsiz ve keyfî bir cezalandırma olabileceğini görmüş olduk. Suçun orantılı cezalandırılması tek adil ve yaşanabilir cezalandırma teorisi olarak görünmekte ve eşit suça eşit mahkûmiyet böyle orantılı cezalandırma için bir dayanak olarak durmaktadır. Barbarlık buna göre adil hâle gelirken, "modern" ve "hümaniteryen" görüş tuhaf adalet parodileri hâlini almaktadır.

[18] C. S. Lewis, "The Humanitarian Theoryof Punishment", Twentieth Century (Fall, 1948-1949), Editörlüğünü Grupp'un yaptığı Theories of Punishment, ss. 304-307 de yeniden basılmıştır. Ayrıca bkz. Francis A. Allen, "Criminal Justice, Legal Values, and Rehabilitative Ideal", aynı eser, ss. 317-330.

Bölüm 9

Çocuklar ve Hakları

Buraya kadar her insanın kendi kişiliği üzerindeki ve bulduktan sonra kendi emeğiyle faydalı hâle dönüştürdüğü bakir arazi üzerindeki mülkiyet haklarını tanımladık; bu iki hususta her türlü eşya üzerindeki mülkiye haklarının yapılarını da ortaya koyabiliriz. Bu mülk, içinde mübadele yoluyla elde edilen ve gönüllü bağış ya da miras kalan varlıklar da olabilir.

Bu noktada çocukların müşkül durumları bir kenarda durmaktadır. Her insanın kendi kişiliğine sahip olma hakkı, amaçlarını belirlemek ve bunlara erişmek için kendi akıllarını kullanma durumunda olan yetişkinler için tesis edilmiştir. Diğer tarafta, yeni doğmuş bir bebek doğal olarak kişiliğinin sahibi değildir ama *potansiyel* sahibidir.[1] Ne var ki bu durum ortaya zor bir soru çıkarmaktadır: Büyüyen bir çocuk ne zaman ve ne biçimde tabiî özgürlük ve kendi kişiliğinin sahipliği haklarını talep edecektir? Tedrici mi yoksa bir kerede mi isteyecektir? Hangi yaşta isteyecektir? Ve biz bu değişime ve geçişe hangi kıstasa göre yol vereceğiz?

İlk olarak doğum öncesi çocuğu ele alalım. Ebeveyn, ya da daha ziyade annenin cenin üzerindeki hakkı nedir? Öncelikle muhafazakâr Katolik tutumun bu hususu şiddetle dışladığını hatırlatmak gerekir. Bu görüşe göre cenin bir canlı insandır ve kürtaj cinayet girişimidir; dolayısıyla diğer cinayetler gibi kanun dışıdır. Bunun bilinen cevabı basitçe *doğumun* tabiî haklara sahip bir insanın,

[1] John Locke, *Two Treatises on Government*, s. 322 de bunu şöyle ortaya koyar:

> İtiraf etmeliyim ki çocuklar, her ne kadar özgür olma hakkına sahip olmaya hazır doğmuş olsalar da, tam bir eşitlik hâlinde (ya da doğal özgürlük hakkına sahip olarak) dünyaya gelmezler. Ebeveynleri, dünyaya geldikten sonra çocuklarının üzerinde belirli kurallar uygularlar ve yetkiler kullanırlar; bir süre geçtikten sonra bunun geçici olduğu anlaşılır. Bu hususlaki bağlar, sarıldıkları kundak bezleri gibi, sadece onların zayıf bebeklik hâllerinde destek olur. Büyüdükçe yaşlarıyla birlikte akılları da gelişeceğinden, bu bağlar kopma noktasına kadar zayıflar ve yetişkin insanı kendi hayatını özgürce düzenlemek üzere serbest bırakır.

buna öldürülmemek dâhildir, hayata başlangıç noktası olarak belirlenmesidir. Doğum öncesi için ise bunun karşıtı görüş geçerlidir, yani doğmamış çocuk yaşaya bir insan olarak düşünülmemelidir. Fakat Katolikler bunu şöyle cevaplarlar: Cenin canlıdır ve yakın geleceğin potansiyel bireyidir, dolayısıyla yeni doğan bir bebeğe potansiyel bir yetişkin olduğu için nasıl saldırıda bulunulamazsa cenine de bulunulamaz. Doğum gerçek bir sınır çizgisi iken alışılmış formülasyon doğumu keyfî bir ayrım çizgisi olarak kabul etmiştir; kendi bedeninin sahibi olma teorisi zemininde tatmin edici rasyonel bir çalışma yapılmasına gerek vardır.

Kürtaj analizinin dayanağı, her insanın kendi bedeninin mutlak sahibi olmasıdır. Bu kabul peşinden hemen her kadının kendi bedeninin mutlak sahibi olduğunu, kendi bedeni ve içinde olan her şey üzerinde mutlak hüküm sahibi olduğuna işaret eder. Buna cenin de dâhildir. Ceninlerin çoğu annenin rahminde durur, çünkü anne buna rıza göstermiştir; annenin özgür rızası ile orada durmaktadır. Ancak, eğer anne ceninin daha fazla rahminde durmasını istemezse, bu durumda cenin onun bedeninde bir "asalak", bir işgalci durumuna düşer; anne bu işgalciyi bulunduğu yerden çıkarıp atma hakkına mutlak içimde sahiptir. Kürtaj canlı bir kişiyi öldürmek olarak değil, annenin bedenindeki istenmeyen bir işgalcinin çıkarılıp atılması olarak görülmelidir.[2] Kürtajı sınırlayan veya yasaklayan her yasa, dolayısıyla, annenin haklarına bir müdahale olacaktır.

Annenin başlangıçta hamilelik kavramına rıza göstermiş olması nedeniyle cenin ile bir "sözleşme" yaptığı ve kürtajla bu "sözleşmeyi "ihlâl" edemeyeceği hakkında bir karşı görüş ileri sürülmektedir. Ne var ki bu doktrinle ilgili çok sayıda problem vardır. Birinci olarak aşağıda da göreceğimiz gibi tek başına bir vaat, yaptırımı olan bir sözleşme değildir: Sözleşmeler, eğer *örtük hırsızlık* gibi ihlâlleri içeriyorsa yaptırım gücüne sahiptir, fakat burada böyle bir düşünce geçersizdir. İkincisi, burada açık bir "sözleşme" yoktur, çünkü cenini (döllenmiş yumurta?) gönüllü ve bilinçli bir sözleşme yapabilecek bir varlık olarak düşünmek mümkün değildir. Üçüncüsü, yukarıda da gördüğümüz gibi liberteryen teoride *iradenin devri* ve dolayısıyla gönüllü kölelik sözleşmelerinin yaptırımı oldukça hassas bir husustur. Bu bir "sözleşme" olsa bile bunun yaptırımı olamaz, çünkü annenin iradesi devredilemez; yasal olarak kendi iradesi dışında bir bebeği taşımaya ve ona bakmaya zorlanamaz.

---

[2] Biz burada kürtajın *ahlâkîliğini* tesis etmeye çalışmıyoruz (başka zeminlerde ahlâkî ya da gayrı ahlâkî bulunabilir), bunun *hukukîliğini*, bir annenin mutlak kürtaj hakkını tartışıyoruz. Bu kitapta ele alınan konular, insanların çeşitli şeyleri yapma ya da yapmama hakkıdır, yoksa bu tür şeyleri yapmak veya yapmamak zorunda olduklarını tartışmıyoruz. Buna benzer biçimde her insanın isteyen bir satıcıdan Coca Cola satın alıp tüketme hakkının olduğunu fakat böyle bir alış verişi *yapmak* ya da *yapmamak zorunda* olmadığını da tartışabiliriz.

Kürtaj karşıtlarının diğer tezi ceninin canlı varlık olduğu ve insan haklarının tümüne sahip olduğudur. Buraya kadar çok iyi; şimdi de tartışma amaçlı olarak ceninlerin insan olduklarına –ya da daha geniş anlamıyla potansiyel insan olduklarına– dolayısıyla da insan haklarının tamamını hak ettiklerine ikna olalım. Burada şunu sorabiliriz: Hangi *insan*, isteksiz bir konak olan başka bir insanın vücudunda dayatmacı bir parazit olma hakkına sahiptir? Açık söylemek gerekirse, hiçbir insanın böyle bir hakkı yoktur ve buradan hareketle cenin de böyle bir hakka *hiçbir zaman* sahip olamaz.

Kürtaj karşıtları ceninlerin de yaşayan insanlar kadar "yaşama hakkına" sahip oldukları üzerinde biraz önce söz ettiğimiz tezi ileri sürerler. Bu kavramı, muğlâk olması ve savunucuları tarafından işaret edilen hakların "kendine sahip olma hakkı" –yani bir kişinin kendisine karşı saldırılardan emin olma hakkı– kavramı içinde bulunması nedeniyle bu kitapta kullanmadık. Profesör Judith Thomson bile, kürtaj sorunu üzerindeki tartışmasında bir kişinin kendi bedenine sahip olma hakkıyla birlikte "yaşama hakkı" kavramını tutarsızlık içinde savunma girişiminde bulunurken "yaşama hakkının" tuzak ve hatalarını açıkça gösterir:

> Bazı görüşlerde yaşama hakkına sahip olmak, bir kimsenin hayatını sürdürmek için gerek duyduğu asgarî imkânların sağlanması hakkını da içermektedir. Fakat insanın hayatını sürdürmesi için gerek duyduğu asgarî imkânlara herhangi bir kişinin sahip olma hakkının olmadığını varsayalım. Benim ölümcül bir hastalığa yakalanmış olduğumu ve hayatımı kurtaracak tek şeyin Henry Fonda'nın soğuk ellerinin benim ateşli alnıma dokunması olduğunu varsayalım, ancak benim Henry Fonda üstünde, gelip soğuk ellerini benim ateşli alnıma dokundurmasını isteme hakkım yoktur. Eğer Henry Fonda bunu yapmak için Batı Sahilinden buraya kadar uçarsa, bu onun son derece nazik bir insan olduğunu gösterecektir. ... Ne var ki benim hiç kimseyi benim için bunu yapmaya zorlama hakkım yoktur.

Kısaca, "yaşama hakkı" kavramının birisinin bir başkasına bu hayatı sürdürmesi için dayatma yapması olarak yorumlamak mümkün değildir. Bizim terminolojimizde böyle bir iddia, başka birisinin kendi kişiliğine sahip olma hakkının asla ihlâl edilemez olduğu iddiasıdır. Ya da Profesör Thomson, ikna edici diliyle bunu şöyle ifade eder: "Yaşama hakkına sahip olmak, ne başka bir insanın bedenini kullanma hakkını ve ne de sürekli kullanmasına izin vermesi hakkını –hatta o kişinin buna hayatî ihtiyacı olsa bile– garanti etmez."[3]

Şimdi bir bebeğin doğduğunu düşünelim. Bundan sora ne olacak? Öncelikle diyebiliriz ki, ebeveyn –daha ziyade görünürdeki tanımlı ebeveyn olan anne–

[3] Judith Jarvis Thomson, "A Defence of Abortion", *Philosophy and Public Affairs* (Fall, 1971), ss. 55-56.

bebeği meydana getiren kişi olarak onun sahibi olacaktır. Yeni doğan bir bebek, hiçbir biçimde kendisinin sahibi olamaz. Dolayısıyla hem anne ve hem de bir diğer taraf ya da taraflar bebeğin sahibi olabilir; ancak üçüncü bir tarafın bebek üzerinde sahiplik iddiasında bulunabileceğini öne sürmek demek, bebeği doğal yuvasından ya da "onu barındıran" velisinden, yani annesinden zor kullanarak almak demektir. Buna göre, anne bebeğin tabiî ve haklı sahibidir, zor kullanarak bebeği ondan alma girişimi de mülkiyet hakkına müdahaledir.

Ancak anne ve genelde ebeveyn çocuğun mutlak mülk sahipliğini iddia edemezler, çünkü bu durum elli yaşındaki yetişkin birisinin yetmiş yaşındaki ebeveynin mutlak ve sorgulanamaz yetkisine tâbi olması gibi tuhaflık ortaya çıkaracaktır. Bundan hareketle, ebeveynin mülkiyet hakkı *zamanla* sınırlı olmalıdır. Bu hak ayrıca *tür* olarak da sınırlı olmalıdır, çünkü kendisine sahip olma hakkına inanan bir liberteryen için, ebeveynin çocuğunu öldürmesini veya ona işkence yapmasını savunması tuhaf olacaktır.

Buna göre şunu söylemeliyiz; doğumdan sonra bile ebeveynin sahipliği mutlak değil, "velayet" ya da koruyuculuk türünden bir sahipliktir. Kısaca her bebek doğar doğmaz, artık annesinin vücudunun içinde değildir; ayrı bir canlı varlık ve potansiyel bir yetişkin olması hasebiyle kendine sahiplik hakkını elde etmiştir. Bu yüzden bir ebeveyn için çocuğun kişiliğine karşı sakatlama, işkence yapma, öldürme vb. saldırıda bulunması yasal değildir ve onun haklarının ihlâlidir. Diğer yanda,"haklar" kavramı, bir bireyin fiillerine başkalarının hiç bir biçimde karışamayacağı sınırlar çizmesi nedeniyle "negatiftir". Dolayısıyla hiç kimse bir başkasını "pozitif" davranmaya zorlama "hakkına" sahip değildir. Çünkü böyle bir durumda zorlama, zorlamaya mâruz kalan bireyin kişilik ve mülkiyet aklarının ihlâlidir. Buna göre diyebiliriz ki, bir kimsenin kendi mülküne sahip olma (yani mülküne müdahale yapılmaması) hakkı vardır, fakat bir kimsenin "geçimini sağlayacak gelir" hakkının olduğunu *söyleyemeyiz*, çünkü bu bir kimsenin başka birisi tarafından kendisinin geçimi için gelir sağlamak amacıyla zorlanabilmesi anlamına gelecektir ki bu da zorlanan kişinin mülkiyet hakkının ihlâli demektir. Buna paralel olarak, özgür bir toplumda bunun anlamı, hiç kimseye başka birisi için bir şey yapması amacıyla yasal bir zorlama yapılamayacağıdır, çünkü bunu yapmak, dayatma yapılan kişinin hakkına müdahale olacaktır; olabilecek tek yasal dayatma, birisini başkasının hakkına saygı göstermesini sağlamaya yönelik olmalıdır.

Bizim teorimizi ebeveyne ve çocuklara uyguladığımızda, bunun anlamı ebeveynin çocuklara karşı saldırgan olma hakkına sahip olmadığıdır. Ebeveyn ayrıca çocuklarını beslemek, giydirmek ve eğitimlerini yaptırmak zorunda da olmamalıdır. Çünkü bu zorunluluk ebeveyn üzerinde baskı oluşturarak onların kendi haklarından feragatte bulunmak ve çocukları için bir şeyler yapma zo-

runluluğudur. Ebeveyn çocuğunu öldüremez veya onu sakat bırakamaz, fakat ebeveyn çocuğunu beslememe, yani onun ölümüne göz yumma hakkına sahip olmalıdır.[4] Buna göre hukuk ebeveyni çocuğunu beslemek ve onu yaşatmak için bir biçimde zorlayamaz.[5] (Tekrar edelim, ebeveynin çocuğunu yaşatmak için yasal mecburiyetlerden ziyade ahlâkî mecburiyetinin olup olmaması tümüyle ayrı bir sorundur). Bu kural bizim böylesi can sıkıcı soruları şöyle çözmemizi sağlar: Bir ebeveynin sakat bir bebeğin ölmesine yol açma hakkı var mıdır (örneğin, onu beslememek gibi)?[6] Herhangi bir bebeğin, sakat olsun olmasın, ölmesine izin veren *zaten var olan*, (*a fortiori*), hakkın peşinden cevap elbette evet olacaktır. (Aşağıda göreceğimiz gibi liberteryen bir toplumda serbest bir bebek piyasasının varlığı böyle bir "ihmâli" minimuma indirecektir.)

Bizim teorimiz, Boston Şehir Hastanesi'nden Dr. Kenneth Edelin'in sorusunu da inceleme imkânı verir. Dr. Edelin 1975 yılında kürtaj yaptıktan sonra (tabiî ki annenin isteğiyle) ceninin ölümüne izin vererek adam öldürmekten suçlu bulunmuştu. Eğer ebeveynin bir bebeğin ölümüne izin vermek için yasal hakkı varsa, rahim dışındaki bir cenin ölümü için benzer hakka *zaten* (*a fortiori*) sahiptir. Benzer şekilde, geleceğin dünyasında bebekler rahim dışı aygıtlarda ("test tüpleri") dünyaya getirilebilir; bu durumda yine ebeveynin bebek üzerinde yasal "fişi çekme" hakkı olacaktır, ya da daha çok aygıtın fişinin çekilmemesi için faturayı ödemeyi reddedebilecektir.

Şimdi, ebeveynin çocuklarını yaşatması için yasal yükümlülük altında oldukları doktrininin ne anlama geldiğini inceleyelim. Bu yükümlülük için ileri sürülen tezin iki bileşeni vardır: Birincisi, ebeveyn çocuğu özgür seçimle ve sonucu bilinen bir fiili işleyerek dünyaya getirmiştir; ikincisi, çocuk geçici bir süre çaresizdir ve kendisinin sahibi değildir.[7] Eğer tartışmayı çaresizlik açısın-

[4] Pasif ve aktif ötenazi arasındaki farklılık için bkz. Philippa R Foot, *Virtues and Vices*, (Berkeley: Universiy of California Press, 1978), ss. 50ff.

[5] Kıyaslamak için bireyci anarşist teorisyen Benjamin R. Tucker'in görüşünü alalım: "Eşit özgürlük altında o [çocuk] bireyciliği ve bağımsızlığı geliştirdiği gibi hakaret ve ihlâllere karşı dokunulmaz olma hakkına da sahiptir, hepsi bu. Ebeveynin ona destek olmayı ihmâl etmesi durunda, hiç kimseyi ona destek olmaya zorlayamaz." Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book* (New York: B. R.Tucker, 1893), s. 144.

[6] Amerikan Ötanazi Derneğinin orijinal programı ebeveynin anormal bebeklerin ölümüne izin verme haklarını içermektedir. Ayrıca, anormal bebeklerin doğum sırasında onları yaşatmak için gerekli müdahaleyi yapmayarak ölümlerine yol açılması ebelerin ve doğum uzmanlarının ortak ve yaygınlaşan bir uygulaması hâlinde sürmektedir. Bkz. John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis", *Stanford aw Review* (June, 1975), s. 214-215.

[7] Bu ve bunu izleyen paragraflardaki tezler ağırlıklı olarak Williamson M. Evers'in "Political Theory and the Legal Rights of Cildren" (yayınlanmamış müsveddeleri), ss. 13-17'de yazdıklarına dayanmaktadır. Ayrıca bk. Williamson M. Evers, "The Law of Omissions

dan ele alırsak öncelikle şunu ortaya koymalıyız: A'nin ihtiyaçlarını karşılaması için B'ye dayatma yapmayı savunmak felsefî bir saçmalıktır. Öncelikle B'nin haklarına müdahale edilmiştir. İkinci olarak, eğer bir kimse çaresiz bir çocuğa bakmakla yükümlü olacaksa, bu birileri neden başkaları değil de özellikle *ebeveyndir*? Ebeveyn bu hususta ne yapmak zorundadır? Bunun cevabı elbette, çocuğu yapan kişilerin onlar olduğudur, fakat bu bizi ikinci tartışmaya, çocuk yapma tartışmasına götürür.

Buna göre, çocuk yapma tartışmasını ele alırsak, sonuçta bir anneye tecavüz sonucu doğan bir çocuğu yaşatma yükümlülüğünü kural dışında bırakacaktır, zira bu durumda çocuk yapmak özgürce üstlenilen bir fiil değildir. Aynı durum, çocuk yapmada hiçbir katkıda bulunmamış olan (onu evlat edinen) üvey ebeveynin, bakımını üstlenen bir ailenin veya bakıcının da böyle bir kuralın dışında olduğunu belirler.

Bunun ötesinde, eğer çocuk yapmak, onu yapanları çocuğa bakmakla yükümlü kılıyorsa, bu yükümlülük neden çocuk yetişkin olduğunda sona ermek zorundadır? Evers'in ifadesiyle:

> Ebeveyn, hâlâ çocuğu yapan kişilerdir, peki neden çocuğa ilelebet bakmak zorunda değillerdir? Çocuğun sürekli çaresiz kalmayacağı doğrudur; ancak çaresizlik tek başına (yukarıda ortaya konulduğu üzere) bağlayıcı bir yükümlülüğün nedeni değildir. Eğer bir başka kişinin dünyaya getirme şartı yükümlülüğün kaynağı ise ve bu şartı sürüyorsa, yükümlülük neden sürmesin?[8]

Peki, önümüzdeki birkaç on yıl içinde bir bilim adamı laboratuarda bir insanı yaratırsa ne olacak? Bu durumda bilim adamı "insanı yaratan kişidir". Buna bağlı olarak, bilim adamının çocuğu yaşatmak için yasal bir yükümlülüğü olmalı mıdır? Varsayalım ki çocuğun şekli bozuk ve sakat olsun, yani kısmen insan olsun; bilim adamının hâlâ bu çocuğa bakmasını gerektiren bağlayıcı yasal bir yükümlülüğü var mıdır? Eğer varsa onun imkânlarının ne kadarını –zamanı, enerjisi, parası, mülkü– çocuğu hayatta tutmak için yasal olarak tahsis etmek zorundadır? Bu yükümlülük ne zaman ve hangi kıstasla sona erecektir?

Bu kaynak sorunu doğrudan tabiî ebeveyn için geçerlidir. Evers bunu şöyle açıklamıştır:

> Fakir bir ebeveynin durumunu ele alalım; tek çocukları hasta olsun. Bu hastalık, çocuğun tıbbî bakımı ebeveynin sağlayamayacağı ölçüde ciddî olduğundan çocuğa bakmak için kendileri açlıktan ölmek durumunda kalacaklardır. Bu durumda ebeveyn, çocuğa yardım etmek için kendi

---

and Neglect of Children", *Journal of Liberteryen Studies* 2 (Winter, 1978), ss. 1-10.

[8] Evers, "Political Theory", s. 17.

> yaşam kalitelerini, kendilerini yok etme noktasına kadar düşürmek zorunda mıdır?[9]

Eğer değilse, ebeveynin yasal yükümlülüğünün ***nereye kadar*** ve hangi şart altında süreceğini de sorabiliriz. Evers devam eder:

> Bir kişi çocuğu yaşatmak için ebeveynin sadece ortalama asgarî bir bakımla (ısınma, barınma ve beslenme) yükümlü olduğunu tartışmaya açmak isteyebilir. Ancak, eğer birisi bu yükümlülük altına girecekse –insanların kalitelerinin ve niteliklerinin geniş çeşitliliği açısından bakıldığında– bu yükümlülüğü ortalama insanın baskı sonucu, falakaya yatırılarak üstlendiğini kabullenmek mantıksız görünmektedir.[10]

Genel kabul gören bir teze göre ebeveynin gönüllü davranışı, ebeveyni çocuğa bakmakla yükümlü kılan bir "sözleşme" ortaya çıkarır. Ne var ki (a) çocukla yapıldığı iddia edilen bu sözleşme ayrıca kürtajın yasak olmasını da gerektirecektir ve (b) yukarıda ele alınan sözleşme teorisi karşısında çocuk zor durumda kalacaktır.

Son olarak Evers'ın söylediği gibi, bir araba kazasında ebeveyni ölen bir çocuğu yanan arabadan kurtaran bir kişinin durumunu ele alalım. Gerçek anlamda kurtarıcı çocuğa hayat vermiştir; peki bu kurtarıcı bundan sonra çocuğu yaşatmakla bağlayıcı bir yasal yükümlülük altında olacak mıdır? Eğer olacaksa, "kurtarıcıya insanlık dışı bir gönüllü kölelik dayatması olmayacak mıdır?"[11] Eğer bu dayata kurtarıcıya yapılıyorsa, neden tabiî ebeveyne yapılmasın?

Anne, buna göre, çocuğunun doğumundan sonra onun "vekil sahibidir", çocuğun kişiliğine karşı saldırmamakla yasal olarak yükümlüdür; çünkü bu çocuk kendi kişiliğinin potansiyel sahibidir. Bundan ayrı olarak, çocuk bu evde yaşadığı sürece ebeveynin yetkisi altında bulunmak durumundadır, çünkü bu ebeveynin sahip olduğu mülk üzerinde yaşamaktadır. Ebeveynin sahibi olduğu evin ve mülkün kullanımında bu evde yaşayan herkes için geçerli (çocuk olsun veya olmasın) kurallar koyma hakları vardır.

Ancak, ebeveynin çocuklar üzerindeki vekâlet yetkisinin sona ermesi gerektiğini ne zaman söylemeliyiz? Herhangi belirli bir yaşın (21, 18 veya her neyse) tümüyle keyfî olabileceği kesindir. Bu çetrefilli problemin çözümü için ipucu, ebeveynin ev üzerindeki mülkiyet hakkına dayanmaktadır. Çünkü çocuk kendi kişiliği üzerindeki haklarının ***tamamını*** bunu ***doğal yoldan gösterdiği zaman*** –kısaca evden ayrıldığında ya da evden "kaçtığında"– elde edecektir. Biz her çocuğa yaşlarına bakmaksızın evden ayrılma, onu gönüllü evlat edinecek yeni bir üvey ebeveyn bulma veya kendi başına varlığını sürdürme hakkını mutlak

[9] A.g.e. s. 16.

[10] A.g.e. ss. 16-17.

[11] A.g.e. ss. 15-16.

biçimde vermeliyiz. Ebeveyn evden ayrılan çocuğu geri getirmek için onun peşinden gidebilir, fakat onun eve dönmesi için kuvvet kullanarak zorlaması onun kişilik haklarına hoş görülemez bir tecavüzdür ve ona köle muamelesi yapmaktır. Çocuğun evden ayrılması, yaşına bakılmaksızın kendi kişiliğinin sahibi olma hakkının nihaî bir ifadesidir.

Eğer şimdi bir ebeveyn kendi ocuğunu sahiplenebilirse (ona saldırmamak ve evden ayrılma özgürlüğü çerçevesi içinde) bu sahipliği başka birisine de devredebilmelidir. Çocuğu evlatlık olarak verebilir, gönüllü sözleşmeyle çocuk üzerindeki haklarını başkasına satabilir. Özetle, özgür bir toplumun işlemekte olan bir serbest çocuk piyasasının olacağı gerçeğiyle yüzleşmemiz gereklidir. Görünüşte bu insanlık dışı ve canavarca algılanacaktır. Fakat iyi düşünüldüğünde böyle bir piyasanın aslında oldukça insanî olduğu anlaşılacaktır. Çünkü bir kere şu anda bir çocuk piyasasının zaten var olduğunu fark etmemiz gerekmektedir; ne var ki hükümetler çocukların para karşılığı satılmasını yasakladığı için ebeveyn çocuğunu izinli evlat edinme kurumlarına ücretsiz olarak bırakmaktadırlar.[12] Bunun anlamı gerçekten bir çocuk piyasasının zaten var olduğudur; fakat hükümet bunu sıfırlamak için azamî fiyat kontrolü yapmakta, böylece piyasayı birkaç tane ayrıcalıklı ve tekelci firmayla sınırlamaktadır. Sonuç, beklendiği gibi fiyatların hükümet tarafından serbest piyasa değerlerinin çok altında belirleneceği tipik bir piyasa olmaktadır: Aşırı mal "kıtlığı". Bebek yaştaki çocuğa olan talep arzın çok üstündedir, bu yüzden biz her gün her şeye burnunu sokan acımasız evlat edinme firmalarının evlat edinme hazzından mahrum bıraktığı yetişkinlerin trajedileriyle karşılaşıyoruz. Doğrusu yetişkinlerin ve eşlerin çocuk için karşılanmamış talepleri varken bununla beraber, ebeveyninin kötü davrandığı veya ihmâl ettiği çok sayıda istenmeyen ve çok sayıda bebek fazlalığı vardır. Serbest çocuk piyasasına izin vermek bu dengesizliği ortadan kaldırdığı gibi bebek ve çocukların kendilerini istemeyen ve bakmayan ebeveynlerden alınarak çocuk özlemi içinde olan üvey ebeveynlere verilmesini sağlayacaktır. Bununla ilgili olan *herkes,* tabiî ebeveynler, çocuklar, çocuğu satın alan üvey ebeveyn böyle bir toplumda daha iyi durumda olacaktır.[13]

---

[12] Şu anda bir ebeveynden diğerine "bağımsız yerleştirme" yapmak mümkündür, ancak bu sadece hâkim kararı ile yapılabilmektedir ve bu tür yerleştirmeler resmiyette teşvik görmemektedir. Burada, *Goldman Dilekçesi* (*Petitions of Goldman*) olayında Massachussets Üst Mahkemesi, Katolik bir ailenin ikiz çocuğunu Yahudi bir çiftin evlat edinme talebini, Katolik ebeveyn buna razı olduğu hâlde reddetmiştir. Reddetmenin dayanağı, eyalet kanunlarının dinler arası evlat edinmeyi yasaklamış olmasıdır. Bkz. Lawrence List, "A Child and a Wall: A Study of 'Religious Protection' Laws", Buffalo Law Review (1963-1964), s. 29. Evers buna "Political Theory", ss. 17-18 de atıf yapmıştır.

[13] Bir zaman önce New York şehir otoriteleri övünerek "yasal olmayan bir bebek kaçakçılığını" yok ettiklerini duyurmuşlardı. Bebekler bazı girişimci firmalar tarafından belirli bir para karşılığı Yunanistan'dan satın alınıyor ve New York'taki istekli ailelere

Liberteryen bir toplumda, buna göre anne kendi bedeni üzerinde ve dolayısıyla düşük yapmakta mutlak hak sahibidir; benzer biçimde çocuğunun velayetini üstlenmekte de mutlak hak sahibidir; ancak bu velayet, çocukların kişiliklerine yapılacak saldırganlığın gayrı meşruluğu ile herhangi bir anda evden ayrılma veya evi terk etme hakkı ile sınırlıdır. Ebeveyn, çocukları üzerindeki velayet haklarını kendi üzerlerine almak isteyen herhangi bir kişiye mutabık kaldıkları bir fiyattan satabilmelidir.

Birleşik Devletlerdeki çocuk hukukunun mevcut durumu, açıkça söylemek gerekirse, pek çok bakımdan bizim arzuladığımız liberteryen modelin neredeyse tam tersidir. Mevcut durumda hem ebeveynlerin ve hem de çocukların hakları sistemli biçimde devlet tarafından ihlâl edilmektedir.[14]

Önce ebeveynin haklarına bakalım. Mevcut hukukta çocuklar ailelerinden alınarak başka yetişkinler tarafından (ki bu neredeyse her zaman devlettir) çeşitli nedenlerle alınabilir. Bunun nedenlerinden ikisi, yani ailelerin kötü muamelesi ile çocuğun evden atılması kabul edilebilir nedenlerdir, çünkü birinci durumda ebeveyn çocuğa fizikî saldırıda bulunmuştur, ikinci durumda ise ailesi çocuğun bakımından kendi rızalarıyla vazgeçmiştir. Ancak burada iki hususdan söz edilmelidir: (a) Son yıllara kadar mahkeme kararları yoluyla aileler çocuklarına (dayak gibi) haksız yere saldırıda bulunma sorumluluğundan muaf tutulmaktaydı —ne mutlu ki şimdi bu sorun çözüldü;[15] (b) "dövülmüş çocuk sendromu" olarak yapılan duyuruların aksine "çocuk istismarı" vakalarının sadece yüzde beş oranı ebeveyn tarafından fizikî şiddet içermektedir.[16]

---

satılıyordu. Barbar kabul edilen bu işlemde göründüğü kadarıyla hiç kimse olağanüstü bir menfaat elde etmiyor, ilgili herkes bundan yarar sağlıyordu:

> Yoksulluktan muzdarip Yunan ebeveynler para kazanıyor ve bu arada çocuklarının çok daha varlıklı bir evde yetişeceğini bilmenin rahatlığını hissediyorlardı, yeni ailesi ise bebek sahibi olma özlemlerine kavuşuyordu ve bebekler de daha mutlu olacakları bir çevreye gelmiş oluyorlardı. Bu arada tüccarlar da aracılar olarak kâr elde ediyorlardı. Kısaca herkes kazançlıydı; burada kaybeden kimdi?

[14] Mevcut çocuk hukukunun liberteryen model ile ilişkisi konusunu Evers'e borçluyum; bkz. "Political Theory", *değişik yerleri*.

[15] Muafiyet ilk önce 1891yılında Missisippi Mahkemesinin *Hewlett v. Ragsdale* kararıyla ailelere verilmiştir. Ancak son yıllarda mahkemeler, bu tür incitme vakalarında çocuklara dava açabilme hakkı tanımaktadır. Bkz. Lawrence S. Allen, "Parent and Child — Tort Liability of Parent to Unemancipated Child", *Case Western Reserve Law Review* (Novamber 1967), s. 139. Dennis L. Bekemeyer, "A Child's Right Against His Parent: Evaluation of Parental Immunity Doctrine", *University of Illinois Law Forum* (Winter, 1967), ss. 806-807; Kenneth D. McCloskey, "Parentel Liability to Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment", *Hasings Law Journal*, (February 1960), ss. 153-154.

[16] Bunun için Patrick T. Murphy, Our Kinly Parent —the State (New York: Viking Press, 1974), ss. 153-154 de verilen Cook Kasabası raporuna bakınız.

Öte yanda çocuklarını ailelerinden almak için iki dayanak ki her ikisi de "çocuğun ihmâli" başlığı altındadır, ebeveynin haklarını açıkça ihlâl etmektedir. Bu dayanaklardan birisi çocuğa "uygun" yiyecek, barınak, tıbbî bakım ve eğitim sağlamakta yetersiz kalmak, diğeri de çocuğa "uygun çevre" sağlamakta yetersiz kalmaktır. Bu kategorinin her ikisinin, özellikle de ikincisinin bir çocuğu ailesinden almak için muğlâk olması nedeniyle mazeret oluşturmakta yetersiz kaldığı açıktır, zira buradaki "uygun" tanımını devletin kendisi yapmaktadır. Devletin "optimum gelişiminin" ailesi tarafından sağlanmadığı veya çocuk için "en iyi olanın" (ki bu da devlet tarafından belirlenir) devlet tarafından sağlanacağı gerekçesiyle çocuğun ailesinden alınmasına izin veren diğer tamamlayıcı standartlar yine eşdeğer biçimde muğlâktır. Son zamanlardaki birkaç vaka, çocuğun ailesinden alma yetkisinin nasıl yaygın biçimde uygulandığının örnekleridir. 1950 yılındaki *Watson* davasında devlet ihmâl edilmiş üç çocuk sahibi bir anne bulmuştu. Bu ihmâlin nedeni annenin "duygusal durumunun, aklî dengesinin ve fanatizme kadar varan sözde derin dinî duygularının yetersizliği" olarak görülmüştü. Totalitarizm imalarıyla dolu olan kararında mahkeme "içinde yaşadıkları toplumun geleneklerine ve adetlerine" uyan ve saygılı olan çocuklar yetiştirmek gibi belirli zorunluluklar olduğunda ısrarcı olmuştur.[17] 1954 yılındaki *Hunter v. Powers* davasında mahkeme tekrar ebeveynin oldukça aşırı biçimde kendilerini güya kiliseye bağlı olmayan başka bir dine adadığı ve çocuğun dinî metinler okumak yerine ders çalıştığı ve oynadığı gerekçesiyle çocuğu ailesinden alarak ebeveynin hakları kadar din özgürlüğünü de ihlâl etmiştir. Bir yıl sonra, *Black* davasında bir Utah eyalet mahkemesi ebeveynin çocuklara çok evliliğin ahlâksızlık olduğunu *öğretmekte yetersiz kaldığı* gerekçesiyle ailesinden sekiz çocuğu almıştır.[18]

Sadece din değil, bunun yanında kişilerin ahlâkı da devlet tarafından dikte edilmektedir. 1962 yılında beş tane çocuk mahkeme marifetiyle annesinden alınmıştır. Bunun nedeni "annenin erkek arkadaşlarıyla apartmanda sık sık eğlendiği" idi. Benzer başka vakalarda mahkeme, ailelerin çocuklarını "ihmâl ettiklerini" ileri sürmüş ve buna dayanarak çocukları aileden almıştır. Mahkemeye göre aile içi tartışmalar veya çocuğun güvensizlik hissetmesi güya çocuğun en önemli çıkarlarını tehlikeye sokmaktadır.

---

[17] Bu kararı, önde gelen bir "çocuk istismarı" uzmanı olan Sanford Katz'ın verdiği hükümle karşılaştıralım: "Çocuğun ihmâl edilmesi ailenin davranışına işaret eder ve çoğunlukla pasif davranış olarak düşünülür; bunun sonucunda çocuğun ihtiyaçlarının gerekli düzeyde karşılanmasında yetersiz kalındığıdır." Sanford Katz, *When Parents Fail*, (Boston: Beacon Press, 1971), s.22. Aile üzerinde bir tartışma ve *Watson* hakkındaki dava üzerine bkz. Michael F. Sullivan, "Child Neglect: The Environmental Aspects", *Ohio State Law Journal* (1968), ss. 89-90, 152-153.

[18] Bkz. Sullivan, "Child Neglect", s. 90.

Son zamanlardaki bir kararda, Pennsylvania Üst mahkemesinden Hâkim Woodside, oldukça keskin biçimde "en önemli çıkar" kıstasının ağır bir dayatma potansiyeli olduğu uyarısını yapmıştır:

> Bir mahkeme, devletin ya da onun temsilcilerinin çocuklar için en iyi yuva olduğuna dayanarak çocuğun korunmasını ailesinden almamalıdır. Eğer "en iyi yuva" kıstası tek kıstas ise, devletin sosyal yardım memurları ülkedeki ailelerin yarısının çocuklarını, yaşadıkları evlerinin arzu edilen seviyede olmadığı için almalı ve diğer yarısının evlerine yerleştirmelidir; çünkü halkın bu ikinci yarınsın evleri daha fazla arzu edilebilecek düzeydedir. Bu ilkeyi daha öteye taşırsak, ailenin en iyi olduğuna inandığı evin çocuklarımızın seçimi olan ev olduğunu göreceğiz.[19]

Çocuk hakları, devlet tarafından sistemli biçimde ebeveyn haklarından daha fazla ihlâl edilmiştir. Birleşik Devletlerde Yirminci Yüzyılın başından bu yana salgın hâlinde olan zorunlu okula gitme kanunu çocukları gerek devlet okullarına gerekse devletin resmî onayı ile açılan özel okullara devam etmeye zorlar.[20] "İnsanî" olduğu varsayılan çocuk işçi kanunu çocukların işgücüne katılmalarını sistemli biçimde baskı kullanarak engellemiş ve bu yolla onların yetişkin rakiplerine bir ayrıcalık tanımıştır. Zor kullanarak çalışmaktan ve hayatını kazanmaktan alıkonulan ve çoğunlukla sevmedikleri ve kendilerine uygun olmayan okullara giymeye zorlanan çocuklar "okul kaçağı" olmuşlardır; devletin uyguladığı "ıslah" okulları adındaki ceza kurumlarında toplanma yükümlülüğü, yetişkinlerin yapması durumunda asla "suç" olarak görülmeyecek olan filleri yapmaları veya yapmamaları nedeniyle çocukların fiilen hapsedilmeleridir.

Şu anda devletin hapiste tuttuğu "suçlu çocukların" sayısının dörtte biri ile yarısı arasındaki çocukların mahkûmiyet nedenlerinin, yetişkinlerin yapması hâlinde suç olmayan filer olduğu (örneğin bir başka kişiye ya da mülküne

---

[19] Bu pasaj Richard S. Levin'in makalesinde alıntıdır; "Caveat Parens: A Demystification of the Child Potection Sytem", *University of Pittsburgh Law Review* (Fall, 1973), s. 32. Onun imalarındaki daha fazla tuhaflık ve totaliterlik, bir çocuğun varsaydığı "istenme hakkı" kavramıdır. Bir başkasına bir duyguyu dayatmak için şiddet kullanmanın imkânsızlığının dışında böyle bir kıstas diğer tarafları, pratikte devleti, bu "istemenin" ne zaman olacağını ve çocuklarına öngörülen şartları sağlamayan aileden almayı belirleme gücüyle silâhlandıracaktır. Buradan hareketle Çocukları Koruma Vakfından Hillary Rodham, bu kıstasa karşı şöyle çıkmıştır: "'İstenme hakkı' nasıl tanımlanmalı ve dayatılmalıdır? ... Dayatmanın yeterince geniş ve muğlâk olan tanımı, çocuğun hayat kalitesi için devletin yine geniş anlamlı keyfî hükümler koymasını isteyerek mevcut hukuku tehlikeli hâle getirecektir." Hillary Rodham, "Children Under the Law",Harward Educational Review (1973) s. 496.

[20] Birleşik Devletlerde zorunlu eğitim için bkz. William B. Rickenbacker editörlüğünde yayınlanan *The Twelve Year Sentence* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1974).

tecavüz gibi) tespit edilmiştir.[21] Bu çocukların "suçları" devletin seçkinlerinin hoşlarına gitmeyen tarzlardaki bazı özgürlük tecrübeleridir: Okuldan kaçmak, "haylazlık", evden kaçmak. Cinsiyetlere bakıldığında, özellikle kız çocukların gerçek bir suç işlemekten ziyade "ahlâksız" davranışlar nedeniyle hapse atılmışlardır. Ahlâksızlık ("başıboşluk", cinsel ilişki) gerekçesiyle hapsedilen kızların gerçek suç işleyenlere oranı yüzde 50 ile 80 arasında değişmektedir.[22]

ABD Anayasa Mahkemesinin 1967 yılındaki *Gault* davasındaki kararından bu yana çocuk savunucuları, en azından teoride, yetişkinlerin temel prosedürel haklarını (belirli yükümlülükleri bilme hakkı, danışma hakkı, şahitleri çapraz sorgulama hakkı) uygun bulmuştur, ancak bu haklar *sadece* onların *suçlu* olmakla itham edildiği durumlarda verilmektedir. Beatrice Levidow'un yazdığı gibi *Gault* ve benzer kararlar

> ... bir yetişkin yaptığında ceza hukukunun ihlâl edileceği durumlar dışında çocukların sorumlu tutulacağı bir kabahat için mahkemedeki duruşmalara uygulanmaz. Dolayısıyla *Kent*, *Gault* ve *Winship*'i koruyucuları, başkasına bağımlı, ihmâl edilmiş veya bir bakıcıya ihtiyacı olan, okuldan kaçan, evden kaçan, bunların dışında sigara içmek, içki içmek, geç vakte kadar dışarıda kalmak gibi sadece çocukların suçlu tutulabileceği diğer kusurlar nedeniyle çocukların bu süreçteki haklarını korumazlar.[23]

Sonuç olarak, çocuklar alışkanlıkla kefalet hakkı, belgelendirme hakkı, üst mahkemeye başvuru hakkı, jürili duruşma hakkı, davada kendini ispatlama mecburiyeti ve söylentilerin uygunsuzluğu gibi yetişkinlerin savunmalarıyla uyumlu temel dava işlemleri haklarından mahrum bırakılmışlardır. Roscoe Pound'un yazdığı gibi, "Star Chamber* bile bizim şimdi sahip olduğumuz çocuk mahkemelerinin yanında oyuncak gibi kalır". Bir zamanlar muhalif bir mahkeme bu

---

[21] Bkz. William H. Sheridan, "Juveniles Who Commit Non Criminal Acts: Why Treat in a Correctional System?" *Federal Probation* (March, 1967): s. 27. Ayrıca bkz. Murphy, *Our Kindly Parent*, s. 104.

[22] Sheridan'ın "Juveniles Who Commin Non Criminal Acts", s. 27 de verdiği bilgilere ek olarak bkz. Paul Lerman, "Child Convicts", *Transaction* (July-August, 1971), s. 35; Meda Chesney-Lind, "Juvenile Delinquency: The Sexualization of Female Crime", Psychology Today (July, 1974), s. 45; Colonel F. Betz, "Minor's Right to Concent to an Abortion", Santa Clara Lawyer (Spring 1971), ss. 469-478; Ellen M. Mcnamara, "The Minor's Right to Abortion and the Requirement of parental Concent", *Virginia Law Review* (February 1974), s. 305-332; Sol Rubin, "Children as Victims of Institutionalization", *Child Welfare* (January 1972), s. 9.

[23] Beatrice Levidow, "Overdue Process for Juveniles: Fort the Retroactive Restoration of Constitutional Rights", *Howard Law Journal* (1972), s. 413.

* Ortaçağ İngiltere'sinde sınırsız yetkilere sahip olan mahkeme. Bu mahkeme 1641 yılında lağvedilmiştir.

sisteme karşı sivri bir eleştiri yapmıştı. Hâkim Michael Musmanno 1954 yılında yürütülen Pennsylvania davasında şunu söylemiştir:

> Suçlamalara karşı masumiyet, asılsız ihbarların geçersizliği, tek yanlı (ex parte) ve gizli bilgilerin korunması gibi belirli anayasal ve hukukî garantiler, ki hepsine Alabama'dan Wyoming'e kadar alınan kararlarda titizlikle uyulmuştur, Pennsylvania'da sanık sandalyesinde toy bir erkek ya da kız çocuk oturduğunda bir yana bırakılmalıydı.[24]

Bunun ötesinde, çocuklar için olan hukuk kodları, değişik "ahlâksızlık" biçimleri, "okuldan kaçma alışkanlığı", "itaatsizlik alışkanlığı", "uslanmazlık", "haylazlık", "ahlâkî yetersizlik", "bozuk ahlâk nedeniyle tehlike oluşturma", "ahlâksız tutum", hatta "kötü karaktere sahip kişilerle ilişki kurma" gibi nedenlerle neredeyse sınırsız duruşmalara ve süresiz mahkûmiyetlere yol açan muğlâk bir dille bezenmiştir.[25]

Bunun ötesinde, tanımsız hükümlerin oluşturduğu zulüm (bkz. ceza konusunun ele alındığı Kesim 13) çocuklara karşı kullanılmıştır; burada çocuklar çoğu zaman, bazı kabahatleri nedeniyle yetişkinlerin aldığı mahkûmiyetlerden daha uzun süreli mahkûmiyetler alıyorlardı. Gerçekten de günümüz çocuk hukuku uygulaması, bir çocuğu reşit oluncaya kadar hapiste tutma hükmünü dayatmaktadır. Daha da öte, son yıllarda bazı eyaletlerde bu kötü uygulama çocuk kabahatlerini iki kategoriye ayırarak uygulanmaktadır –"kabahatler" olarak gerçek suçlar ve "gözlenmesi gerekli kişiler (persons in need of supervision; kısaca PINS)" olarak isimlendirilen diğer "bozuk ahlâklı" çocuklar. Bundan sonra PINS türünden "kabahatliler" gerçek suçlulardan daha uzun süreli mahkûmiyetler aldılar! Bunun yerine son yıllardaki bir çalışmasında Paul Lerman şöyle yazmıştır:

> Kurumsal alıkoyma süresi sıradan kabahatliler için iki ile yirmi iki ay arasında değişirken PINS türü çocuklar için bu süre dört ile kırk sekiz ay arasında değişiyordu; Bu sürelerin medyan değerleri, sıradan kabahatli-

---

[24] J. Douglas Irmen, "Children's Liberation –Reforming Juvenile Justice", *University of Cansas Law Review*, (1972-1973), ss. 181-183 de alıntıdır. Ayrıca bkz. Mark J. Green, "The Law of the Young", editörler B. Wasserstein ve M. Green, *With Justice for Some*, (Boston: Beacon Press, 1970), s. 33; Sanford J. Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, (St. Paul, Minn.: West, 1972), s. 68.

[25] Bkz. Hâkim Cadena'nın 1969 Texas *E. S. G. v. State* davasında yazdığı muhalefet şerhi; Fox, *Cases and Material on Juvenile Justice*, ss. 296-298; Ayrıca bkz. Lawrence J. Wolk, "Juvenile Court Status –Are They Void for Vagueness?", *New York University Rewiev of Law and Social Change* (Winter 1974), s. 52; Irmen, "Children's Liberation", ss. 181-13; Lawrence R. Sidman, "The Massachussets Stubborn Child Law: Law and Order in the Home", *Familiy Law Quarterly* (Spring 1972), ss. 40-45.

> ler için dokuz ay, PINS için on üç aydı; ortalamaları ise kabahatliler için 10.7 ay ve PINS için 16.3 aydı. ...
>
> Bu alıkoyma süresinin uzunluğu tutukluluk süresine, yani bir kuruma yerleştirmeden önceki ıslah sürecine dâhil edilmiyordu. New York'un beş şehrinde son zamanlarda yapılan alıkoymaların analizi aşağıdaki sonuçları ortaya çıkarmıştır: (1) PINS çocuklar, (erkek ve kız), sıradan kabahatlilere göre daha fazla (yüzde 31 ile 54 arası) alıkonulmuşlardır; (2) tek bir defa alıkonulan PINS çocuğun diğer sıradan kabahatlilere göre (ki alıkonulma oranı yüzde 25 ile 50 arasındadır) ikinci defa 30 günden daha fazla alıkonulma oranı çok daha yüksektir.[26]

Tekrar söyleyelim; "ahlâksızlık" yaptığı gerekçesiyle cezalandırılanların çoğu *kız* çocuklardır. Son zamanlarda Hawaii'de yapılan bir araştırmada, örneğin, evden kaçan kız çocukların mahkeme öncesi alıkonulma süreleri iki hafta iken bu süre aynı durumdaki erkek çocuklarda sadece birkaç gündür. Bunun yanında ahlâksızlık kusuru nedeniyle devlet ıslah evinde eğitilmek üzere mahkûm edilen kız çocukların oranı yüzde 70 iken bu oran aynı durumdaki erkek çocuklarda sadece yüzde 13 tür.[27]

Çocukların neredeyse hiç hak sahibi olmadıklarını düşünen mevcut adalet görüşü Anayasa Mahkemesi hâkimi Abe Fortas tarafından *Gault* davası kararında bariz biçimde ele alınmıştır:

> Suç ve ceza düşüncesi terk edilmelidir. Çocuk "tedavi" ve "ıslah" edilmelidir; tutuklamadan ıslah evine yerleştirmede yürütülen işlemlerin hepsi cezalandırıcı olmaktan ziyade "klinik" olmalıdır.
>
> Bu sonuçlar kavramsal ve kurumsal bir sıkıntıya girmeksizin, yargılama usûllerinin hasmane olmadığında, aksine devletin bir *ebeveyn devlet* (*parens patriae*) olduğunda ısrarcı olunarak elde edilmeliydi. Bu Lâtince ibare, çocukların yapısal şemadan dışlanmasını rasyonelleştirmeye çalışanlar için önemli bir destek oluşturmaktadır; fakat ne yazık ki anlamı karanlıktır ve sicili de bozuktur.
>
> ... Devletin bir *parens patriae* olarak yaşlıların sahip olduğu yasal haklardan çocukları mahrum bırakması, yetişkinlerin aksine bir çocuğun "özgürlük değil, korunma" hakkının olduğu ileri sürülerek uygulamaya alınmıştır. ... Eğer ailesi çocuğu koruma görevinde belirgin bir yetersizlik sergilerse –yani çocuk "ihmâl edilmişse"- devlet işe el koyabilir. Böyle yaparken de çocuğu hiçbir haktan mahrum bırakmaz, çünkü zaten o çocuk hiçbir hakka sahip değildir. Devlet yalnızca çocuğa kazanıl-

[26] Lerman, "Child Convicts", s. 38. ayrıca bkz. Nora Klapmuts, "Children's Righs: The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom", *Crime and Delinquency Literature,* (September 1972), s. 471.

[27] Meda Chesney-Lind, "Juvenile Delinquency", s. 46.

> mış "korunma" hakkını sağlar. Buna dayanarak, çocukların yargılanması "suç yargılaması" değil "medenî" bir işlem olarak tanımlanmıştır, dolayısıyla devletin bir kişinin özgürlüğünü kısıtlama gerekçeleri çocuklar için geçerli değildir.[28]

Bir fiili "medenî" ya da "korumacılık" biçiminde isimlendirmek, "tedavi" veya "ıslah" edilen kişi için daha memnun edici ya da daha az hapis cezası anlamına gelmez. Kriminolog Frederick Howlett, çocuk mahkemesi yapısını açıkça eleştirmiş ve onu daha geniş bir liberteryen kapsam içine koymuştur. Bunu şöyle açıklamaktadır:

> ... bireylerin belirli temel haklarının yok sayılması –yani kendilerinin seçtiği kişilerle birlikte olmak ve kendileri dışında hiç kimseye zarar vermeyen işlerle meşgul olmak. Bizim menfaatlerimizi engellese de bir ayyaşın sarhoş olma hakkı vardır; ... bir fahişe ve müşterisi, kendi kararlarıyla yaptıkları bir fiilden dolayı sorumlu tutulmamalıdırlar. Benzer biçimde, kötü davranan bir çocuk da çocuk olma haklarına sahiptir; eğer o ancak yetişkin olduğunda işleyebileceği bir suçu işlemekten sorumlu tutulacaksa mahkemeye niye başvurulsun ki? ... Bir kişiye adalet sisteminin dışında "yardımcı" olmadan veya onu tedavi etmeden önce toplum öncelikle ona hiç bir şey yapmama alternatifini dikkate almalı mıdır? Toplum bir kişi olarak çocuğun bir dış otorite tarafından tedavi edilmemesi ve haklarına müdahale edilmemesi hakları olduğunu dikkate almamalı mıdır?[29]

---

[28] Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, s. 14.

[29] Frederick. W. Howlett, "Is the YSB All it's Craked Up to Be?", *Crime and Delinquency* (October 1973), ss. 489-491. Harika kitabı *The Child Savers'da* (*Çocuk Kurtarıcıları*) Anthony Platt şunu vurgular:

> Yirminci Yüzyıl'ın başlarında gelişme döneminde yapılan çocuk mahkemesi-ıslah okulu sisteminin başlangıcı, kitlesel ölçüde toplumdaki çocukların hepsinin "bozuk ahlâklı" olduğu zemini üzerine despotik bir "reform" dayatmak için özellikle tasarlanmıştı. Buna göre Platt, The Child Savers kitabında (Chicago: University of Chicago Press, 1970), ss. 99-100, çocuk kurtarıcıları için şöyle söyler:
>
> (onlar) daha önceleri ihmâl edilen ya da gayrı resmî ele alınan gençlik faaliyetlerinin tümü üzerinde hükümetin kontrolünü yaymakta oldukça etkili ve başarılıydılar. ... Çocuk kurtarıcıları genel anlamıyla yasakçıydılar; toplumun ilerlemesinin, kanunun etkili ve güçlü uygulanmasına, çocukların boş vakitlerinin ve eğlenmelerinin sürekli gözetim altında tutulmasına, hukuk dışı zevklerinin düzenlenmesine bağlı olduğuna inanıyorlardı. Onların bütün çabası, çocukların "bağımlılıklarını" gevşeten (tiyatro, dans salonları, kafeler gibi) kuruluşlardan ve burada yaptıklarından kurtarmaya yönelikti. Çocuk kurtarma hareketi ayrıca, değişik "sapkın" kuruluşlara karşı koymak için çocukların korunmasını da gündeme getirdi: öyle ki, çocuklar seksten ve alkolden ancak genelevleri ve kafeleri yıkarak korunabilirdi.

Ayrıa bkz. a.g.e. s. 54, 67-68, 140. "Çocuk Kurtarma", *parens patriae* ve okuldan kaçma nedeniyle çocukların hapsedilmesinin daha eski anlatımları için bkz. J. Lawrence

Çocuk haklarının mahkemede savunulması, devlet despotizminin çocuk mahkemelerinin yapılanmasına modern baskı uygulamasından yıllarca önce, Yirminci Yüzyıldaki gelişme döneminin başlarında 1870 yılında Illinois'deki bir mahkeme kararında yapılmıştır. Hâkim Thornton, *O'Connell – Turner* kamu davası hakkındaki kararında şunu açıklamıştır:

> Bir çocuğun devlet tarafından alınması ve devletin despotizmine mâruz bırakılması günümüzün medenî dünyasında asla kabul edilemez. ...
>
> Bu yasalar çocuğun "emniyet altında tutulmasını" sağlar; onun "teslim" alır, "çıkış bileti" denetimsiz gardiyanlar heyetinin insafına kalmış olan bir çocuğun artık hapishane duvarı dışındaki dünyanın havasını teneffüs etme ve rahat hayat ile iç içe olan insanlığın duygularını hissetme fırsatı verir. ... Tutukluluk çocuğun yaşına göre bir ile on beş yıl arasında değişmektedir. Yönetimin müsamahası, işlenmemiş bir kabahat için hapishanenin kapısını açamaz. *Izhar emri* (*habeas corpus*) yazısı, ki özgürlüğün emniyeti içindir, hiçbir sonuç veremez, çünkü devletin bir *parens patriae* (*ebeveyn devlet*) olarak mutlak gücü çocuğu hapiste tutmayı engellenemez biçimde belirlemiştir. Tabiî özgürlük üzerindeki böylesi bir engel zulüm ve gaddarlıktır. Eğer ebeveyn devletin çocukları işlemedikleri herhangi bir suç ve herhangi bir kabahat nedeniyle mahkûm olmadıkları hâlde "toplumun iyiliği için" hapiste tutulursa, toplumun başlangıçtaki esas unsurlarına geri dönülmesi ve özgür yönetimin bir başarısızlığı kabullenmesi daha yerinde olacaktır. ...
>
> Azınlıkların zaafları onları köle veya suçlu yapmaz. ... Çocukları, bir suç nedeniyle mahkûm olmadıkları ya da sorumlu tutulmadıkları hâlde onları suç işlemekle itham edebilir miyiz; kabahatleri yüzünden mesul tutabilir miyiz; onları ağır yük altına sokabilir miyiz; özgürlüklerinden mahrum bırakabilir miyiz? [Illinoise Haklar Senedi, Virginia Haklar Beyannamesinin ve Bağımsızlık Beyannamesinin peşinden şunu açıklamıştır:] "Bütün insanlar, tabiatları gereği özgür ve bağımsızdırlar; belirli tabiî ve devredilemez haklara sahiptirler –yaşama, özgürlük ve mutluluğu arama hakları bunların içindedir." Bu dil sınırlayıcı değil, geniş ve kapsamlıdır; "bütün insanların", bütün halkların her yerde tabiî ve devredilemez özgürlük hakkına sahip olduğu yüce gerçeğini beyan etmektedir. Şimdi biz devletin çocuklarına "siz bu haklardan –insanların yaptığı bütün kanun ve düzenlemelerden bağımsız olan temel haklardan– yararlanamazsınız" diyebilir miyiz? ... Hatta suçlular bile, hukuk süreci işletilmeksizin mahkûm edilemezler ve hapse konulamazlar.[30]

Shultz, "The Cycle of Juvenile Court History", *Crime and Delnquency* (October 1973), s. 468; Katz, *When Parents Fail*, s. 188.

[30] 55 Ill. 280 (1870), editör Robert H. Bremner, *Children and Youth in America*, (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1970-1974, Cilt 2, ss. 485-487. Doğal olarak

Bölüm 10

Mülkiyet Hakkı Olarak "İnsan Hakları"

Liberaller çoğunlukla "haklar" kavramını, ifade özgürlüğü gibi "insan" hakları için kullanmak isterler ve özel mülkiyet kavramı için kullanılmasına karşı çıkarlar.[1] Buna karşılık yine de "haklar" kavramı sadece mülkiyet hakları ile bir anlam kazanmaktadır. Çünkü mülkiyet hakkı dışındaki hakların hiçbirisi aynı zamanda insan hakkı da değildir, fakat mülkiyet hakları standart olarak kullanılmadıkça insan hakları açıklığını ve mutlaklığını kaybeder, belirsiz ve kırılgan hâle gelir.

Öncelikle mülkiyet hakları ile insan hakları iki anlamda özdeştir: Birincisi, mülkiyet haklarının *sadece* insanlara uygulanabilir olmasıdır; öyle ki insanların mülkiyet üzerindeki hakları sadece insanoğluna ait olan haklardır; ikincisi bir kişinin kendi bedeni, kendi kişisel özgürlüğü üzerindeki hakkı, "insan hakkı" olduğu kadar kendi varlığı üzerindeki mülkiyet hakkıdır. Fakat bizim tartışmamız için daha önemli olan insan hakları mülkiyet hakları içinde ele alınmazsa muğlâk ve çelişkili bir hâle gelir ve liberallerin "kamu siyaseti" veya "halkın iyiliği" lehine olan hakları zayıflatmalarına neden olur. Bir başka çalışmamda şöyle yazmıştım:

> Örneğin, "insan hakkı" olarak ifade özgürlüğünü alalım. İfade özgürlüğü, herkesin istediği şeyi söyleme aracı olarak kabul edilmektedir. Ancak burada göz ardı edilen bir soru vardır: Nerede? Bir insan bu hakka nerede sahip olur? Bu hakka kesinlikle izinsiz olduğu bir mülk üzerinde sahip

---

"çocuk kurtarma" reformcuları *O'Connell* kararının sonucuyla yıpratılmışlardır; bunu Illinoise sosyal ve çocuk reformun önde gelen ismi Freerick Wines şöyle isimlendirir: "pozitif haksızlık. Bu, kişisel özgürlük üzerindeki illetli bir duyarlılıktan kaynaklanmaktadır." Bkz. Platt, *The Child Savers*, s. 106.

[1] Bunun özellikle müsamahasız ve kendisiyle çelişkili örneği Profesör Peter Singer'dır. Profesör Singer haklar kavramını açıkça kişisel özgürlük için muhafaza etmeye yönlendirir ve ekonomik konularda ve mülkiyet çerçevesinde faydacılığa kayar. Peter Singer, "The Right to Be Rich or Poor", *New York Review of Books* (6 Mart 1975).

> değildir. Kısaca, bu hakka hem kendi mülkü üzerinde sahiptir, hem de ona gönüllü bağışlanan veya kira sözleşmesi yaparak kullanımına verilen mülk üzerinde sahiptir. Gerçekte de "ifade özgürlüğü hakkı" diye ayrı bir şey yoktur; sadece insanın mülkiyet hakkı vardır: Bu hak kendi mülküne istediğini yapma hakkı veya diğer mülk sahipleriyle rızaya dayalı sözleşmeler yapma hakkıdır.[2]

Kısaca, bir kimse "ifade özürlüğü hakkına" sahip değildir; onun sahip olduğu hak bir salon kiralamak ve oraya giren insanlara hitap etmektir. Bir insan "basın özgürlüğü hakkına" sahip değildir; onun sahip olduğu hak bir broşür yazıp basmak ve bu broşürü satın almak isteyenlere satmaktır (ya da onu almayı kabul edenlere vermektir). Buna göre, her bir durumda sahip olduğu şey mülkiyet hakkıdır; bunun içinde özgür sözleşme yapma ve sahip olduklarının bir kısmını başkasına devretme de vardır. Bunun dışında, herhangi bir durumda bir kişinin sahip olabileceği mülkiyet hakkının ötesinde fazladan bir "özgür konuşma hakkı" veya özgür basın hakkı yoktur.

Bunun da ötesinde, durum analizini mülkiyet hakkı yerine "konuşma özgürlüğü hakkı" olarak ifade etmek karışıklığa ve hak kavramının zayıflamasına yol açacaktır. Bunun en bilinen örneği, Hâkim Holmes'in, bir kişinin kalabalık bir tiyatro salonunda yanlış yere "yangın var!" diye bağırma hakkının olmadığı üzerine yaptığı tartışmadır; *dolayısıyla* konuşma özgürlüğü mutlak bir hak olamaz, daha çok "sosyal politikalar" üzerindeki mütalaalarla zayıflatılmış ve yumuşatılmış hâliyle dikkate alınabilir.[3] Ve yine de problemi *mülkiyet* hakları açısından ele alırsak hakların mutlaklığında herhangi bir zayıflamanın olmadığını göreceğiz.[4]

Mantık açısından bağıran kişi tiyatronun sahibi veya müşterisi olmalıdır. Eğer tiyatronun sahibi ise, başta parasını aldığı müşterilerin sahnedeki oyunu sakin sakin izleme üzerindeki mülkiyet haklarını ihlâl etmektedir. Eğer bağıran

---

[2] Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ikinci baskı (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), ss. 238-239.

[3] Holmes'in verdiği hüküm üzerine bkz. Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, gözden geçirilmiş yeni baskı, (New York: McMillan, 1978), ss. 43-44; Rothbard, Power and Market, ss. 239-240. Holmes'in bir sivil liberteryen olarak haksız şöhretinin sert bir eleştirisi için bkz. H. L. Mencken, *A Mencken Chrestomathy*, (New York: Alfred A. Knopf, 1947), ss. 258-264.

[4] Bunun ötesinde, "yangın var" çığlığının panik nedeni olacağı fikri determinist ve aha önce ele alınan "kışkırtıcılık" saçmalığının bir başka biçimidir. Salona sunulan bilginin değerlendirilmesi sadece tiyatrodaki insanlara aittir. Eğer böyle değilse, tiyatrodaki insanları *gerçek* bir yangın için uyarmak neden suç olmasın? Çünkü bu da halkı panik yapmaya sevk eder. Yanlış yere "yangın var" çığlığıyla ortaya çıkan kargaşa, ilerleyen metinde ele alınacağı biçimde sadece mülkiyet hakkına müdahale olarak gerçekleştirilebilir. Bu hususta Dr. David Gordon'a minnettarım.

kişi bir müşteri ise, hem müşterilerin oyun izleme üzerindeki mülkiyet haklarını ihlâl etmekte ve hem de tiyatroda bulunma sözleşmesine uymama neniyle tiyatro sahibinin mülkiyet hakkını ihlâl etmektedir. Çünkü tiyatroda bulunma sözleşmesi tiyatro sahibinin sergilediği oyunu bozarak sahibinin mülkiyetini ihlâl etmemeyi içermektedir. Her iki durumda da mülkiyet hakkını ihlâl ettiği gerekçesiyle müşteriye soruşturma açılabilir; dolayısıyla söz konusu *mülkiyet* hakkı üzerinde yoğunlaştığımız zaman Holmes örneğinde hakların mutlaklık özelliğini zayıflatıcı hukuka hiç gerek olmadığı görülecektir.

Gerçekten de, , "mutlakçı" bir tanınmış "ifade özgürlüğü" taraftarı olan Hâkim Hugo Black, "kalabalık bir tiyatro salonunda 'yangın var' diye bağırma" tezi ileri süren Holmes'e karşı yaptığı sert eleştiriyi, kendisinin taraf olduğu ifade özgürlüğünü özel mülkiyet hakkı zeminine oturmaktaydı. Black bunu şöyle ifade etmiştir:

> Geçen gece sizinle bir tiyatroya gittik. Yerimizden birlikte kalkıp tiyatronun içinde dolaşma fikri aklıma geldi; bir şey söyleyelim veya söylemeyelim orada tutuklanmış olacağız. Hiç kimse, İnsan Hakları Bildirgesinin değişik birinci maddesinin insanlara dünyada istedikleri her yere gitme veya istedikleri biçimde konuşma hakkını tanıyıp tanımamasına bakmaksızın hiç bir şey söylemeyecektir. Tiyatro biletini satın almak orada konuşma fırsatını satın almaz. Bu ülkede anayasa ile korunan bir mülkiyet sistemimiz vardır. Bizim sahip olduğumuz bu mülkiyet sistemimiz bir insanın istediği her şeyi istediği her yerde yapma hakkı olduğu anlamına gelmez. Örneğin, eğer birisi benim evime gelmeye çalışırsa ve bana Anayasa Mahkemesine karşı bir konuşa yapmak istediğini, bu hakkı Anayasadan aldığını söylerse ben bundan rahatsız olurum. İnsanların Anayasa Mahkemesine karşı konuşma haklarını kabul ediyorum, fakat bunun benim evimde yapmasını istemiyorum.
>
> İşte bu, kalabalık bir tiyatroda "yangın var" diye bağırmak hakkında harika bir aforizmadır. Ancak tutuklanmak için illâ da "yangın var" diye bağırmak gerekmez. Eğer birisi bir tiyatroda kargaşa çıkarırsa, onun ne söylediği için değil, ses çıkardığı için tutuklayacaklardır. Onu tutuklamalarının nedeni onun bir görüşe sahip olması değil, orada duymak istedikleri görüşe o kişinin sahip olmadığını düşündükleri içindir. İşte ben onun bağırarak söylediği şey için değil bağırdığı için tepki veriyorum.[5]

Geçmiş yıllarda Fransız siyaset teorisyeni Bertrand de Jouvenel, benzer biçimde serbest konuşma ve meclis kürsüsü haklarının zayıflamasını "oturum başkanlığının problemi" –hatiplerin ve yazarların ifade özgülüğü hakkına sahip olduklarına inandıkları bir meclis salonunda veya bir gazete köşesinde, ya da bir

[5] Irving Dillard (editör), *One Man's Stand for Freedom*, (NewYork: Alfred A. Knopf, 1963), ss. 489-491.

mikrofon başında yer ve zaman tahsisi problemi– olarak isimlendirdiği problemler içine almıştır.[6] De Jouvenel'in gözden kaçırdığı şey bizim "yöneticilik problemi" çözümümüzdür –hak kavramının ifade özürlüğünden veya meclis kürsüsü özgürlüğünden ziyade özel mülkiyet açısından yeniden değerlendirilmesi çözümümüzdür.

Birinci olarak, de Jouvenel'in verdiği her bir örnekte –meclise katılan bir kişi, editöre mektup sütununa yazan bir kişi ve bir radyodaki tartışma saatine katılmak için başvuran bir kişi– teklif edilen kısıtlı zaman ve mekânın, maliyet açısından *bedava* olduğunu göz önüne alabiliriz. Biz şimdi iktisatçıların "oranlama problemi" dediği bir sisin içindeyiz. Değerli ve kıt bir kaynak tahsisi yapılmalıdır; bu sahnede bir süre, mikrofon başında bir süre veya bir gazetede bir köşe olabilir. Kaynağın kullanımı bedelsiz olduğundan bu yer ve zamanı elde edebilmek için talebin büyük ölçüde arzı geçeceği kesindir ve bu yüzden farkına varılan kaynak "yetersizliği" artırılmak durumunadır. Bütün yetersizliklerin ve kuyrukların uzamasının nedeni fiyatların düşüklüğü veya bedelsizliktir, talebi karşılanmayan istekliler hak ettiklerine inandıkları bu kaynakların kullanımını elde edemedikleri için bir hayâl kırıklığına ve kırgınlığa kapılacaklardır.

Kıt kaynaklar, eğer tahsisi para ile yapılmıyorsa, kaynağın sahibi tarafından başka bir yolla yapılmalıdır. De Jouvenel örneğinde, sahibi istediği takdirde her şeyin bir fiyat karşılığında tahsisinin yapılabilir olduğuna dikkat edilmelidir. Bir toplantının başkanı sahnedeki kısıtlı yer için konuşmacılardan fiyat teklifi isteyebilir ve en yüksek fiyatı vereni sahnede konuşturabilir. Bir radyo programcısı da, programına katılarak konuşma yapmak isteyenlerden ücret talep edebilir. (Gerçekten de radyo programcıları bireysel sponsorlar hakkında söz etmeye zaman ayırdıklarında yaptıkları budur.) Bu durumda (bir gazete köşesinde yazmada, sahnede veya mikrofon başında konuşma yapmada "eşit erişim" imkânı olacağından) herhangi bir kıtlık ve verilen bir sözden dönme sonunda kırgınlıklar da olmayacaktır.

Ne var ki, ücret sorununun ötesinde daha derin bir husus vardır: Gerek ücret karşılığı ve gerekse başka bir saikla yapılsın, kaynağın tahsisi her şartta *sahibi* tarafından yapılmalıdır. Bir radyo istasyonunun veya programın sahibi (ya da onun temsilcisi) radyodaki program zamanını kendi istediği biçimde kiraya verir veya bağışlar; bir gazetenin sahibi veya yetkili editörü okuyucu mektupları için kendi belirlediği biçimde yer tahsisi yapabilir; bir toplantı salonunun sahibi veya anlaşmalı mümessili konuşma için kendi istediği biçimde yer tahsisi yapar.

[6] Bertrand de Jouvenel, "The Chairman's Problem", America Political Science Review, (Haziran,1961), ss. 305-332. De Jouvenel'in bu eleştirisinin özeti İtalyanca olarak yayınlanmıştır; Murray N. Rothbard, "Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprietá", Biblioteca dlla Libera, No. 2 (1966), s. 41-45.

Mülk sahibinin tahsisi yapan nihaî kişi olması gerçeği de Jouvenel'in "yöneticilik problemi" için çözümün mülkiyet olduğu ipucunu verir. Bir gazeteye yazı yazan kişi gazetenin sahibi olmadığından, gazetede bir köşe için hak iddia edemez, sadece talepte bulunur; bu talebi karşılamak veya reddetmek ***sahibinin*** mutlak hakkıdır. Bir salonda konuşma yapmak isteyen birisi konuşma ***hakkına*** sahip değildir; sadece sahibinden veya temsilcisinden, ki de Jouvenel'in sözünü ettiği yönetici onlardır, talepte bulunabilir; karar verecek olan yöneticidir. Çözüm, "konuşma veya hitap etme hakkı" kavramını, muğlâk ve de Jouvenel'in gösterdiği gibi bir çeşit eşit yer ve zaman hakkı yerine yeniden tanımlamaktır; bu konuda özel mülkiyet kavramına odaklanmamız gereklidir. Yalnız, "özgür konuşma hakkı" mülkiyet hakkının bir alt bölümü olarak ele alınırsa bu hak geçerli, işlerliği olan ve mutlak bir hak olacaktır.

Bu durum, de Jouvenel'in varsaydığı "konuşmayı dinletme hakkı" olarak görülebilir. De Jouvenel, "tek tek her bireyin ve herkesin kullanabileceği bir konuşma hakkının olduğu şart vardır; bu hak konuşmasının dinlenilme hakkıdır" diye söyler; bu hak karşılaştığı birisine bir şeyler anlatma ve onu ikna etme, insanları bir salona toplama ve onlara kendi "dinleyici kitlesini oluşturma" hakkıdır. Burada de Jouvenel, ciddî biçimde yeltenmemiş olduğu uygun çözüme yaklaşmıştır. Onun gerçekte söylediği şey, "özgür konuşma hakkının" sadece insanlara bir şeyler anlatmak için konuşma, onları ikna etmeye çalışma, insanları toplayıp konuşmak için bir salonu kiralama ve bunu herkesi buraya çağırma gibi anlamlarda geçerliliğin ve işlerliliğinin olduğudur. Ancak ***bu*** anlamdaki özgür konuşma hakkı aslında kişinin kendi mülkiyetinin geneli üzerindeki hakkının bir parçasıdır. (Başka birisinin, eğer istemiyorsa konuşmayı dinlememeye zorlanmaması gerektiği, yani onun dinlememe hakkının olduğu akılda tutulmak ***kaydıyla*** geçerlidir.) Çünkü mülkiyet hakkı bir kişinin kendi mülküne sahip olma, diğer mülk sahipleriyle karşılıklı rızaya dayalı sözleşmeler ve mübadele yapma hakkını içermektedir. De Jouvenel'in bir salon kiralayıp dinleyicilerini buraya yönlendirerek "konuşmasını dinletme hakkı", muğlâk bir "özgür konuşma hakkının" kullanılması değil, kişinin kendi mülkiyet hakkının bütününün bir parçasıdır. D Jouvenel bunu, "Primus (Birinci)" ve "Secundus (İkinci)" adını verdiği iki temsilî insan ele alarak açıklar:

> Primus ... ciddî bir gayret ve sıkıntılı bir süreç sonunda kendi dinleyici kitlesini oluşturmuştur. Dışarıdan birisi olan Secundus salona gelir ve kendi özgür konuşma hakkına dayanarak dinleyicilere hitap etme hakkı olduğu iddiasında bulunur. Primus buna yer vermek zorunda mıdır? Ben bundan emin değilim. Secundus'a şöyle cevap verebilir: "Bu dinleyicileri ben kendim topladım. Sen de git ve aynısını yap!"

Kesinlikle. Özet olarak, Primus bu toplantının ***sahibidir***; salonu kendisi kiralamıştır, toplantıya daveti yapmıştır ve şartlarını ortaya koymuştur. Bu şart-

ları beğenmeyenler toplantıya katılmakta veya orayı terk etmekte serbesttir. Primus'un bu toplantıda istediği biçimde konuşmasına izin veren mülkiyet hakkı vardır. Secundus'un mülkiyet hakkından hiçbir biçimde söz edilemez, dolayısıyla bu toplantıda konuşma yapma hakkı yoktur.

Genel olarak, zayıflaması gerekli görünen haklar, sahiplik çerçevesinin tam olarak tanımlanmadığı, kısaca mülkiyet haklarının birbirine karıştırıldığı problemli durumlardır. Örneğin, "konuşma özgürlüğü" problemlerinin çoğu hükümetin sahipliğindeki caddelerde ortaya çıkmaktadır; yani hükümetler trafiği aksatacak bir yerde siyasî bir mitinge veya el ilânlarıyla caddelerin kirletilmesine izin vermeli midir? Fakat görünüşte mutlak olmaktan daha az olan böylesi ifade özgürlükleri" gerektiren problemlerin hepsinin nedeni mülkiyet haklarının tanımlanmasındaki eksikliklerdir. Caddelerin *sahipleri* genellikle hükümetler olduğu için, bu durumlarda hükümetler (de Jouvenel'in ifadesiyle) "yönetici" konumundadırlar. Buna göre diğer mülk sahipleri gibi hükümetler de bu kıt kaynakların nasıl tahsis edileceği problemiyle karşı karşıyadırlar. Caddede yapılan bir siyasî miting, diyebiliriz ki, trafiği kilitleyecektir; bu yüzden hükümetin kararı, caddenin sahibi olarak onun tahsisinde özgür konuşma hakkını fazla dikkate almayacaktır.

Caddelerin sahiplerinin –bir liberteryen toplumda olduğu gibi– kişiler veya firmalar olması durumunda bu problemlerin hepsinin ortaya çıkmayacağına dikkat edilmelidir; bundan sonra diğer özel mülk gibi caddeler de diğer bireylere ve gruplara toplantı yapmak üzere kiralanabilir ya da ücretsiz tahsis edilebilir. Tamamıyla liberteryen bir toplumda bir kişinin başka birisine ait olan bir caddeyi kullanma hakkı, yine başka birisine ait toplantı salonunu kullanmasından daha fazla değildir. Her iki durumda da var olan tek hak, kendi parası üzerindeki mülkiyet hakkını kullanarak, eğer mülk sahibi isterse bir kaynağı kiralamasıdır. Pek tabiî ki, eğer hükümet caddelerin sahibi olmayı sürdürürse problemler ve çelişkiler çözümsüz kalacaktır. Çünkü hükümetin caddelere sahipliği demek, diğer bütün mülkiyet haklarının, buna konuşma, toplantı, el ilânı dağıtma gibi haklar da *dâhildir*, caddelerden geçiş ve herkesin kullanımına açık olması gereği ileri sürülerek engellenmesi demektir; zira caddeleri kapatmaya veya geçişleri engellemeye hükümet karar verebilir. Eğer hükümet caddede miting yapmaya izin verirse trafik sınırlanacaktır; eğer trafik akışı yararına mitingi engellerse bu defa da hükümete ait caddelerin kullanım özgürlüğünü engelleyecektir. Her iki durumda, hangi yolu seçerse seçsin vergi ödeyenlerin "hakları" kısıtlanmış olacaktır.

Sahiplik haklarının ve mevkiinin tanımının sakat olduğu ve dolayısıyla çelişkilerin çözümsüz kaldığı diğer bir yer resmî meclis toplantılarıdır (ve onların "başkanlarıdır"). Çünkü söylediğimiz gibi eğer bir kişi veya bir grup bir salon kiralar ve toplantıya bir başkan atarsa, sahiplik mevkii belirlidir ve Primus kendi

tarzında toplantıyı yönetir. Fakat resmî meclis toplantısı için ne söylenebilir? *Sahibi* kimdir? Bunu kimse bilmez ve dolayısıyla kimin konuşacağı ve kimin konuşmayacağı, neye karar verileceği ve neye verilemeyeceği hakkında tatmin edici veya keyfî olmayan çözüm yolu yoktur. Resmî meclislerin kendi kurallarını kendisinin koyduğu doğrudur; fakat bu kurallar vatandaşların büyük kısmı tarafından kabul görmezse ne olacak? Bu sorunun çözümü için tatminkâr bir yol yoktur; çünkü mülkiyet hakkıyla ilişkili belirli bir mercii yoktur. Başka bir biçimde söylersek; bir gazete veya radyo programı durumunda basılması için yazı gönderen veya tartışmaya katılacak konuşmacı burada ricacıdır; kararı verecek olan kişi *sahiplik* konumundaki yayıncı veya program yapımcısıdır. Fakat resmî meclis toplantısı durumunda kimin sahip olabileceğini bilmiyoruz. Bir kasaba meclisinde sesini duyurmak isteyen birisi kısmen sahiplik iddiasında bulunabilir; Fakat ne var ki, diğer alanlardaki mülk sahipliğinde olduğu gibi henüz satın alma, miras veya yeni bir keşif yoluyla herhangi bir sahiplik elde etmiş değildir.

Tekrar caddelere dönersek, bütün mülkiyetin özel olduğu ve sahibinin belirli olduğu liberteryen bir toplumda derhal berraklaştırılması gereken can sıkıcı başka problemler de vardır. İçinde bulunduğumuz toplumda, örneğin, hükümetin sahibi olduğu caddelerden vergi veren vatandaşların yararlanma "hakları" ile caddenin kenarında oturan, caddenin gürültülü olmasını ve caddede kalabalığın toplanmasını "arzulamayan" sakinler arasında süren bir çatışma vardır. New York şehrinde, örneğin, McDonald's mağazalarının kendi bölgelerinde açılmasını istemeyen çevre sakinlerinin histerik baskısı vardır; çoğu zaman da bu sakinler yerel yönetimin gücünü kullanarak mağazaların kendi bölgelerine yapılmasını engellemişlerdir. Bu durum pek tabiî ki McDonald's mağazalarının satın almış oldukları mülk üzerindeki haklarının açık ihlâlidir. Fakat sakinlerin bir gerekçeleri vardır: Bir keşmekeşlik ve McDonald's tarafından cezp edilen ve toplanan birçok "istenmeyen" kişilerin mağaza önünde –*caddede*– bir araya gelmesi. Kısaca söylemek gerekirse, çevre sakinlerinin *gerçekte* şikâyetçi oldukları husus, McDonald's mağazalarının mülkiyet hakkı değildir, onlar kamuya ait olduğunu düşündükler caddenin "kötü" kullanılmasıdır. Onlar kısaca belirli insanların bu kamuya ait caddede istedikleri biçimde "yürümeleri" için sahip oldukları "insan haklarından" şikâyetçidirler. Fakat vergi veren vatandaşlar olarak bu "istenmeyen kişiler" caddede yürüme "hakkına" sahiptirler, tabiatıyla eğer isterlerse McDonald's cazibesi olmaksızın cadde üzerinde belirli noktalarda toparlanabilirler. Ne var ki, bütün caddelerin özel mülkiyette olduğu liberteryen toplumda, bu çatışmanın hepsi hiç kimsenin mülkiyet hakkını ihlâl etmeden çözümlenebilir: Çünkü ***caddenin sahibi*** bu caddeden kimlerin yararlanacağını belirleme hakkına sahiptir; isterlerse de "istenmeyen kişileri" uzak tutabilirler.

Tabiatıyla, "istenmeyen kişileri" caddeden uzak tutma kararı alan cadde sahipleri bunun bedelini –gerek asayişi sağlama gideri olarak gerekse caddedeki

dükkânlara müşteri uğramaması ile ortaya çıkan iş kayıplarıyla– ödeyeceklerdir. Özgür bir toplumda, caddelerin kullanımında çeşitlilik durumu şüphesiz ortaya çıkacaktır: Bazı caddeler (ve çevre sakinleri) her şeye açık olacak, bazıları da değişik derecelerde sınırlamalar koyabilecektir.

Benzer biçimde, bütün caddelerin mülkiyetinin özel olması göç özürlüğünü veren "insan hakları" problemini de çözecektir. Mevcut göç engellerinin "insanların göçme haklarını" çok fazla sınırlamadığı gerçeği üzerinde bir soru yoktur; fakat mülk sahiplerinin mülklerini göçenlere kiraya verme veya satma hakkı üzerinde vardır. Bir kişinin mülküne başkalarının ayak basma hakkının olmadığı bir yerde, göç yapma gibi bir insan hakkı olabilir mi? Kısaca söylersek, eğer "Primus" başka bir ülkeden Birleşik Devletlere göçmek isterse, biz onun bu toprağa göçmek için mutlak bir hakkının olduğunu söyleyemeyiz; çünkü bu göçmenleri kendi toprağında istemeyen mülk sahiplerinin durumunun ne olduğunu bilmiyoruz. Bunun yanında, Primus'a mülkünü kiraya verme veya satma fırsatının üstüne atlayan başka mülk sahipleri olabilir, ya da şüphesiz biçimde vardır; ne var ki mevcut kanunlar bu kişilerin mülkiyet haklarına müdahale ederek bu kiralama veya satışa engel olacaktır.

Liberteryen toplum mutlak mülkiyet hakkı silsilesi içinde "göç sorununun" tümünü çözecektir. Çünkü insanlar sadece mülkünü kiraya vermek veya satmak isteyen mülk sahiplerinin olduğu topraklara ve mülklere gitme hakkına sahip olacaklardır. Özgür bir toplumda, göçerler ilk fırsatta sahiplerinin onların geçmesini istediği caddelerden geçecekler ve istekli sahiplerinden ev kiralayabilecekler veya satın alabileceklerdir. Tekrar söylersek, tıpkı caddelerdeki günlük hareketlilik gibi çeşitli ve değişken ve belirgin bir göçer akışı ortaya çıkacaktır.

Bölüm 11

Bilgi, Doğru ve Yanlış

Bizim mülkiyet hakkı teorimiz bilgi ile doğru ve yanış sorunu etrafında düğümlenen karışıklığın çözümünde ve bu bilginin yayılmasında da kullanılabilir. Örneğin, Smith (tekrar biz sadece onun hakkı üzerinde duruyoruz, onun bu hakkı kullanmadaki ahlâkî veya estetik anlayışı üzerinde değil) içinde "Jones bir yalancıdır" veya "Jones mahkûmiyet almış bir hırızdır", ya da "Jones bir homoseksüeldir" ifadesi yazılı bir broşürü bastırıp etrafa dağıtma hakkına sahip midir? Böylesi bir ifadenin doğruluğu üzerinde üç tane mantıksal olasılık vardır: (a) Jones hakkındaki ifade doğrudur, (b) Jones hakkındaki ifade yanlıştır ve Smith bunun yanlış olduğunu bilmektedir ve (c) daha gerçekçi olanı, ifadenin doğruluğu ve yanlışlığı belirsiz, kesin değil ve tam olarak bilinemezdir (örneğin yukarıdaki durum için, bir kişinin "yalancı" olup olmadığı, onun "yalancı" sınıfına –bireysel hükümlerin değiştiği ve değişeceği bir yere– konulma kararının nasıl verileceği, bir insanın kaç tane ve ne kadar yoğunlukta yalan söylediğine bağlıdır.)

Smith'in ifadesinin kesinlikle doğru olduğunu varsayalım. Buna göre Smith bu söylemlerini basmada ve etrafa dağıtmada kesin bir hak sahibi olacaktır. Çünkü bunu yapmak onun mülkiyet haklarının içindedir. Tabiatıyla Jones'un kendi açısından bu söylemi çürütmeye çalışması da onun mülkiyet haklarının içindedir. Mevcut basın yoluyla iftira yasası, eğer "art niyetle" yapılmışsa Smith'in fiilini, bilgi doğru olsa bile gayrı hukukî yapmaktadır. Her şeye rağmen, hukukîlik ve hukuk dışılık kesinlikle sadece işlemi yapan kişinin motivasyonuna bağlı değildir, aynı zamanda işlenen fiilin objektifliğine de bağlıdır. Eğer bir fiil objektif olarak müdahaleci değilse, iyi niyetle veya kötü niyetle yapılmış olmasına bakılmaksızın (her ne kadar kötü niyet işlenen fiilin ahlâkîliği ile ilgili ise de) hukukî kabul edilir. Bu durum, bir bireyin yapacağı bir davranış için sübjektif motivasyonunun hukukî açıdan belirlenmesindeki bariz zorlukların dışındadır.

Bunun dışında, Smith'in böyle bir söylemi yayınlama hakkının olmadığı iddia edilebilir, çünkü Jones, Smith'in asla ihlâl etme hakkının olmadığı "kişi

mahremiyeti hakkına" ("insan" hakkı) sahiptir. Fakat gerçekte böyle bir kişilik hakkı var mıdır? Nasıl olabilir? Smith'in sahip olduğu bilgileri dağıtmasının kuvvet kullanılarak engellenme hakkı nasıl bir haktır? Böyle bir hak kesinlikle olamaz. Smith kendi bedeninin sahibidir, dolayısıyla kafasının içindeki bilgilere ve tabiî ki Jones hakkındaki bilgiler üzerinde mülkiyet hakkı vardır. Buna paralel olarak da bu bilgileri basma ve dağıtma hakkına da sahiptir. Kısaca, özgür konuşma için "insan hakları" durumunda olduğu gibi ***bir kimsenin mülkünü müdahalelere karşı koruma hakkı dışında kişilik hakkı gibi şeyler yoktur.*** Yalnızca "kişi mahremiyeti" hakkı, bir kimsenin mülkünü başkalarının müdahalesinden koruma hakkıdır. Özetle, hiç kimse başkasının evini soyma veya telefonunu dinleme hakkına sahip değildir. İzinsiz telefon dinleme, sadece "kişi mahremiyeti hakkına" belirsiz ve bütünüyle bir "müdahale" olduğu için değil, telefonu dinlenilen kişinin ***mülkiyet hakkına*** müdahale olduğu için de suçtur.

Zamanımızda mahkemeler basında adı geçen şahısların "halkın gözünde" kişilik haklarına sahip olmadığına hüküm verilen insanlar ile bu türlü haklara sahip olduğu düşünülen "özel" şahısları birbirinden ayırmaktadır. Ama yine de bu tür ayrımlar kesinlikle saçmalıktır. Bir liberteryen için herkes, bir birey olarak ve kendisinin bulduğu, miras kalan veya satın aldığı mülkün sahibi olarak aynı haklara sahiptir –mülkiyet hakları hususunda bir grupla başka bir grup arasında ayrım yapmak meşru değildir. Eğer bir tür "kişi mahremiyeti hakkı" *olmuş olsaydı*, buna göre basında geniş biçimde adından söz edilmesi (yani önceki "hak" kayıpları) bu gibi haklarından tümüyle mahrum bırakılmayı bir hayli zor temin edebilecekti. Aksine, iddia edilebilecek tek husus, hiç kimsenin böyle yapmacık bir "kişilik hakkı" sahibi olmadığı ya da hakkın açıkça zikredilmediğidir; çünkü *herkes* kendi mülkünü müdahalelere karşı koruma hakkına zaten sahiptir. Hiç kimse başka birisinin kafasındaki bilgi yoluyla mülkiyet hakkına sahip olamaz.

Son yıllarda Watergate ve Pentagon olayları, kişi mahremiyeti, gazetecilerin "ayrıcalıkları" ve "halkın bilme hakkı" gibi soruları gündeme getirmiştir. Örneğin bir gazeteci mahkemede "bilgi kaynağını koruma hakkına" sahip midir? Çoğu kişi gazetecinin böyle bir hakka sahip olduğunu iddia eder; bu iddianın dayanağı (a) gazetecilere, hukukçulara, doktorlara, rahiplere ve psikanalistlere sözde verilen özel "ayrıcalık" teminatı ve/veya (b) "halkın bilme hakkı" ve dolayısıyla basında yayınlananlar gibi olası en yaygın bilgidir. Fakat yine de, bu noktada böyle iddiaların her ikisinin de yapmacık olduğu açıktır. (b) şıkkını alırsak, hiçbir kişi veya grup (dolayısıyla "halk") her şeyi bilme hakkına sahip değildir. Başka insanların sahip oldukları ve yayılmasını reddettikleri hiçbir bilgi üzerinde hak sahibi değillerdir. Çünkü eğer bir kişi kafasının içindeki bilgiyi yayma hakkına sahipse, buna paralel olarak bu bilgiyi yaymama hakkına da sahiptir. "Bilme hakkı" yoktur; sadece bilen kişini bildiklerini yayma veya susma hakkı vardır. Hiçbir özel meslek sahibi, ki bu bir gazeteci veya hekim olabilir,

başkalarının sahip olmadığı özel bir teminat hakkı iddiasında bulunamaz. Bir kimsenin sahip olabileceği özgürlük ve mülkiyet hakkı evrensel olmalıdır

Gazetecinin bilgi kaynağı probleminin çözümü, gerçekte bilgi sahibinin –her kimse– istediği takdirde bilgisini yaymak değil, susma hakkına dayanmaktadır. Buna göre sadece gazeteci veya hekim değil, herkes mahkemede veya başka yerlerde kaynağını koruma veya susma hakkına sahip olmalıdır. İşte bu, aslında bizim zorunlu mahkeme celbine karşı yapmış olduğumuz eleştirilerimizdeki madalyonun öteki yüzüdür. Hiç kimse mahkemede sadece kendi aleyhine değil (ABD Anayasasının Değişik Beşinci Maddesinde olduğu gibi) başka birisi aleyhine de şahitlik yapmaya zorlanmamalıdır. Zorunlu şahitlik problemin tümü içinde kötülüğün merkezidir.

Ancak, bir kişinin kafasının içindeki bilgiyi kullanma ve yayma hakkı için bir istisna vardır: Bilgi başka birisinden, mutlak sahip olmaktan ziyade *şartlı* sahiplik kaydıyla temin edilmiş olabilir. Buna göre, Brown evine Green'in girmesine izin verdiğini ve o güne kadar sakladığı bir icadını gösterdiğini var sayalım, bunun için tek şart Green'in bu bilgiyi sadece kendisinin muhafaza etmesi olsun. Brown bu durumda Green'e kendi icadı hakkındaki bilginin mutlak sahipliğini vermiş olmaz, sahiplik şarta bağlanmıştır; Brown icat bilgisini yayma yetkisini kendi elinde tutmaktadır. Eğer Green bu icadı bir biçime açıklarsa Brown'un sahip olduğu icat bilgisini yayma üzerindeki mülkiyet hakkını ihlâl etmiş olur; sonuçta bu hırsızlığa kadar uzanır.

Telif (veya patent) hakkının ihlâli (kamu hukukunda) sözleşmenin ihlâli ve mülkiyet gaspı ile eşdeğerdir. Çünkü Brown'un oldukça iyi bir fare tuzağı yaptığını ve bunu yaygın biçime satışa sunduğunu varsayalım. Ürettiği her bir fare tuzağının üzerine de "Patent: Mr. Brown" etiketi yapıştırmış olsun. Bu durumda yaptığı şey her bir fare tuzağıyla birlikte patent hakkının tümünü satmak değildir; yaptığı şey bu tuzağı veya onun eşdeğer kopyasını yapıp başkalarına satmak dışında, fare tuzağıyla yapılabilecek işlerin kullanım hakkını satmaktır. Brown fare tuzaklarının satış hakkını Brown ilânihaye tutmaktadır. Buna göre fare tuzağının alıcısı olan Green için taklit fare tuzaklarını satmak Brown ile yaptığı (zımnî) sözleşmenin ve Brown'un mülkiyet hakkının ihlâli olacaktır, dolayısıyla hırsızlık suçlamasıyla hakkında dava açılabilir. Buradan, bizim mülkiyet hakkı teorimiz, telif (ve patent) hakkının ihlâl edilemezliğini de içermektedir.

Buna yapılan genel bir itiraz vardır: Pekâlâ, Brown fare tuzaklarını üretip satmak *Green* için suç olacaktır; peki varsayalım ki başka birisi, örneğin Brown ile herhangi bir sözleşme yapmamış olan Black, Green'in elindeki fare tuzağını görmüş olsun; sonra da gidip onun kopyasını (replika) üretip satmaya başlarsa ne olacaktır? Onun hakkında neden dava açılacaktır? Bunun cevabı şöyle olacaktır: Bizim daha önceki devredilebilir aygıtlar tartışmamızda olduğu gibi, hiç

kimsenin hâlihazırda başkasına verilmiş veya satılmış olan herhangi bir mal için *daha fazla* mülkiyet sahipliği isteme hakkı yoktur. Bu fare tuzağı üzerinde Brown ile yapılan sözleşme gereğince Green'in genel bir mülkiyet hakkı yoktur. –sadece onu satmak veya aynısından üretmek dışında sadece kullanım hakkı vardır. Dolayısıyla Black'ın kafasındaki düşüncelere göre fare tuzağı sahipliği, Green'in sahipliğinden daha fazla olamaz; bu yüzden Black da, her ne kadar Brown ile sözleşme yapmamış olsa da Brown'un mülkiyet hakkını ihlâl etmiş olacaktır.

Pek tabiî ki Brown'un var olan mülkiyet hakkının güçlendirilmesinde bazı zorluklar olabilir. Somut olarak, hırsızlık veya baka bir suç iddiasında olduğu gibi, *her davalı suçu ispatlanıncaya kadar masumdur*. Brown için Black'ın fare tuzağını sadece kullanma yetkisi olduğunu (Green burada bir sorun çıkarmayacaktır) ve onun tek başına böyle bir fare tuzağını icat etmediğini ispatlaması gereklidir. Eşyanın kendi özellikleri gereği (kitap, resim v.b.) bazı ürünlerin (fare kapanı gibi) başka bazı ürünlere göre müstesna beyinlerin ürünleri olduklarının ispatlanması daha kolaydır.[1]

Eğer Smith elinde bulunan Jones hakkındaki bilgileri yaymak için mutlak hak sahibiyse (bu bilgilerin hâlâ doğru olduğunu varsayıyoruz), bunun paralelinde bilgiler üzerinde susma hakkına da sahiptir; öyleyse, *bunun da ötesinde*, Jones'a gidip bu bilgileri yaymama karşılığında ondan bir miktar para alma hakkına da sahiptir. Kısaca Smith'in Jones'a "şantaj" yapma hakkı vardır. Bütün gönüllü mübadelelerde her iki tarafın da yarar elde ettiği gibi burada da Smith para kazanır, Jones ise Smith'in elinde bulunan ve başkalarının sahip olmasını istemediği bilgiyi yaymama hizmetini elde eder. Şantaj hakkı ise, bir kimsenin kendi ve sahibi olduğu bilgi üzerindeki genel mülkiyet hakkı ile bu bilgiyi yaymama hakkından çıkarılabilir. Buna göre şantaj hakkı nasıl inkâr edilebilir?[2]

Bunun ötesinde, Profesör Walter Block'un keskin bir dille ortaya koyduğu gibi, faydacı bir zeminde şantajı yasa dışı yapmanın sonucu olarak –örneğin Smith'in suskunluğunu Jones'a satmasını engellemek– Smith'i elindeki bilgileri yaymaya teşvik edecektir, çünkü suskunluğunu satması zor kullanılarak engellenmiştir. Sonuçta aykırı bilgiler artarak yayılacaktır, böylece Jones ortaya çıkan

[1] Patent ve telif hakları arasındaki önemi yasal ve felsefî farklılıklar için bkz. Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State*, (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1962), cilt 2, ss. 652-660. Ayrıca bkz. Murray N. Rothbard, *Power and Market*, (Kansas City: Sheed Andrews ad McMeel, 1977), ss. 71-75. Aynı icatların birbirinden bağımsız yapılması durumları için bkz. S. Colum Gilfillan, *The Sociology of Invention*, (Chicago: Folett Press, 1935), s. 75.

[2] Şantaj hakkına ilk defa *Man, Economy, and State*, cilt 1, s. 443, n. 49 da söz ettiğim zaman eleştirmenler tarafından şiddetli bir eleştiri fırtınasına mâruz kaldım. Benim şantajın ahlâkîliğini savunduğuma inanıyorlardı. Yapılan yine, bir hakkın meşruluğu ile bu hakkı yaşamanın ahlâkîliği veya estetiği asındaki hassas ayrımı yapmaktaki yetersizlikti.

hukuksuzluk nedeniyle şantaja izin verilmiş olmasındakine göre daha kötü bir hâlde olacaktır.

Bundan hareketle Block şöyle yazmıştır:

> Şantaj tam olarak nedir? Şantaj bir ticarî tekliftir; bir şeyleri alıp satma teklifidir, çoğunlukla da bir mala, ki genellikle paradır, karşılık suskunluk teklifidir. Eğer şantaj ticareti teklifi kabul görürse, şantajcı suskunluğunu sürdürür şantaj yapılan kişi de bunun karşılığında anlaştıkları parayı öder. Eğer şantaj teklifi reddedilirse, şantajcı bu durumda özgür konuşma hakkını kullanabilir ve belki de elindeki sırları yüksek sesle herkese duyurarak halka mal eder.
>
> Bir dedikodu ve boşboğazlık ile şantaj arasındaki tek fark, şantajcının –bir bedel karşılığında– konuşmasını durdurabilmesidir. Bir bakıma dedikoducu ve boşboğaz birisi şantajcıdan çok daha kötüdür, çünkü şantajcı size en azından çenesini tutma şansı verir. Dedikoducu ve boşboğaz birisi ise her şeyi ortaya saçar. Eğer birisi bir sırrını başkasına verirse ve bu sırrın saklamasını isterse, sırrı bilen kişinin dedikoducu veya boşboğaz birisi olması yerine bir şantajcının olması çok daha iyidir. Söylediğimiz gibi dedikoducu veya boşboğaz birisi ile her şey kaybedilecektir. Fakat şantajcı ile kazanılabilir, ya da en kötüsü, daha kötüye gitmez. Eğer şantajcının konuşması karşılığında istediği fiyat sırrın bedelinden daha az ise, sır sahibi bedeli ödeyecek ve iki kötüden daha azını kabul etmiş olacaktır. Sırrın değeri ile şantajcının fiyatı arasındaki fark onun kazancı olacaktır. Kötü olan durum, şantajcının, bilginin yayılmasıyla ortaya çıkan sır bedelinden daha fazla istemesidir. Fakat bu durumda sır tutan kişinin şantajcı olması dedikodu hastası olmasına göre daha kötü olmayacaktır. ... Bundan sonra, şantajcının mâruz kalacağı iftiraların hesabını vermesi, en azından hafif bir küçümsemeyle dışlanan bir dedikoducuyla kıyaslandığında oldukça zordur.[3]

Şantaj sözleşmelerinin yasa dışılığıyla ilgi daha az önemli başka problemler de vardır. Yukarıdaki durumda bu defa, Smith'in susma teklifi ile Jones'a gitmesi yerine Jones, Smith'in bildiğini ve bu bilgisini yayınlama niyetinde olduğunu duymuş olsun, sonra da Smith'e giderek ona susması karşılığında para ödeme teklifinde bulunmuş olsun. Bu sözleşme hukuksuz mudur? Eğer öyleyse neden? Fakat eğer Jones'un teklif etmesi hukukî iken Smith'in teklifi hukukî değilse, Smith için Jones'un teklifini geri çevirmesi ve suskunluğunun bedeli olarak *daha fazla* para istemesi gayrı hukukî olmamalı mıdır? Bundan da öte, Smith'in bilgi sahibi olduğunu ve bunu yayınlama niyetinde olduğunu Jones'a ustaca

[3] Walter Block, "The Blackmailer as Hero", *Libertarian Forum*, (Aralık, 1972), s. 3. Ayrıca bkz. Block içindeki *Defending the Undefendable,* versiyonu, (New York: Fleet Press, 1976), ss. 53-54.

duyurması ve Jones'u gerçek bir teklifte bulunmaya yönlendirmesi Smith için gayrı hukukî değil midir? Fakat Jones'un sadece bilmesinin sağlanması daha sonra nasıl gayrı hukukî olarak düşünülebilir? Bu sadece Jones'a karşı nazik davranış olarak yorumlanamaz mı? İnsanlar gittikçe daha çok çamura bulanacak ve şantaj sözleşmelerinin hukuksuzluğu –özellikle mülkiyet hakkına inanan liberteryenler tarafından– daha cılız desteklenecektir.

Smith ve Jones bir şantaj sözleşmesi yaparlarsa ve sonra da Smith elindeki bilgiyi basın veya başka bir yolla ihlâl ederse Smith, tabiatıyla Jones'un mülkünü (parasını) gasp etmiş olacaktır; sözleşmeyi ihlâl ederek başkasının mülkiyet hakkına saldırıda bulunan herhangi başka bir hırsıza yapıldığı gibi yargılanabilir. Fakat bu konuda *şantaj* sözleşmesi hakkında istisnai hiçbir şey yoktur.

Buradan hareketle, özgür bir toplumun hukukunu tasarlarken bir liberteryen, herhangi bir anda genel bir mutlak mülkiyet hakkı çerçevesi içinde ve çevresindeki dünyanın şartları içinde davranan insanları gözetmelidir. Yaptıkları bir mübadelede ve bir sözleşmede, bu mübadeleyi yapmakla daha iyi hâlde olacaklarına inanırlar. Dolayısıyla bütün bu sözleşmelerin yapılması "verimlidir", en azından ümit verici olması bakımından daha iyidir. Bütün bu gönüllü sözleşmeler özgür bir toplumda, elbette meşru ve hukukîdir.[4]

Bunlardan sonra biz Smith'in, Jones hakkındaki bilgileri hem yaymasının, hem suskun kalmasının ve hem de Jones ile suskun kalma bedelini satmak üzere anlaşmasının meşruluğunu doğrulamış olduk. Buraya kadar Smith'in bilgilerinin *doğru* olduğunu kabul ettik. Şimdi de bu bilgilerin yanlış olduğunu ve bu yanlışlığı Smith'in bildiğini varsayalım (ki "en kötü" durumdur). Jones hakkındaki bu yanlış bilgileri Smith'in yayma hakkı var mıdır? Kısaca, özgür bir toplumda "iftira" ve "bühtan" gayrı hukukî sayılmalı mıdır?

Yine tekrar edersek, bunlar nasıl olabilir? Smith, kendi kafasındaki fikir ve düşünceler üzerinde mülkiyet hakkına sahiptir; aynı zamanda eğer isterse bunları basma ve yayma hakkına da sahiptir. Ayrıca doğru olmadığını bildiği hâlde Jones'un bir "hısız" olduğunu söyleme, bunu basma ve satma hakkına da sahiptir. Buna karşı görüş, iftira ve bühtanın (ki bunlar özellikle yanlış bilgilerdir) gayrı hukukî olduğunu savunmanın dayandığı mevcut zemin, her bir insanın kendi şöhreti üzerinde "mülkiyet hakkına" sahip olduğu, Smith'in yaptığı yanlışlığın bu şöhreti tahrip edeceği, bu yüzden Smith'in yaptığı iftiranın Jones'un şöhreti üzerindeki mülkiyet hakkını ihlâl edeceği ve dolayısıyla gayrı hukukî sayılması gerektiğidir. Her şeye rağmen, yakından bir analizle bu görüşün saçmalık olduğu görülmektedir. Söyleyegeldiğimiz gibi, herkes kendi bedeninin sahibidir; kendi beyninin ve kişiliğinin mülkiyet hakkına sahiptir. Ancak, herkes

[4] Profesör Nozick'in şantaj sözleşmelerinin hukuk dışı sayılması (ya da kısıtlanması) tezinin bir eleştirisi için Kesim 29 da son sayfalara bakınız.

kendi beyninin sahibi olduğu için başka birisinin beyninin sahibi olamaz. Öte yandan, Jones'un "şöhreti" ne bir fizikî varlık, ne de bedeni veya kişiliği içinde olan bir şey değildir. Jones'un "şöhreti", sadece *diğer insanların* beyninde onun hakkındaki sübjektif tutum ve inançların bir fonksiyonudur. Bunlar başkalarının beynindeki inançlar oluğu için, Jones buna meşru yoldan hiçbir biçimde sahip olamaz ve kontrol edemez. Jones, başkalarının beyni ve inançları üzerinde mülkiyet hakkına sahip olamaz.

Şimdi bir kişinin "şöhreti" üzerindeki mülkiyet hakkına inanmanın etkilerini ele alalım. Brown kendi fare kapanını üretiyor olsun, öte yanda da Robinson daha iyisi ile ortaya çıksın. Bu durumda Brown'un fare kapanının mükemmelliği için olan "şöhreti" aniden azalır, tüketiciler tutum ve satın alma tercihlerini değiştirerek Robinson'un fare kapanını almaya yönelirler. Bu durumda biz, "şöhret" teorisinin ilkelerine dayanarak Brown'un şöhretini Robinson'un zedelediğini söyleyemez miyiz? Sonra da Brown ile rekabetinde Robinson'u hukuk dışı sayamaz mıyız? Eğer yapamazsak neden yapamayız? Ya da, Robinson'un kendi ürününün daha iyi olduğunun reklâmını yapması hukuksuzluk mudur?[5] Gerçekte, insanların bir kişi veya onun ürünü hakkındaki sübjektif tavır ve fikirleri, tabiî olarak sürekli dalgalanacaktır; bu yüzden Brown'un şöhretini baskı yoluyla kararlı yapması mümkün değildir; buna teşebbüs etmek kesinlikle gayrı ahlâkîdir ve diğer insanların mülkiyet haklarına tecavüzdür. Tecavüz ve suç hem bir kimsenin rekabetini ve hem de bir kişi veya ürünü hakkında yayılan yanlış bilgileri (iftiraları) hukuksuz kılar.

Biz tabiî ki, başka kişiler hakkında etrafa yayılan iftiraların ağır bir ahlâksızlık olduğu zaten kabul ediyoruz. Fakat biz yine de herkesin yasal haklarının böyle yapma hakkını sağladığını kabullenmeliyiz. Pragmatik açıdan tekrar, bu durum iftira atılan insanların yararlanmasına pekâlâ vesile olabilir. Çünkü mevcut şart altında, iftira hukuk dışı ilân edildiği zaman sıradan insanlar halk arasında yayılan bütün yanıltıcı raporların doğruluğuna inanmaya başlarlar, "aksi hâlde iftira davası açılacaktır". Ortaya çıkan durum fakirlere karşı ayrımcılıktır, çünkü

[5] Veya, başka bir örnek alalım: Robinson'un bir yatırım danışmanlık makalesi yayınladığını varsayalım. Bu makalede bazı şirketlerin hisse senetlerinin sağlıksız olduğu ve düşüşe geçeceği hakkındaki görüşlerini öne sürmüş olsun. Bu tavsiye sonucunda o hisse senetlerinin fiyatları azalacaktır. Robinson'un bu görüşü o şirketlerin şöhretini "zedelemiş" ve bedelinin azalması yoluyla hisse senedi sahipleri (ortakları) "mahvolmuştur", yatırımcıların piyasaya güveninin azalmasına neden olmuştur. Burada, Robinson'un tavsiyesi hukuk dışı sayılmalı mıdır? Ya da, bir başka örnek alalım: A bir kitap yazmış olsun ve B bu kitabı gözden geçirdikten sonra kötü olduğunu söylesin; sonuç A'nın şöhretinin "zedelenmesi" ve azalan kitap satışları sonunda A'nın gelir kaybına uğraması olacaktır. Bu durumda, kitapların gözden geçirme sonunda olumsuz bulunması kanunsuz mudur? Bu tür şeyler, "şöhret mülkiyetinin" bazılarının mantıksal etkileridir. Hisse senedi piyasası örneği için Wiliamson M. Evers'e minnettarım.

fakir insanların iftiracılara karşı dava açmaları pek mümkün değildir. Buradan hareketle fakir veya az zengin insanların şöhretleri, iftira hukuk dışı ilân edildiği zaman, meşru kabul edildiği duruma göre çok daha kötü olacaktır. Liberteryen toplumda herkes yanlış hikâyelerin yasal olduğunu bildiği için, okuyan veya duyan halk daha fazla şüpheci olacaklar, daha fazla ispat isteyecekler, bu tür küçültücü hikâyelere diğer duruma göre daha az inanacaklardır. Bundan da öteye, mevcut sistem fakir insanlara karşı başka biçimde de ayrımcılık yapmaktadır; kendilerinin konuşmaları sınırlandırılmıştır, onların doğru olan fakat varlıklı kişileri küçültücü gerçekleri yaymaları, kendilerine karşı açılacak olan yüklü iftira davalarından korkmaları nedeniyle daha az mümkündür. Buna göre, iftirayı hukuk dışı ilân etmek sınırlı varlık sahibi insanlara iki yoldan zarar verecektir: Onlara iftira atılmasını kolay hâle getirecek ve kendi zenginlikleri hakkında kesin bilgileri yaymalarını engelleyecektir.

Son olarak, eğer herhangi birisi, başkası hakkında bilerek iftira yayabilme hakkına sahipse, tabiatıyla başkaları hakkında çok sayıdaki kesin ve belirgin olmayan şüpheli ifadeleri, ki doğru veya yanlış olabilir, yayma hakkına *hadi haydi* sahiptir.

Bölüm 12

Rüşvet

Şantaj durumunda olduğu gibi *rüşvet* de sürekli bastırılmış ve hukuksuzluk olarak görülmesi gerektiği kabul edilmiştir. Ancak bu geçekten de doğru mudur? Şimdi tipik bir rüşvet sözleşmesini inceleyelim. Black bir takım malzemeyi XYZ şirketine satmak istemektedir. İhaleyi kazanmak için şirketin satın alma yetkilisi olan Green'e bir miktar rüşvet verir. Burada *Black*'ın, liberteryen hukukun hukuk dışı sayması gereken neyi yaptığını belirlemek zordur. Aslında onun bütün yaptığı, XYZ şirketinin ödeyeceği paranın bir kısmını Green'e geri vererek fiyatı daha da düşürmek olmuştur. Black'ın bakış açısından, her ne kadar XYZ yetkilileri malzemeyi henüz satın almadıkları için satış yapmadığı varsayılmış olsa da, daha düşük fiyata satacak olmaktan mutlu olmalıdır. Fakat XYZ şirketinin iç işleyişinin Black'ın sorumluluğunda olması oldukça zordur. O, kendisiyle ilgili olduğu ölçüde sadece şirkete satacağı malzemenin fiyatını düşürmüş ve böylece satış hâlesini kazanmıştır.

Buradaki hukuksuz fiil, sadece rüşveti alan Gren'in davranışıdır. Çünkü Green'in işverenlerle yaptığı çalışma sözleşmesi, dolaylı olarak onun yapabileceği her şeyi yaparak şirketin yararına malzeme satın almasını gerektirmektedir. Bunun yerine, şirketin uygun işlem yapmayan bir yetkilisi olarak XYZ şirketiyle yaptığı sözleşmeyi ihlâl etmiştir: Çünkü *hem* bir firmadan başka bir yoldan alamayacağı miktarda rüşvet almıştır ve *hem de* şirkete ödemesi gereken fiyattan kendi aldığı miktar kadar daha fazla ödeme yapmıştır. Her iki durumda da Green sözleşmeyi ve işverenlerinin mülkiyet haklarını ihlâl etmiştir.

Rüşvet vakasında, bu yüzden, rüşvet veren kişinin yaptığı gayr meşru değildir, gayrı meşruluk rüşveti alan kişinin yapuğındadır. Hukukî açıdan rüşvet vermek için bir mülkiyet hakkı olmalıdır fakat almak için değil. Dava açılması gereken kişi sadece rüşveti alandır. Buna karşılık, liberaller daha çok rüşveti verenin, rüşveti alanı bir biçimde "baştan çıkaran" kişi olarak ayıplanmasını savunurlar. Bu yolla, her bireyin özgür iradesi ve kendi yaptıkları için sorumlu olmasını kabul etmezler.

Şimdi, teorimizi popüler şarkılar çalan radyo programlarında sık sık söz edilen *rüşvet* (*payola**) problemini irdeleyelim. Tipik bir rüşvet skandalında, bir müzik firması, kendilerinin A kasetini çalması için radyonun disk jokeyine rüşvet vermiştir. Varsayıma göre, disk jokey bu kaydı o güne kadar ya hiç çalmamıştır ya da çok az çalmıştır. Bu rüşvet sonunda A kaseti diğer B, C ve D kayıtları yerine çalınmaya başlar, ki disk jokeyin kendisinin ve/veya dinleyicilerin zevkini esas alarak değerlendirdiğinde B, C ve D kasetlerinin daha fazla çalınması gerekecektir. Ahlâkî açıdan, halkın disk jokeyin samimiyetine olan güveni kesinlikle sarsılmıştır. Bu güven sonuçta disk jokeyin ciddîye alınmaması ile sonuçlanır. Ancak dinleyicilerin radyo programı üzerinde herhangi bir mülkiyet hakkı olmadığından olayı hukukî bir şikâyet konusu yapamazlar. Çünkü programı bedelsiz dinlemişlerdir. Öte yanda B, C ve D kasetlerini üreten müzik şirketleri, kasetleri fazla çalınmadığı için zarar görmüşlerdir, ne var ki onların da radyo programı üzerinde mülkiyet hakları yoktur ve disk jokeye ne çalacağını söyleme durumunda değillerdir.

Disk jokeyin rüşvet alması sonunda herhangi birisinin mülkiyet haklarına müdahale yapılmış mıdır? Evet, yapılmıştır. Tıpkı rüşvet alan firmanın satın alma yetkisi gibi disk jokey de –gerek radyo istasyonun sahibi, gerekse programın sponsoru olan– işverenine karşı, halkın daha çok teveccüh göstereceği kasetleri çalmak üzere yaptıkları sözleşmeye dayalı yükümlülüklerini suiistimal etmiştir. Buna göre disk jokey, istasyon sahibinin veya sponsorun mülkiyet hakkını ihlâl etmiştir. Burada da yine, suç teşkil eden fiili işleyen ve dava edilmesi gereken kişi rüşveti veren müzik şirketi değil rüşveti kabul eden disk jokeydir.

Bunun ötesinde, eğer müzik şirketi –radyo istasyonunun sahibi veya programın sponsoru olan– işverene rüşvet vermiş olsaydı, mülkiyet hakkı ihlâl edilen hiç kimse ve dolayısıyla hukuksuzluk problemi olmayacaktı. Gerçek ortaya çıktığı zaman, insanlar elbette alay edilmiş duruma düşeceklerdir ve muhtemelen de dinleme alışkanlılarını değiştirerek başka bir radyoya veya sponsora yöneleceklerdir.

Peki, bir program için bir sponsorun ödeme yaptığı, fakat bir başka şirketin program yapımcısına kendi ürününü araya sokuşturması için para ödediği diğer bir *rüşvet* durumu (*plugola***) hakkında ne diyeceğiz? Burada mülkiyet hakkı ihlâl edilen yine sponsordur, çünkü önce ödeme yapan ve programda reklam yapılma hakkını kazanan sadece odur. Mülkiyet hakkını ihlâl eden ise rüşveti veren sorumsuz firma değil, sponsorla sözleşme yapan program yapımcısıdır.

---

* Payola: Argoda rüşvet. Radyo yayınlarında belirli kişinin şarkısının rüşvet karşılığı çalınması.

** Plugola: plug-ola: Radyoculukta para ödemediği hâlde, bazı ilişkiler yoluyla birisinin şarkılarının program içinde araya sokuşturularak çalınması.

Bölüm 13

Boykot

Boykot, belirli kişilerle veya firmalarla –hem toplumsal baskı oluşturarak ve hem de firmanın ürünlerini satın almayarak– hiçbir şey yapmamaları için diğer insanları yönlendirme girişimidir. Ahlâki açıdan boykot anlamsız, ayıplanabilir, övülebilir veya tümüyle etkisiz amaçlar için kullanılabilir. Örneğin boykot, insanların sendika üyesi olmayanların üzümlerini satın almamaları veya tersi, yani sendika üyelerinin üzümlerini satın almamaları için ikna etme teşebbüsü olabilir. Bizim boykot hakkındaki görüşümüz tamamen rızaya dayanan bir ikna girişimidir ve dolayısıyla kesinlikle yasal ve meşru bir fiil olduğudur. İftira durumunda olduğu gibi boykot da bir firmanın müşterilerini kaybetmesine neden olabilir ve böylece onun mülkiyetinin değerini düşürebilir; öte yanda böyle bir fiil yine de meşru bir ifade özgürlüğü ve mülkiyet hakkı uygulamasıdır. Belirli bir boykotun iyi veya kötü olmasını istememiz bizim ahlâkî değerlerimiz ile somut amaç ve davranışlarımıza yönelik tutumumuza bağlıdır. Ancak boykot, esas itibarıyla meşrudur. Eğer bir boykotun ahlâken ayıplı olduğu hissedilirse o zaman böyle hissedenlerin tüketicileri karşı boykot düzenlemeye ikna etme, ya da boykotçuları boykot etme hakları vardır. Bütün bunlar, özel mülkiyet hakları çerçevesi içinde bilgi ve düşünceyi yayma işleminin bir parçasıdır.

Bunun ötesinde, her ne kadar mevcut iş kanunu hukukî görmüyorsa da "ikincil" boykotlar da meşrudur. İkincil boykotlarda işçi sendikaları sendikasız (birincil boykotlu) firmalarla iş yapan firmalardan alış veriş yapmamaları için tüketicileri ikna etmeye çalışırlar. Özgür bir toplumda, tekrar, böylesi ikna çalışmaları onların hakkıdır, tıpkı karşıtlarının buna karşı bir boykotla tepki göstermeleri gibi. Aynı biçimde, pornografik sinema filmlerini boykot etme Namus Cemiyeti'nin (League of Decency) hakkıdır, tıpkı bunun karşıtı güçlerin Cemiyetin boykotuna katılanlara karşı boykot düzenleme hakları gibi.

Burada özellikle ilginç olan şey, boykotun bazı insanların yasal gördüğü fakat diğer insanların gayrı ahlâkî kabul ettiği faaliyetlerle meşgul olan kişile-

re karşı tepki göstermek isteyen insanların kullandığı bir aygıttır. Buna göre, sendikasız firmaların, pornografinin, rüşvetin veya benzer şeylerin özgür bir toplumda meşru olduğu yerde, bu tür faaliyetleri kabul edilemez bulan kişilerin bunlara karşı boykot düzenleme hakları olacaktır. Liberteryen bir toplumda (gerek kendisinin ve gerekse diğer maddî eşya üzerindeki) mülkiyet haklarını ihlâl etmediği sürece her hareket hukukî olacaktır, böyle faaliyetlere karşı yapılan boykot ve boykotçulara karşı yapılan karşı–boykot da buna dâhildir. Vurgulanmak istenen husus, bazılarının ahlâksız gördüğü kişi veya davranışlara karşı yapılabilecek tek faaliyet baskı değildir; bunun yanında boykot gibi rızaya veya iknaya dayalı faaliyetler de vardır.

Bir boykot davranışı olan barikat kurmanın özgür bir toplumdaki meşruluğu oldukça karmaşık bir sorudur. Bir binanın giriş ve çıkışına barikat kurmak –başkalarının haklarına güç kullanarak müdahale etmeye yönelik oturma eylemleri, ya da grev gibi– mülkiyet hakkını ihlâl etmektir ve suçtur. Bununla birlikte, göstericilerin barikat hattını geçen insanları tehdit etmeleri de –ki açıkça şiddet uygulama tehdidi ile gözdağı verme durumu– bir tür hak ihlâlidir. Ancak "barışçı barikatlar" hususu biraz karmaşıktır, çünkü burada bir kere daha hükümete ait caddeler işin içine karışır. Salon veya cadde gösterilerinde çoğunlukla olduğu gibi hükümet vergi ödeyen vatandaşların gösteri için caddeleri kullanma hakları ile bina sahiplerinin ve taşıma araçlarının caddeyi kullanma hakları arasında keyfî olmayan kararlar *veremez*. Tekrar söylemek gerekirse, hükümetin çatışmayı yok edecek biçimde hakları kesin biçimde koruması mümkün değildir. Diğer tarafta, eğer barikat kurulan binanın önündeki cadde özel bir şahsın mülkü olsaydı, bu mülk sahipleri barikatçıların caddeyi mülk sahiplerinin uygun gördükleri biçimde kullanıp kullanamayacaklarına kâr vermede mutlak hak sahibi olacaklardı.[6]

Benzer biçimde işverenlerin kullandığı *kara listeye almak* –bir boykot biçimi– gibi araçlar özgür bir toplumda hukukîdir. 1931 Norris–LaGuardia Kanunu çıkmadan önce işverenlerin sendikalı işçileri işten atmaları ve diğer işverenler arasında da kara liste dolaştırmaları hukukî sayılıyordu. Bununla birlikte, Norris–LaGuardia Kanunu çıkmadan önce kullanılan bir araç olan "sarı sözleşme (yellow-dog contract*)" de hukukî sayılıyordu. İşçi ve işveren arasında yapılan bu sözleşmeye göre işçi bir sendikaya üye olmayacaktı, aksi hâlde işveren onu işten atabilecekti.

---

[6] Bkz. Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, gözen geçilmiş baskı, (New York: MacMillan, 1978), ss. 96-97.

* Yellow öneki, sarı sendika, sarı köpek veya buradaki sarı sözleşme ifadelerinde olduğu gibi aşağılayıcı bir anlam yükler.

Bölüm 14

Mülkiyet Hakları ve Sözleşme Teorisi

Mülkiyet hakkı, mülk hakkında sözleşme yapma hakkını işaret eder: Bu sözleşme, sahiplik ünvanını başka bir kişiye devretmeyi veya onunla mübadeleyi içerir. Ne yazık ki çoğu liberteryen kendisini, sözleşme yapma hakkı konusunda *sözleşmenin kendisinin* mutlak olduğunu ve dolayısıyla herhangi bir rızaya dayalı sözleşmenin özgür bir toplumda hukuken uygulattırılabilir olabileceğini savunmaya adamıştır. Hatalı oldukları yer, sözleşme hakkının özel mülkiyet hakkından türetilebileceğini ve böylece tek *uygulattırılabilir olan* sözleşmenin (yani yasal yaptırımla desteklenen sözleşmenin) taraflardan birisinin sözleşmeye uymadaki eksikliğinin diğer tarafın mülkünün gasp etme anlamı taşıması gerektiğini fark etmekteki eksiklikleridir. Kısaca bir sözleşme, yalnızca gereklerini yerine getirmedeki eksiklik örtük bir mülk gaspı hâline geldiği zaman uygulattırılabilir olmalıdır. Ne var ki bu durum, meşru yoldan uygulanabilir olan sözleşmelerin sadece mülkiyetin hâlihazırda *devredildiği,* sözleşmeye uymayan kabahatli tarafın karşı tarafın mülkünü rızası dışında elinde tutması (örtük gasp) anlamına geldiği yerde var olabileceğini savunduğumuzda doğru olabilir. Buna göre bu uygulattırılabilir sözleşmeler için uygun liberteryen teori, sözleşmelerde "sahiplik ünvanı devri" teorisi olarak isimlendirilmektedir.[1]

Bu konuyu örneklendirelim. Smith ve Jones bir sözleşme yapmış olsunlar; Smith o anda Jones'a 1000$ ödünç vermiş ve ertesi yıl 1100$ olarak geri ödemek üzere anlaşmış ve bir borç senedi ile kayda başlamış olsunlar. Bu tipik bir borç sözleşmesidir. Burada yapılan şey, Smith'in o anda 1000$ üzerindeki sahiplik ünvanını Jones'a devretmiş ve ertesi yıl 1100$ paranın sahiplik ünvanını Smith'e devretmek üzere anlaşmışlardır. Bir yıl sonra belirlenen gün geldiğinde

[1] Williamson M. Evers, "Toward A Reformulation of the Law of Contracts", *Journal of Libertarian Studies* 1, (Winter, 1977), ss. 3-13. Kitabın bu kesimi için özellikle bu harika makaleye, özellikle de uygulattırılabilir sözleşmeler hakkındaki mevcut ve eski hukukun eleştirisine minnettarım.

Jones'un geri ödeme yapmayı reddettiğini varsayalım. Peki, bu ödeme liberteryen hukukta neden uygulattırılabilir olsun? Mevcut hukuk (ayrıntılar aşağıda ele alınacaktır) Jones'un 1100$ ödemesi gerektiğini iddia eder; çünkü bunu ödemeyi "vaat" etmiştir ve bu vaat Smith'in hafızasında parayı alma "umudu" olarak yer etmiştir.

Bizim buradaki iddiamız, sadece *vaatlerin* mülkiyet sahipliğinin devri olmayacağıdır; öyle ki, birisinin vaadine uymasının *ahlâkî* bir şey olması yanında liberteryen sistemde ahlâkı uygulatmak için (burada vaadin tutulması) bir hukuk fonksiyonu (yani yasal baskı) olamaz. Burada bizim iddiamız, Jones'un bu 1100$ parayı ödemesi gerektiğidir, çünkü kendisi sahiplik ünvanını devretmeye önceden razı olmuştur, ödememesi ise onun Smith'in mülkünü çalan bir hırsız olduğu anlamına gelecektir. Kısaca Smith'in başlangıçta 1000$ devretmesi mutlak değil *şarta bağlıdır*; bu şart bir yıl sonra 1100$ paranın geri ödenmesi, ödenmediği takdirde Smith'in hak ettiği bir mülkün dolaylı yoldan gasp edilmiş sayılacağıdır.

Diğer yanda, sözleşmelerdeki yaygın "vaat" veya "beklenti" teorisini inceleyelim. A'nın evlenmek üzere B'ye vaatte bulunduğunu varsayalım. Bunun üzerine B düğün planlarını yapmaya ve hazırlık için para harcamaya başlar. Son anda A fikrini değiştirir ve yüklendiği "sözleşmeyi" ihlâl eder. Şimdi, liberteryen toplumda hukuku uygulatma merkezlerinin rolü ne olmalıdır? Mantık açısından, sözleşmelerdeki "vaat" teorisine kesin inanan kişinin aşağıdaki gibi bir nedeni olacaktır: A, kendi rızasıyla evlenmek üzere B'ye söz vermiştir; bu durum B'nin kafasında bir evlenme umudu oluşturacaktır, dolayısıyla bu sözleşme uygulattırılmalıdır. B ile evlenmesi için A'ya baskı uygulanmalıdır.

Bildiğimiz kadarıyla hiç kimse vaat teorisini bu ölçüde ele almamıştır. Zorla evlendirme, açıkça bir gönülsüz bağlanma, bir kölelik biçimidir; hiçbir teorisyen, kendi hâlindeki hiçbir liberteryen mantığı bu noktaya kadar getirmemiştir. Açıkça özgürlük ve zorla yaptırılan evlilik bütünüyle uyumsuzdur ve aslında birbirinin tam karşıtıdır. Peki, eğer bütün vaatler uygulattırılabilir sözleşmeler olmak zorundaysa, neden *olmasın*?

Evlilik vaadinin daha yumuşak bir uygulatma biçimi, bizim hukuk sistemimizde kendi hâlinde zaten kullanılmaktadır. Eskiden var olan "evlenme sözünden cayma" davası, vaadine uymayan kişiyi söz verilen kişinin ziyanını tazmin etmeye, yani beklentileri nedeniyle yaptığı masrafların tazminini zorluyordu. Fakat bu uygulama her ne kadar gönüllü kölelik kadar ileri gitmemişse de onunla eşit biçimde geçersizdir. Çünkü birisinin yaptığı vaatlerde veya beklentilerde bir mülkiyetten söz edilemez; bunlar sadece soyut düşüncelerdir, bir sahiplik ünvanı devri ve dolayısıyla örtük bir mülk gaspı da yoktur. Bu yüzden bunlar uygulattırılabilir olmalıdır; son yıllarda "evlilik vaadinden cayma" dava-

ları en azından mahkemeler tarafından desteklenmemeye başlanmıştır. Buradaki önemli husus, zararın tazmin ettirilmesi liberteryen için, vaat edilen hizmetin zorla uygulatılması kadar ürkütücü olmakla birlikte, her ikisi de aynı geçersiz ilkeden ortaya çıkmaktadır.

Tek başına vaatlerin veya beklentilerin yerine getirtilebilir olmaması gerektiği tezimizi daha derinlemesine ele alalım. Bunun temel nedeni, özgür toplumda sahiplik ünvanının devrinin geçerliliği, gerçekte ve insan tabiatında mülkiyetin başkasına ***devredilebilir*** olmasıdır. Bir insanın sahip olduğu maddî mülkün tamamı devredilebilirdir; yani tabiî bir gerçek olarak mülk diğer bir tarafın denetimi altına veya sahipliğine geçirilebilir. Ben ayakkabılarımı, evimi, otomobilimi, paramı vs bir başkasına verebilirim ya da satabilirim. Ancak burada, insanın yaradılışında tabiî bir gerçek olarak asla devredilemez olan, yani gönüllü bile olsa asla başkasına verilemeyecek bazı hayatî unsurlar vardır. Özellikle belirtmek gerekirse, bir insan ***iradesini***, özellikle kendi aklının ve bedeninin denetimini başkasına devredemez. Her insan kendi aklının ve bedeninin denetimini kendi elinde tutar. Her insan kendi iradesinin ve kişiliğinin denetimini de elinde tutar; şöyle de diyebiliriz, insan yaradılışından gelen devredilemez özellikleriyle bir "bütündür". İnsanın iradesi ve kendi kişiliği üzerindeki denetimi devredilemez olduğu gibi, bu kişilik ve irade üzerindeki denetim ***hakkı*** da devredilemezdir. İşte bu husus, insanın tabiî haklarının devredilemez oluğunu ilân eden Bağımsızlık Bildirgesinin zeminini oluşturmuştur; yani kişinin kendisi istese bile bu haklardan asla feragat edilemez.

Ya da Williamson Evers'in belirttiği gibi, insan haklarının felsefî savunması,

> her bir insanın, tabiî gerçek olan kendi iradesine sahipliği üzerine kurulmuştur. Onun kendi iradesinin mutlak sahipliğine dayalı olan mülkiyet ve sözleşme özgürlüğünü elinden almak ve sonra da bu türetilmiş hakları kendi dayanaklarını tahrip etmek için kullanmak felsefî açıdan kabul edilemez.[2]

[2] Williamson Evers, "Law of Contracts", s. 7. Rousseau keskin bir dille köle sözleşmesinin geçerliliğine karşı durmuştur:

> Bir insan özgürlüğünden vazgeçtiği zaman esas insanlığından da, haklarından da ve hatta insanlık sorumluluklarından de vazgeçmiştir. Böylesi bir topyekûn feragatin muhtemel hiçbir teflisi yoktur. Bu insanlığın tabiatıyla hiç uyuşmaz; onu özgür iradesinden mahrum bırakmak ahlâkî değerlerden mahrum bırakmaktır. Kısaca, bir yanda mutlak otorite kuran gelenek, diğer yanda soru sormaksızın itaat mecburiyeti boş ve anlamsızdır. Bizim her şeyi talep ettiğimiz yerde hiçbir şey elde edemeyeceğimiz kesin değil midir? Karşılıklı yükümlülüklerin, karşılıklı sorumluluk değişiminin olmadığı bir yerde, emir altındaki kişilerin davranışları ahlâkî değerlerden yoksun olmalı mıdır? Çünkü, her şeyin, buna kölem de dahil, benim malım olduğu bir yerde, benim kölemin bana karşı herhangi bir "hak sahibi" olduğu nasıl iddia edilebilir? Onun hakkının benim hakkım olduğu sürece, benim zararıma bir işleyişten söz etmek saçmalıktır.

Buna göre, liberteryen teoride gönüllü kölelik sözleşmesinin uygulanabilirliği yoktur. Smith'in Jones Şirketi ile aşağıdaki anlaşmayı yaptığını varsayalım: Smith hayatının geri kalan süresinde, hangi şart altında olursa olsun, Jones Şirketinin ona verdiği bütün emirlere uyacaktır. Liberteryen teoriye göre Smith'in o anda bu anlaşmayı yapmasını, Jones Şirketine hizmet etmesini ve şirketin emirlerine kayıtsız uymasını engellemek için yapılabilecek hiçbir şey yoktur. Problem, daha sonra Smith'in fikrini değiştirip bundan vazgeçmeye karar verdiğinde ortaya çıkacaktır. Smith, bu durumda önceki gönüllü yaptığı vaadine sadık kalmalı mıdır? Bizim iddiamız –ne mutlu ki, mevcut hukukta da muhafaza edilen görüş budur– Smith'in vaadinin geçersiz (yani uygulattırılamaz) bir sözleşme olduğudur. Smith'in yaptığı anlaşmada bir ünvan devri yoktur, çükü Smith'in kendi bedeni ve iradesi üzerindeki denetimi *devredilemez*dir. Bu denetim devredilemediği için de yapılan anlaşma geçerli bir sözleşme olamaz ve dolayısıyla uygulattırılabilir değildir. Smith'in yaptığı anlaşma *sadece* bir vaattir, ahlâkî açıdan ona uyması gerektiği savunulabilir, fakat hukukî bir zorlayıcılığı olmamalıdır.

Gerçekte verilen böyle bir vaadi uygulatmak, yukarıda ele alınan zorla evlendirme gibi bir köleliktir. Fakat Smith'in Jones Şirketine, en azından şirketin Smith'den hayat boyu hizmet beklentisi ile tespit edilen zararı ödemesi istenmeli midir? Cevap yine hayır olmalıdır. Smith bir gizli hırsız değildir; Jones Şirketinin yasal hiçbir mülkünü elinde tutmamaktadır; çünkü o *her zaman* kendi bedeninin ve kişiliğinin sahiplik ünvanını elinde tutar.

Peki, Jones Şirketinin beklentilerinin bir önemi var mıdır? Bunun cevabı, sükûtu hayâle uğrayan gelin veya gelin adayının durumu ile aynı olmalıdır. Hayat daima belirsiz, daima risklidir. Bazı insanlar daha iyi, bazıları da daha kötü "girişimcidir", yani gelecekteki insan davranışlarını ve dünyadaki olayları tahmin etmede daha iyi veya daha kötüdürler. Müstakbel gelin veya damat, ya da Jones Şirketi bu sorunun en uygun aktörleridir; Eğer onlar beklentilerinde sükûtu hayâle uğrarlara, bu hususta onlar pekâlâ kötü birer tahmincidirler; gelecekte Smith ile veya evlilik vaadindeki yanlışlıklarla ilgilenirken yaşadıkları tecrübeleri hatırlayacaklardır.

Eğer salt vaatler veya beklentiler uygulatılabilir değil, sadece mülkiyet sahipliğinin devri için yapılan sözleşmeler uygulattırılabilir ise, bu durumda gerçek hayat şartlarında birbirleriyle çelişkili sözleşme teorilerinin uygulamalarını görebiliriz: Zorunlu askerlikten kaçanlar kadar gönüllü askerlikten kaçanlar da bu fiilleri için genel bir affı hak edecek midir? Liberteryenler zorunlu askerliği

---

Ya da özetle, bir insan kendisini köle olarak satarsa efendisi, ki onun mutlak sahibidir, köleyi "satın aldığı" parayı köleden müsadere hakkına sahip olacaktır.

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, kitap 1, Bölüm 4; Editör E. Barker, *Social Contract,* (New York: Oxford University Press, 1948), s. 175.

zorunlu kölelik olarak gördüklerinden, zorunlu askerlikten kaçanların beratını istemekte hiç de zorlanmazlar. Peki, gönüllü askerlik yapanlar için, yani kendi rızalarıyla yazılanlar için ne söylenebilir? (Burada zorunlu askerliğe sadece bir alternatif olarak gönüllü yazılmış olanların durumunu şimdilik bir kenara bırakıyoruz.) Vaat teorisi taraftarı, hem kaçakların cezalandırılmasını ve hem de onların silâhlı kuvvetlere zorunlu iadelerini savunacaktır. Buna karşı sahiplik ünvanı devri teorisinin taraftarı da her insanın kendi bedeni ve iradesi üzerinde devredilemez kontrol hakkı olduğunu savunacaktır; çünkü onun kendisi de bu devredilemez kontrole tabiî bir gerçek olarak sahiptir. Dolayısıyla gönüllü askerliğe yazılmak sadece bir vaattir, bu yüzden uygulattırılabilir olamaz; çünkü her insan herhangi bir zaman, kendi bedeninin ve iradesinin tutumu üzerinde fikir değiştirme hakkına sahiptir. Buna göre, göründüğü kadarıyla sözleşme teorisi üzerindeki küçük ve anlaşılması zor farklılıklar kamu politikaları üzerinde hayatî farklılıklar oluşturabilir ve oluşturmaktadır.

Günümüzün Amerika'sında silâhlı kuvvetlerin parıltılı istisnalarının ötesinde, herkesin daha önce hangi vaadi veya "sözleşmeyi" yapmış olursa olsun işinden ayrılma hakkı vardır.[3] Fakat ne yazık ki mahkemeler, bir işçi sözleşmesinde belirli kişisel çabaları yapma zorunluluğunu reddederken (kısaca, işçinin köleleştirilmesini reddederken) işçinin başka bir işverenle anlaşma yaparak benzer bir işi yapmasını da *yasaklar*. Eğer birisi ARAMCO'da mühendis olarak beş yıl çalışmak üzere bir sözleşme imzalamışsa ve sonra da işten ayrılmışsa, mahkeme bu işçinin beş yıllık sürenin kalan kısmında benzer başka bir işveren için çalışmasını yasaklar. Artık şurası açık olmalıdır: Bu yasaklanmış istihdam, zorunlu kölelikten geriye doğru atılan sadece bir adımdır ve bu duruma liberteryen bir toplumda asla izin verilemez.

Buna göre, işverenlerin fikir değiştirenlere karşı müracaat edecekleri mercii yok mudur? Elbette vardır. Eğer isterlerse yanlış işler yapan işçiyi kara listeye almak için anlaşabilirler ve ona iş vermeyi reddedebilirler. Bunu yapmak özgür bir toplumda tamamıyla onların haklarının içindedir. Onarın hakları içinde olmayan şey, onun başka bir işyerinde çalışmasını engellemek için şiddet kullanmaktır. Yapılabilecek bir başka şey daha vardır. Varsayalım ki Smith kendi rızasıyla Jones Şirketine ömür boyu itaat etmek üzere anlaşma yaptığı sırada, gelecekte ondan beklenen hizmetlerine karşılık 1.000.000$ para almış olsun. Bunu yapmakla Jones Şirketi bu 1.000.000$ paranın sahiplik ünvanını mutlak devretmemiş, aksine onun hayat boyu yapacağı hizmete karşılık *şartlı* devret-

[3] Kişisel hizmet sözleşmelerini yerine getirmek için belirli faaliyetlerin zorunlu olmasını yasaklayan mevcut yargılama doktrininin zeminin oluşturan kişinin kendisinin sahibi olmasının ve irade özgürlüğünün önemi üzerine bkz. John Norton Pomeroy, Jr. and John C. Mann, *A Treatise on the Specific Performances of Contracts*, üçünc baskı, (Ablan, N. Y.: Banks, 1926), Kesim 310, s. 683.

miştir. Smith'in fikrini değiştirme hakkı vardır, fakat bu 1.000.000$ parayı elinde tutma hakkı yoktu. Eğer bunu yaparsa, Jones Şirketi'nin mülkünü gasp etmiş olacaktır; bu yüzden 1.000.000$ para ve geçen süredeki faizini iade etmeye zorlanmalıdır. Çünkü paranın sahipliği kesinlikle ***devredilebilirdir*** ve öyle kalacaktır.

Şimdi de daha karmaşık görünen bir örnek alalım. Ünlü bir sinema aktörünün belirli bir zamanda tiyatroda rol almayı kabul ettiğini varsayalım. Fakat nedeni her neyse randevuya gelememiş olsun. Şimdi bu aktör sözleşilen zamanda ya da daha sonra bu tiyatroya gelmeye zorlanmalı mıdır? Kesinlikle hayır; çünkü bunun yapılması zorunlu kölelik olacaktır. Ayrıca aktör, en azından sahneye çıkmamasıyla tiyatro sahiplerinin kazanmayı beklediği parayı, bunun yanında tanıtım ve diğer masrafları tazmin etmeye zorlanmalı mıdır? Buna da hayır; çünkü onun yaptığı anlaşma sadece onun devredilemez iradesini ilgilendiren bir vaattir ki onun her zaman değiştirme hakkı vardır. Başka bir açıdan bakıldığında, aktör henüz tiyatro sahiplerinin herhangi bir mülkünü eline almadığı için onlara karşı (ya da herhangi birisine karşı) hırsızlık yapmakla suçlanamaz, dolayısıyla zararı ödemeye de zorlanamaz. Aktörün sözünü tutacağı beklentisiyle tiyatro sahiplerinin ciddî plânlar ve yatırımlar yapmış olmaları gerçeği onlar için bir şanssızlık olabilir; yani bu onların üstlendikleri risklerden birisidir. Tiyatro sahipleri, kendilerinin öngörü eksikliklerinin ve kötü müteşebbis olmalarının bedelini ödemesi için aktöre baskı yapılmasını beklememelidirler. Bunlar, aktöre fazlaca güvenmiş olmalarının bedelini ödemiş olacaklardır. Vaatlere uymanın, uymamaya göre daha ahlâkî olduğu düşünülebilir, fakat böyle bir ahlâkî kuralın baskıyla uygulattırılması hırsızlık veya saldırı fiilinin ötesine geçtiği için, aktörün mülkiyet haklarına müdahaledir, bu yüzden liberteryen bir topumda izin verilemez.

Devam edersek; eğer aktör tiyatro sahiplerinden bir avans almışsa, sözleşmede kendi yükümlülüğünü yerine getirmediği hâlde bu parayı elinde tutması örtülü bir hırsızlık olacaktır; bu durumda aktöre parayı iade etmesi için baskı uygulanmalıdır.

Faydacılar bu doktrinin sonuçlarıyla sarsılmış olsalar da, liberteryen bir toplumda problemlerin hepsi olmasa bile çoğunun orijinal sözleşmede karşı tarafın vaatte bulunan kişiden ***kesin teminat*** (*performance bond*) istemesiyle kolaylıkla üstesinden gelinebileceğine dikkat edilmelidir. Özetle, eğer tiyatro sahipleri aktörün gelmeme riskinden kaçınmak isteselerdi, söz konusu gösteriye gelmemesi durumunda aktörün bir kesin teminat vermesini, aksi hâlde anlaşmaya imza atmayı reddedebilirlerdi. Bu durumda aktör, sahneye çıkma anlaşmasını yaptığı süre içinde sahneye çıkmaması durumunda belirli bir miktar parayı tiyatro sahiplerine vermek üzere de anlaşmış olacaktır. Para da tabiatıyla devredilebilir olduğu ve böyle bir sözleşme bizim ûnvan devri şartımızı sağladığı için bu yapılan kesinlikle geçerli ve uygulattırılabilir bir sözleşme olacaktır. Çünkü aktör

şöyle söylemiştir: "Eğer ben X tiyatrosunda şu zamanda sahneye çıkmazsam, buna karşılık şu kadar parayı tiyatro sahiplerine vermeyi kabul ediyorum." Bu kesin teminatın yerine getirilmemesi, bu durumda tiyatro sahiplerinin mülkünün dolaylı bir gaspı olacaktır. Bundan sonra eğer tiyatro sahipleri yaptıklar anlaşmanın bir parçası olarak kesin teminat istemezlerse sonuçlara kendileri katlanacaklardır.

Önemli bir makalesinde A. W. B. Simpson kesin teminatın Orta Çağda ve modern çağın başlarında, sadece kişisel hizmetler için değil, bütün sözleşmeler için, buna arazi satışları ve borç para verme de dâhil, bir kural olduğunu yazmıştır.[4] Bu kesin teminat piyasada gönüllü cezaya, ya da *cezaî teminata* (*penal bond*) dönüştü; bununla sözleşme imzalayan kişi kendisini, borcunu ödemediği veya anlaştıkları tarihte sözleşme hükümlerini yerine getirmediği takdirde aldığı paranın iki katını ödemeye mecbur kılmıştır. Gönüllü yapılan ceza sözleşmesi onun için sözleşmeyi yerine getirmesi için dürtü olacaktır. Buna göre eğer A, miktarı üzerinde anlaştıkları bir para karşılığı bir parsel araziyi satmak üzere B ile anlaşmışsa, bunların her ikisi de ödemeyi yapmama durumunda belirli bir bedeli ödemek üzere kendisini mecbur kılmış olacaktır; bu para çoğu uygulamada sözleşme bedelinin iki katıdır. Borç para verme durumunu ki "para teminatı (common money bond)" olarak bilinir, ele alalım. Bir kişi 1000$ borç almıştır ve belirlenen tarihte bu 1000$ parayı geri ödemediği zaman borç veren kişiye 2000$ ödemeyi kabul etmiştir. (Ya da daha kesin ifadeyle söylersek, 2000$ ödeme mecburiyeti, borçlunun belirlenen tarihte 1000$ ödememe *şartına* bağlıdır.) Bu durum "şartlı cezaî teminat (conditional penal bond)" terimi ile ifade edilir. Yukarıdaki kişisel hizmet yapma örneğinde, aktörün sahneye çıkmamasının tiyatro sahibine verdiği zararın 10.000$ olduğunu varsayalım; bu durumda aktörün sahneye çıkmama durumunda tiyatro sahibine 20.000$ ödemek üzere cezaî teminat imzalayacak ve "ödeyecekti". Bu çeşit bir sözleşmede tiyatro sahibi korunmuştur ve dolayısıyla uygun olmayan bir vaat zorlaması yoktur. (Tabiî ki, üzerinde anlaşılan ceza takdir edilen değerin iki katı olamaz; bu değer sözleşme taraflarının mutabık kaldığı herhangi bir miktar olabilir. İki katı miktar Avrupa'da, ortaçağ ve erken modern dönemde bir gelenek olmuştu.)

Makalenin devamında Simpson, modern sözleşme hukukunun gelişmesine ortodoks tarihin katkısını da gözden geçirmiştir; bu görüş —her ne kadar düşüncede de olsa, sadece vaade dayalı bir sözleşmeyi zorlamanın zemini olan— *assumpsit** teorisinin kamu hukukundaki kaba mülkiyet hakkına ek olarak yürürlükteki sözleşme yaptırımı sisteminin geçerliliği için gerekli olduğu üzerineydi.

---

[4] A. W. B. Simpson, "The Penal Bond With Conditional Defeasance", *Law Quarterly Review*, (Temmuz, 1966), ss. 392-422.

* Zarar-ziyan davası; yapılan bir sözleşmenin bozulması sonunda ortaya çıkan ziyan için açılan dava

Simpson için 16. ve 17. Yüzyıllar'da İngiltere'de *assumpsit*in etkinleşmesinin nedeni, dikkatleri iş sözleşmeleri dünyasına çekmiş olmanın yeni gözlenen bir sonucu ***değil***, daha ziyade yüzyıllarca iş dünyasının ihtiyaçlarına yeterli miktarda cevap veren cezaî teminatın çabuk çökmesi için yapılan değişikliklerdir. Simpson aslında, kesin teminatın basit sözleşme ve anlaşmalar için olduğu kadar karmaşık olanlar için önemli ölçüde esnek bir aygıt olduğunun ispatlandığını vurgulamıştır. Kesin teminat, hileye karşı korunmak üzere oldukça resmî özellikli olması yanında ticarî işlemlerin uygun biçimde yürütülmesi için de yeterince işlerlikliydi. Bunun ötesinde, yüzyıllar boyunca borç verenlerin hiçbirisi "ziyan" gerekçesiyle mahkemeye başvurma sıkıntısına düşmemiştir, çünkü "ziyanlar" sözleşmelerin kendileri içinde ileriye dönük olarak belirleniyordu. Simpson şöyle yazmaktadır:

> Borç veren kişinin gelecekte olabilecek ziyanı kayda bağlayan sözleşmeler üzerindeki görüşlerinde, özellikle oluşan ziyanın jüri tarafından alternatif bir değerlendirmesinde oldukça bariz ilginç hususlar vardır.[5]

Peki, cezaî teminat neden çökmüştü? Çünkü mahkemeler söz konusu mecburiyetleri desteklemeyi reddetmişlerdir. Gerek yanlış yönlendirilmiş "hümaniteryenler" yüzünden, gerekse özel ayrımcılığın olumsuz nedenleri yüzünden, artık sebebi her neyse, mahkemeler, hukukun katılaşmasında, daha önceleri bütün kapsamıyla destekledikleri sözleşmeleri uygulamada direnmeye başladılar. Teminat demek "uygulamadaki kusur için verilecek ceza, bütün haklarından mahrumiyet" demekti.[6] Öncelikle, Elizabeth dönemindeki Yüce Divan (Court of Chancery) "aşırı sıkıntı" içindeki borçlunun (yükümlünün) sıkıntısını hafifletmek için müdahalelere başladı. 17. Yüzyıl'ın başlarında bu tür kolaylıklar, yükümlünün talihsizliğe düştüğü ve kısa bir zaman sonra sözleşme miktarını geri ödediği şartlar için genişletildi; böylesi şartlarda –üzerinde anlaşılan cezanın ödenmesi talebinden vazgeçilerek– borçlu sadece esas miktarı (sözleşme miktarı) artı mahkemenin karar verdiği "makul zararları" ödemek zorundaydı. Müdahale daha sonraki yıllarda yaygınlaştırıldı ve sonunda 1660'larda ve 1670'lerin başlarında Yüce Divan sözleşmeye uymama cezasının ödemelerini, sözleşme ne olursa olsun, bütünüyle hukuk dışı ilân etti; varsayılan borçlunun veya yükümlünün sadece esas borç artı faizler ve mahkemenin kendisinin –çoğunlukla mahkeme jürisinin– değer biçtiği "makul zararı" ödemesini istedi. Bu kural 1670'lerde örfî-hukuk mahkemelerine de hızla uyarlandı ve 18. Yüzyıl'a girilirken kanun koyucular tarafından formülleştirilip düzenlendi. Tabiatıyla, teminata dayalı cezalar mahkemelerce daha fazla desteklenmediği için cezaî kesin teminat kurumu hızla yok oldu.

[5] Ag.e. s. 415

[6] A.g.e. s.411

Kesin teminatın gereksiz yere dayatılması, mahkemelerin öncelikle karara bağladığı hatalı sözleşmenin uygulattırılması teorisinin bir sonucuydu: Açıkça, uygulattırmanın amacı borçlunun ihmâli için borcu verenin veya yükleyicinin ***tazmin*** edilmesiydi –yanı borç vereni sözleşme yapmamış olduğu durumdaki kadar iyi bir duruma getirmekti.[7] Geçmiş yüzyıllarda mahkemeler, "tazminatın" cezaî teminatı desteklemeyi içerdiğini hissetmişlerdi; bu yüzden mahkemeler için fikirlerini değiştirmeleri ve mahkemelerin değer biçtiği "zararların" yeterince tazmin edildiğine karar vermeleri oldukça kolaylaşmış oldu; böylece gönüllü olarak kayda bağlanan cezadaki "sertliği" gidermiş oluyordu. Sözleşmenin uygulattırılması teorisinin "tazminat" için yaptığı bir şey yoktu; onun amacı her zaman mülkiyet haklarını uygulatmak ve devredilebilir mülkün sahipliğini devrederek sözleşmeye uymamakla örtülü gaspa karşı korumak olmalıydı. Mülk sahipliğini savunmak –ve sadece böyle savunmaları yapmak– icra yetkililerinin işidir. Simpson "iki düşünce arasındaki gerilimin farkında" olduğu hâlde şöyle yazar:

> Bir yanda sözleşmeye dayalı kurumların gerçek fonksiyonlarının sözleşmelerin olabildiğince yerine getirilebilir olmalarını sağlamak olduğu [yani cezaî teminatın uygulattırılabilir olduğu] düşüncesine sahibiz. Diğer yanda da hukuk için anlaşmanın işletilmesindeki eksiklikle ortaya çıkan kaybın tazmin edilmesini sağlamanın yeterli olduğu düşüncesine sahibiz.

Bu son görüş, verimli olmanın gereği olan azmin önüne ciddî sınırlamalar koyacaktır; bundan da öte kişisel hizmetler için yapılan sözleşmelerde (yukarıda verdiğimiz aktör örneği gibi) "sözleşme taraflarına tazminat ödettirildiği sürece sözleşmelere uymama hakkına pozitif bir değer atfedilecektir".[8]

Peki, *hibe* sözleşmeleri hakkında ne söylenebilir? Hukukî uygulattırılabilirliği olmalı mıdır? Cevap yine bir vaadin yapılıp yapılmadığına, ya da sözleşmede sahipliğin gerçekten devrinin yapılıp yapılmadığına bağlıdır. Eğer A açık biçimde B'ye "işte sana 10.000$ verdim" derse bu paranın sahiplik ünvanı B'ye devredilmiş olur, bu hibe artık uygulattırılabilirdir; bunu ötesinde A daha sonra bu

---

[7] Tazmin kavramının geniş bir eleştirisi için bu kitapta Kesim 26-B ve Kesim 29'a, özellikle de Robert Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'sının eleştirisine bakınız.

[8] Simpson, kişisel olan ve üzerinde gönüllü anlaşma sağlanan "çaba göstermesi beklenen tarafı ***ikaz amaçlı*** (***in terrorem***) cezalandırma" uygulamasının artık yok olduğunu söylemeye devam eder. Devlet ve onun mahkemeleri bu tekniği bizzat kullanır ve bu yolla bu tür yöntemlerin tekelinin kendisinde olduğunu iddia eder; örneğin kefalet talebi, bir kişiyi kefaletle serbest bırakmak, mahkemeyi küçümseyen birisini cezalandırmak gibi. Simpson," Penal Bond", s. 420. Fark, kesinlikle, devletin cezalandırmasının süreç içinde yükümlünün rıza göstermesinden daha çok tek yanlı ve zorunlu olmasındadır. Bütün bunlar ortaçağ mahkemelerinin mükemmel olduğunu göstermez; bir kere bu mahkemeler, "tefecilik günahı" olarak itham ettikleri faizin borçlanma sözleşmelerinde yer almasın reddetmişlerdir.

parayı kendi hakkı olduğu iddiasıyla geri isteyemez. Öte yanda, eğer A "bir yıl içinde sana 10.000$ vermeyi vaat ediyorum" derse bu sadece, Roma hukukunda *çıplak vaat** (*nudum pactum*) diye bilinen bir vaattir, dolayısıyla uygulattırılabilirliği yoktur.[9] Hibeyi alacak kişi şansının bağışlayıcının vaadini tutmasına bağlı olduğunu bilmelidir. Buna karşın, A eğer B'ye "İşte burada sana bir yıl zaman içinde 10.000$ vermeyi vaat ediyorum" derse, bu sahipliğin gelecek bir zamanda devri beyanıdır ve uygulattırılabilir olmalıdır.

Bunun belirli vakalarda görülebilen sadece bir kelime oyunu olmadığı vurgulanmalıdır. Çünkü burada önemli olan umut bağlamadır: Devredilebilir bir mülkün sahipliği de devredilmiş midir, ya da sadece bir vaat mi verilmiştir? Birinci durumda anlaşma uygulattırılabilirdir, çünkü devredilen mülkün yerine ulaşmaması mülkün gaspıdır; ikinci durumda ise mülkün sahipliğinin devredilmemesi sadece bir vaat ile ilgilidir ve vaadin ahlâki bağlayıcılığı vardır fakat vaatte bulunan kişiyi hukuken bağlayamaz. Hobbes aşağıdaki doğruları yazarken sadece kelime oyunları ile meşgul değildi:

> Tek başına kelimeler, eğer gelecek bir zamana işaret ediyorsa ve sadece bir vaat içeriyorsa [*nudum pactum*], özgür hibe için yetersiz bir imadır ve zorunlu değildir. Eğer bu kelimeler gelecek bir zamanı gösteriyorsa, *yarın vereceğim* gibi, bu benim henüz vermediğimi gösteren bir işarettir, sonuç olarak benim hakkımın devredilmediğine fakat ben onu başka bir işlemle devredinceye kadar bende kalacağının ifadesidir. Ancak, eğer kelimeler şimdiki zamanı veya geçmişi gösteriyorsa, *yarın ulaştırılmak üzere verdim* ya da *veriyorum* gibi, bu benim bugün bana verilen yarınki hakkımdır. ... *Bunun yarın senin olmasını istiyorum* ve *bunu yarın sana vereceğim* ifadelerinin anlamları arasında ... oldukça büyük farklılıkları vardır, çünkü birinci ifadedeki *istiyorum* kelimesi şimdiki zamandaki bir isteme işleminin vaadi anlamındadır, fakat ikinci ifadede gelecek zamandaki isteme işleminin vaadi anlamına gelmektedir; dolayısıyla şimdiki zamanı gösteren birinci ifade gelecekteki bir hakkı devrederken geleceğe işaret eden ikinci ifade hiçbir şey devretmez.[10]

Şimdi de zıt teorileri mübadele yerine salt hibe sözleşmesine uygulayalım. Bir büyükbaba torununa kolej süresince masraflarını karşılama vaadinde bu-

---

* Nudum pactum: Yasal hükümler dikkate alınmadan yapılan akit veya vaat.

[9] Roma hukuku ilkelerine göre "çıplak vaat" (*nudum pactum*) yasal bir işlemin konusu olamazdı: *Ex nudo pacto non oritur actio*. *Nudum pactum* hakkında bkz. John W. Salmond, *Jurisprudence*, ikinci baskı (London: Stevens and Heyenes, 1907), s. 318; Pherozeshah N. Daruvala, *The Doctrine of Concideration* (Calcutta: Butterworth, 1914), s. 98 ve Frederick Pollock, *Principles of Contract*, on ikinci baskı, editör P. Winfield, (London: Stevens and Sons, 1946), ss. 119-120.

[10] Thomas Hobbes, *Leviathan*, kısım 1, Bölüm 1, [italikleri Hobbes yapmıştır].

lunur; bir ya da iki yıl sonra, işinin ters gitmesinden veya başka bir nedenden ötürü büyükbaba vaadinden caymaya karar verir. Verilen vaade dayanarak torun kolejdeki kariyerini ve diğer işlerini yoluna koymak için değişik masraflara girer. Torun burada büyükbabasının vaadini hukukî işlemler yoluyla uygulatmaya yetkili midir?

Bizim sahiplik devri teorimizde büyükbabanın mülkü üzerinde torununun herhangi bir hakkı yoktur, çünkü büyükbaba parası üzerindeki sahipliğini sürdürmektedir. Ne sadece bir çıplak vaat ve ne de vaat edilen kişinin soyut beklentileri ona bir sahiplik ünvanı sağlamaz. Torunun yaptığı masraflar tamamen kendi girişimcilik riskidir. Diğer yanda, eğer büyükbaba ona bir devir yapmış olsaydı, tabiatıyla o zaman devrettikleri torununun mülkü olacaktı ve ancak bu durumda bu mülkü için hukukî yola başvurabilecekti. Böyle bir devir, büyükbabanın şöyle yazması durumunda gerçekleşecektir: "Ben böylece 8000$ parayı sana (torunuma) devrediyorum"; veya şöyle de yazabilirdi: "Ben böylece 2000$ parayı aşağıdaki tarihlerin her birisinde sana devrediyorum: 1 Eylül 1975, 1 Eylül 1976 vb."

Diğer yanda, sözleşmelerden beklentiler modeli üzerinde muhtemel iki varyant vardır: Torun, ya sadece yaptığı vaat nedeniyle büyükbabası hakkında bağlayıcı bir hukukî iddiada bulunacaktır ya da torun yapılan vaadin yerine getirileceği beklentisiyle yapmış olduğu masraflar üzerinde bir iddiada bulunacaktır.[11]

Varsayalım ki büyükbabanın başlangıçtaki senedi basit bir vaat değil, şartlı bir mübadele önermiş olsun; örneğin büyükbaba torununun bütün kolej masraflarını, torununun kendisine haftalık ilerleme raporu sunması ***kaydıyla*** kabul etmiş olsun. Bu durumda bizim sahiplik ünvanı devri teorimize göre büyükbaba şarta bağlı bir sahiplik devri önermiştir: Gelecekteki sahiplik ünvanı devrini torununun belirli hizmetleri yapması kaydıyla kabul etmektedir. Eğer torunu gerçekten bu hizmetleri yaparsa ve bunu yapmayı sürdürürse verilecek kolej masrafları onun mülkü olacaktır ve hukukî bakımdan bunu büyükbabasından alma hakkı doğacaktır.[12]

Önerdiğimiz teoriye göre sahtekârlık üzerinde hukukî işlem yapılabilir olacak mıdır? Cevap evettir, çünkü sahtekârlık gönüllü yapılan mülk devri anlaşmasının

[11] Bu tür vakalar üzerinde sözleşme hukukunun mevcut durumu muğlâktır. Son zamanlara kadar öğrenim masrafı vaadi işletilebilir değilse de artık şimdi yapılan vaadin yerine getirileceği beklentisi ile girilen masraflar için büyükbabaya karşı hak aramak mümkündür. Bkz. Morton Ferson, *The Rational Basis of Contracs*, (Brooklyn: Foundion Press, 1949), ss. 26-27 ve Grant Gilmore, *The Death of Contract*, (Columbus: Ohio State University Press, 1974), ss. 59ff.

[12] Bkz. Evers, "Law of Contrats", ss. 5-6. Diğer yanda, yukarıda da belirtildiği gibi torunun fikrini değiştirerek hizmeti yapması istenmeyebilir, çünkü bunu kabul etmesi gönüllü kölelik olacaktır. Fakat onun büyükbabasına geri ödeme yapması istenebilecektir.

yerine getirilmesindeki kabahattir ve dolayısıyla örtük bir gasptır. Örneğin, eğer A içinde radyo olduğunu söylediği bir paketi B'ye satarsa ve paketin içinde sadece bir avuç metal varsa, A buna göre B'nin parasını almış ve böyle bir devir için anlaşma şartlarını —radyonun devrini— yerine getirmemiştir. A buna göre B'bin mülkünü gasp etmiştir. Aynı durum herhangi bir ürünün garantisinin yerine getirilmemesi için de geçerlidir. Örneğin eğer satıcı, belirli bir paketin içinde 5 kilo X ürünü olduğunu iddia ederse ve pakette bu ürün yoksa satıcı bu duruda sözleşme maddelerini yerine getirmeksizin parayı almıştır, gerçekte müşterinin parasını gasp etmiştir. Bir kere daha, ürün garantileri sadece bir "vaat" oldukları için değil, bunun yanında üzerinde anlaşılmış sözleşmenin maddelerinden birisini tarif ettiği için hukuken uygulattırılabilir olmalıdır. Eğer madde satıcının tanımladığı gibi değilse sahtekârlık ve buradan da örtük gasp meydana gelmiştir.[13]

Liberteryen bir hukuk sisteminde iflâs hukukuna izin verilebilir mi? Açıkça hayır; çünkü iflâs hukuku borçlunun gönüllü sözleşmeyle aldığı borcunu ödemesi için zorlar, böylece alacaklıların mülkiyet haklarına müdahale etmiş olur. Borcu ödemeyi reddeden borçlu alacaklının mülkünü gasp etmiştir. Eğer borçlu borcunu ödemeye muktedirse fakat malvarlığını gizliyorsa bu durumda onun gasp fiili sahtekârlıkla birleşmiştir. Ancak, varsayılan borçlu borcunu ödemeye muktedir değilse, *yine de*, alacaklının malını üzerinde anlaşıldığı gibi geri vermemekle alacaklının mülkünü gasp etmiştir. Yasal sistemin fonksiyonu borçlunun ödeme yapması için yaptırım uygulamalıdır; örneğin borçlunun gelecekteki gelirini, ana borcu ile devam eden borcunun faizi ve zararları için zorla müsaderesi gibi. Alacaklının mülkiyet haklarının hilafına iflâs hukuku borcu kendisi öder ve açıkça borçlunun malının gasp edilmesi için yetki verir. Modernite öncesi dönemde bir borçlu çoğunlukla bir hırsız muamelesi görüyor ve gelir elde etikçe ödeme yapmaya zorlanıyordu. Hapis cezası orantılı cezalandırmanın çok ötesine geçmiştir ve aşırıdır, ancak eski hukukî yöntemler en azından ait olduğu yere, yani borçluya sözleşme yükümlülüklerini yerine getirmesi ve mülkün sahibi olan alacaklıya mülkün devri için sorumluluk yüklemişlerdi. Amerikan iflâs hukuku tarihçilerinden birisi, her ne kadar bu hukukun savunucusu ise de, aslında alacaklının mülkiyet haklarını çiğnediğini kabul etmiştir:

> Eğer iflâs hukuku bireylerin yasal haklarına dayanıyor olsaydı, borçluların yaşadıkları sürece borçlarını ödemesinin bir garantisi olmayacaktı, ya da mevcut durumları aynı biçimde sürecekti. ... Borçlu, iflâs şartlarının

[13] Eski hukukta, yanlış garanti üzerinde malın satıcısına karşı hile fiili gerçekten de salt bir zararlı davranıştı (burada gasptır). James Barr Ames, "The History of Assumpsit", *Harwad Law Review* 2, sayı 1 (15 April 1888), s. 8. Buna karşı bir vaat görüşü için bkz. Roscoe Pound, *Jurisprudence*, (St. Paul, Minn.: West, 1959), ss. 111-200 ve Oliver Wendell Holmes Jr. *The Common Law*, Howe baskısı, (Cambridg, Mass.: Belknap Press of Harward University Press, 1963), s. 216.

> nedenlerine aykırı olsa bile ihlâl edilemeyecek haklara sahiptir. Borçları onun mülkünün bir parçasıdır.[14]

İflâs kanunlarının savunmasında faydacı iktisatçılar şöyle bir cevap verebilirlerdi: Bir kere bu kanunlar kitaplara girmişse, alacaklı artık kendisine neler olabileceğini bilir ve muhtemel aşırı riskleri yüksek bir faiz ile telâfi eder; iflâs kanunları altında, *dolayısıyla* belirlenen işleyiş alacaklının mülküne el konulması olarak düşünülemez. Alacaklı süreç içinde kanunun nasıl işlediğini bilmektedir ve sonuçtaki riskin telâfisi için daha yüksek bir faiz oranı yükleyecektir. Ancak kanundaki "dolayısıyla" şartı her zaman yürümez. İleriye dönük bilgileri ve ileriye dönük ikazları dikkate almaksızın uygulanan iflâs kanunu *yine de* alacaklının mülkiyet haklarının ihlâlidir ve bu yolla mülke el konulmasıdır. Müstakbel mağdurların, kurumlaştırılmış gaspın kendilerine vereceği zararı asgarîye indirmek için tedbir alma gücünün olduğu bir piyasada her türlü şart bulunmaktadır. Böylesi dikkate değer tedbirlerin varlığı nedeniyle gasp artık daha fazla ahlâkî veya meşru değildir.

Dahası, aynı faydacı tez saldırı veya hırsızlık gibi suçlar için de kullanılabilir. Bir şehrin belirli bölgelerinde dükkân sahiplerine karşı suç işlenmesine üzülmek yerine bizler de (faydacı iktisatçıların yaptığı gibi) şu biçimde tartışabiliriz: Her şey bir yana, dükkân sahipleri ileride ne olacağını bilmektedirler. Dükkânı açmadan önce bulundukları yerdeki yüksek suç oranından haberdardırlar ve dolayısıyla sigortalarını ve diğer iş uygulamalarını buna göre düzenleyebilirler. Buna göre artık biz dükkân sahibinin soyulmasının bizi üzmemesi ya da hukuk dışı sayılması gerektiğini söylemeli miyiz?[15]

Kısaca, suç suçtur, mülkiyete saldırı mülkiyete saldırıdır. Peki, yasalarla ona verilmiş muhtemel suçun etkilerini hafifletmek üzere ileriye dönük tedbirler alan uzak görüşlü mülk sahipleri neden hukukî yoldan mülklerini savunmaktan mahrum bırakılarak cezalandırılmalıdır? Hukuk neden basiretli olma erdemini cezalandırmalıdır?

Varsayılan borçluların problemleri başka bir yoldan karşılanabilir: Alacaklı, borçlunun onuruyla ödeme girişimlerini dikkate alarak, kendi rızasıyla borcun bir kısmını ya da tamamını affedebilir. Mülkiyet haklarını savunan liberteryen sistemde, her bir alacaklının sadece ***kendi*** alacağını affedebileceğini, sadece kendi mülkiyetindekileri borçluya devredebileceğini vurgulamak önemlidir. Buna

---

[14] F. Regis Noel, "A History of the Bankruptcy Caluse of he Costitution of the United States of America", (Washington: Doctora tezi, Catholic University of America, 1920), ss. 187-191. Noel, alacaklının haklarının "kamu hukuku", "kamu yararı" ve "toplumun üstün hakları" tarafından, ki bunlar her ne ise, iptal edilmiş olması gerektiği iddiasıyla tezini sürdürür. Lawrence H. White tarafından (basılmamış) "Bankruptcy and Risk", s. 13, makalesinde alıntı yapılmıştır.

[15] Bu örnek için Dr. Walter Block'a minnettarım.

göre, alacaklıların çoğunluğunun bir azınlığı isteklerinden vazgeçmeye "zorladığı" bir hukukî durum olamaz.

Bir borcun gönüllü affedilmesi borcun ödenmemesi gerçeği hâlinde ortaya çıkabilir *veya* orijinal borç sözleşmesiyle birleştirilebilir. Böyle bir durumda A, 1000$ parayı B'ye şu andan itibaren bir yıl içinde 1000$ olarak geri ödenmek üzere ödünç verebilir ve kaçınılmaz iflâs şartı kesin olmak kaydıyla A alacağının bir kısmını veya hepsini B'ye bağışlayabilir. Tahminen A olabilecek bu türden riskleri telâfi etmek için daha yüksek bir faiz oranı koyacaktır. Buradaki önemli nokta, böyle meşru bağışlama durumlarında borç ödenmesi, gerek orijinal anlaşmada ve gerekse borcun geri ödenmemesinden sonra alacaklının kendisinin *gönüllü* kabulüne göre yapılır.

Gönüllü bağışlama, alacaklının borçluya yaptığı hibenin yasal-felsefî statüsü üzerinde ele alınır. Şurası oldukça tuhaftır; sahiplik ünvanı devri teorisyenleri böylesi bir hibeyi, paranın sahiplik ünvanının borcu verenden borçluya devrini mükemmel bir meşru ve uygulanabilir anlaşma olarak görürlerken, mevcut hukuk doktrini böyle bir hibe anlaşmasının bağlayıcı bir akit olarak geçerliliğini sorgulamaktadır. Çünkü mevcut teoride bağlayıcı bir sözleşme bir "bedel" karşılığında verilen vaat olmalıdır; bağışlama durumunda ise alacaklı karşılık olarak hiç bir bedel elde etmemelidir. Ancak sahiplik ünvanının devri ilkesi hibede hiçbir sorun görmez: "Alacaklının, bir alacağından vazgeçerek yaptığı işlem, sıradan bir devir işlemi ile aynıdır. Her iki durumda da işlem sadece hak sahibinin açıkladığı rızasına dayanır.[16]

Diğer bir önemli husus da şudur: Bizim sahiplik ünvanı devri modelimizde bir kişi *sadece* tam mülk sahipliği ünvanını *değil*, bunun yanında bu mülkün bir kısmını da devreder; mülkün geri kalanını ise kendisinde tutar ya da bu kısmı bağış yaptığı veya sattığı kişilere devreder. Buna göre, yukarıda da gördüğümüz gibi kamu hukukundaki telif hakları, yazarın veya yayıncının devredilemez hakları *dışındaki* tüm mülkiyet haklarını satması olarak görülür. Benzer biçimde geçerli ve uygulattırılabilir bir sözleşme mülkiyet üzerine sınırlamalar koyan sözleşmelerdir, örneğin inşaatçı bu araziye belirli bir yüksekliğin üzerinde ya da farklı bir mimaride ev yapma hakkı *dışında* evinin ve arazisinin üzerindeki tüm haklarını bir müşteriye satabilir. Tek kayıt, bir mülkün tüm mülkiyet haklarının her zaman bir sahibinin ya da bazı sahiplerinin olması gereğidir. Sınırlı sözleşme durumunda, örneğin, daha yüksek binalar yapma tahsisli hakkını elinde tutan *bazı* sahipler olmalıdır; eğer bu hak sahibinin kendisi inşaatçı değilse bir başkası bu hakkı eline alabilir veya satın alabilir. Eğer bu tahsisli hak terk edi-

[16] Ferson, "The Rational Basis of Contracts", s. 159. Mevcut sözleşme teorisinde hibenin geçerliliği üzerine sorgulamasının anlamsız sonuçları hakkında bkz. Gilmore, *The Death of Contract*, s. 33.

lirse ve mevcut sahiplerden hiçbirisi bu hakkı kullanmazsa, bu durumda evin sahibinin bu hakkı "elinde tuttuğu" düşünülür ve buna dayanarak daha yüksek bina inşa edebilir. Kısaca akitler ve diğer sınırlamalar, bir mülkün yaşamakta olan ***bütün*** sahiplerinin arzularını dikkate almadan "mülkiyet hakkıyla beraber" ilelebet süremez.

Sözleşmelerdeki kayıt, uygulattırılabilir bir hak olarak gerekliliğini sürdürür. Bu gereklilik altında bir mülk sahibi bu araziyi, ***gelecekteki hiç bir*** sahibinin araziyi aile dışındaki birisine satamayacağı kaydıyla (ki tipik bir feodalizmdir) çocuklarına ve torunlarına miras bırakabilir. Fakat bu, yaşayan sahiplerin bu mülkü ***satamayacağı***, geçmişteki ölü eller tarafından yönetildikleri anlamına gelir. Her şey bir yana, herhangi bir mülkün bütün hakları yaşayan ve mevcut kişilerin elinde olmalıdır. Bir arazinin ailenin elinde kalması, gelecek kuşaklar için ahlâkî bir gereklilik olarak düşünülebilir, ancak bu asla yasal bir zorunluluk olarak düşünülemez. Mülkiyet hakları yaşayan kişiler tarafından yaşanılabilir ve uyarlanabilir.

Bir kişinin, "vaade dayalı beklenti" modelinde teorinin "vaat" kısmına mı yoksa "beklenti" kısmına mı vurgu yapacağına bağlı olarak kendi içinde ciddî çelişkili olan en azından bir durum vardır. İşte "satın almanın kiralamayı sona erdirip erdirmeyeceği" üzerindeki hukukî problem budur. Şimdi, Smith'in bir arazisi olsun ve bu araziyi Jones'a beş yıllığına kiraya vermiş olsun. Bu arada Smith bu araziyi Robinson'a satmış olsun. Bu durumda Robinson kira akdine uymakla yükümlü olacak mıdır, yoksa Jones'u araziden derhal kovacak mıdır? Vaat teorisine göre, araziyi kiraya verme vaadinde bulunan kişi sadece Smith'dir; Robinson böyle bir söz vermemiştir, bu yüzden Robinson kiralama vaadine saygı göstermekle yükümlü değildir. Öte yanda beklenti teorisine göre kira sözleşmesi, Jones'da arazinin beş yıl için kendi kullanımında olacağı beklentisini oluşturmuştur. Buna göre birinci durumda satın alma kiralamayı sona erdirir, fakat beklenti teorisinde bu yapılamaz. Sahiplik devri teorisi ise problemden kaçınır. Bizim modelimizde kiracı olan Jones, kira sözleşmesi süresince mülkün kullanım hakkına sahiptir, yani mülkün beş yıllık kullanımı Jones'a devredilmiştir. Dolayısıyla (tabiî ki böyle şartlar altında kiranın sona erdirilmesi kaydı sözleşmeye konulmamışsa) Robinson kirayı sona erdiremez.

Bizim sahiplik devri teorimizin, geçerli ve uygulattırılabilir sözleşme olan vaat teorisine karşı hayatî öneme haiz imaları vardır. Sahiplik devri teorisinin "toplumsal sözleşme" teorisini her türüyle birlikte devletin temize çıkarılması için en kısa zamanda mahkemenin dışına fırlatıp attığı artık anlaşılmış olmalıdır. Tarihte böyle bir toplumsal sözleşmenin olup olmadığı problemini bir yana; sosyal sözleşme, ki bu gerek Hobbesçi feragat olsun, gerek Lockçu nefis müdafaası hakkından feragat olsun, ya da başka bir feragat olsun, sadece gelecekte

yapılacak bir fiilin (gelecekteki bir irade) vaadidir ve hiçbir biçimde devredilebilir mülkiyet sahipliğinden feragat anlamı taşımaz. Şurası kesindir; vaatte bulunan gerçek kişi yalnız başına ele alındığında, geçmişte yapılan hiçbir vaat daha sonraki kuşaklar için bağlayıcı değildir.[17]

Yürürlükteki sözleşme hukuku, sahiplik devri ile vaat-beklenti yaklaşımlarının henüz olgunlaşmamış bir karışımıdır; ancak 19. ve 20. Yüzyıl'ın hukukî pozitivizminin ve pragmatizminin etkisiyle beklenti modeli daha baskıncadır. Liberteryen bir tabiî haklar ve mülkiyet hakları teorisi, buradan hareketle sözleşme hukukunu uygun bit sahiplik devri teorisi üzerinde yeniden kanunlaştırmalıdır.[18]

---

[17] Rousseau'nun dediği gibi, "Bir kimse kendinden feragat etse bile, çocuklarından feragat edemez. Çocuklar hür doğarlar, özgürlükleri kendilerine aittir, kendilerinden başka hiç kimsenin bunlardan vazgeçme hakkı yoktur. ... çünkü başkasının özgürlüğünü devretmek tabiatın düzenine aykırıdır ve babalık haklarının yanlış kullanımıdır." Rousseau, editör Barker, *Social Contract*, ss. 174-75. Rousseau'dan kırk yıl önce, 1720'lerin başlarında İngiliz liberteryen yazarlar John Trenchard ve Thomas Gordon, –Amerikan kolonilerinin tutumlarının oluşmasında oldukça etkili olan– *Cato'nun Mektupları*'nda şöyle yazmıştır:

> Bütün insanlar hür doğarlar; özgürlük Tanrı'nın onlara bir hediyedir; özgürlüklerinden kendi rızaları ile, ki muhtemelen bir suça karşılık ceza olarak görülse bile, feragat edemezler. ... Hiç kimse ... gelecek nesillerinin hayatlarını, özgürlüklerini, dinlerini veya elde edilmiş mülkünü bağışlayamaz; o nesiller de kendisi kadar hür doğacaklardır ve asla onun aşağılık ve acınası hesapları ile yükümlü olmayacaklardır.
>
> *Cato's Letters,* sayı 59, editör D. L. Jacobson, *The English Libertarian Heritage* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 165), s. 108.

[18] Bir vaadin uygulatılabilir olması üzerinde "düşünülmesini" gerekli gören mevcut talep, sahiplik devri ilkesinin sözleşme hukuku içine felsefî bakımdan net olmayan bir katkısıdır. Bkz. Edward Jenks, *The Hisory of the Doctrin of Consideration in English Law*, (Londra: C. J. Clay and Sons, 1892), Bölüm 3. Uygulattırılabilir bir vaat olarak sözleşmeler İngiliz hukukuna Norman İşgali sonrası *assumpsit* (*sözleşmenin bozulması zararı için açılan dava hakkında* üstteki metne bakınız) doktrini yoluyla olduğu kadar Church Canon (Kilise Kanunu) ve geleneksel ticaret hukuku yoluyla girmiştir. *Assumpsit* sözde ima edilen böylesi "vaatleri", hancıların ve nakliyecilerin müşterileri geri çevirmemeleri için uygulatmıştır. *Asumpsit* hakkında bkz. Jenks, *History of Doctrine of Consideration*, ss. 124-125 ve James Barr Ames, "History of Assumpsit", *Selected Readings on the Law ofContracts*, (New York: Macmillan, 1931), ss. 37-40.

Norman İşgali öncesi İngiliz hukuku mülkiyet hakları, sahiplik devri temeli üzerineydi. Esas olarak her bir borç için belirli taşınabilirler kefalet olarak düşünülüyordu. Bu çeşit borç için bir problem, insanların bir takım eşyanın gelecekteki bir tarihteki sahipliği için *şu anda* imza atmayı kabullenmiş olamamalarıdır; bunun sonucunda eğer borçluların borçlarını vadesinde ödemeleri için ellerinde paraları yoksa alacaklılar onların gelecekte sahip olacakları mal varlıkları üzerine ipotek koyamıyordu. Bunun ötesinde, sadece *maddî mal varlığı* üzerinde ısrarcı olmak demek, İşgal öncesi İngiltere'sinde mülk "sahipliğinin" bir hayli kusurlu bir düşünce olduğu anlamındaydı. Dolayısıyla, bir satış sözleşmesi tamamlandıktan sonra, bu düşüncenin etkisi altındaki satıcı para değeri için herhangi bir dava açma hakkına sahip değildi (çünkü her ne kadar alıcı bu malı elde

edebilmek için mahkemeye başvurabiliyorsa da, bu maddî mal varlığı önceden satıcının değildi ve dolayısıyla kefalet olarak düşünülemiyordu). Bunun nedeni kısmen, vaat modelinin savunulabildiği İşgal öncesi sözleşme teorindeki böylesi iptidaî kusurlardı. Yukarıda metin içinde ele alınan cezaî teminatın çöküşüne tekrar bakınız. Bkz. Robert L. Henry, *Contracts in the Local Courts of Mediveal England*, (Londra: Longmans, Green, 1926),ss. 238-241. Ayrıca bkz. Jenks, *History of the Doctrine of Consideration*, ss. 115-118; Frederick Pollock, "Contracts", *Encyclopdia Britannica*, 14. baskı (1929) cilt 6, ss. 339-340; Ames, "The History of Assumpsit", ss. 55-57; Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, s. 121 ve özellikle de Evers, "Law of Contracts", ss. 1-2.

Diğer kültürlerdeki İşgal-öncesi İngiltere'dekilere benzeyen borçlanma görüşleri için bkz. Max Gluckman, *The Ideas in Barotse Juisprudence*, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 196), ss. 177, 182-183; John D. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage*, 11. baskı, editör N. C. Aiyar, (Madras: Higginbothams, 1953) ss. 395-447; Daruvala, *The Doctrine of Considerations*, s. 270 ve E. Allan Farnsworth, "The Past of Promise: An Historical Introduction to Contract", *Columbia Law Review* 69, no. 4 (April 1969), s. 587.

Çok sayıda faydacı ve pragmatist felsefecinin aksine Immanuel Kant sözleşme teorisini vaat esasından daha çok devretme esasından türetme girişiminde bulunmuştur. Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of The Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right* (Edingburgh: T. and T. Clark, 887), s. 101. Fakat ne yaz ki Kant'ın görüşü iki esas kusur içeriyordu. Birincisi, gönüllü mülkiyet devrinin sivil toplumun ortak iradesinin dayatmalarına itaat çerçevesi içinde olması gereği idi. Ne var ki özgür tercih ile böylesi sivil itaat öz itibariyle çelişkilidir. İkincisi, Kant sözleşme taraflarının sübjektif zihnî durumları kabul etme konumunda olduğu sırada sözleşmelerin gönüllü yapıldığında ısrar etmiştir. Ancak, mahkemeler bir sözleşmede tarafların sübjektif zihnî durumlarını nasıl tespit edebilecektir? Liberteryen sözleşme teorisinin çok daha iyi olması, iki taraf sahiplik devri üzerinde anlaştıkları zaman ve hiçbir taraf da fizikî şiddet tehdidi altında değilse, işte bu sözleşmenin gönüllü, üzerinde anlaşma sağlanmış ve geçerli olduğunu gösterir. Kısaca, her iki tarafın da razı olduğu, baskı şartları altında olmayan davranışlarının gözlenmesiyle belirlenir. Bkz. *Hellock'a karşı ticarî sigorta şirketi* davası 26, N. J. L. 268 (1857); William Anson, *Principle of English Law of Contract*, ikinci baskı, (1882), s. 13 ve Samuel Williston, "Mutual Assent in the Formation of Cotracts", *Selected Readings on the Law of Contacts*, (New York: Macmillan, 1931), ss. 119-127.

Bölüm 15

Filika Örneği

"Filika" örneği gibi marjinal bir örneğin mutlak mülkiyet hakları teorisinin, ya da kendi kişiliğine mutlak sahiplik hakkı teorisinin tamamının çürüttüğü iddia edilmektedir. Herhangi bir bireysek haklar teorisi bu tür nadir vakalarda çöktüğü veya yetersiz kaldığı için hiçbir dokunulamaz haklar kavramının olamayacağı ileri sürülmüştür. Bir filika örneğinde, batmakta olan bir gemideki filikada sadece sekiz kişilik yer olduğunu düşünelim, fakat gemide kurtarılmayı isteyen sekizden fazla insan olsun. Bu durumda kimlerin kurtarılacağına ve kimlerin ölüme terk edileceğine kim karar verebilecektir? Bu durumda kendisinin sahibi olma hakkı ya da bazılarını ifadesiyle "yaşama hakkı" ne olacaktır? ("Yaşama hakkı" saçma bir ibaredir, çünkü bu ibare A'nın "yaşama hakkının" tam olarak başka birisinin hayatına ve mülküne, yani B'nin "yaşama hakkına" ve bu hakkın mantıksal uzantılarına müdahale anlamı taşımaktadır. Buna karşılı hem A'nın ve hem de B'nin "kendisinin sahibi olma hakkı" böyle bir karışıklığı ortadan kaldıracaktır.)

İlk başta filika örneği, haklar teorisinin ya da herhangi bir ahlâkî teorinin test edilmesi için fazla uygun değildir. Bu tür aşırı bir durumda ahlâk teorisi, normal bir şart altında geçerli olan teoriyi hiç de geçersiz kılmaz. Ahlâk teorisinin herhangi bir alanında insanlar için, onların ve dünyanın tabiatlarına dayalı olarak bir etik çerçeve çizmeye çalışıyoruz –ve bu kesin biçimde normal tabiatı, hayat tarzının çoğunlukla olduğu biçimi kast etmekte, fakat nadir ve normal dışı durumları kast etmemektedir. Hukukun tam da böyle durumlar için bir vecizesi vardır: "Zor şartlar kötü hukuk meydana getirir". Biz burada insanın dünyada genellikle yaşadığı hayat tarzı için bir etik çerçeve çizmeye çalışıyoruz; her şeye rağmen biz, nadir oluşan, aşırı ve çoğunlukla karşılaşılmayan durumlara odaklı bir etikle ilgilenmiyoruz.[1]

[1] Filika (cankurtaran sandalı) durumunun nadir olmasıyla ilgili bir pragmatik husus, iktisat biliminden de bildiğimiz gibi, mülkiyet hakları rejiminin ve serbest piyasa ikti-

Tezimizi göstermek için mülkiyet hakları alanının dışında ve olağan etik çerçevesi içinde kalan genel bir örnek alalım. Çoğu kişi "bir çocuğu boğulmaktan kurtarmak etik bir davranıştır" ilkesini onaylayacaktır. Ancak, bundan sonra bizim filika şüpheciliğimiz ortaya çıkacak ve bu iddiayı bir kenara fırlatıp atacaktır: "Şimdi bak, iki çocuğunun boğuluyor olduğunu ve senin sadece birisini kurtarabilecek durumda olduğunu varsayalım. Çocuklarından hangisini seçecektin? Peki, çocuklarından birisinin ölmesine göz yumman, boğulmakta olan bu çocuğunu kurtarmanı gerektiren ahlâkî ilkeye aykırı değil midir?" Ben şahsen çoğu etikçinin, birisinin çocuğunu kurtarma ilkesinin veya arzusunun ahlâkîliğinden vazgeçeceğinden fazlaca emin değilim, çünkü bu örnek bir "filika" örneğine tümüyle uygulanamaz. Peki, filika örneği neden haklar çerçevesi içinde farklı ele alınmalıdır?

Doğrusu, filika örneğinde herkesin herkesle savaştığı bir durum net biçimde oraya çıkar ve böyle bir durumda birinci öncelikte bizim kendinin sahipliği ve mülkiyet hakkı teorimizi uygulamamız için açık bir yol görünmemektedir. Fakat söz konusu örnekteki neden, mülkiyet hakkının bu güne kadar sakat tanımlanmış olmasıdır. Çünkü buradaki hayatî soru şudur: ***Filikanın*** sahibi kimdir? Eğer filikanın sahibi ya da onun yetkili temsilcisi, (örneğin geminin kaptanı), gemi kazasında ölmüşse ve kazadan sonra, ortaya çıkabilecek böylesi bir kriz durumunda filikadaki yerlerin tahsisi için herkesin bileceği kurallar koymamışsa[2], bu durumda filikanın —en azından âcil durum için geçici olarak— terkedilmiş ve sahipsiz olduğu düşünülebilir. Bu noktada bizim sahipsiz mülk için olan kuralımız işleyecektir: Açık ifadesiyle, sahipsiz bir tabiî kaynak, onu ilk önce sahiplenen kişinin mülkü olacaktır. Kısaca filikaya ulaşan ilk sekiz kişi, bizim teorimize göre, filikanın makul "sahipleri" ve kullanıcılarıdır. Bu sekiz kişiden birisini veya hepsini filikadan atan bir kimse, bu attığı "mülk sahiplerinin" mülkiyet haklarına şiddet yoluyla tecavüz suçu işlemiştir. Sahile ulaştıktan sonra saldırgan, yaptığı bu mülkiyet hakkının ihlâli davranışından sorumlu tutularak (bekli de, pekâlâ filikadan attığı insanları öldürmekten) yargılanmalıdır.

---

sadının "filika" durumunun bir ***minimum***una —birden fazla kişinin hayatta kalmak için kıt kaynaklar üzerinde savaştığı durumların bir minimumuna— götüreceğidir. Serbest piyasa ve mülkiyet hakları iktisadı —özgürlük ve zenginliği kaynaştırarak, böylesi aşırı şartların insanî olma ihtimâlini ihmâl edilebilir ölçüde görüp reddederek— bütün insanların hayat standartlarını yükseltir, onların tercih aralıklarını ve alanlarını genişletir. Ancak bu tür faydacı tezin hak ve adalet sorularını bütünüyle cevaplamadığını da fark etmiş olmalıyız. Ahlâk felsefesinde çok sayıda normal dışı örneklerin kullanılmasına karşı alaycı bir protesto için bkz. G. E. M. Anscombe, "Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?", *The Listener*, (14 February, 1957), s. 267.

[2] Eğer filikanın sahibi (veya temsilcisi olan gemi kaptanı) böyle kurallar koymuşsa, onun mülkünün —burada filika— kullanılması için bu kurallar uygulanmalıdır. Bu hususta Mr. Willison M. Evers'e minnettarlığımı bildirmek isterim.

Sözünü ettiğimiz bu yerleşimcilik ilkesi, filikanın sayılı oturakları için çılgınca bir yarışı onaylamayacak mıdır? Belki, fakat şu da önemlidir: Yarış kesinlikle şiddet içermemelidir, çünkü bir başkasının mülk edinmesini engellemek için kullanılan herhangi bir fizikî güç (şiddet) ona karşı yapılan bir cürümdür. Şiddet mülk edinme hakkı kazanmak için kullanılamaz (tıpkı bir muhtemel mülk sahibinin başka birisinin kendisinden önce bu mülkün bir kısmını elde etmesini güç kullanarak engelleyemeyeceği gibi).

Böyle mülk edinme (yerleşimcilik) ilkesinin gereksiz biçimde katı olduğuna inananları şöyle cevaplayabiliriz: (a) Biz *hâlihazırda* müsamahasız katı bir tutum içindeyiz ve hiçbir çözümün insanî ya da kolay olmadığı fırsatlara çok az sahibiz ve (b) başka herhangi bir mülk tahsisi ilkesi aslında müsamahakâr olmayacaktır. Eskiden beri muteber olan "önce kadınlar ve çocuklar" ilkesi ahlâken kesinlikle geçersizdir; hangi adalet ilkesinde yaşama ve kendine sahiplik hakları kadınlardan ve çocuklardan daha aşağıdadır? Aynı durum "üstün" zekâlıların, "daha düşük" zekâya sahip olanların pahasına korunması için de doğrudur. Kimin üstün zekâlı, kimin düşük zekâlı olduğuna kimin karar vereceğine ve bunun hangi kıstasa göre yapılacağına karşı yapılan ölçüsüz itirazların yanında bu görüş "üstün" olanın yaşama hakkına "düşük" olanın pahasına sahip olduğunu ima eder. Ancak bu da eşit haklar kavramının ihlâldir ve insanlık için herhangi bir etiği imkânsız hâle getirir.[3]

Filika örneğinin daha bariz bir sonucu, filikanın sahibinin ya da temsilcisinin (kaptanın) hâlâ yaşadığı ve filikadaki oturakların tahsisini yeniden yaptığı durumda ortaya çıkacaktır. Çünkü bu durumda bizim teorimiz, filikada oturak tahsisi ***hakkının*** filika sahibine ait olduğunu söyler. O, tahsis işlemini seçtiği bir-

---

[3] Bir İngiliz mahkemesi 1884 yılında, bir gemi kazasında genç bir çocuğun gemideki birkaç yetişkin arkadaşı tarafından öldürülmesinin ve etinin yenmesinin (yamyamlığın) haklı görülmesi için "gerekli" olduğu mazeretini reddetmişti. Hâkim Lord Coleridge şöyle sormuştu:

> Böyle bir gerekliliğe kim hüküm verecektir? Hayatların mukayeseli değerleri hangi ölçekle belirlenebilir? Bu güç müdür, zekâ mıdır, yoksa nedir? Öyle ki, bir kişinin kendi hayatını kurtarmak için başkasının hayatına kasten son verme hükmünü vermesinin gerekli olduğunu belirlemekle kimin yarar sağlayacağı ilke olarak kime bırakılmıştır?

The Queen v. Dudley and Stephens davası, 14 Q.B.D. 273 (1884). Bu dava tutanağı John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Anlysis", *Stanford Law Review*, (January, 1975), s. 241 makalesinde alıntıdır. Diğer yanda, daha önce 1842 yılındaki Pennsylvania'da *Birleşik Devletler v. Holmes* davasında mahkeme, eğer bir filikadaki insanların bazılarının öldürülmelerinde kurbanlar "kura gibi adil bir işlemle" seçilmişse bunun haklı bulunmasını önermiştir. Yalnız burada kör talihin özellikle "adil" olduğunun gerekçesi hiç de uygun biçimde açıklanmamıştır. 26 F. Cas. 360 (No 15,383), (C.C.E.D. Pa. 1842). Bkz. a.g.e. ss. 40-241, 243n. Bu iki dava hakkında ilginç olmasına rağmen sonuçsuz bir tartışma için bkz. Lon L Fuller, "The Case of Speluncean Explorers", *Harward Law Review*, (February, 1949), ss. 616-645.

kaç yoldan yapabilir: bu yollar ilk gelen ilk hizmeti alır olabilir, önce kadınlar ve çocuklar olabilir ya da başka herhangi bir yol da olabilir. Ancak her ne kadar biz bu kıstasın ahlâkîliği üzerinde hemfikir değilsek de, hangi yolu seçerse seçsin onu kabul etmek zorundayız. Tekrar söyleyelim, böyle bir sahibin yer tahsisi yetkisine güç kullanılarak yapılan müdahale, yani insanları kendilerine ayrılan yerlerinden atmak en azıdan mülkiyet hakkını ihlâl fiilidir ki bu saldırgan hemen oracıkta geri itilebilir ve daha sonra bu saldırgan hakkında dava açılabilir. Bizim mutlak mülkiyet hakkı teorimiz için, dolayısıyla, trajik filika örneği en fazla tatmin eden –ya da olarak, en az tatmin etmeyen– örnektir.

Daha belirgin bir "filika" örneği biçimi –filikanın önceden hiç kimsenin malı olmadığı bir örnek– batan bir gemiden iki kişinin, sadece tek bir kişiyi taşıyabilecek olan bir tahta parçası için kavgalarıdır (bu örnek Profesör Eric Mack tarafından dile getirilen bir örneğe atfen verilmiştir). Saldırı ve mülkiyet hakkı kavramı burada da geçerli midir? Bunun cevabı evet olacaktır, çünkü bizim mülk edinme ilkemiz yine burada da geçerlidir; yani, bu olayda tahtaya ilk ulaşan kişi ona "sahip olur" ve onu tahtadan uzaklaştıran ikinci kişi, en azından birincinin hakkına müdahale etmiştir ve muhtemelen cinayet fiilinden sorumlu olarak dava açılabilir. Yine, bu iki kişiden hiçbirisi diğerine karşı, onun tahta parçasına ulaşmasını engellemek için şiddet kullanamaz, çünkü bu fiil diğer kişinin şahsına karşı tecavüz olacaktır.[4]

Bizim teorimize pekâlâ aşağıdaki gibi itiraz edilebilir: Bir mülkiyet hakkı teorisi veya hatta kendine sahiplik hakkı teorisi, hayatın sürdüğü ve geliştiği dünya şartlarından türetilebilir, dolayısıyla böylesi aşırı bir durumda, ki bir insan kedisini kurtarma veya filika sahibin (ya da yukarıdaki örnekte olduğu gibi filikadaki "yerleşimcilerin") hakkını ihlâl etme seçenekleriyle yüz yüzedir, bu yüzden de soyut mülkiyet hakkı lehine onun hayatından vazgeçmesini beklemek saçma olacaktır. Bu türden mütalaalar yüzünden, aksi durumda mülkiye hakkına inanan çok sayıda liberteryen bu inancını "muhtevacı (contextualist)" mücadele lehine büyük ölçüde zayıflatmıştır; ortada kendi hayatı ile başka birisinin mülkiyetine, hatta hayatına karşı saldırma seçimi varsa, onun için saldırmak ahlâki görünmektedir; böyle bir durumda mülkiyet hakları varlığını sona erdirir. Burada, "muhtevacı" liberteryenlerin hatası, birbirlerinden tamamıyla ayrı olan filika oturağını veya tahta parçasını güç kullanarak eline geçirmesinin başka birisinin mülkiyet hakkına müdahaleye karşılık gelip gelmemesi sorusu ile ortaya çıkan böyle bir trajik durumda *ahlâkî* davranış biçimi sorununu karıştırmalarıdır. Çünkü biz, bir liberalizm ve mülkiyet teorisi, yani bir "siyasî"

[4] Bu örnekte Mack'ın uyguladığı "muhtevacılık (contextualism)" üzerine bir eleştiri için hemen aşağıdaki metne bakınız. Kıyaslama için bkz. Eric Mack, "Individualism, Rights and the Open Society", editör Tibor Machan, *The Libertarian Alternative* (Chicago: Nelson-Hâll, 1974), ss. 29-31.

etik tesis ederken bütün *kişisel* ahlâk ilkeleriyle ilgilenmiyoruz. Biz burada bir kişinin yalan söylemesinin, iyi bir insan olmasının, yeteneklerini geliştirmesinin ve komşuları için iyi veya tehlikeli olmasının ahlâki olup olmamsıyla da ilgilenmiyoruz. Biz bu türden tartışmalarda sadece, şiddetin rolü, hakların çerçevesi veya suç işlemenin ve saldırganlığın tanımları gibi "siyasî etik" sorularıyla ilgileniyoruz. "Smith" için –geminin sahibi tarafından tahta parçasından veya filikadan uzaklaştırılan kişi– başka birisini filikadan atmak için zor kullanmak, ya da bunun yerine onun kahramanca ölmesinin gerekli olup olmadığının ahlâkî veya gayrı ahlâkî olması bizi ilgilendirmiyor, aynı zamanda siyasî etik teorisini de ilgilendirmemektedir.[5] Hassas olan nokta, trajik bir muhtevanın varlığında muhtevacı liberteryen Smith'in kendi hayatını kurtarmak üzere başka birisini filikadan atması gereğine inanıyor olsa da, en azından hâlâ mülkiyet hakkını ihlâl etmekten ve muhtemelen de filikadan attığı kişiyi öldürmekten mesul olacaktır. Böylece, eğer birisi kendi hayatını, filikanın bir oturağına güç yoluyla el koyarak kurtarmaya çalışması gerektiğini söylese bile, bizim görüşümüze göre mülkiyet hakkını ihlâl suçundan, belki de cinayetten sorumlu olarak yargılanabilir. Smith mahkûm olduktan sonra, onu olağanüstü şartlar gerekçesiyle affetme ve hoş görme *hakkı* filika sahibinin veya filikadan atılanların varislerinindir; aynı zamanda bağışlamama ve yasal haklarının tamamını kullanarak onu cezalandırmaya çalışmak yine onların hakkıdır. Yinelemek gerekirse, bu teoride biz şartların ortaya çıkardığı haklarla ilgileniyoruz, yoksa bir kişinin bu hakları kullanmayı kendi rızasıyla seçmesiyle veya seçmemesiyle *değil*. Bize göre, mülkün sahibi ya da öldürülenlerin varisleri dava açma ve saldırganı uygun biçimde cezalandırma hakkına sahiptirler. Muhtevacıların yanlışı, birey ve kişisel ahlâk ile (Smith burada ne yapmalıdır?) şartların ortaya çıkardığı haklar sorununu karıştırmalarıdır. Mülkiyet hakkı, söz konusu trajik filika örneğinde bile mutlaklığını sürdürür.

Bunun ötesinde, eğer filikanın sahibi, Jones, Smith tarafından saldırıya uğramışsa ve da sonra Smith'i mahkemeye verme hakkı varsa, aynı zamanda Smith'in o andaki saldırısına karşı koyma hakkı da vardır. Smith filikada kendisine önceden bir oturak tahsisi için güç kullanacaksa, Jones veya onun tuttuğu savunma temsilcisi, Smith'in ihlâl fiiline karşı koyma hakkına kesinlikle sahiptir.[6]

---

[5] Bunun ötesinde, Eric Mack'ın örneği mülkiyet hakları ile ahlâk ilkeleri arasındaki gerekli olan çatışmayı da göstermekte yetersizdir. Bu örnekteki çatışma mülkiyet hakları ile sağduyu veya kişisel çıkarın dikteleri arasındadır. Ne var ki kişisel çıkar, birisi ahlâkî bencillik sergilediğinde ahlâkilikte tek başına baskındır ve Profesör Mack'ın yaptığı budur, öte yanda bilinen tek ahlâk teorisidir.

[6] Profesör Herbert Morris benzer bir hak görüşü sergiler. Haklar kavramını yalnızca filika örneği dışında genel anlamıyla konuşurken Morris, hakların sadece *zahirî* (*prima facie*) olduğu varsayımından daha çok mutlak olması gerektiği fikrini savunur. Kişisel bakış açısından başkasının haklarına müdahalenin belki de ahlâkî kabul edilebileceği

Teorimizin uygulamasını aşırı şatlar için toparlayalım: Eğer bir kişi kendi hayatını kurtarmak için başkasının bedenine ya da mülküne saldırıda bulunursa, bunu yaparken ahlâki davranıyor olabilir veya olmayabilir. Bunların hiç birisi bu çalışmada bizim ilgi alanımız içinde değildir. Bir kişinin davranışının herhangi bir kıstasa göre ahlâkî veya gayrı ahlâkî olduğuna bakılmaksızın yukarıdaki kişi *yine de* başkasının mülküne tecavüz eden bir suçludur; öte yanda mağdur da tecavüze karşı güç kullanma hakkına sahiptir ve daha sonra işlediği tecavüz suçu için onun hakkında da dava açılabilir.

durumlarda üzerinde durulması gereken husus bu haklara ***müdahale edilmediği*** ve dolayısıyla tecavüzün cezalandırılmaya mâruz olmadığıdır. Bkz. Herbert Morris, "Persons and Punishment", *The Monist*, (October, 1968), ss. 475-501 ve özelikle s. 497ff.

Bölüm 16

Hayvanların "Hakları"

Son zamanlarda haklar kavramını insanlardan sonra hayvanlara genişletmek ve insanların tüm haklarına hayvanların da sahip olduklarını, dolayısıyla onların öldürülmelerinin ve yenmelerinin mümkün olmadığını –yani hiçbir insanın bunu yapma hakkına sahip olmadığını– iddia etmek bir moda hâline gelmiştir.

Tabiatıyla modaya uygun bu tutumun çok sayıda sorunu vardır; hangi hayvanların veya canlı varlıkların haklar çerçevesi içine gireceğinin ve hangilerinin dışında kalacağının ölçülerinin tespiti bu sorunların içindedir. (Örneğin, Albert Schweitzer kadar ileri giden ve bir hamamböceğinin üzerine basmaktan men den çok az sayıda teorisyen vardır. Bununla birlikte, eğer teori zeki canlılardan bakteriler ve bitkiler gibi bütün canlıları kapsayacaksa insan ırkı hızla yok olacaktır.)

Ancak, hayvan hakları teorisindeki esas kusur çok daha esaslı ve geniş kapsamlıdır.[1] İnsan hakları iddiası, basitçe hissî olmadığı için, insanlar biz onların hak sahibi olması gerektiğini "hissettiğimiz" için hak sahibi olmadıklarını, aksine insanın tabiatında ve evrende var olan rasyonel bir gereklilik nedeniyle hak sahibi olduklarını söyler. Kısaca, insanlar *tabiî* hak sahibi oldukları için hak sahibidirler. Bu haklar insanın tabiatından kaynaklanır: Bireyin bilinçli tercih yeteneği, hedeflerini ve değerlerini belirlemek amacıyla aklını ve enerjisini kullanma gerekliliği, dünyayı öğrenme, hayatını sürdürmek ve geliştirme hedefleri yolunda çaba gösterme, başka insanlarla bilgi alış-verişi ve etkileşim için kapasite ve yetenek, iş bölüşümü yapma. Kısaca, insan rasyonel ve sosyal bir hayvandır. Başka hayvanların ve varlıkların hiçbirisi akıl, bilinçli tercih, gelişme için çevresini dönüştürme veya toplumla bilinçli işbirliği ve iş bölüşümü yeteneklerine sahip değildir.

---

[1] Hayvanların varsayılan hakları üzerine bir eleştiri için bkz. Peter Geach, *Providence and Evil*, (Cambridge: Cambridge University Pess, 1977), ss. 79-80 ve Peter Geach, The Vitues (Cambridge: Cambridge University Pess, 1977), s. 19.

Buna göre, vurgulayıp durduğumuz gibi tabiî haklar mutlaktırlar; bu haklar *sadece bir* hususta izafîdir: İzafîlik *insan türlerine* göredir. İnsanlık için haklar etiği kesin olarak, ırka, inanca, renk ve cinsiyete bakılmaksızın bütün insanlar ve sadece insanlık içindir. İncil'de anlatılanlar, insana Dünya üzerindeki bütün türlerin üzerinde hâkimiyet kurma yetkisi "verildiği" –ya da tabiat kanunu içinde bu hâkimiyete "sahip olduğu"– anlayışını yansıtır. Tabiî hukuk esas itibarıyla türe bağlıdır.

Bunu ötesinde, tür etiği kavramının dünyanın yaratılışının bir parçası olduğu, tabiattaki diğer türlerin davranışlarının göz önüne alınmasıyla görülebilir. *Hayvanların*, her şeyin ötesinde, diğer hayvanların "haklarına" saygı göstermediklerini söylemek, işi hafife almaktan daha fazla bir şeydir; hayvanların diğer türleri yiyerek hayatlarını sürdürmeleri tabiatın ve tüm tabiî türlerin bir şartıdır. Türler arasında hayatta kalma yarışı diş ve pençe meselesidir. Bir kurdun koyun, tavuk gibi hayvanlara "saldırıp" onları yiyerek varlığını sürdürdüğü için "kötü" olduğunu söylemek saçmalıktır. Diğer türlere "saldırıda bulunan" kurt kötü değildir; o sadece kendi hayatını sürdürebilmek için gerekli olan tabiat kanununu uygulamaktadır. Aynı durum insan için de geçerlidir. İnsanın ineklere "saldırıda" bulunduğunu söylemek de, tıpkı kurtların "koyunlara" saldırdığını söylemek gibi saçmalıktır. Bunun da ötesinde, eğer kurt bir insana saldırırsa ve insan da onu öldürürse, bu durumda hem kurdun "kötü bir saldırgan" olduğunu söylemek, hem de kurdun işlediği "suç" nedeniyle "cezalandırıldığını" söylemek saçmalıktır. Fakat yine de böylesi tabiî haklar etiğinin hayvanları da kapsayacak biçimde genişletilme işaretleri olabilecektir. Herhangi bir hak, suç ve saldırı kavramı sadece, bir insanın veya insanlar grubunun diğer insanlara karşı davranışları için geçerlidir.

Bir de "Marslı" problemine bakalım. Eğer biz diğer gezegenleri keşfedebilmiş ve oradaki yaratıklarla ilişki kurabilmiş olsaydık, *onların* da insan haklarına sahip olduklarını söyleyebilecek miydik? Bunu söylemek onların tabiatına bağlı olacaktı. Eğer bizim hipotetik "Marslılarımız" insan türü benzeri –yani bilinçli, akıllı, bizim gibi birbirleriyle (bir biçimde) konuşabilen ve iş bölüşümü yapabilen yaratıklar– olurlarsa ön kabul olarak "dünya" üzerindeki insanların sahip olduğu haklara onlar da sahip olacaklardı.[2] Diğer yanda Marslıların masalımsı vampirlerin yaratılışlarına ve karakterlerine sahip olduklarını ve sadece insan kanı içerek hayatlarını sürdürebildiklerini varsayalım. Bu durumda zekî yaratıklar olup olmadıklarına bakılmaksızın Marslılar bizim ölümcül düşmanımız olacaklardır ve biz onların insan haklarına sahip olmalarını asla düşünmeyeceğiz. Onlar sadece vahşi saldırganlar olduklar için değil, kendi tabiatlarının bizim-

[2] Kıyas için John Locke'un insanlar ve kıyaslanabilir yaratıklar üzerindeki özlü mütalaasına bakınız. *An Essay Cocerning Human Undestanding*, (New York: Collier-Macmillan, 1965), s. 291.

kiyle kesinkes çatışan gerekliliklerini karşılamak zorunda oldukları için ölümcül düşmandırlar.

Halk arasında kaba bir hüküm vardır: "Eğer hayvanlar bizlerden bir hak talebinde bulunurlarsa biz o hakkı "kabul ederiz". Ancak, hayvanların hak talebinde bulunamayacakları gerçeği, onların tabiatlarının bir özelliğidir. Bunun yanında insanların sahip olduğu hakları hayvanların kullanamamaları ve insanlarla eşdeğer olmamalarının gerçek nedeni de budur.[3] Şimdi, eğer bebeklerin de ne istediklerini bilmedikleri gibi bir itiraz yapılırsa, bunun cevabı bebeklerin gelecekte yetişkin insan olacakları, fakat hayvanların asla böyle olamayacakları biçimindedir.[4]

[3] İnsan türleri ve dilin kullanılması arasındaki yakın ilişkiler için bkz. Ludwig Wittengstein, *Philosophical Investigations*, (New York: Macmillan, 1958) cilt 2, ss. xi, 223.

[4] "Hayvan hakları" savunucularının temel hataları, buna göre, insan türünün belirli tabiatını tanımlamadaki –ya da tanımlama *girişimlerindeki*– hataları ve buradan da insanlar ile diğer türler arasındaki farklıkları belirlemedeki eksiklikleridir. Bunun gibi konular üzerinde düşüncelerindeki hataları yüzünden sübjektif hislerin kaygan zemininin gerisinde kalmışlardır. Bkz. Tibor R. Machan, *Human Rights and Human Liberties*, (Chicago: Nelson-Hâll, 1975), ss. 202-203, 241, 245ff, 256, 292. Bebekler ve hayvan hakları arasındaki karışıklığın hayvan hakları yoluyla bir eleştirisi için bkz. R. G. Frey, *Interests and Rights*, (Oxford: Clarendon Press, 1980), ss. 22ff. Frey'in bu kitabı felsefedeki hayvan hakları modasının son yıllardaki hoş bir eleştirisidir.

Kısım 3

DEVLETE KARŞI ÖZGÜRLÜK

Bölüm 1

Devletin Tabiatı

Bu kitapta buraya kadar bir liberalizm teorisi ve mülkiyet hakları teorisi geliştirdik ve bu hakları savunmak için gerekli olan hukukî kodları özetledik. Hükümet nedir, devlet nedir? Eğer varsa bunların rolü nedir? Çoğu insanlar, ki bunların içinde çok sayıda siyaset teorisyeni de vardır, bir kere devletin *özel faaliyetlerinin* önemini, hatta hayatî gerekliliğini kabul ederlerse –hukuk kodlamasının sağlanması gibi– o insanlar *bilfiil* (*ipso facto*) devletin kendisinin gerekliliğini kabul etmişler demektir. Devlet, gerçekten de oldukça önemli ve gerekli bazı fonksiyonlar sergiler: Hukukun sağlanmasından polis ve itfaiyecilerin tedarik edilmesi, yolların yapılması ve bakımı, posta hizmetinin sağlanması. Yalnız bunların hiçbirisi, hiçbir biçimde bu işlerin sadece devlet tarafından yapılabileceğini, ya da bunları gerçekten de en iyi devletin yapabileceğini göstermez.

Örneğin, belirli bir yerde birbirine komşu olan ve rekabet içindeki çok sayıda kavun satan manav düşünelim. Bu kavunculardan birisi, Smith olsun, güç kullanarak komşusu olan diğer rakiplerini yanından kovmuş olsun; böylece bu kavuncu bulunduğu belirli mahalde şiddet kullanarak baskın bir kavun satma tekeli oluşturmuştur. Bu tavır, tekel oluşturmak ve sürdürmek için Smith'in şiddet kullanmasının yakın çevreye kavun sağlamak için *gerekli* olduğu anlamına gelir mi? Kesinlikle hayır; çünkü Smith'in şiddet kullanımını ve tehdidini azaltmasını gerektiren hem potansiyel rakipleri ve hem de mevcut rakipleri vardır. Bunun ötesinde, iktisat bilimi dayatmacı bir tekelci olarak Smith'in hizmeti kötü ve yetersiz sunacağına da işaret eder. Güç kullanımı yoluyla rekabetten korunan Smith, hizmeti pahalı ve yetersiz biçimde sunacaktır, çünkü tüketiciler tercih yapabilecekleri herhangi bir alternatiften mahrumdurlar.[5] Bunun da ötesinde, Smith'in dayatmacı tekelini kaldırmak üzere bir grup ortaya çıktığında,

[5] Bkz. Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ikinci baskı, (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), ss. 172-181; Murray N. Rothbard, For a New Liberty, gözden geçirilmiş baskı (New York: Macmillan, 1978), s. 194201.

bu gruba karşı cesaretli olan protestoculardan birkaç tanesi bu "tekeli kaldırma taraftarlarını", Smith'in fazla rağbet gören kavunlarından tüketicileri mahrum bırakmakla itham edeceklerdir.

Bu durumda devlet, bizim hipotetik Smith'imizin sadece devasa boyutta her şeyi kuşatan ölçekteki biçimidir. Tarih boyunca kendilerini "devlet" ya da "hükümet" olarak isimlendiren insan grupları ekonominin ve toplumun tepesinde her şeye komuta eden dayatmacı bir tekel oluşturmak için girişimlerde bulunmuşlardır –ve çoğu zaman da başarılı olmuşlardır. Devlet, özellikle de polis ve askerlik hizmetleri, hukukun oluşturulması, yargılama ve karar verme, para basma ve oluşturma gücü, kullanılmayan arazi ("hazine arazisi"), caddeler ve otoyollar, nehir suları ve karasular, posta hizmetlerinin yürütülmesi üzerinde tekel oluşturma gereği üzerindeki haksız iddiasını sürdürmektedir. Arazi ve taşımacılık üzerindeki kontrol, çok eski zamanlardan bu yana toplumun tümü üzerinde kontrolün sağlanması için mükemmel bir yöntemdir. Çoğu ülkede otoyollar, hükümetin kendi askerî birliklerini hedef üzerinde her yere kolaylıkla hareket ettirebilmelerini sağlayan ortamlar olmaya başlamıştır. Para arzının kontrolü, devletin kolay ve çabuk gelir elde etmesinin yoludur; devlet hiçbir özel rekabetçiye –kalp– para basma (yani para oluşturma) gücünü eline geçirerek kendi haksız tekeline müdahale edilmesine izin vermez. Posta hizmeti tekeli, devlet için uzun yıllardan bu yana kendi yönetimine karşı muhtemel tahripkâr ve kanun dışı girişimleri gözetlemek için uygun bir yöntem olagelmiştir. Tarihte çoğu dönemlerde devlet din üzerinde oldukça sıkı bir kontrol sağlamıştır; bunu da çoğunlukla kilise müessesesiyle birbirlerini karşılıklı destekleyen ittifaklarla, güvenli bir bağımlılıkla yapmışlardır: Devlet rahiplere güç ve zenginlik bahşetmiş, buna karşılık kilise de Sezar'a itaatin kutsal bir görev olduğunu hedef kitleye (tabaya) öğretmiştir. Ne var ki, zamanımızda din toplumdaki itaat ettirici gücünün çoğunu kaybetmiştir, devlet çoğunlukla dini kendi başına bırakmak istemekte ve daha seküler aydınlarla birlikte olmaya, kilise ile daha gevşek ittifaklar yapmaya yönelmektedir. Her bir durumda da devlet, hedef kitleyi kendi yöneticilerine itaat ettirmek ve hatta onların gözünde yüceltmek için propaganda aygıtlarına bağlıdır.

Ancak, bunların hepsinden ziyade hayatî olan tekel, devletin şiddet kullanımının kontrolü tekelidir: Polis ve silâhlı kuvvetler ile mahkemeler –yani suçlar ve akitler üzerindeki nizalarda nihaî karar verme gücü. Merkezî polis ve askerin kontrolü, özellikle devletin diğer güç aygıtlarını desteklemekte özellikle önemlidir; baskı yoluyla gelir elde etme bunun içindedir.

Devlet aygıtının tabiatından ayrıştırılamayan hayatî öneme sahip bir güç vardır. Toplumdaki ***diğer bütün*** kişiler ve gruplar (hırsızlar ve banka soyguncuları gibi düzensiz ve tescilli suçlular hariç) gelirlerini gönüllülük esasıyla temin ederler: ***Ya*** tüketicilere mal ve hizmet satarak, ***ya da*** gönüllü bağış yoluyla (örne-

ğin bir kulüp veya dernek üyeliği, miras veya bağış). *Sadece* devlet gelirini baskı yoluyla, devletin geliri sağlanmadığında caydırıcı ceza tehditleriyle elde eder. Bu dayatma, her ne kadar yasal düzenlemenin olmadığı yer ve dönemlerde "haraç" ismini almışsa da (yasal ismiyle) "vergilendirme" olarak bilinmektedir. Vergilendirme, her ne kadar bilinen hiçbir cürüm buna tekabül etmiyorsa da kapsamlı ve muazzam ölçekte, basit ve net tanımıyla bir gasptır. Vergi, devletin toprakları üzerindeki sakinlerin, ya da hedef kitlenin mülküne baskı yoluyla el koymaktır.

Şüpheci okuyucular için gasp içermeyen vergilendirmenin tanımını bir çerçeve içine almaya çalışmak yapıcı bir tecrübe olacaktır. Devlet de haydutlar gibi namlunun ucuyla para talebinde bulunur; eğer vergi mükellefi ödemeyi reddederse malvarlığına güç kullanılarak el konur, eğer böyle bir hacze karşı direnirse tutuklanabilir veya direnmeye devam ederse de öldürülür. Devletçiliği savunanların, vergilendirmenin "gerçekte" gönüllülük esasına dayandığına inandıkları bir gerçektir; bu iddiayı basit fakat öğretici biçimde çürütmek için hükümetin vergiyi iptal ettiğinde ve kendisini sadece gönüllü yardım tekliflerine bıraktığında neler olabileceği düşünülmelidir. Böyle bir durumda devletin mevcut yüksek miktardaki geliriyle kıyaslanabilir herhangi varlığın onun kasasına akmaya devam edeceğine gerçekten herkes inanıyor mu? Cezalandırmanın asla caydırıcı olamayacağını iddia eden teorisyenler bile böyle bir iddiaya karşı direnmek istemişlerdir. Önemli bir iktisatçı olan Joseph Schumpeter "vergiyi bir kulüp aidatı veya diyelim ki doktordan hizmet satın alma ile benzer olarak mütalaa etmek sadece soysal bilimlerin aklın bilimsel temayüllerinden ne kadar uzaklaşmış olduğunu gösterir"[1] biçimindeki ifadeleri yazmakla haklıydı.

Son zamanlarda iktisatçılar vergilendirmenin "gerçekten de" rızaya dayalı olduğunu, çünkü bu metodun herkesin fikir birliği yaparak arzuladıkları projeler için vergilerini ödediklerinden herkesin emin olmasını sağladığını savunmaya başlamışlardır. Bir bölgedeki herkes, örnek olarak, hükümetin bir baraj yapmasını arzuladıkları varsayılıyor; fakat eğer A ve B bu projeye gönüllü katkıda bulunuyorsa, C ve D'nin benzer sorumluluktan "kaçmayacakları" üzerinde emin değillerdir Çünkü bu barajın yapılmasına katkıda bulunmak isteyen bireylerin hepsi, A, B, C, D, ... bir diğerine vergilendirme yoluyla baskıda bulunmak üzerinde ***hemfikirdirler***. Dolayısıyla vergi ***gerçekte*** bir zorunluluk değildir. Ne var ki bu doktrinde çok sayıda çatlak bulunmaktadır.

Birinci çatlak, gönüllülük ile zorunluluk arasındaki çelişkidir. Herkesin herkesi zorunlu tutması bu zorunluluğun hiçbirisini "gönüllü" yapmaz. İkinci çatlak şudur; Biz şu an için her bireyin baraja katkıda bulunmak isteyeceğini varsaysak bile, her bireye tahakkuk ettirilen zorunlu verginin, herkesin katkıda bulunması

[1] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Brothers, 1942), s. 198.

durumunda bile bireyin kendi rızası ile ödemeyi isteyeceği miktardan fazla olmayacağından emin olamayız. Örneğin Jones 500$'dan fazla ödemek istemediği hâlde hükümet ona 1000$ vergi tahakkuk ettirebilir. Buradaki temel husus, verginin ***kesinlikle*** zorunlu olması ***nedeniyle*** her bireyin katkısının "gerçekten" ödemek isteyeceği miktar kadar olmasının temini (tıpkı serbest piyasada kendiliğinden yapıldığı gibi) mümkün değildir. Özgür bir toplumda kendi rızasıyla 200$ karşılığında bir TV alıcısı satın alan bir tüketici, yaptığı bu özgür tercihi ile TV alıcısının değerinin, satın almak için verdiği 200$ değerinde olduğunu *göstermiş* olur; kısaca o kişi bu miktarı kendi rızası ile verdiğini göstermiştir. Bir başka örnekte, özgür bir toplumda bir kulüp üyesi yıllık 200$ aidat ödüyorsa bununla bu kulüp üyeliğinin ona en az 200$ değerinde yarar sağladığını düşünüyor olduğunu gösterir. Öte yanda, vergilendirme durumunda ise bir kişinin baskı ve tehdit altında yaptığı feragat (ödeme) karşılığında eline geçen yarar ne olursa olsun onun kendi rızasıyla bir tercih yaptığının göstergesi olamaz.

Üçüncü olarak, tez çok fazla şeyi ispat eder. Çünkü sadece barajın yapılması değil, ***herhangi bir*** hizmetin arzı vergi finansmanı koluyla yaygınlaştırılabilir. Örneğin, bir ülkede Katolik Kilisesinin vergilendirme yoluyla kurulduğunu varsayalım; bu durumda Katolik kilisesi, gönüllü katkıyla yapılması durumuna göre kesinlikle daha büyük olacaktır. Ancak, bu "görevden" hiç kimsenin kaçmamasını temin etmek için, herkes herkesi kiliseye ödeme yapmaya zorlayacağından böyle bir kurumun "gerçekten" rızaya dayalı yapıldığı iddia edilebilir mi?

Dördüncü olarak da, ileri sürülen tez sadece mistiktir. Herhangi birisi, herkesin vergisini derin sofist inançlarına dayalı olarak "gerçekten" gönüllü ödediğini başkaları nasıl bilebilecektir? Peki, barajlara ***zaten*** (*pers se*) karşı olan –çevreciler gibi– kişiler hakkında ne söylenebilir? Onların ödemeleri "gerçekten" gönüllü müdür? Benzer şekilde, Protestanların veya ateistlerin Katolik kilisesi için zorunlu ödedikleri vergiye de "gönüllü" denilebilir mi? Bunların yanında, toplumumuzda gelişen ve her türlü hükümet kaynaklı faaliyetlere prensipte karşı olan liberteryen mevcudiyeti için ne söylenebilir? Bu kişilerin ödedikleri vergilerin "gerçekten de gönüllü" olduğu tezi hangi yoldan savunulabilir? Aslında, bir ülkedeki en azından tek bir liberteryenin veya anarşistin bulunması bile, ***kendiliğinden***, vergilendirme tezini geçersiz kılmaya yeterlidir.

Öte tarafta, demokratik bir yönetimde ***seçim*** yapılması, hükümetin yaptığı işlerin ve sahip olduğu gücün gerçekten de "gönüllülük esasına" dayandığı iddiasını gündeme getirmektedir. Tekrar edelim, bu popüler söylemde çok sayıda yanıltıcı düşünceler bulunmaktadır. İlk olarak, halkın çoğunluğu, hükümetin bütün fiillerini ve bazı belirli fiillerini doğru bulsa bile bu durum toplumdaki her bireyin yüklendiği gönüllü fiil olmaktan ziyade sadece çoğunluğun zulmü olacaktır. Cinayet cinayettir, gasp gasptır; bu fiiller başka birisine karşı gerek tek bir kişi tarafından yapılsın, gerekse bir grup tarafından yapılsın, hatta belirli bir bölgede

yaşayan insanların çoğunluğu tarafından yapılsın, sonuç değişmez. Çoğunluğun bir gasp fiilini desteklemesi veya hoş görmesi bu fiilin suç olma veya vahim bir adlî vaka olma esasını ortadan kaldırmaz. Aksi hâlde, örneğin demokratik seçimle göreve gelen Nazi yönetimi tarafından katledilen Yahudilerin aslında katledilmediklerini, sadece –kesinlikle tuhaf fakat "gönüllülük rejimi olarak demokrasi" doktrininin mantıksal iması ile– "(kendi rızaları ile) intihar ettiklerini" söylüyor olacaktık. İkinci olarak, demokrasiye doğrudan karşı olan bir cumhuriyette halk belirli kıstaslar için değil, bir faaliyetler paketinin "temsilcileri" için oy kullanır; bundan sonra yetkili oldukları belirli zaman aralığında istediklerini yapacaklardır. Onların gerçek "temsilci" olmaları tabiî ki hiçbir biçimde hukukî değildir, zira özgür bir toplumda asıl olan kendi vekilini ya da temsilcisini ferdî olarak (para karşılığı) tutar, istediğinde de işine son verir. Ünlü anarşist siyaset teorisyeni ve anayasa hukukçusu Lysander Spooner'in yazdığı gibi:

> Onlar [seçilmiş hükümetin memurları] bizim ne hizmetçimiz, ne temsilcimiz, ne avukatımız ve ne de vekilimizdir. ... [çünkü] biz onların yaptıkları fiiller nedeniyle kendimizi sorumlu tutamayız. Eğer bir kişi benim hizmetçimse, temsilcimse veya avukatımsa, ona emanet ettiğim yetki sınırları içinde o kişinin yaptığı bütün fiillerden kendimi asıl olarak sorumlu tutarım. Eğer ben ona, benim temsilcim olarak benim dışımdaki kişiler veya mülk üzerinde mutlak yetki, ya da herhangi bir yetki emanet etmişsem, ben temsilcim olan kişinin benim ona verdiğin yetki sınırları içinde kalmak kaydıyla diğer insanlara zarar vermesinden kendimi asıl kişi olarak sorumlu sayarım. Ne var ki, meclisin (kongrenin) yaptığı icraatlar yüzünden kendi kişiliğine veya mülküne zarar gelen hiçbir birey, bir seçmene gelerek onun seçtiği düşünülen temsilcilerinin veya vekillerinin fiilleri nedeniyle seçmeni sorumlu tutamaz. Bu gerçek şunu doğrulamaktadır: Halkın, yani herkesin temsilcileri varsayılan bu kişiler aslında hiç kimsenin temsilcisi değildirler.[2]

Daha da ileri gidersek, kendi içinde bile seçim "çoğunluk" kuralını güçlükle tesisi edebilmektedir, hükümetin aldığı güvenoyu oranı bile oldukça azdır. Birleşik Devletlerde, örneğin, seçmenlerin yüzde 40 veya daha az oranı oy kullanmaktan kaçınır; bunun yüzde 21 oranı da bir aday için oy kullanırken diğer yüzde 19 oranı da diğer aday için kullanır. Burada, yüzde 21 oran da güç bela çoğunluk kuralını yerine getirir ki bu oran gönüllü ittifakın çok çok altındadır. (Bir *bakıma,* demokraside ve oy kullanmaktan oldukça farklı olarak, "çoğunluk" daima mevcut hükümeti destekler; bu konu aşağıda ele alınacaktır.) Son olarak da, insanların seçimde oy kullanıp kullanmadıklarına, özellikle de seçimi kazanan aday için oy kullanıp kullanmadıklarına bakılmaksızın insanlar veya bir kişi

[2] Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Othority*, editör James J. Martin, (Colorado Springs, Colo.: Ralph Myles, 1973), s. 29.

nasıl vergi mükellefi yapılabilir? Hem oy kullanmayan seçmen, hem de oyunu kaybeden aday için kullanan seçmen seçilen hükümetin icraatlarını onayladığını nasıl gösterecektir?

Seçimin hiçbir biçimi, hatta oy verenlerin bizzat kendileri bile hükümetle gönüllü mutabakat tesis edemez. Spooner bunu kesin bir dille ortaya koyar:

> Doğrusu, bireyler açısından kullanılan oyun kendisi bile mutabakatın ispatı olarak alınmamalıdır. ... Buna karşın, bireyin mutabakatı sorulmaksızın ağır biçimde cezalandırma tehdidi ile para ödemeye ve hizmet etmeye zorlayan, bireyin sahip olduğu tabiî haklarının çoğunu kendi üzerine alan ve bireyin asla direnemeyeceği bir yönetim tarafından çevrelendiği görülecektir. Ayrıca, diğer insanların da bu zulmü kullandıkları oylarla onun üzerinde uyguladıklarını görecektir. Bunun da ötesinde, eğer birey isteyerek oy kullanırsa başkalarına kendi zulmünü uygulamak ve kendisini başkalarının zulmünden kurtarmak için bir fırsat elde ettiğini de anlayacaktır. Özetle, birey kendi mutabakatı olmaksızın kendisini öyle bir konumda bulacaktır ki; eğer oy kullanırsa efendi, kullanmazsa köle olacaktır. Aynı zamanda, bireyin bu iki alternatif dışında hiçbir seçeneği yoktur. Nefis müdafaasında birinciyi, yani oy kullanmayı isteyecektir. Onun içinde bulunduğu durum savaşmaya zorlanan bir kişinin durumuna çok benzemektedir; yani ya başkalarını öldürmek zorundadır, ya da kendisi öldürülecektir. Bir insanın savaş hâlinde kendi hayatını kurtarmak için düşmanının hayatını almaya teşebbüs etmesi nedeniyle savaşmanın onun seçimi olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Oy verme savaşının hiçbirisinde –ki savaştaki kurşun ile yer değiştirebilir– kendisini korumanın tek fırsatı olması nedeniyle insanın oy kullanmasından, bu savaşın tek gönüllü katılım yapılabilen uygulama olduğu sonucu çıkarılabilir. Öyle ki, o kişi bütün tabiî haklarını başkalarının aynı haklarına karşı bir güvence olarak kendi rızasıyla, sadece rakamların (oyların) gücü aracılığı ile kaybetmek veya kazanmak üzere ortaya koyar ...
>
> Şüphesiz ki, dünyadaki en baskıcı yönetim altında yaşayan en çaresiz insanlar izin verildiği takdirde içinde bulundukları şartların daha iyi olacağını umdukları yönde oylarını kullanacaklardır. Ne var ki bütün bunları yok eden bir yönetimin insanların kendi rızaları ile oluşturulması, hatta üzerinde mutabakat sağlaması hukukî bir çıkarım olmayacaktır.[3]

Buna göre eğer vergilendirme zorunlu ise ve gasptan farksız ise, masraflarını vergilerle karşılayan devlet, geçmişte ortaya çıkmış olan "tek başına" herhangi bir mafyadan daha korkunç ve daha başarılı olan son derece büyük bir suç örgütüdür. Bunun da ötesinde, onun suçlu olduğu sadece bu kitapta ortaya konulan suç ve mülkiyet hakları teorisine bakılarak değil, bunun yanında gaspı her zaman bir suç olarak kabul eden insanlığın ortak anlayışına bakılarak da

[3] A.g.e., s. 15.

ele alınmalıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi, 19. Yüzyıl'da yaşamış olan Alman sosyolog Franz Oppenheimer bu konuyu, bir toplumun zengin olabilmesinin sadece ve sadece iki yolunun söylerken özlü biçimde ortaya koymuştur. Bu yollar şunlardır: (a) Üretmek ve başkalarıyla gönüllü mübadele yapmak –yani serbest piyasa işleyişi– veya (b) başkalarının ürettiği zenginliği güç kullanarak ele geçirmek. İkinci yol şiddet ve gasp yöntemdir. Fakat birinci yol, sürece katılan herkesin yarar sağladığı yoldur; ikinci yol ise yağmacı grup veya sınıfın yağmalanan grup veya sınıf pahasına fayda sağladığı yoldur. Oppenheimer zenginliğin elde edildiği birinci yolu "ekonomik araç" olarak vasıflandırırken ikinci yolu "siyasî araç" olarak vasıflandırmıştır. Bundan sonra Oppenheimer devletin tanımını "siyasî araçların örgütü" biçiminde yapmıştır.[4]

Şimdi, bir suç örgütü olarak devletin özü, aşağıda Lysander Spooner'den alınan pasajda olduğu gibi güçlü ve net ifadelerle başka hiçbir yerde anlatılmamıştır:

> Bizim anayasa teorimize göre, bütün vergilerin gönüllü ödendiği kabul edilir; öyle ki bizim hükümetimiz aslında, insanların gönüllü katıldığı ve karşılıklı senet imzaladığı sigorta şirketidir. ...
>
> Ne var ki bizim bu yönetim teorimiz, gerçek uygulamalardan tümüyle farklıdır. Gerçek şudur: Hükümet, tıpkı bir yolkesen haydut gibi bir insana "ya paran, ya hayatın" demektedir. Böylece vergilerin hepsi olmasa bile çoğu tehdit baskısı altında ödenir.
>
> Asında hükümet bir kişiyi tenha bir yerde pusuda beklemez, yolda aniden üzerine atlamaz ve kafasına bir tabanca dayayarak cebindekileri boşaltmaz. Ne var ki bu açıdan soygun, şöyle ya da böyle yine de soygundur; daha çok korkutma ve utandırma yoluyla yapılır.
>
> Yolkesen haydut sorumluluğu, tehlikeyi ve suçu sadece kendi üzerine alır. O, sizin paranızın üzerinde bir hak iddiasında bulunmaz, ya da sizden alacağı parayı sizin yararınıza kullanma niyetinde olduğunu söylemez. O haydut olma dışında bir şey olduğunu da söylemez. Ondan, yalızca bir "koruyucu" olduğunu açıklaması yüzsüzlüğünü yapması beklenemez, paralarını rızaları olmaksızın almakla aklı karışmış zavallı yolcuları "koruma" yetkisi kazanmış değildir; aslında bu insanlar kendilerini pekâlâ koruyabileceklerine inanmaktadırlar ve bu haydudun alışılmamış koruma sistemine razı değillerdir. Bunların benzeri meslekleri yürütmek için haydut oldukça hassas bir konumdadır. Daha da öte, sizin paranızı aldıktan sonra ondan istediğiniz gibi sizi bırakır. Size "koruma" sağlamaya gücü yettiği için haklı olarak "hükmeden" konumda varsayılmasına rağmen isteseniz de istemeseniz de yolda sizi takip etmekte ısrar etmez. Kendisine hizmet etmenizi ve önünde eğilmenizi emrederek, bunu yapmanızı isteyerek ve şunu yapmanızı yasaklayarak, kendi çıkarı veya zevki

[4] Franz Oppenheimer, *The State*, (New York: Free Life Editions, 1975), s 12.

> için gerekli gördüğü sıklıkta soyarak sizi "korumayı" sürdürmez. Onun otoritesini eleştirdiğinizde ya da onun isteklerine direndiğinizde de sizi bir âsi, bir hain ve ülke düşmanı olarak damgalamaz veya merhametsizce öldürmez. Böylesi hainlik, hakaret ve sahtekârlık suçlarını işlemeyecek ölçüde centilmendir. Kısaca o haydut sizi soymanın ötesine geçerek sizinle alay etmeye ya da sizi köle yapmaya teşebbüs etmez.[5]

Haydudun aksine devletin neden kendisini bir yasallık ideolojisi ile değişmez biçimde sardığını, Spooner'in özetlediği riyakârlığı neden sürdürmesi gerektiğini sorgulamak yapıcı olacaktır. Bunun nedeni, haydudun kendi hâlinde haydutluk duruşuyla ulu orta görünen, kalıcı, yasal veya hukukî bir toplum ferdi olmamasıdır. O sürekli olarak kurbanlarından veya devletten kaçmak zorundadır. Bir haydut çetesinin aksine devlet asla bir suç örgütü olarak düşünülmez; buna karşılık onun dalkavukları topumda en yüksek mertebeleri ellerinde tutarlar. Bu öyle bir mertebedir ki, sömürme işlemini en azıdan desteklemeye ya da insanları buna boyun eğmeye zorlarken mağdurlarını beslemeyi ihmâl eder. Aslında devletin ideolojik dalkavuklarının ve işbirlikçilerinin görevleri tam olarak imparatorun giyecek güzel bir elbisesinin olduğunu halka açıklamaktır.* Kısaca, bu ideologlar hırsızlık bir ya da birden fazla insan ve grup tarafından yapıldığında kötü ve suç kabul edilirken, ***devletin*** bu tür faaliyetlerle meşgul olduğunda bunun hırsızlık değil yasal olduğunu, hatta "vergilendirme" isminde kutsanmış bir faaliyet olduğunu açıklamak zorundadırlar. İdeologlar, bir ya da birden fazla kişi veya grubun işlediği cinayetin kötü olduğunu ve cezalandırılması gerektiğini söylerken, ama bunu ***devlet*** yaptığında adının cinayet değil, "savaş" ya da "toplumdaki yıpranmanın önlenmesi" ismiyle bilinen ulvî bir fiil olarak kabul edilmesini sağlamak zorundadırlar. Bunlar, adam kaçırma veya kölelik bir kişi veya grup tarafından yapıldığında kötü olduğunu ve hukuksuzluk olarak görülmesi gerektiğini söylerken, böyle bir fiili devlet yaptığında buna adam kaçırma veya köleleştirme değil "zorunlu askerlik" –yani halkın mutluluğu ve hatta namuslu bir fert olmak için elzem olan fiil– diyeceklerdir. Devletçi ideologların fonksiyonu imparator için olmayan elbiseyi dokumak ve halkı yoğun biçimde çifte standarda ikna etmektir: Devlet büyük suçların en aşırısını işlediğinde aslında yapmak istediği bu ***değildir***, aksine yaptığı şey –geçmiş çağlardaki– ilâhî emirler için de gerekli, uygun ve hayatî olan başka bir şeydir. Aslında devletin bir ömür boyu ideologu olma başarısı belki de insanlık tarihinin en büyük sahtekârlığıdır.

İdeoloji, eski Şark imparatorluklarından bu yana sistemli kullanımı ile kanıtlandığı üzere devletin devamlılığı için her zaman hayatî olmuştur. İdeolojinin özel ***içeriği*** şartlara ve kültürlere göre zaman içinde tabiatıyla değişim geçirmiş-

---

[5] Spooner, *No Treason*, s.19.

* Burada, ahmakların göremediği bir elbise giydiğine inandırılan kral ve onun dalkavuklarının anlatıldığı çıplak kral masalına atıf yapılmaktadır (Çev.)

tir. Şark despotizminde imparatorun kendisi çoğu zaman din adamları (kilise) tarafından kutsal olarak ilân edilmiştir; bizim yaşadığımız seküler çağda ise bu tez daha çok "halkın iyiliği" ve "halkın refahı" biçiminde değişmiştir. Ne var ki amaç hep aynıdır: Devletin yaptıklarının, bazılarının zannettikleri gibi, büyük ölçüde suç olmayıp aksine desteklenmesi ve itaat edilmesi gereken elzem ve hayatî bir şeyler olduğuna halkı ikna etmektir. Devlet için ideolojinin hayatî olmasının nedeni, esas itibarıyla halkın çoğunluğunun desteğini almaya yönelik olmasında yatmaktadır. Devlet bu desteği, ister "demokrasi", ister diktatörlük, ister mutlak monarşi yönetimi biçiminde olsun, elde eder. Çünkü desteğin sistemle birlikte sürmesi için çoğunluğun (tekrar söyleyelim, *tek tek* bireyin *değil*) istekliliğine, yani herkesin vergilerini ödemesine, devletin yaptığı savaşa şikâyet etmeden katılmasına, devletin koyduğu kurallara ve emirlere itaat etmesine dayanmaktadır. Bu desteğin etkili olması için aktif gayret de gerekmez; pasif kalarak sadece boyun eğmek de pekâlâ destektir. Destek her hâlükârda olmalıdır. Çünkü eğer bir halk kitlesi devletin gayrı meşru olduğunun farkına varırsa ve eğer bu kitle devletin büyük boyutta haydut çetesinden başka bir şey olmadığını anlarsa, sonuçta devlet çok geçmeden bir mafya çetesinin konumundan ya da büyüklüğünden farklı olmayan bir yapıya indirgenecektir. Böylece, devletin ideologları istihdam etmesinin ve hukukçu entelektüellerle ömür boyu ittifak hâlinde olmasının, devletin dayandığı ve koyduğu kuralların gerekçelerinin anlatıldığı yazıları kotarma gereğinin bir sonucu olduğu otaya çıkmaktadır.

Bütün devletlerin çoğunluk görüşüne dayandığını gören ilk modern siyaset teorisyeni, 19. Yüzyıl Fransız liberteryen yazar Etienne *de la* Boetie'dir. *Discourse on Voluntary Servitude* (*Gönüllü Kölelik Üzerine Konuşmalar*) kitabında *de la* Boetie zalim devletin her zaman bir azınlık olduğunu ve dolayısıyla onun süregiden despotik kanunlarının sömürülmekte olan çoğunluğun gözünde meşruiyet kazanması için gerekli olduğunu görmüştür; daha sonra bu işlem "mutabakat mühendisliği (engineering of consent)" olarak isimlendirilecektir. Bundan iki yüz yıl sonra David Hume –zoraki bir liberteryen olmakla birlikte– benzer bir analiz yapmıştır.[6] Modern silâhlarla bir azınlığın bir düşman çoğunluk

[6] Hume şöyle söylemiştir:

> Hiçbir şey ... çoğunluğun birkaç kişi tarafından yönetilmesinin kolaylığından ve insanların kendi duygularını ve tutkularını yöneticilerinin duygu ve tutkularına boyun eğdirerek yaptıkları örtük teslimiyetten daha şaşırtıcı görünmüyor. Bu merakın hangi saikla etkilendiğini sorduğumuzda şunu göreceğiz: Kuvvet yönetilen tarafının üzerine doğru olduğu sürece, yönetenlerin onları destelemek için fikir vermek dışında yapabilecekleri hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bu hükümetin üzerine kurulduğu fikirdir; bu düstur en despot ve en militarist yönetimlere kadar uzanmaktadır.

David Hume, *Essays: Literary, Moral and Political* (Londra: Ward, Locke, and Taylor, n.d.), s. 23; ayrıca bkz. Etienne *de la* Boetie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude* (New York: Free Life Editions, 1975); Ludwig von Mises, *Human*

oluşturacağı karşı görüşü, bu silâhların bir çoğunluğun elinde de olabileceğini ve azınlığın silâhlı güçlerinin halk tarafında isyana veya teslimiyete neden olabileceğini göz ardı etmektedir. Buna göre, kandırma ideolojisine olan sürekli ihtiyaç, devletin bir milletin düşünce yapısını biçimlendiren entelektüelleri öne çıkarmasına yol açmıştır. Geçmiş yıllarda bu entelektüeller değişmez biçimde rahiplerdi, dolayısıyla söylediğimiz gibi, kilise ile devlet ve taht ile kurban sunağı arasındaki hayat boyu ittifak oluşmuştu. Günümüzde diğerleri arasında "bilimsel" ve "değerden bağımsız (value free)" iktisatçılar ve "millî güvenlik yöneticileri" devlet gücü lehine benzer ideolojik fonksiyonlar sergilemektedirler.

Modern dünyada —artık bir kilise düzeninin olmadığı günümüzde— özellikle önemli olan şey devletin eğitim üzerindeki mutlak kontrolünün kabulü ve buradan da hedefi olan beyinleri şekillendirmesidir. Devlet üniversitelerini doğrudan denetleme yanında her türlü mâlîdestek yoluyla bütün üniversite faaliyetlerini etkilemesine ilâve olarak kamu okullarının genel yapıları yoluyla, özel okullardan lisans talebi yoluyla ve devam etme zorunluluğu yoluyla eğitimi en alt düzeyde kontrol etmektedir. Buna bir de —çoğu ülkede oldu gibi devletin sahibi olduğu— radyo ve televizyon yayınları üzerindeki açık kontrolünü, ya da Birleşik Devletlerde olduğu gibi frekansların millîleştirilmesi ve istasyonlara bu frekans ve kanalları kullanma lisansların veren federal komisyonların gücünü de ekleyin.[7]

Buna göre devlet, tabiatı gereği insanların çoğunun bağlı olduğu genel kabul görmüş ahlâkî kuralları ihlâl *etmek zorundadır*. Çoğu insan cinayetin ve hırsızlığın suç ve hukuksuzluk olduğu üzerinde hemfikirdir. Bütün toplumların gelenekleri, kuralları ve hukuku bu fiilleri ayıplı ve kabahat kabul etmektedir. Buna göre devlet, ömür boyu güçlü görünmesine rağmen daima incinebilir konumdadır. Özellikle yapılması gereken şey, devletin gerçek tabiatı hakkında halkı aydınlatmaktır; böylece halk cinayete ve soyguna kaşı genel kabul görmüş hükümleri ihlâl etmenin devletin tabiatında var olduğunu ve devletin ortak kabul görmüş ahlâkî ve hukukî hükümlerin esas ihlâlcisi olduğunu görebilsin.

Biz devletin entelektüellere neden ihtiyacı olduğunu anlarız, fakat entelektüeller niçin devlete ihtiyaç duyarlar? Bunun nedeni basitçe, bunların sunduğu hizmetlere çoğunlukla kilelerinin yoğun talebi olmazken yetenekleri için devletin kolları arasında daha iyi "piyasa" temin edebildikleri içindir. Devlet onlara, gönüllü mübadele yoluyla elde edemeyecekleri güç, statü ve zenginlik sunar. Yüzyıllardan beri (hepsi değilse bile) çoğu entelektüel, Eflatuncu "filozof kral" idealini gerçekleştirmek için güç elde etmeye çalışmıştır. Örneğin, seçkin Marksist akademisyen Profesör Needham tarafından Karl Wittfogel'in şark despotizmindeki devlet—entelektüel ittifakına yaptığı tatsız eleştirisini protesto etmek

Action (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949), ss. 188ff.

[7] Bkz. Rothbard, *For a New Liberty*, ss. 109-116.

için kalpten yaptığı nidaları ele alalım: "Profesör Wittfogel'in böyle şiddetle saldırdığı medeniyet, şairleri ve akademisyenleri memur hâline getirebilen bir medeniyettir." Needham şunu ilâve eder: "[Çin'de] imparatorlar silsilesi bütün çağlarda esas itibarıyla insanî ve tarafsız akademisyenlerle olağanüstü işbirliği içinde hizmet etmişlerdir."[8] Varsayım olarak Profesör Needham için Antik Şark'ın her şeyi öğüten despotizmini doğrulamada bu yeterlidir.

Ne var ki bizim Antik Şark'a kadar, hatta On dokuzuncu Yüzyılda Berlin Üniversitesi profesörlerinin kendilerini "Hohenzollern Malikânesinin entelektüel muhafızları" biçimine sokmak için gösterdikleri hedeflerine kadar geri gitmemiz gerekmiyor. Günümüz Amerika'sında Başkan'ı "Birliğin taçlanmış tek sembolü" diye selamlayan seçkin siyaset bilimcisi olan Profesör Richard Neustadt isimli birisi vardır. Bunun yanında millî güvenlik müsteşarı Townsted Hoopes şunu yazmıştır: "Bizim sistemimizde dış politikamızın ve millî programlarımızın yapı problemini tanımlamak ve bunları etkin biçimde karşılamak için halk sadece başkana bakar." Buna cevap olarak Richard Nixon, başkanlık seçimi arifesinde kendi rolünü şöyle tanımlamıştır: "[Başkan] milletin değerlerinin sözcüsü olmalı, milletin amaçlarını tanımlamalı ve arzularının gerçekleşmesine öncülük etmelidir." Nixon'un başkanlık rolünü algılaması 1930'ların Almanyası'nda akademisyen olan Ernst Huber'in *Büyük Alman Devlet Anayasal Hukuku*nu açıklarken ifade ettiği rol ile oldukça benzerliklere sahiptir. Huber, devletin başı "erişilmesi gereken büyük hedefleri tespit eder ve bir milletin ortak amaçlarına erişmede millî kuvvetlerden yararlanmak için plânlar çizer ... milletin hayatının gerçek amacını belirler ve ona gerçek değerini verir"[9] demiştir.

---

[8] Joseph Needham, "Review of Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*", *Science and Society*, (1958), s. 61, 65. Yirminci Yüzyılın ilerleme dönemindeki "kolektivist" entelektüeller tarafındaki güç için yapılan araştırma üzerine bkz. James Gilbert, *Designing the Industrial State*, (Chicago: Quadrangle Boks, 1972). Entelektüeller ve devlet arasındaki ittifak üzerine daha fazla bilgi için bkz. Bertrand de Jouvenel, "The Thratment of Capitalism by Continental Intellectuals" ve "John Lukacs, "Intellectual Class or Intellectual Profession?", editör: George B. de Huszar, *The Intellectuals* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960), ss. 385-399 ve 521-522; Bertrand de Jouvenel, *On Power*, (New York: Viking Press, 1949); Murray N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* derlemesindeki "The Anatomy of the State" başlıklı makale, (Washington D.C.: Libertarian Review Press, 1974), ss. 37-42 ve Rothbard, *For a New Liberty*, ss. 59-70.

[9] Richard Neustadt, "Presidency at Mid–Century", *Law and Contemporary Problems*, (Fall 1956), ss. 609-645; Townsted Hoopes, "The Persistance of Illusion: The Soviet Economic Drive and American National Interest", *Yale Review*, (March 1960), s. 336, bu makaleye Robert J. *Bresler, The Ideology of the Executive State: Legacy of Liberal Internationalism*, (Menlo Park, Calif.: Institude for Humane Studies, n. d.), ss. 4-5 (Nixon ve Huber'e de aynı eserde, ss. 5, 16-17 de atıf yapılmıştır) ve Thomas Reeves and Karl Hess, *The End of the Draft*, (New York: Vintage Books, 1970), ss. 64-65 de atıf yapılmıştır. Millî güvenlik müsteşarı için ayrıca bkz. Marcus Raskin, "The Magedeath

Buna göre devlet baskıcı bir suç örgütüdür; büyük ölçekte bir vergilendirme gaspı sitemiyle geçimini sağlar, gücünün ve servetinin bir kısmını paylaştırarak ödüllendirdiği bir grup kamuoyu oluşturucu entelektüelle işbirliğine giderek çoğunluğun (herkesin değil) desteğini sağlayarak varlığını sürdürür. Bunun yanında üzerinde durulması gereken devletin başka bir hassas yönü daha vardır: Açık söylemek gerekirse bu tez, devlet aygıtının fiilen ve yasal yolla üzerinde yargılama yetkisi iddiasında bulunduğu toprakların sahibi olduğu hakkındaki örtük tezdir. Artık şimdi devlet için görünürde hassas bir tez vardır: Yani, devlet aygıtının, üzerinde yetkili tek otorite olduğunu iddia ettiği toprakların gerçekten ve tam anlamıyla sahibi olduğunun dolaylı yoldan ifade eden tez. Özetle devlet belirli bir toprak üzerinde –ki bu toprak tarihî şartlara ve başka devletlerin elinden ne kadar söküp alabildiğine bağlı olarak büyük veya küçük olabilir– kendisinde bir güç tekeli, bir nihaî karar yetkisi olduğu iddiasındadır. *Eğer* devletin üzerinde kurulu olduğu toprağın tek *sahibi* olduğu söylenebiliyorsa, buna göre bu toprak üzerinde yaşaması öngörülen herkes için kurallar koyması da uygun görülmelidir. Devlet yasal yoldan özel mülkiyeti ele geçirir ve kontrol eder, çünkü o bütün arazilerin gerçek sahibidir. Devletin, tebaasının toprağını terk etmesine göz yumduğu *sürece* sahibi olduğu arazi üzerinde yaşayan insanlar için kurallar koyan herhangi bir toprak sahibi (ağa) gibi davrandığı söylenebilir. (Bu durum, ülkeden göç etmeleri için bireylerin hakları üzerine açıktan baskı yapılması kadar şu kaba "[Amerika'yı] ya sev, ya da terk et" sloganının gerçekleştirilmesi gibi görünmektedir.) Bu teori, kısaca devleti, en basitinden kendi etki alanı altındaki toprağın teorideki tek sahibi kabul edilen Ortaçağ kralları kadar güçlü feodal derebeyi hâline getirmektedir. Yeni bulunan ve sahipsiz kaynakların –bakir arazi veya göl– sahibinin değişmez biçimde devlet olduğu iddiası ("kamu arazisi") bu örtülü teorinin bir ifadesidir.

Fakat yukarıda özetlenen yerleşimcilik teorimiz, devlet aygıtının bu türden iddialarını çürütmek için yeterlidir. Çünkü devletin cürüm işleyen adamları, hangi haklarına dayanarak arazinin sahibi olduklarını iddia edebileceklerdir? Bu arazi üzerinde nihaî karar verme yetkisini bu kişilerin ellerine geçirmeleri bile yeteri kadar kötüdür; hangi kıstas onlara bütün toprağın haklı sahipliğini vermiş olabilir?

Aşağıda belirtilen karakteristiklerin herhangi birisine, ya da her ikisine, (gerçekte bir vakıa olarak aynı anda her ikisine de), sahiptir. (a) Gelirlerini fizikî baskı yoluyla (vergilendirme yoluyla) elde eder ve (b) belirli bir toprak üzerinde baskıcı bir güç tekeline ve nihaî karar alma gücüne sahiptir. Bir devlet için gerekli görülen bu faaliyetlerin her ikisi de (koruması gereken) ilgi alanı olan özel mülkiyet hukukuna karşı (buna kendisinin sahipliği de dâhildir) özde hak-

---

Intellectals", New York Review of Boks, (14 Kasım 1963), ss. 6-7.

sız bir müdahale, hatta gasp yapmaktadır. Çünkü bunların birincisi, açıktan ve geniş ölçüde bir gasp öngörür ve bu uygulamayı kurumsallaştırır. İkincisi de, belirli bir toprak üzerinde güvenlikte serbest rekabeti ve karar alma mekanizmalarını engeller –yani güvenlik ve yargı hizmetlerinin gönüllü satın alınmasını engeller.[10] Bu noktada, liberteryen teorisyen Albert Jay Nock'un hükümet için yaptığı parlak hükmüne geldik: Belirli bir toprak üzerinde "devlet suç işleme tekelinin ve onu icra etme hakkının tek sahibi olduğunu iddia eder. Bireyin insan öldürmesini yasaklar fakat kendisi çok büyük ölçekte cinayetler işler. Bireysel hırsızlığı cezalandırır fakat kendisi, bir şeyin kendi vatandaşının veya yabancının mülkü olmasına bakmaksızın vicdansız ellerini istediği her şeye uzatır."[11]

Şunu da özellikle belirtmek gerekmektedir: Devlet sadece gelirlerini toplamak için baskı uygulamakla, gücünü yaygınlaştırmak için propagandacılar tutmakla ve emniyet teşkilâtı, itfaiye, nakliye ve posta gibi hayatî hizmetler üzerinde tekel hakkı olduğunu iddia etmekle kalmaz; bunların yanında devlet başka birçok işleri de yapar ve bunların hiç birisinin hiçbir biçimde tüketici olan halka hizmet olduğu söylenemez. O başarmak için –yani çaresiz olan hedef kitleyi kontrol etmek, düzenlemek ve zorlamak için– tekel gücünü kullanır, ya da Nock'un söylediği gibi "suç tekelini" kullanır. Çoğunlukla kendi tarzını hedef kitlenin ahlâk yapısı ve günlük yaşantısı üzerine dayatır. Devlet, zorla topladığı gelirleri sadece halk için gerçekten gerekli olan hizmetleri tekelleştirmek ve yetersiz biçimde sunmak için değil, bunların yanında sömürdüğü ve usandırdığı hedef kitleyi heba etme pahasına kendi gücünü tesis etmede de kullanır: Halktan topladığı gelirleri ve zenginliği kendi elemanları ve işbirlikçileri arasında paylaştırmak, toprakları üzerinde yaşayan insanları kontrol etmek, onlara yaptırım ve baskı uygulamak için de kullanır. Gerçekten özgür bir toplumda, yani insanların kişisel haklarının ve mülkiyet haklarının korunduğu bir toplumda devlet varlığını gerektiği kadar sürdürecektir. Onun çok sayıdaki işgalci ve baskıcı faaliyetleri arasında, kişilik ve mülkiyet hakları üzerindeki yaygın tahribatı yok olacaktır. Aynı zamanda, kötü biçimde yönettiği gerekli temel hizmetler serbest rekabete ve kişilerin seçtikten sonra kendi rızaları ile ödeme yaparak

[10] Bu bağlamda, "arazi verilmesi" tabiî ki, dolaylı olarak "her bir mülk sahibinin yasal mülkiyetinin dışındaki arazi" anlamına gelecektir. Özgür bir toplumda, Smith'in kendi arazisi üzerinde nihaî karar verme gücü olacaktır, Jones'un da kendi arazisi üzerinde olacaktır, v.s. Devlet ya da hükümet, bireylerin haklı olarak sahibi oldukları mülkten çok daha fazlası üzerinde zorunlu bir savunma ve nihaî karar verme tekeline sahip olduğunu iddia edecek ve uygulayacaktır. Smith, Jones, v.b. kişilerin böylece "hükümet tarafından" hükümet hakkında bir şey yapmaları ve rekabet şartları içinde çalışan savunma şirketleriyle savunma sözleşmesi yapmaları yasaklanmıştır. Bu hususu gündeme getiren Profesör Sidney Morgenbesser'e minnettarım.

[11] Albert Jay Nock, *On Doing the Right Thing, and Other Essays* (New York: Harper and Brothers, 1928), s. 143.

aldıkları hizmetlere açılacaktır.

Hükümetin "ahlâkın" muhafazakâr tanımlarını güçlendirmek için tipik muhafazakâr taleplerin *acayipliği* (yani, pornografinin ahlâksızlık iddiasını hukuk dışı saymak) böylece bütün çıplaklığıyla ortaya çıkarılmıştır. Dayatılan ahlâkîliğe (özgür tercihle yapılan hiç bir davranışın "ahlâklı" olarak düşünülemediği ahlâkîlik gibi) karşı ileri sürülen diğer şamatalı tezler bir yana, toplum ahlâkının bekçilik fonksiyonunu toplum içindeki en yaygın suç grubu (ve en ahlâksız grup) olan devlete bırakmak da kesinlikle tuhaftır.

Bölüm 2

Devletin İç Çelişkileri

Hükümetin gerekliliği tartışmasının ana problemi, bu tür tartışmaların esas itibarıyla devletin ve devlet kurallarının –halkın alışkanlık hâline getirdiği kuralların– yüzyıllar boyunca oluşmuş olmasıdır. Popüler "ya ölüm ya da vergi" ilkesindeki kesinlik ifade eden ikilisi arasındaki çarpık eşleşme, halkın kendiliğinden kötü fakat tabiatta alternatifsiz kaçınılmaz bir güç olan devletin varlığı karşısında boyun eğdiğini gösterir. Devlet kuralının çimentosu olarak alışmışlığın gücü, en erken 16. Yüzyıl'da de la Boetie'nin yazılarında görülmüştür. Ancak, hem mantık açısından ve hem de alışmışlık kıstasını reddetmek için var olan bir devleti bilinmeyen bir büyüklükle kıyaslamamalıyız; bunun yerine toplumsal sıfır noktasından, "tabiatın işleyişinin" mantıksal kurgusundan başlamalıyız ve devletin tesis edilmesi için birbirine bağımlı tezlerle özgür toplum lehine olan tezleri kıyaslamalıyız.

Örnek olarak, çok sayıda insanın aniden Dünya'ya geldiğini ve ne tür bir sosyal düzen altında yaşamak istediklerini düşündüklerini varsayalım. Bir kişi ya da bir grup şunu savunacaktır: "Eğer her birimizin her bakımdan özgür olmasına, özellikle de her birimizin silâh edinmesine ve kendisini savunmasına izin verilecekse, bu durumda hepimiz birbirimize karşı savaş hâlinde oluruz ve toplumumuz çöker. Öyleyse bütün silâhlarımızı, nihaî karar verme kabiliyetimizi ve gücümüzü haklarımızı tanımlaması ve bizi desteklemesi için şuradaki Jones Ailesine devredelim. Jones Ailesi bizi kendi vahşi içgüdülerimize karşı koruyacak, toplum barışını sağlayacak ve adaleti sağlayacaktır" (tipik bir devlet tezi). Hiç kimse (belki Jones Ailesi hariç) saçmalık olduğu açık olan bu resim üzerinde düşünmek için bir dakikasını ayıracak mıdır? Bu resmi bertaraf etmek için, "özellikle elimizden silâhlar alındıktan sonra bizi bu Jones Ailesi'ne karşı kim koruyacaktır?" sorusunu yüksek sesle sormamız yeterlidir. Bir de "Jones Aile'sinin" yönetimde uzun süreli kaldığını, bu durumlarının uzun ömürlü olmasını bir kanuna bağladıklarını düşünelim, bu kesinlikle bizim körü körüne

bağlandığımız bir tez olacaktır. Tabiatın mantıksal modelini devlete uygulamak, devleti olduğu biçimde, yalın anlamıyla algılama alışkanlıklarımızdan kurtulmamızda yardımcı olacaktır –yani kralların aslında çıplak olduklarını göreceğiz.

Doğrusu, eğer "sınırlı hükümet" teorisine sakin ve mantıklı gözle bakarsak, onun aslında bir canavar olduğunu görebiliriz, çünkü savunduğu şeyler tutarsız ve gerçek dışı "ütopyalardır". Öncelikle, zorunlu şiddet tekelinin "Jones Ailesi" veya devletin yönetici memurları tarafından bir kere ele geçirildikten sonra kişilerin ve mülklerinin korunması ile "sınırlı" kalacağını varsaymak için bir neden yoktur. Tarihte, hiçbir yönetim kesinlikle bu biçimde uzun süre "sınırlı" kalmamıştır; bunun asla olmayacağı hakkında da mükemmel nedenler vardır. İlk önce, bir kere kanser illeti olan baskı ilkesi –baskı yoluyla gelir elde etmek ve zorunlu şiddet tekeli– toplumun kalbinde tesis edildikten ve meşru hâle getirildikten sonra bu başlangıcın gittikçe yaygınlaşıp teferruatlı hâle gelmesi için çok sayıda nedenler bulunacaktır. Özellikle de böylesi yaygınlaştırmada aktif çalışmak devletin yöneticilerinin ekonomik *ilgi* alanları içindedir. Devletin baskı gücü *laissez faire* (bırakınız yapsınlar) teorisyenlerinin kabul edebileceği sınırların ötesine ne kadar yayılırsa, devlet aygıtını işleten yönetici sınıfın (kastın) zenginliği de o ölçüde artacaktır. Böylece, gücünü ve zenginliğini azamî yapma arzusundaki yönetici kast, devletin gücünü yaygınlaştıracaktır –ve bunlar, devlet ve onunla işbirliği içindeki entelektüeller meşruiyet kazandıkça ve devletin baskı kurma tekeline ve nihaî karar verme gücüne karşı kurumsal serbest piyasa kanalları yetersiz oldukça, karşılarında sadece zayıf bir cephe bulacaklardır. Serbest piyasada, ne mutlu ki bir kişinin veya grubun zenginliğini azamî yapması herkesin yararına sonuç verecektir; fakat siyasî bir birlik içinde, yani devletin hâkim olduğu yerde, kazancın ve zenginliğin azamî yapılması, toplumun geri *kalan kısmı pahasına* sadece devlet ve onun yönetici asalakları için gerçekleşir.

Sınırlı yönetim savunucuları, taraf tutmaktan kaçınan ya da etrafa külfet yüklemeyen, toplumda birbirleriyle nizalı insanlar arasında tarafsız "hakemlik" yapan, her türlü keşmekeşliğin üstünde olan bir devlet idealini savunurlar. Peki, hükümet neden bunları yapsın? Elde devletin kontrolsüz bir gücü varken, devlet ve onun yöneticileri güçlerini ve zenginlikleri azamî yapmak isteyeceklerdir ve varsayılan sınırların ötesine acımadan geçecektir. Buradaki kritik nokta, sınırlı devlet ve *laissez faire* ütopyasında devleti sınırlı tutacak hiçbir kuvvetin olmamasıdır. Tarih boyunca devletin kanlı geçmişi bize, *herhangi* bir güç bir gruba verilir ya da bu grup tarafından ele geçirilirse, bunun kesinlikle kullanıldığını ve de kötüye kullanıldığını göstermiş olmalıdır. Lord Acton'un bilgece sözlerle belirttiği gibi bu güç tahripkârdır.

Bunun ötesinde, nihaî karar verici ve güç kullanıcı gücü hakların korunması için "sınırlamak" üzere kurumsal mekanizmanın yokluğundan ayrı bir de nötr ya da tarafsız devlet idealinin özünde derin bir çelişki vardır. Çünkü "nötr" vergi,

yani piyasa için vergilendirmenin olmadığı durumdaki gibi piyasa için nötr bir vergilendirme sistemi olamaz. 19. Yüzyıl'ın başlarında John C. Calhoun'un ortaya koyduğu gibi vergilendirmenin ***varlığı*** böyle bir nötrlüğün olma ihtimâlini yok etmektedir. Çünkü hangi düzeyde olursa olsun vergilendirme en azından birbirine hasım olan iki sosyal sınıf oluşturacaktır: Vergiden pay alan ve hayatını bu yolla sürdüren "yönetici" sınıf ve vergi ödeyen "yönetilen" sınıf. Kısaca bu sadece vergi ***verenler*** ile sadece vergi ***tüketenler*** sınıfları arasında bir çatışma olacaktır. Neticede yönetimin bürokratları esas olarak salt vergi tüketenler sınıfında olacaklardır; diğer sınıflar da yönetimin zorunlu harcamaları yoluyla para aktardığı kişiler veya gruplardan oluşacaktır. Calhoun şu tespiti yapmıştır:

> Yönetimin temsilcileri ve işçileri, vergi hâsılatından pay alan seçkinlerden oluşan toplum kesimini tayin eder. Toplumdan vergi adı altında toplanan miktar ne olursa olsun, masraflar ve ödenekler biçimlerinde onlara verilir. Bu ikisi –vergiler ve masraflar– yönetimin mâlîişlerini oluşturur ve karşılıklı ilişki içindedir. Bir kişinin toplumdan vergi adı altında aldığı miktar her ne kadarsa, çeşitli ödenekler adı altında para alan toplum kesimine aktarılır. Fakat parayı alanlar sadece toplumun küçük bir kısmını oluşturduğu sürece, malî işlemin iki tarafı da birlikte ele alındığında bu işlem vergi ödeyenler ve vergi hâsılatından pay alanlar arasında eşit olmayan bir uygulama oluşturacaktır. Bunun aksi yapıldığında ise, her bir kişiden vergi biçiminde toplanan miktar o kişiye ödenekler biçiminde aynıyla geri aktarılırsa, bu süreç abes ve saçma olacaktır. ...
>
> Hükümetin bu eşit olmayan malî işlemlerinin gerekli sonucu, tolumun iki büyük sınıfa bölünmesi olacaktır: Bu sınıflardan birisi, gerçekten vergi ödeyen ve tabiî ki yönetime destek sağlama yükünü tek başına omuzlayanlar; diğeri de, gelirlerini ödenekler yoluyla elde edenler ve aslında yönetim tarafından desteklenenlerdir. Daha az kelimeyle söylersek, vergi ödeyenler ve vergi tüketenler bölünmesidir.
>
> Ne var ki bunun etkisi, bu iki sınıfı yönetimin malî işlerine –ve bununla ilgili bütün bir politik sürece– bağlı olarak düşmanca ilişki içine yerleştirmek olacaktır. Çünkü vergiler ve masraflar büyüdükçe bir tarafın kazancı artarken diğer tarafın kazancı azalacaktır. ... Bunun sonucunda, söz konusu artış birisini zengin ve güçlü yaparken diğerini güçsüz ve zayıf yapacaktır.[1]

Calhoun, anayasanın yönetimi sınırlamaya gücünün yetmeyeceğini vurgular; üyelerini yönetimin seçtiği ve onlara nihaî karar verme gücü verdiği bir Yüce Divan tekeli için, siyasî "üyeler" yönetimin gücünü vatandaşlar üzerinde yaygınlaştırmaya hizmet eden anayasanın üslûbunun her zaman "esnek" veya

[1] John C. Calhoun, *A Disqusition on Government*, (New York: Liberal Arts Press, 1953), ss. 16-18.

zayıf yorumunu öne çıkarır. Zamanla bu "üyeler", devlet gücünü sınırlayan "açık" yorumu beyhude anlatmaya çalışan ve "üye olmayan" azınlığa karşı ölçüsüz biçimde galip gelmeye başlayacaklardır.[2]

Ancak, öte yanda sınırlı ve *laissez faire* yönetimi anlayışları arasında başka ölümcül çatlaklar ve uyumsuzluklar vardır. İlk olarak, sınırlı yönetim ve diğer siyaset felsefecileri çoğunlukla ***hukuku*** oluşturmak ve geliştirmek için devletin gerekli olduğunu kabul etmektedirler. Ancak bu, tarihî açıdan yanlıştır. Çünkü çoğu hukuk ve özellikle de hukukun en liberteryen tarafları devlette değil, devlet dışı kurumlarda ortaya çıkmıştır: Kabile geleneği, örfî hukukun oluşturduğu yargı sistemi ve mahkemeler, ticaret mahkemelerindeki ticaret hukuku ya da gemicilerin kendilerinin kurduğu bahriye hukuku bunardan bazılarıdır. Kabilenin yaşlıları kadar rekabet hâlindeki örfî hukuk yargılaması durumlarında da hâkimler hukuku yapmakla uğraşmamışlar, bunun yerine genel kabul görmüş mevcut ilkelerde hukuku bulmaya ve bunları özel vakara ve yeni teknolojik veya kurumsal şartlara uygulamaya çalışmakla meşgul olmuşlardır.[3] Aynı durum, özel Roma Hukuku için de geçerlidir. Bunun ötesinde, Antik İrlanda'da Cromwell'in fethine kadar bin yıl süreyle var olan toplumda "devletin idaresi altındaki adaletten hiç eser yoktu"; uygulaması rekabet hâlinde ve gönüllü desteklenen ***tuatha***, ya da sigorta temsilcilikleri tarafından üstlenilen rekabet içindeki profesyonel hukukçu ekolleri geleneksel hukukun ana gövdesini yorumlayıp uyguluyorlardı. Daha da öte, bu geleneksel kurallar tesadüfen veya keyfî değildi, aksine kökleri ***tabiî hukuka*** bilinçli biçimde dayanmaktaydı ve yeni yorumlar insan aklı ile ortaya çıkarılabiliyordu.[4]

Ancak, hukukun gelişmesi için devletin gerekli olduğu görüşünün tarihî yanlışlığına ek olarak Randy Barnett, devletin tabiatı gereği kendi yasal kurallarına bile itaat ***edemeyeceğini*** oldukça açık biçimde ifade etmiştir. Buna göre, eğer devlet kendi yasal kurallarına itaat edemiyorsa, bir hukuk yapıcısı olarak

[2] A.g.e., ss. 5-27.

[3] Bkz. Bruno Leoni, *Feedom and the Law*, (Los Angeles: Nash Publishing 1972); F. A. Hayek, *Law, Legislaion, and Liberty*, cilt 1, *Rules and Order* (Chicago: University of Chicgo Press, 1973), ss. 72-93 and Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, gözden geçirilmiş baskı, (New York: MacMillan, 1978), s. 234-243.

[4] Antik İrlanda hakkında bkz. Joseph R. Peden, "Stateless Societies: Ancient Ireland", The Libertrian Forum, (April 1971), s. 3, kıyas ve daha etraflı bilgi için Peden, "Property Rights in Celtic Irish Law", *Journal of Libertarian Studies* 1, (İlkbahar, 1977), ss. 81-95. Ayrıca bkz. Daniel A. Binchy, *Anglo–Saxon and Irish Kingship*, (London: Oxford University Press, 1970); Myles Dillon, *The Celtic Realms*, (London: George Weidenfeld and Nicholson, 1967) ve aynı eser, *Early Irish Society*, (Dublin, 1954). Tabiî hukuka dayalı olan İrlanda hukuku tartışması için bkz. Charles Donahue, "Early Celtic Laws", (basılmamış makale, Hukuk ve Siyaset Tarihi üzerine Columbia Üniversitesi Seminerleri, Fall 1963), ss. 13ff. Ayrıca bkz. Rothbard, *For A New Liberty*, ss. 239-243.

esas itibarıyla kendi içinde çelişkili ve sakat demektir. Lon L. Fuller'in ufuk açıcı çalışması olan *The Morality of Law* (*Hukukun Ahlâkı*) için yapılan bir yorum ve eleştiride Barnett, Profesör Fuller'in hukukî pozitivizm hakkındaki düşüncesinin, kendi ifadesiyle "hukukun, ... kaynağı devlet olan ve kendisini vatandaşlara dayatan, otoritenin tek yönlü bir uzantısı biçiminde görülmesi gerektiği kabulü"[5] düşüncesinin vahim bir hata olduğunu vurgular. Fuller, hukukun sadece "dikey", –yani yukarıdaki devletten vatandaşlarına bir emir– olmadığını, ayrıca "yatay", yani halkın içinden ortaya çıkarak birbirlerine uygulandığını da belirtir. Fuller uluslar arası hukukun, kabile hukukunun, özel kuralların vs. bu tür "ortak kabul görmüş" ve devlet dışı hukukun yaygın örnekleri olduğunu vurgular. Fuller, kendine özgü hukuktaki hassas ilkeyi, yani hukuk yapıcının vatandaşları için koyduğu kurallara uymasının gerektiği ilkesini fark etmedeki eksiklikten kaynaklanan pozitivist hatayı görmüştür. Fuller'in ifadesiyle; "tesis edilen hukuk, yönetim otoritesinin dava konusu kişilere uygulamadan önce kendisinin bu hukuka itaat etmekle yükümlü olduğu ön kabulünü yapar."[6]

Öte yanda Barnett, Fuller'in kendi ilkesini yeteri ölçüde uygulamada yetersizlik konusunda yanıldığını ortaya koymakta haklıdır. Bu yetersizlik, ilkeyi hukukun bizzat *özüne* uygulamaktan ziyade, süreç içinde "hukuku oluşturan kurallarla" sınırlandırmadaki yetersizliktir. İlkesinin mantıklı sonuca taşımadaki yetersizliği nedeniyle Fuller, bir hukuk yapıcısı olarak devletin kendi özündeki çelişkileri görememiştir. Barnett'in ifade ettiği gibi;

> Fuller kendi ilkesine yeteri ölçüde uymadığı için girişimlerinde başarısız olmuştur. Eğer ilkelerine uymuş olsaydı, devletin hukuk sisteminin kendi kuralları ile resmî uyumluluk ilkesini sağlamadığını görecekti. Pozitivistler, her nasılsa devletin tabiatı gereği kendi kuralını ihlâl ettiğini gördükleri için, devlet yapısı olan hukukun *müstesna* (*sui generis*) olduğunu doğru anlamışlardır.[7]

Fakat Barnett şunu da ekler; eğer Fuller'in ilkesi "hukuk yapıcı kendi hukukunun özüne uymalıdır" iddiasını desteklemek üzere sürdürülmüş olsaydı, Fuller "devletin tabiatı gereği kendi taahhüdünü ihlâl etmesi gerektiğini" görecekti.

Barnett doğru biçimde, devletin müstesna ve temel iki çehresinin vergi gücü –gelirini baskı yoluyla elde etme, dolayısıyla gasp– ve kendi tebaasının başka bir savunma kurumunu tutmasını engelleme (zorunlu savunma tekeli) gücü

---

[5] Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Conn.: Yale Univeristy Press), s. 204; bu ifadeler Rand E. Barnett, "Fuller, Law, and Anarchism", The Libertarian Forum (February 1976), s. 6 da alıntı olarak konulmuştur.

[6] Fuller, *Morality of Law*, s. 32.

[7] Barnett, "Fuller, Law, and Anarhism", s 66.

olduğunu ortaya koymuştur.[8] Fakat bunu yaparken devlet, tebaası için yaptığı hukuku kendisi ihlâl eder. Barnett bunu şöyle açıklar;

> Örnek olarak, vatandaşlarına ait olan bir şeyleri başkalarının kuvvet yoluyla ve iradeleri dışında alamayacağını söyler. Buna rağmen devlet, sahip olduğu vergi alma gücü yoluyla tam da bunu "hukuk yoluyla" kendisi yapar. ... Daha önemlisi, devlet bir kişinin bir başkasına karşı sadece nefis müdafaası için, yani kuvvet kullanma niyetindeki başka birisine karşı kuvvet kullanabileceğini söyler. Bir kişinin nefis müdafaası hakkının ötesine geçmek, başkasının hakkına saldırı, ona karşı yasal yükümlülüklerin ihlâli demektir. Durum böyleyken, kendi tekel iddiasına dayanarak devlet yanlış bir şeyler yapmamış olan kişilere bile bu yetkisini dayatabilir. Böyle yapmakla, bu yasalarla hiçbir şey yapmayacak olan vatandaşlarının haklarına saldırmaktadır.
>
> Devlet, özetle, kendisi çalabilir fakat tebaası çalamaz; kendisi tebaasına karşı saldırabilir (kuvvet kullanmaya yeltenebilir) fakat tebaasının aynı şeyi yapmasına engel olur. İşte bu, pozitivistlerin hukukun (devlet yapısı hukuk anlamındadır) tek yönlü olduğunu söylerken göz önüne aldıkları dikey süreçtir. İşte, her bir doğru ilişki iddiasını yalan çıkaran da budur.[9]

Barnett, yerinde yorumlandığında, Fuller'in ilkesinin doğru ve uygun bir hukukî sistemde hukuk yapıcının "usûl ve süreç ayrımı yapmadan kendi kurallarının tümüne uyması" gerektiği anlamına geldiği sonucunu çıkarır. Dolayısıyla, "bunu yapmadığı veya yapamadığı ölçüde sistem bir hukukî sistem değildir ve olamaz; uygulamaları hukuk dışıdır. Devlet mahiyetinde görünse de, neticede hukuksuz bir sistemdir".[10]

Laissez faire yönetim teorisinin diğer bir iç çelişkisi yine vergilendirme ile alakalıdır. Çünkü eğer yönetim (devlet) bireylerin ve mülkiyetin "korunması" ile ve vergilendirme de sadece bu hizmetin görülmesine yetecek ölçüyle "sınırlandırılırsa", bu durumda yönetim ***ne kadar*** korumanın yapılacağına ve ne kadar vergi toplanacağına ***nasıl*** karar verecektir? Çünkü sınırlı yönetim teorisinin aksine "koruma" artık kolektif değil, toplumdaki diğer herhangi bir mal veya hizmet gibi kendi başına bir parçadır. Örneğin, biz yönetimin bütün vatandaşlarına bedava giyecek sağlamada "sınırlandırılması" gerektiğini savunan bir rekabet teorisi teklifinde bulunabiliriz. Ancak bu, teorideki diğer boşluklardan ayrı, tutarlılığı kısıtlı olan bir sınırlama olacaktır. *Ne kadar* giyecek, hangi fiyata? Herkese

---

[8] Söz edilen her iki çehre de devletin tarihî kategorisi için elzemdir; birinci özellikten vazgeçmek ve ikinci özelliği muhafaza etmek üzere ileri sürülen çeşitli ütopyacı tertipler, ikinci özelliğe olduğu gibi, günümüzdeki eleştirilere katılacaktır.

[9] Barnett "Fuller, Law, and Anarchism", s. 7

[10] Barnett, "Fuller, Law, and Anarcism", s. 7.

orijinal Balenciaga* sağlanacak mıdır, örneğin? Ve, her bir kişiye ne kadar, hangi kalitede giyecek verileceğine ***kim*** karar verecektir? Gerçekte "koruma", ülkenin tümü için tek bir polis memuru anlamına da gelir, her bir vatandaş için silâhlı muhafız (bodyguard) ve bir tank –ki toplumun hızla dağılmasına yol açacak öneridir– anlamına da gelir. Her bireyin hırsızlığa ve saldırıya karşı, silâhlı bir muhafızı olduğu durumda olmamasına göre daha iyi korunacağının su götürmez olduğu gerçeğine dayanarak, ne kadar koruma sağlanacağına kim karar verecektir? Serbest piyasada her bireye hangi kalitede ne kadar mal ve hizmet sunulacağı kararı her bireyin gönüllü mübadele aygıtı ile yapılır; ancak bu karar ***yönetim tarafından*** alındığında hangi ölçü uygulanacaktır? Bunun cevabı, hiçbir ölçünün olmadığı ve böyle bir yönetim kararının tümüyle keyfî olacağıdır.

İkinci olarak, *laissez faire* teorisyenlerinin yazılarında akla yatkın bir vergilendirme teorisi –yani ne kadar vergi toplanması gerektiğinin yanında kimin ödeme yapmaya zorlanacağını– aramak boşunadır. Çoğunluğun uyguladığı "ödemeye gücü yetme" teorisi örneğin, liberteryen Frank Chodorov'un da söylediği gibi, yol kesicinin kurbanından taşıyabileceği kadar çok malı gasp etmesi felsefesidir –ki bu serbest piyasadaki ödeme sisteminden bütünüyle ayrılan ikna ediciliği güç bir toplum felsefesidir. Çünkü eğer herkes her bir mal ve hizmet için geliriyle orantılı bir ödeme yapmaya zorlanırsa, hiçbir fiyatlandırma sistemi ortaya çıkmayacaktır ve hiçbir piyasa sistemi çalışmayacaktır. (Örneğin David Rockefeller bir dilim ekmek için bir milyon Dolar ödemeye zorlanabilirdi.)[11]

Bunun yanında, hiçbir *laissez faire* yanlısı yazar bu güne kadar devletin büyüklüğü hakkında asla bir şey yazmamıştır. Eğer devlet belirli bir toprak üzerinde bir zorlayıcı güç tekeline sahip olacaksa, bu toprağın ***büyüklüğü ne kadar*** olacaktır? Bu teorisyenlerin hiçbirisi şu gerçeğe tam anlamıyla dikkat etmemiştir: Dünya her zaman, farklı ülkeler arasında hiçbir hükümetin veya zorunlu karar alma tekelinin tek başına bulunmadığı bir "uluslar arası anarşi" içinde yaşadı. Öte yanda, farklı ülkelerin bireylerinin uluslar arası ilişkileri, hükümetleri farklı olmasına rağmen, çoğunlukla gayet sakin yürümektedir. Buna göre, Kuzey Dakota ve Manitoba yurttaşları arasındaki sözleşme veya tecavüz davaları çoğu zaman sükûnetle ele alınır. Bunun tipik uygulaması şöyledir: Davacı kendi ülkesindeki (burada eyalet) mahkemede dava açar ve diğer ülkenin (eyaletin) mahkemesi davayı sürdürür ve sonuçlandırır. Savaşlar ve çatışmalar, değişik ülkelerin vatandaşları arasında olanlardan daha çok ***hükümetler*** arasında meydana gelir.

---

* Bir marka (Çev.)

[11] Bkz. Frank Chodorov, *Out of Step*, (New York: Devin-Adair, 1962), s. 237. Ödeme yeteneği ve diğer vergilendirme için "adil" kanunlar yapma girişimleri için bkz. Murray N. Rothbad, *Power and Market*, ikinci baskı, (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), ss. 135-167.

Daha derine inersek, herhangi bir *laissez faire* yanlısı, ülkenin bir bölgesinin bu ülkeden ***ayrılma hakkı*** olduğunun farkında mıdır? Batı Ruritanya'nın Ruritanya'dan ayrılması hukukî midir? Eğer değilse, neden değildir? Eğer hukukî ise, ayrılmanın mantıklı gerekçesi nasıl olabilir? Küçük bir bölge, sonra sırayla bir şehir ve sonra da ilçeleri, peşinden bir kitle, son olarak da belirli bireyler ayrılamaz mı?[12] Bir kere, ***herhangi bir*** ayrılma hakkı kabul edildikten sonra ve ***bireysel*** ayrılma hakkının mantıklı bir durma noktası yoksa ki mantıksal açıdan bu anarşizmi gerektirir, bundan sonra bireyler ayrılabilirler ve kendi savunma temsilciliklerini tutabilirler ve devlet paramparça olur.

Son olarak, *laissez faire*'in öne çıkarılan kıstaslarının kendisinde kritik bir tutarsızlık vardır: Bireyin ve mülkün korunması için devletin sınırlanması. Eğer bir yönetim için vergi toplamak yasalsa, neden tüketiciler için yararlı olabilecek diğer mal ve hizmetleri sağlamak için vergi toplanmasın? Örneğin hükümet neden çelik fabrikaları kurmasın, ayakkabı üretmesin, baraj yapmasın, posta hizmeti sunmasın, vs.? Zira bu mal ve hizmetlerin her birisi tüketiciler için yararlıdır. Eğer *laissez faire* yanlıları, hükümetin çelik veya ayakkabı fabrikaları yapmak için vergi dayatması uyguladığı gerekçesiyle bu tesisleri kurmaması ve ürettiklerini tüketicilere (bedava veya satarak) sunmaması gereğine itiraz ederlerse, aynı itiraz pekâlâ hükümetin yürüttüğü polis veya yargı hizmetleri için de yapılabilir. Laissez faire bakış açısından, hükümet ev veya çelik sağlarken, polis koruması sağlarken yaptığından daha az ahlâkî davranmamalıdır. Sadece koruma sağlamakla sınırlı olan hükümet, artık *laissez faire* idealinin kendi içinde bile sürdürülemez; başka herhangi bir hususta çok daha az dayanabilir. Laissez faire idealinin yine de, hükümetin fiyatların kontrolü veya pornografinin hukuk dışı kabul edilmesi gibi "ikinci dereceden" baskıcı faaliyetlerini (yani vergilendirmedeki baskıcılığın *ötesinde*) sürdürmesi için değerlendirilebilir; ne var ki "sınırlar" bu durumda sağlam olmayacak ve neredeyse hükümetin bütün mal ve hizmetleri sunduğu bir kolektivizme kadar götürülebilecektir.

[12] Mises bu hususu fark etti ve sadece "teknik nedenlerden" ötürü bazı kişiler dışında, teoride her bireyin ayrılma hakkını destekledi. Ludwig von Mises, ***Liberalism***, ikinci baskı (Kansas City: Seed Andrews and McMeel, 1978), ss. 109-110

Bölüm 3

Devletin İlişkilerinin Ahlâkî Durumu

Eğer devlet, dev boyutta kurumlaşmış bir suç ve saldırı makinesi, zengin olmak için "siyasî açları kullanan bir örgüt" ise, bu durumda onun ahlâkî durumu, bizim bu kitapta ele aldığımız herhangi bir haklı mülkiyet sahibinin durumundan esas itibarıyla farklıdır. Bunun anlamı, hem devletle yapılan akitlerin ahlâkî durumu hem de ona verilen veya ondan alınan sözler de tabiatıyla esastan farklı olacaktır. Örneğin bu, hiç kimsenin (sadece devletin, hukukî olan mülkiyet hakkının saldırıya karşı emniyetinin sağlanması dışında) ahlâken devlete itaat etmek zorunda olmadığı anlamındadır. Çünkü gelirlerinin ve elindeki malvarlığının tümünü vergilendirme cürümü yoluyla kazanmış olan bir suç örgütü olan *devlet hukukî bir mülk sahibi olamaz*. Bunun anlamı, vergi ödememek, devletin malına (ki zaten bir tecavüzcünün elindedir) el koymak, devletin emirlerine itaat etmeyi reddetmek ya da devletle yapılan akitleri bozmak (ki, bir suçlu ile yapılan akdin bozulması zaten hukuksuzluk değildir), hukuksuzluk veya ahlâksızlık olamaz. Ahlâkî açıdan, gerçek bir siyaset felsefesinin bakış açısına göre örneğin devletten "çalmak" mülkü bir suçlunun elinden almaktır ve bir bakıma "mülk edinmektir"; kullanılmayan bir arazinin mülk edinilmesi yerine burada bir kişi toplumun suçlu bir kesiminin elindeki mülkü –pozitif mülk– almaktır.

Burada, belirli bir kişinin mülkünü devletin açıkça gasp ettiği bir yerde kısmi bir istisna yapılabilir. Örneğin devlet Brown'a ait olan mücevhere el koymuş olsun. Bundan sonra Green devletten bu mücevheri çalmışsa, liberteryen bakış açısından suç oluşturacak bir kabahat işlememiştir. Fakat mücevherler yine de ona ait değildir ve Brown mücevherlerini Green'den almak için kuvvet kullanma hakkına sahip olacaktır Çoğu durumda devletin vergilendirme biçiminde el koyduğu varlık tabiatıyla bir potada karıştırılır ve her bir varlığın kime ait olduğunu belirlemek imkânsız hâle gelir. Örneğin bir barajın veya postane binasının sahibi *kimdir*? Bunun gibi çoğu durumlarda Green'in devletten bir şeyi gasp etmesi veya "mülk edinmesi" suç oluşturmadığı kadar meşru da sayılacaktır ve haklı edinilmiş bir mülk olarak ona bırakılacaktır.

Devlete yalan beyanda bulunmak da, buna göre, ahlâkî bakımdan, ***haydi haydi*** (*a fortiori*) meşru olacaktır. Tıpkı hiç kimseden, evinde değerli eşya olup olmadığını soran bir hırsıza doğru cevap vermesi ahlâken istenemeyeceği gibi, hiç kimsenin de devletin, örneğin gelir beyanını doldurmada olduğu gibi benzer sorularına doğru cevap vermesi ahlâken beklenemez.

Tabiî ki bütün bunlar bizim sivil itaatsizlik istememiz veya telkinde bulunmamız, vergi ödememememiz ya da devlete yalan söylememiz ve devletten çalmamız gerektiği anlamına gelmez, çünkü bunlar devletin sahip olduğu ***karşı konulmaz kuvvet*** (*force majeure*) dikkate alınarak sağduyuyla düşünüldüğünde pek de akıllıca değildir. Ancak, bizim söylemek istediğimiz şey bu fiillerin hukukî ve ahlâken meşru olduğudur. Devleti, sahip olduğu mevcut baskın gücü ile bir düşman olarak görmesi gereken belirli bireyler ele alındığında, devletle olan ilişkiler salt sağduyuya ve pragmatik düşüncelere dayalı olacaktır.

Çoğu liberteryen, devletin fiillerinin veya müdahalelerinin çoğunlukla cürüm ve ahlâksızlık olduğunu kabul etseler bile, devletle belirli ilişkiler üzeride yine de kafa karışıklığı içindedirler. Buna göre, borcun ödenmemesi, ya da daha geniş biçimiyle, devletin borçlarının inkârı söz konusudur. Çoğu liberteryen, devletin ahlâken borçlarını ödemekle yükümlü olduğunu ve bu yüzden borcun ödenmemesi veya inkârının söz konusu olmaması gerektiğini iddia eder. Buradaki sorun şudur: Böyle düşünen liberteryenler, *özel* şahısların ve kuruluşların akitlerine sadık kalmaları ve borçlarını ödemeleri gerektiği tezinin sağlamlığı ile benzeşim yaparlar. Ancak devletin kendi parası yoktur, onun borç ödemesi demek vergi yükümlülerinin devlet tahvili almış olanlara daha fazla ödeme yapması demektir. Böyle bir zorlama, liberteryen bakış açısından asla meşru görünmez. Çünkü sadece artan vergilendirme özel mülkiyete karşı saldırı ve zorlamanın artması anlamına gelmez; bir devlet tahvili satın alınmasını gelecekte yapılacak verilendirme soygunundan ganimet elde etmeye yönelik bir yatırım olarak ele alırsak, görünüşte masum olan devlet tahvili sahipleri oldukça farklı bir renkte görüneceklerdir. Devlet tahvili sahibi, gelecekte yapılacak soygun için hırslı bir yatırımcı olarak, çoğunlukla kabul edilenden oldukça farklı bir ahlâki renkte karşımıza çıkar.[13]

Aydınlatılması gereken bir diğer problem devletle olan akitlerin bozulmasıdır. Yukarıda yaptığımız tartışmalarda, uygulanabilir sözleşmelerin geçerli birer sahiplik aktarımı olduğundan ve bir vaat olmadığından, uzun süreli askerlik yapmak üzere gönüllü akitler imzalanmış olunmasına rağmen özgür bir toplumda ordudan ayrılmanın meşru bir fiil olacağını açıklamıştık. Ancak, bizim

[13] Devlet borcunun inkârı için bkz. Frank Chdorov, "Don't Buy Government Bonds", *Out of Step*, (New York: Devin-Adair, 1962), ss. 170-17 Murray N. Rothbard, Man, Economy, and the State, (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1962), cilt 2, ss. 881-883.

uyguladığımız sözleşme teorisine bakılmaksızın bu tür düşünceler serbest bir piyasada sadece *özel* ordulara uygulanabilir. Devletin ordusu –gelir elde etme araçlarında olduğu kadar davranışlarıyla da– saldırı suçlusu olduğu için ahlâki açıdan devlet ordusundan ayrılmak, kaydolma şarlarına bakılmaksızın son derece meşrudur. Bunu yapmak, tekrar, her ne kadar böyle bir davranışın sağduyulu olup olmadığı tümüyle başka bir konu olsa da ahlâki açıdan bir bireyin hakkıdır.

Bu ışık altında devlet memurlarının rüşvet sorununu ele alalım. Yukarıda, özgür bir toplumda veya özgür bir piyasada ***rüşvet verenin*** meşru biçimde davrandığını, bu arada başkasının (örneğin işverenin) hakkını yiyen kişinin ***rüşveti alan*** ve dolayısıyla adlî takibatı hak eden kişi olduğunu görmüştük. Şimdi devlet memurlarını rüşvetçiliği ne olacak? Burada, "saldırı amaçlı" ve "savunma amaçlı" rüşvetçilik arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir; birincisi münasebetsiz ve saldırgan olarak ele alınmalıdır, ikincisi ise uygun ve meşru görülmelidir. Tipik bir "saldırgan rüşvetçiyi" ele alalım: Bir mafya babası, belirli bir bölgede kendisine rakip gördüğü kumarhaneleri dışarı atması için polis memuruna rüşvet verir. Burada mafya üyeleri devletle işbirliği içinde rakip kumarhane sahiplerine baskı uygulamaktadır. Bu durumda mafya üyeleri, rakiplerine karşı devletin yaptığı saldırıların başlatıcısı ve ikinci dereceden suçlu yani suç ortağıdır. Diğer yanda, "savunma amaçlı rüşvet" yeterince ahlâkî bir konumdadır. Böyle bir durumda, örneğin, Robinson kumarhanelerin bir bölgede kanun dışı olduğunu bildiği için, kendi kumarhanesinin işletilmesine göz yumması için polise rüşvet verir –ki içinde bulunduğu biçare duruma karşı tamamıyla meşru bir tepkidir.

Savunma amaçlı rüşvetçilik aslında bütün dünyada önemli bir sosyal fonksiyon sergiler. Çünkü çoğu ülkede rüşvetin yağladığı çarklar olmadan iş dünyası bir şey yapamaz; bu yolla yıkıcı ve bozucu düzenlemelerden kaçınılmış olur. "Çürümüş bir devlet", buna göre esas itibarıyla pek de kötü bir şey değildir; memurlarının kanunları kararlılıkla uyguladığı "çürütülemez devlet" ile kıyaslandığında, "çürüme" en azından toplumda gönüllü işlerin ve faaliyetlerin yeşermesine izin verir. Pek tabiî ki, bu durumların hiç birisi, gerek düzenleme, gerek yasaklama ve gerekse de devlet memurlarının kendi uygulamaları olsun, hukukî değildir, çünkü ne bunlar ve ne de zorlama hiçbir biçimde olmamalıdır.[1]

---

[1] Sovyet ekonomisinin yaygın veya "aşikâr" rüşvet nedeniyle tümüyle çalışır durumda olduğu hakkında yeterli gerekçe vardır; Margaret Miller bunu "planlama hâlindeki özel teşebbüsün gölge sistemi" biçiminde isimlendirir. Margaret Miller, "Markets in Russia"; M. Miller, T. Piotrowitz, L. Sirc ve H. Smith, *Communist Economy Under Change*, (London: Institude of Economic Affairs, 1963), ss. 23-30.
H. L. Mencken, "çürüme" ve "reform" arasındaki zıtlığın büyüleyici ve yapıcı bir hikâyesini anlatır:

> [Mencken'in babası] siyasî çürümenin demokrasilerde kaçınılmaz olduğuna inanıyordu, hatta kendi tecrübelerine dayanarak bunun yararlarını elde ettiğini de iddia

Bazı bölgelerde, mevcut kanun ve görüşlerde, özel şahıslar ile devlet memurları arasında ciddî ayrımcılık yapılmaktadır. Buna göre bir özel şahsın "mahremiyet hakkı" ya da konuşmama hakkı, tuttuğu tüm kayıtlar ve yaptığı işlemler halkın bilgi ve değerlendirmesine tâbi olması gereken devlet memurları için uygulanmaz ve uygulanmamalıdır. Devlet memurlarının mahremiyet haklarını reddetmek için iki tane demokratik tez vardır; bunlar tam liberteryen tez olmamalarına rağmen işledikleri sürece değerlidirler: (1) Demokraside kamuyu ilgilendiren konularda karar verici sadece halktır ve devletin işleyişi hakkında tam bir bilgi sahibi olurlarsa kamu görevlilerini buna göre seçerler ve (2) devletin faturasını vergi mükellefleri ödediği için hükümetin neler yaptığını bilme hakları olmalıdır. Buna şöyle bir liberteryen tez de eklenecektir: Devlet, vatandaşlarının kişiliklerine ve haklarına saldıran bir örgüt olduğu için yaptığı işlemlerin tam açıklanması, en azından bu işlemlere mâruz kalanların devletten söke söke alabilecekleri ve devlet gücüne karşı durmak veya onu zayıflatmak için kullanabilecekleri bir haktır.

Özel şahıslarla kamu görevlilerini birbirinden ayıran hukukun bulunduğu bir başka alan iftira hukukudur. Yukarıda iftira hukukunun gayrı meşru olduğunu vurgulamıştık. Fakat iftira karşısı hukuk yanında, özel bir şahsa iftira atmakla devlet memuruna veya temsilciye iftira atmayı birbirinden ayırmak oldukça önemlidir. 19. Yüzyıl'dan itibaren bizler ne yazık ki devlete yapılan neredeyse bütün eleştirileri engellemek üzere bir sopa olarak kullanılagelen sakat "fitneci iftira" hukukunu fırlatıp attık. Günümüzde artık iftira hukuku, sadece devletin bizzat kendisine değil aynı zamanda siyasetçilere ve devlet memurlarına uygulandığında ne mutlu ki bir hayli gevşetilmiştir.

Çoğu anarşist liberteryen siyasî faaliyetlerde yer almanın veya oy kullanmanın ahlâksızlık olduğu iddiasındadırlar —bu tartışma, bu yolla devlet faaliyetlerinde yer almakla liberteryen kendi ahlâkî tasvibini devlet aygının üzerine koyma tartışması hâlini almıştır. Ancak ahlâkî bir karar özgür bir karar olmalı-

---

ediyordu. Onun gözde anekdotlarından birisi, Paca Caddesindeki işyerinin dışında salınıp duran dev bir tabela hakkındaydı. Bina 1885 yılında inşa edildiğinde bu tabelayı asmış, bölgenin meclis üyesini oraya getirerek ona 20$ para vermişti. İşte bu onun bütün ruhsat ve imtiyaz masrafı, varlık vergisi ve diğer benzer rüsum ve masraflarının tümüydü. Meclis üyesi parayı cebine koymuş ve buna karşılık herhangi bir polis müdahalesini, müfettişleri ve konu ile ilgili diğer hukukî yetkili kişilerin ya da bu işe burnunu sokabilecek diğer kişilerin yapacağı işlemleri bertaraf etmişti. Ona göre saygın bir kişi olarak pazarlığa sadık kaldı, sarkan ve rüzgârda gıcırdayan tabelası on yıl süreyle yerinde asılı kaldı. Ne var ki 1895 yılında Baltimore bir reform dalgasına kapıldı, bu meclis üyesi seçimi kaybetti ve Şehir Meclisi bir yazı çıkararak, tabela asmanın yıllık vergisinin yıllık 62.75$ olduğunu bildirdi. Tabla ertesi gün yerinden söküldü. Babama göre bu olay, reformun sadece vergi mükelleflerini cezalandırmak için şarlatanların sarıldığı bir komplo olduğunun ispatı idi.

H. L. Mencken, *Happy Days*: 1880-1892 (New York: Alfred Knopf, 1947), ss. 251-252.

dır ve devlet bireyleri toplum içinde özgür olmayan bir çevreye, genel bir baskı örgüsü içine yerleştirmiştir. Devlet –maalesef– mevcuttur ve insanlar bu örgüt içinde, gerekli biçimde kendi şartlarını düzenlemeye başlamak zorundadırlar. Lysander Spooner'in vurguladığı gibi devlet baskısının olduğu bir çevrede oy kullanmak gönüllü muvafakat anlamına gelmez.[2] Gerçekten de, eğer devlet bizim yöneticilerimizi periyodik seçmemize izin verirse, her ne kadar bu tercih sınırlı da olsa, devletin gücünü azaltmak veya ondan tamamen kurtulmak için bu sınırlı seçimi değerlendirmek kesinlikle ahlâksızlık olamaz.[3]

Buna göre devlet toplumun bir parçası değildir. Elinizdeki kitabın bu kesimi aslında, çoğu serbest piyasa iktisatçılarının düşünmekten hoşlandıkları gibi devletin beceriksiz ve faaliyetlerinin çoğunda etkisiz olan meşru bir sosyal kurum olmadığı üzerine ağırlık vermektedir. Aksine devlet, özü itibarıyla örgütlü saldırganlık yapan, vatandaşlarının kişiliklerine ve mülklerine karşı örgütlü ve tertipli suç işleyen gayrı meşru bir kurumdur. Toplum için gerekli olmaktan ziyade, vatandaşları olan bireylerin üretken faaliyetleri üzerinden beslenerek asalakça yaşayan iflah olmaz bir toplum karşıtı kurumdur. Ahlâkî açıdan devlet (yukarıda Kısım II de ima edildiği gibi) gayrı meşru varsayılmalı ve bireylerin hukukî mülklerini ve haklarını teminat altına alan, sınırlamayan basit bir liberteryen hukuk sisteminin dışında düşünülmelidir. Böylece, adil ve ahlâkî bakış açısından devlet hiç bir mülkün sahibi olamaz, itaat isteyemez, kendisiyle akit yapmaya zorlayamaz ve aslında tamamıyla hiç olamaz.

Devletin genel savunması, insanın "sosyal hayvan" olduğunu ileri sürerek yapılır; yani onlara göre insan bir toplumda yaşamalıdır; bireycilerin ve liberteryenlerin dostları tarafından etkilenmeyen ve onlarla ilişkili olmayan "atomize olmuş bireylerin" varlığına inandığını düşünürler. Fakat hiçbir liberteryen bireyleri yalıtılmış atomlar olarak düşünmez; aksine bütün liberteryenler toplum içinde yaşamanın toplumsal iş bölüşümü içinde yer almanın gerekliliğinin ve bunun devasa avantajlarının çok iyi farkındadırlar. Devlet savunucularının ulaştığı konuyla hiç ilgisi olmayan, *ilgisiz* (*non sequitur*) sonuç ki bunun içinde klâsik Aristocu ve Thomist felsefeciler de vardır, *toplumun* gerekliliğinden *devletin* gerekliliğine sıçrama yapmışlardır.[4] Buna karşılık, belirtmiş olduğumuz gibi devlet toplum karşıtı bir aygıttır; gönüllü mübadeleyi, bireysel yaratıcılığı ve iş bölüşümünü köreltir. "Toplum" bireyler arası gönüllü ilişkiler ve piyasada barışçı mübadele için uygun bir ortamdır. Burada biz Albert Jay Nock'un ortaya koyduğu –ekonomide ve medenî yapı içinde gönüllü mübadelenin meyvesi

---

[2] Spooner'ın ilgili pasajı için bkz. Kesim 22.

[3] Liberalizm için buna uygun daha fazla strateji için bkz. Kesim 30.

[4] Bkz. Murray N. Rothbard, *Power an Market*, İkinci baskı, (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), s 237.

olan– "toplumsal güç" ile bu meyvenin istismarı ve baskıcı müdahalesi biçiminde ortaya çıkan "devlet gücü" arasındaki derin ayrıma vurgu yapabiliriz. Bu ışık altında Nock, insanlık tarihinin esas itibarıyla devlet gücü ile toplum gücü arasında, bir yanda barışçı ve gönüllü katılımla yapılan üretimin ve yaratıcılığın yararlı meyveleri, öte yanda devlet gücünün bu gönüllü ve üretken sosyal süreç üzerindeki asalaklığı ve zayıflatıcılığı arasındaki yarış olduğunu göstermiştir.[5] Genelde devletin sağladığı düşünülen hizmetlerin hepsi –para basmaktan, kişilik ve mülkiyet haklarının savunulmasında hukukun gelişimi için polis korumasına kadar her şey– daha etkin ve kesinlikle daha ahlâklı biçimde özel şahıslar tarafından sağlanabilirdi ve hâlâ da sağlanabilir. Devlet, insan tabiatında hiçbir anlamda gerekli değildir; aksine tamamıyla gereksizdir.

[5] Bkz. Alber Jay Nock, *Our Enemy, The State*, (New York: Free Life Editons, 1973), s. 3ff.

Bölüm 4

Devletlerarası İlişkiler Üzerine

Her devletin belirli bir toprak üzerinde güç tekelinin olduğu varsayılır; bu toprak çeşitli tarihî şartlara bağlı olarak farklı büyüklüklerdedir. *Dış politika* veya *dış ilişkiler* belirli bir A devleti ile diğer B, C, D devletleri ve bu devletlerin mensupları arasındaki ilişkiler olarak tanımlanabilir. İdeal bir ahlâkî dünya hiçbir devlet ve tâbi ki hiç bir dış politika olmayacaktır. Fakat devletlerin var olduğu gerçeği altında, liberteryenizmin dış politika için bir kıstas olarak tavsiye edebileceği herhangi bir ahlâkî ilke var mıdır? Bunun cevabı, geniş anlamıyla devletlerin "iç politikalarına" yönelik liberteryen ahlâk kıstaslarındaki ile aynıdır; yani devletlerin bireyler üzerine uyguladığı baskının derecesini olabildiğince azaltmaktır.

Devletlerarası davranışları ele almadan önce bir an için salt liberteryen bir devletsiz dünyaya dönelim; burada bireyler ve onların korunmak için kiraladıkları güvenlik temsilcileri, kişiye ve mülküne uygulanan şiddete karşı yaptıkları savunmada uyguladıkları şiddeti kesinlikle savunma yapmakla sınırlayacaklardır. Bu dünyada Jones'un kendisine veya mülküne karşı Smith tarafından saldırı yapıldığını varsayalım. Daha önceden de gördüğüz gibi Jones için bu müdahaleye karşı savunmaya yönelik şiddet kullanması meşrudur. Burada şu soruyu sormak zorundayız: Simith'e karşı meşru olan savunmasını yaptığı sırada Jones'un masum üçüncü şahıslara karşı şiddet kullanma hakkı da var mıdır? Bunun cevabı, açıkça "hayır" olmalıdır. Çünkü masum insanların kişiliğine ve mülküne karşı şiddeti yasaklayan kural mutlaktır; saldırının sübjektif *saiki* ne olursa olsun bu kural geçerlidir. Bir başkasının kişiliğini ve mülkünü ihlâl etmek, bu kişi Robin Hood, veya açlıktan ölen birisi, ya da üçüncü bir şahsın saldırısına karşı kendisini savunan birisi olsa bile yanlıştır ve suçtur. Bu durumların çoğunda ve aşırı şartlarda söz konusu saikların hepsini anlayabiliriz ve onlara sıcak bakabiliriz. Bizler (daha doğrusu mağdur veya onun varisleri olarak bizler) daha sonra suçlunun yargılanması sırasında suçunu hafifletebiliriz, fakat bu fiilin bir suç olduğu, mağdurun müdahaleden korunmak için her hakka, gerekirse şiddet kul-

lanma hakkına sahip olduğu hükmünü vermekten kaçınamayız. Kısaca A, B'ye karşı saldırıda bulunur çünkü C, A'yı tehdit etmekte veya ona saldırmaktadır. Bizler C'nin bu süreçte "daha fazla" suçlu oluğunu anlayabiliriz, fakat yine de A'nın yaptığı ve B'nin de karşı koymak için her türlü şiddet kullanma hakkının olduğu bu saldırıyı bir suç fiili olarak vasıflandırırız.

Daha açık olmak için, Jones malını Smith'in çaldığını görmüş olsun; bu durumda Jones onu izleme ve yakalama hakkına sahiptir; fakat Jones asla Smith'i yakalamak için bir binayı bombalama ve masum insanları öldürme ya da masum insanlar üzerine yaylım ateşi açma hakkına sahip değildir. Eğer bunu yaparsa, en az Smith kadar (hatta daha fazla) saldırı suçu işlemiştir.

Aynı kıstas Smith ve Jones'un kendi taraftarlarının olması durumu için de, yani Smith ve fedaileri ile Jones ve muhafızları arasında savaş çıkması için de doğrudur. Eğer Smith ve bir grup fedaisi Jones'a saldırırsa ve Jones da ve muhafızları da Smith'in çetesini barınaklarına kadar izlerse bu çabasından ötürü Jones'u alkışlarız. Biz ve toplumdaki herkes burada saldırıya karşı direnmekle ilgileniriz, Jones'un mücadelesine maddî ve kişisel yardımda bulunuruz. Ancak Jones ve adamları, Smith'in yaptığı gibi bu "hukuk savaşı" sürecinde başka hiç kimseye saldırma, yani kendi davalarına mâlîdestek sağlamak için başkalarının mallarını çalma, şiddet yoluyla kendi birliklerine adam toplama ya da Smith'in fedailerini yakalamak çabası sırasında başkalarını öldürme hakkına sahip değildir. Eğer Jones ve adamları bunlardan herhangi birisini yaparsa onlar da Smith ***kadar*** suçlu olacaklardır; onlar da suçlulara verilecek cezaya aynısıyla tabidirler. Aslında eğer Smith'in suçu gasp olsaydı ve Jones da onu yakalamak için zorla adam toplamış olsaydı ya da bu kovalamaca süresinde masum insanları öldürseydi bu durumda Jones, Smith'den ***daha fazla*** suçlu duruma düşecekti, çünkü böylesi başkalarını köleleştirmek veya öldürmek gibi suçlar hırsızlıktan çok daha büyük suçtur.

Varsayalım ki Jones, Smith'in yaptığı tahriplere karşı verdiği bu "hukuk savaşı" sürecinde bazı masum insanları öldürmüş olsun. Yine varsayalım ki, Jones işlediği bu cinayeti savunmak için sadece "beni ya özgür bırak, ya da öldür" sloganı uyarıca davrandığını iddia etmiş olsun. Bu "savunmadaki" saçmalık hemen dikkat çekecektir, çünkü buradaki husus Smith'e karşı yaptığı savunmada Jones'un kendisinin ölüm riskini üstlenmeyi isteyip istememesi değildir, asıl husus onun bu meşru amacını gerçekleştirme sürecinde diğer masum insanları öldürmek isteyip istememesidir. Çünkü Jones, doğrusu savunulması asla mümkün olmayan bir slogan üzerine hareket etmektedir: "Ya bana özgürlük, ya da ***onlara*** ölüm" –ki hiç de asil olmayan bir savaş narasıdır.

Buna göre savaş, savunma amaçlı bile olsa, şiddet uygulama sadece ve sadece suçlu bireyin kendisiyle sınırlı kaldığı sürece uygun görünmektedir. Biz kendi

kendimize, tarihte kaç tane savaşın veya çatışmanın bu ölçüye uyduğu hükmünü verebiliriz.

Çoğunlukla ve özellikle de muhafazakârlar tarafından modern korkunç kitle imha silâhlarının gelişiminin (yani nükleer silâhlar, roketler, biyolojik silâhlar vb.) eski çağlardaki basit silâhlara göre, *çeşitlilikten* daha çok *derece* farkı olduğunu savunurlar. Eğer buradaki derece insan hayatının sayısı ise tabiî ki fark oldukça büyüktür. Fakat buna verilen özellikle liberteryen cevap, yay ve ok, hatta tüfek, eğer irade varsa, gerçek suçlulara karşı doğrultulabilirken modern nükleer silâhlar bunu yapamaz. Burada biçim teorimiz açısından kritik bir fark vardır. Tabiî ki yay ve ok da saldırı amaçlı kullanılabilir ve aynı zamanda saldırganlara karşı da doğrultulabilir. Ancak nükleer silâhlar, hatta "konvansiyonel" bombalar doğrultulamaz. Bu silâhlar *haddi zatında* (*ipso facto*) istisnasız kitle imha silâhlarıdır. (Tek istisna, neredeyse imkânsız olan durumdur; hepsi suçlu olan insanların oluşturduğu kitlenin geniş bir coğrafî alana yerleşmiş olmaları.) Dolayısıyla nükleer silâhların veya benzerlerinin kullanılmasının, ya da onları tehdit amaçlı kullanmanın, hiçbir haklı gerekçesi olamadığı için insanlığa karşı bir suç olduğu sonucuna varırız.[1]

İşte, şu eski basmakalıp sözün, yani savaş ve barış meselesinde silâhları kullanmaya karar vermede önemli olan şeyin bilek değil irade olduğunun neden daha fazla geçerli olmadığının nedeni budur. Modern silâhların esas karakteristiğinin, onların kullanımının seçici olmaması, yani zarar vereceği ve vermeyeceği kişileri ayıramaması nedeniyle bunlar liberteryen anlamda kabul görmezler. Bu yüzden onların varlığı lanetlenmelidir ve bu yüzden nükleer silâhsızlanma kendi yararına izlenmesi gereken en iyi yoldur. Gerçekten de, her renkte liberalizm için silâhsızlanma, modern dünyada izlenebilecek en yüce siyasî erdem hâline gelmiştir. Çünkü tıpkı bir katilin başka birisine karşı işlediği ve gasptan daha iğrenç olan bu suç gibi kitlesel imha da –bu imha, medeniyeti ve hatta insanlığın kendisini tehdit edecek boyuttadır– bir kişinin işleyebileceği en kötü suçtur. Ne var ki bu suçun işlenmesi şu anda mümkündür. Bu durumda liberteryenler fiyat kontrolü ya da gelir vergisi hakkında bu kadar kızgın mı olacaklar, yoksa omuzlarını silkip geçecekler mi, ya da kitlelerin katliamı suçunu olumlu yönde savunacaklar mı?

Eğer nükleer savaş, saldırılara karşı nefis müdafaası için bile olsa tümüyle gayrı meşru ise, devletlerarasındaki nükleer savaş, hatta "konvansiyonel" savaş ne kadar meşru olabilecektir?

---

[1] Savaş amaçlı olanlar ve olmayanlar arasındaki farklılığın açık ifadeleri için bkz. G. E. M. Anscombe, *Mr. Truman's Degree* (Oxford: Kişisel baskı, 1956). Bu kitapçık, Oxford Üniversitesi'nin Başkan Truman'a fahri doktora payesi vermesine karşı bir protesto olarak yayınlanmıştır.

Şimdi devleti tartışmaya alalım. Her bir devlet belirli bir toprak üzerinde tekel oluşturma iddiasında ise, yapacağı tahribatlara ve gasplara karşı direnç olmayacaktır; bu toprak üzerinde "barış" olduğu söylenecektir, çünkü uygulanan şiddet süreklidir ve devletten halka doğru tek yönlüdür. Bu toprak üzerindeki açık çatışma sadece "devrimler (halk ayaklanmaları)" ile ortaya çıkar; halk bu yolla devletin kendilerine karşı kullandığı güce karşı koyar. Hem devlete karşı direncin olmadığı sakin durum ve hem de açık halk ayaklanması durumu "dikey şiddet" biçiminde isimlendirilebilir; yani devletin halkına uyguladığı şiddet veya tersi.

Dünyada şu anda her bir belirli toprak sahası bir devlet örgütü tarafından yönetilir; yani her birisi kendi toprağı üzerinde şiddet kullanma tekeline sahip olan birçok devlet dünya üzerinde saçılmış vaziyettedir. Tüm dünya üzerinde şiddet tekeline sahip tek bir süper devlet yoktur ve dolayısıyla çok sayıdaki devletlerin arasında var olan bir "anarşi" durumu söz konusudur.[2] Böylece, düzensiz biçimde ortaya çıkan halk ayaklanmalarını bir yana bırakırsak, dünyada oluşan açık şiddet ve iki yönlü çatışma iki veya daha fazla devlet *arasında* çıkmaktadır ki bu çatışmalar "uluslar arası savaş" veya "dikey şiddet" biçiminde isimlendirilir.

Buna göre, bir tarafta devletlerarası savaş ile öte taraf ta devlete karşı ayaklanma veya bireyler arası çatışma arasında hayatî ve hassas bir fark vardır. Bir halk ayaklanmasında çatışma aynı coğrafî bölge içinde oluşur; yani hem devletin gözde elemanları ve hem de ayaklananlar aynı toprak üzerinde yerleşmişlerdir. Öte yanda, devletlerarası savaş ise kendi toprakları üzerinde tekel oluşturmuş iki grup arasındadır, yani bu savaş farklı topraklar üzerinde yaşayanlar arasındadır. Bu farklılık birkaç sonucu ortaya çıkarmaktadır:

(1) Devletlerarası savaşta kitle imha silâhları oldukça fazla ve kapsamlı kullanılır. Bir kere, eğer ülke içi çatışmalar nedeniyle silâhlanma fazlaysa, her iki taraf da ellerindeki silâhlara sarılarak karşı gruba doğrultacaklardır. Ne ayaklanan grup ve ne de devlet için mücadele verenler, örneğin, bu çatışmada birbirlerine karşı nükleer silâh kullanmazlar. Öte yanda, eğer savaşan taraflar farklı topraklarda yerleşmişlerse modern silâhlarla silâhlanmanın kapsamı çok geniş olacaktır ve tarafların silâh yığınakları kitle imhasında kullanılacaktır.

Bunu tamamlayan ikinci (2) sonuç şudur: Halk ayaklanması durumunda hedefe nişan almak ve ayaklananları devlet düşmanı kapsamına almak ***mümkünken*** ve bu yolla masum insanlara saldırıdan kaçınılırken, doğrudan hedefe nişan

[2] Burada ilgi çekici ve çelişkili bir durum vardır: "Sınırlı devlet" taraftarı muhafazakârlar belirli bir toprak üzerinde şiddet tekelini yok etmek için saçma bir öneride bulunurlar; bireyleri derebeysiz (ağasız) bırakacaklar, fakat aynı ölçüde aralarındaki sürtüşmeleri sakinleştirmek için ulus devletlerin üzerinde bir üst kurum olmamasında ısrarcı olacaklardır.

alma ihtimâli devletlerarası savaşta son derece azdır. Bu durum eski silâhlar için de doğrudur; ve tabiatıyla modern silâhlarla tek bir hedefe nişan almak asla mümkün değildir.

Bunun da ötesinde (3) her bir devlet kendi toprakları üzerinde bütün insanları ve kaynakları bir yerden başka yere kaydırabildiği için, diğer devlet düşman ülkenin bütün vatandaşlarını en azından geçici olarak düşman gibi düşünmeye ve dolayısıyla buna uygun biçimde savaşı onların üzerine de yaygınlaştırmaya başlar. Böylece, bölgeler arasındaki savaşların sonucunda, her iki taraftaki masum insanlara –özel şahıslara– karşı devletlerarası savaşın tecavüzünü hemen hemen kaçınılamaz hâle getirecektir. Bu kaçınılamazlık modern kitle imha silâhlarıyla mutlak hâle gelmiştir.

Devletlerarası savaşın ayırt edici bir özelliği ayrı bölgeler arasında olması ise, diğer müstesna özelliği de her bir devletin kendi vatandaşlarından topladığı vergilerle bu savaşı sürdürdüğü gerçeğidir. Başka bir devlete karşı açılan her bir savaş, önünde sonunda kendi halkına karşı vergi dayatmasının artmasını ve yaygınlaşmasını getirir. Özel şahıslar arasındaki çatışmaların maliyeti ise, sadece ilgili tarafların kendi rızaları ile yaptıkları harcamalarla karşılanabilir ve genellikle de öyle olmaktadır. Halk ayaklanmalarının masrafları da çoğunlukla insanların gönüllü katkılarıyla karşılanır ve mücadeleye verilen destek genellikle gönüllü katılımla yürütülür. Öte yanda, devletlerarası savaşların maliyetleri ise sadece vergi mükelleflerine yapılan baskılarla karşılanır.

Devlet savaşlarının hepsi, dolayısıyla, devletin kendi vergi mükelleflerine miktarı artırarak yaptığı saldırıyı ve ayrıca neredeyse hepsi (*hepsi* modern savaşlarda) düşman devletin masum sivillerine karşı yapılan azamî fiilî saldırıyı (katliamı) getirir. Diğer tarafta halk ayaklanmalarının masrafları ise gönüllü karşılanır ve şiddet sadece devleti yönetenlere odaklanabilir. Özel şahıslar arasındaki çatışmalarda ise şiddet sadece gerçek suçlularla sınırlıdır. Dolayısıyla buradan şu sonuca varabiliriz: Bazı halk ayaklanmaları ve bazı kişisel çatışmalar meşru *olabilirken* devlet savaşları her zaman lânetlenmelidir.

Bazı liberteryenler buna şöyle karşı çıkabilir: "Bizler de savaş için vergilendirme uygulamasını ve devletin savunma hizmeti tekelini tasvip etmiyoruz, ancak bu şartların varlığını kabul etmemiz ve savaşırken devletin bu haklı savunma çabasını da desteklememiz gerekmektedir." Yukarıda yaptığımız tartışmalar ışığında buna verilen cevap şöyle olacaktır: "Evet, devletin varlığı gerçektir, savaştıkları sürece devlete karşı liberteryen tutum şöyle söylemek durumundadır 'Pekâlâ, sen varsın, fakat savaştığın sürece en azından faaliyetlerini tekelleştirdiğin toprak üzerinde sınırlı tut.'" Kısaca bir liberteryen, devletin "yabancı" veya "yerli" fark etmez, özel şahıslara karşı saldırıların kapsamını mümkün olduğunca azaltmakla ilgilenecektir. Bunu yapmanın tek yolu, uluslararası işler-

de, her bir ülkenin halkının kendi devletine baskı yaparak faaliyetlerini kendi tekelinde tuttuğu alanla sınırlamasını sağlamak ve diğer devletin tekelindeki alana –özellikle de diğer devletlerin yönetimindeki insanlara– saldırtmamaktır. Kısaca, bir liberteryenin amacı mevcut her bir devletin kişilere ve mülkiyete yapacağı müdahaleleri olabildiğince sınırlamaktır. Bunun anlamı, savaştan tümüyle kaçınılmasıdır. Her bir devletin yönetimi altındaki halk "kendi" devletine baskı yaparak birbirlerine karşı saldırmalarını engellemelidir ve eğer bir çatışma ortaya çıkarsa olabildiğince acele ederek barış için müzakereye oturmasını veya ateşkes ilân etmesini sağlamalıdır.

Bunun ötesinde, şöyle bir nadir durumla –devletin gerçekten de vatandaşlarından birisinin mülkiyetini korumaya çalıştığı alışılmamış ve açık bir durumla– karşılaştığımızı varsayalım. A devletinin bir vatandaşı B devletine seyahat veya yatırım yapmaktadır. B devleti ona saldırıda bulunmuş veya malına el koymuş olsun. Bunun üzerine liberteryen söylem, A devletinin "kendi" vatandaşının mülkünü korumak için B devletini tehdit etmesi veya ona savaş açması için açık durumun oluştuğu tezini ileri sürebilir. Teze göre, devlet vatandaşlarının savunma tekelini kendi üzerine aldığı için herhangi bir vatandaşı yararına savaş açmak zorundadır ve liberteryenler de bu savaşı haklı bir savaş görerek desteklemelidir.

Ne var ki buradaki husus yine her bir devletin sadece kendi toprakları üzerinde şiddet tekeline ve dolayısıyla savunma tekeline sahip olmasıdır. Bir devlet başka bir coğrafî bölge üzerinde böyle bir tekele –aslında hiçbir güce– sahip değildir. Dolayısıyla eğer A ülkesinin sakinleri B ülkesine gidebilecekse ve orada yatırım yapabilecekse bir liberteryen şöyle bir tez ileri sürmelidir: O kişi B ülkesindeki devlet tekeli altındaki imkânları kullanmaktadır; A devleti için A ülkesindeki vatandaşlardan vergi toplamak ve bu yolcuyu veya yatırımcıyı korumak üzere B ülkesindeki sayısız insanı katletmek gayrı ahlâkî ve suç olacaktır.[3]

Bunların dışında, nükleer silâhlara karşı savunma yapılamayacağı da ortaya atılabilir (ki şu anda tek "savunma" gerekçesi iki tarafın "karşılıklı yok olması" tehdididir) ve bu silâhlar mevcut olduğu sürece devlet hiçbir uluslar arası savunma fonksiyonunu yerine getiremez.

Buna karşı liberteryen tepki, hiçbir çatışmanın özel nedenine bakılmaksızın devlete baskı yaparak diğer devletlere savaş açmamasını sağlamaktır. Eğer bir savaş patlak verirse, barış için çabalamaya ve fiziksel şartlar içinde olabildiğince çabuk ateşkes müzakerelerine başlamaları ve barış anlaşmasına oturmaları için

[3] Devletin toprakları içinde daha çok "yurt içi" savunma amaçlı uygulanan başka bir husus daha vardır: Devlet, topraklarındaki sakinlerini (devletsiz) suçluların saldırılarına karşı ne kadar ***az*** savunabilirse bu sakinler devletin işleyişinin etkisizliği hakkında daha ***fazla*** kanaat sahibi olacaklardır ve devlet dışı savunma yöntemlerine daha fazla yöneleceklerdir. Devletin savunmadaki başarısızlığının, dolayısıyla, halk için eğitici bir değeri olabilir.

zorlamaktır. Bu tepki kazara da olsa 18. ve 19. Yüzyıllar'da eski moda uluslar arası hukukta kutsanmıştır, yani hiçbir devletin başkasının toprağına karşı saldırmaması ideali kabul görmüştür –ki günümüzde devletlerin "birlikte barış içinde var olmaları" olarak bilinmektedir.

Ancak, liberteryen tepkiye rağmen savaşın başlamış olduğunu ve savaşan devletlerin barış müzakeresi yapmadıklarını kabul edelim. Bu durumda liberteryen tutum ne olmalıdır? Kesinlikle masum sivillere karşı tacizlerin kapsamını olabildiğince azaltmak olmalıdır. Eski moda uluslar arası hukuk bu amaç için iki tane harika aygıta sahiptir: "Savaş hukuku" ve "tarafsızlık hukuku" ya da "tarafsızların hakları" Tarafsızlık hukuku, çıkan herhangi bir savaşı sadece savaşan devletlerin kendileriyle sınırlı tutmak, başka devletlere, özellikle de o devletin insanlarına karşı saldırmalarını engellemek üzere tasarlanmıştı. Benzer şekilde, "denizlerin tarafsızlığı" veya savaşan devletlerin hakları üzerine ciddî sınırlamalar koyarak düşman devletle tarafsız ticareti sürdürmek gibi eski ve unutulmuş Amerikan ilkelerinin önemi de ortaya çıkmaktadır. Kısaca liberteryen tutum, savaşan devletlerin tarafsız vatandaşlarının haklarının bütünüyle gözetilmesini teşvik etmektir.

"Savaş hukuku", tarafların kendi açılarından bakıldığında, savaşan devletlerin sivil halklarının haklarına yapılabilecekleri muhtemel müdahaleyi olabildiğince engellemek üzere tasarlanmıştır. İngiliz hâkim F. J. P. Veale bu konuda şunu söylemiştir:

> Bu hukuk kodunun temel ilkesi, medenî insanların aralarındaki düşmanlıklarının, savaşla gerçekten meşgul olan silâhlı güçlerle sınırlandırılmasının gerekliliğidir. ... Bu hukuk, savaşçılarla savaşçı olmayanlar arasında, savaşçıların tek işlerinin birbirleriyle vuruşmalarını kayda geçirerek bir çizgi çekmiştir ve sonuçta savaşçı olmayanların askerî faaliyetler kapsamının dışında tutulmalarını gerekli görmüştür.[4]

Nedeni ne olursa olsun bir liberteryen bütün savaşları lânetlerken, herhangi bir savaş için, devletlerin çeşitli derecelerde pekâlâ suçlu olduklarını bilirler. İşte ağır basan bu düşünce savaşta yer alan her devletin lânetlenmesidir. Buna göre, bir liberteryenin politikası bütün devletlere savaşı başlatmamaları veya savaşta yer almamaları, başlamış olanı durdurmak ve her iki tarafın ya da tarafsız sivillerinin süre giden savaşta görecekleri zararın kapsamını azaltmak için baskı yapmaktır.

Bir liberteryenin barış içinde birlikte var olmak ve devletlerarasında saldırmazlık politikasının bir sonucu herhangi bir yabancı yardımdan, bir devletin diğerine yardımından şiddetle kaçınmaktır. Çünkü A devletinin B devletine

[4] F. J. P. Veale, *Advance to Barbarism* (Appleton, Wisc.: C. C. Nelson, 1953), s. 58.

yaptığı herhangi bir yardım (1) A ülkesinin vatandaşlarına yapılan vergi tecavüzü yükünü artırır ve (2) B devletinin kendi vatandaşlarına yaptığı baskıları ağırlaştırır.

Şimdi de liberteryen teorinin, A devletinin B devleti halkına karşı yaptığı saldırı olarak tanımlanabilen *emperyalizme* nasıl uygulandığına ve sonuçta ortaya çıkan yabancıların yönetiminin nasıl korunduğuna bakalım. Bu yönetim doğrudan B ülkesi üzerinedir ya da ikincil bir aracı B ülkesi yoluyla olabilir. B devletinin halkının A devletinin emperyalist yönetimine karşı ayaklanması (hem doğrudan ve hem de aracı B devleti üzerinden) ayaklanmanın hedefi sadece yöneticilere karşı olmak kaydıyla kesinlikle meşrudur. Muhafazakârlar –ve hatta bazı liberteryenler– mülkiyet haklarına karşı herhangi bir yerli hâlef yönetimlere göre daha duyarlı olduğu gerekçesiyle gelişmemiş ülkeler üzerindeki Batı emperyalizminin desteklenmesi gerektiğini savunurlar. Ancak, ne var ki öncelikle statükonun peşinden ne gelebileceğine karar vermek tümüyle spekülatiftir; bu arada da B devleti üzerindeki mevcut emperyalist yönetimin verdiği sıkıntı daha gerçektir ve daha büyük suçtur. İkinci olarak, bu analiz emperyalizmin, işgal savaşı ve sonra da emperyalist bürokrasinin korunumu için para ödemeyle mükellef olan ve cezalandırılan Batılı vergi mükelleflerine verdiği sıkıntıları göz ardı etmektedir. Bu son zeminde bile liberteryenler emperyalizmi lanetlemelidir.[5]

Bütün devletlerarası savaşlara karşı olmak liberteryenlerin coğrafî sınırların değişmesine asla teveccüh etmeyecekleri –yani dünyayı dondurulmuş bölgesel gayrı meşru rejimlere teslim edeceği– anlamına mı gelir? Kesinlikle hayır. Örneğin, "Walldavya" isimli hipotetik bir devletin "Ruritanya" ülkesine saldırdığını ve Ruritanya'nın batı bölgelerini ele geçirdiğini varsayalım. Batı Ruritanyalıların Ruritanyalı kardeşleriyle tekrar bir araya gelmeleri gerekmektedir (bu yüzden, belki de Ruritanya dilini konuşmak istemektedirler). Şimdi buna

[5] Daha da öte, Batı emperyalizmi hakkında iki ampirik husus ortaya konulabilir. Birincisi, saygı gösterilen mülkiyet hakları büyük ölçüde Avrupalıların haklarıdır; *yerli* halk çoğu zaman kendilerine ait olan en iyi arazilerin emperyalistler tarafından gasp edildiğini ve kendilerinin de şiddet yoluyla zorla madenlerde veya bu arazilere el koyarak yerleşimciler tarafından arazilerde çalıştırıldığını görürler.
İkinci olarak, başka bir efsane 20. Yüzyıl'ın başlarındaki "gunboat (silâhlı gemi) diplomasisinin" her şeye rağmen Batılı girişimcilerin geri kalmış ülkelerdeki mülkiyet haklarının korunması olduğunu iddia etmektedir. Ancak, yukarıda herhangi bir devletin kendi tekelindeki toprakların ötesine geçmesine karşı yaptığımız eleştirilerden ayrı olarak gunboat diplomasisi faaliyetlerinin çoğunu özel girişimcilerin korunması için değil, yerli hükümetlerin Batıya bağlılıklarını korumak biçiminde görmüşlerdir. Batılı güçler yerli hükümetlerin dış bağlantılarına ödemek üzere kendi halklarından daha fazla vergi toplamak için baskı yapmışlardır. Bu davranış özel mülkiyetin hayrına değildir –aksine tamamıyla karşıtıdır.

nasıl erişilebilecektir? İki kuvvet arasında kesinlikle barış müzakereleri için bir yol varken Walladvyalı emperyalistlerin buna yanaşmadıklarını varsayalım. Ya da, liberteryen Walldavyalıların adalet adına işgalden vazgeçmesi için kendi devletlerine baskı yapabildiklerini kabul edelim. Ancak bunun da işe yaramadığını kabul edelim. Öyleyse ne olacak? Biz hâlâ Ruritanya devletinin Walldavya'ya karşı bir savaş başlatmasının meşru olmadığını iddia etmek zorundayız. Coğrafî bölge değişimlerine giden meşru yollar (1) baskı altındaki Batı Ruritanya halkının ayaklanması ile ve (2) Ruritanyalı özel grupların (veya bu problem için Ruritanyalıların başka ülkelerdeki dostlarının) Batı Ruritanyalı isyancılara –hem teçhizat ve hem de gönüllü personel sağlamakla– yaptığı yardımlarla olacaktır.

Son olarak, devletlerarası savaşın kaçınılmaz takipçisi olan ülke içi zulümden de, yani savaş bittikten çok sonra bile süren zulümden söz etmemiz gerekmektedir. Randolph Bourne "savaş bir devletin sağlığıdır" fikrini fark etmiştir.[6] Devleti kendisine getiren gerçekten de savaştır; gücü, rakamları, itibarı, ekonomi ve toplum üzerindeki mutlak hâkimiyeti bu yolla artar. Devletin semizleşerek irileşmesini sağlayan esas masal, savaşın aslında vatandaşların devlet tarafından savunulması olduğu safsatasıdır. Ancak gerçekler kesinlikle bunun tersidir. Çünkü eğer savaş devletin sağlığı ise, aynı zamanda onun için en büyük tehlikedir. Bir devlet sadece ya savaştaki yenilgisiyle ya da halk ayaklanmasıyla "ölür". Buna göre, devlet savaş sırasında halkı kendileri için savaştıkları bahanesiyle çılgınca diğer devlete karşı savaşmaya yönlendirir. Toplum militerleşir ve statikleşir, karşısında düşman kabul ettiği kişileri öldürmeyi arzulayan, resmî savaş gayretlerine muhalif olanların hepsini kökünden yok eden ve halkın çıkarlarına olduğu kabul edilen her şeye memnuniyetle ihanet eden bir sürü hâline gelir. Toplum –Albert Jay Nock'un ifadesiyle– "uygun adım yürüyen bir ordu"[7] değerlerine ve ahlâkına sahip olan silâhlı bir birlik hâline gelir.

---

[6] Randoplh Bourne, War and the Intellectuals, editör C. Resek, (New York: Harper and Row, 1964), s. 69.

[7] Bu görüşün daha önceki bir biçimi için bkz. Murray N. Rothbard, "War, Paece, and the State", *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays* (Washington, D. C.: Libertarian Review Press, 1974), ss. 70-80. ,

Kısım 4

MODERN ALTERNATİF ÖZGÜRLÜK TEORİLERİ

Kendi liberalizm ve mülkiyet hakları teorimizi sunduktan ve devletin liberalizme *vis-a-vis* (*karşı*) tabiatında var olan rolünü irdeledikten sonra bu kısımda, modern dünyada aşağı yukarı serbest piyasa veya klâsik liberalizm geleneğinden gelen kişilerce ortaya konulan birkaç önde gelen alternatif liberalizm teorisinin eleştirisine ve tartışmasına döneceğiz. Bu teorilerin diğer erdemleri ne olursa olsun, sistematik bir liberalizm ve kişi hakları teorisi eksik ve uygun olmayan temeller sağladığı görülecektir.

Bölüm 1

Faydacı Serbest Piyasa Ekonomisi

A. Giriş: Faydacı Sosyal Felsefe

Ekonomi 19. Yüzyıl'da farklı, mahcup bir bilim veya disiplin olarak ortaya çıktı ve bu gelişme ne yazık ki faydacılığın (utilitarianism) felsefedeki baskınlığıyla çakıştı. Dolayısıyla, iktisatçıların sosyal felsefesi gerek 19. Yüzyıl'ın *laissez faire* itikadı gerekse 20. Yüzyıl'ın devletçiliği kendisine faydacı sosyal felsefede hemen hemen sağlam bir zemin bulmuştur. Hatta günümüzde de, siyasî iktisat kamu politikaları üzerine verdiği kararlarda ağırlıklı olarak "sosyal maliyet" ve "sosyal fayda" kavramlarıyla yüklüdür.

Burada biz bir etik teori kabulüyle faydacılığın eleştirisiyle uğraşamayız.[1] Biz burada bir liberteryen veya *laissez faire* ideolojisi için savunulabilir bir zemin oluşturmak üzere faydacı etiği kullanma girişimlerini analiz etmekle ilgileniyoruz. Yapacağımız temel eleştiride, dolayısıyla, liberteryen ya da *sanki*-liberteryen siyaset felsefesi için bir zemin olarak değerlendirildiği sürece faydacılık üzerinde yeterince yoğun durulacaktır.[2]

Kısaca, faydacı sosyal felsefe, "iyi" politikanın "en fazla sayı için en büyük fayda" üreten politika olduğunu savunur. Bu felsefede çokluğu oluşturmak için her bir insan bir kişi sayılır ve "iyi" burada toplumdaki bireylerin sübjektif arzularının eksiksiz tatmini olarak iddia edilir. Faydacılar da, iktisatçılar gibi (aşağıya bakınız) kendilerinin "bilimsel" ve "değer yargısından uzak" oldukları-

[1] Faydacılığın tabiî hukuk etiğinin alternatifi çerçevesi içindeki eleştirisine giriş için bkz. John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law,* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry B. Veatch, *For an Onthology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanson, Ill.: Northwestern University Press, 1971). Faydacılığın bir liberteryen siyaset felsefesi olarak uygunsuz olduğu üzerine bkz. Herbert Spencer, *Social Statics*, (New York: Robert Schalkenbach Foundadtion, 1970), ss. 3-16.

[2] Bu kitapta faydacı yaklaşıma yapılan önceki eleştiriler için ikinci bölüme bakınız.

nı düşünmekten hoşlanırlar; doktrinleri varsayım olarak onların zahiren değer yargısından uzak duruş sergilemelerine izin verir, çünkü kendiler ön kabul olarak kendi değerlerini dayatmazlar fakat sadece halk kitlesinin arzu ve isteklerinin mümkün en büyük tatmine ulaşmalarını tavsiye ederler.

Ancak bu doktrinin bilimsel ve bir biçimde değer yargısından uzak olması çok zordur. Bir kere, neden "en büyük sayı"? Neden daha fazla sayıda olanların talepleri daha az olanların talepleri karşısında tercih edilsin? Bu "en fazla sayıda" böyle iyi olan nedir?[3] Toplumda insanların büyük çoğunluğunun kızıl saçlılardan nefret ettiğini ve onlara lanet ettiğini, onları öldürmeyi şiddetle arzuladıklarını ve hatta günümüze kadar varlığını koruyabilmiş birkaç tane kızıl saçlının olduğunu da varsayalım. Buna göre büyük çoğunluğun kızıl saçlıları katletmesinin "iyi" olacağını söylemeli miyiz? Söyleyemeyeceksek neden söyleyemeyeceğiz? Buradan şunu söyleyebiliriz: Faydacılık hiç olmazsa liberalizm ve *laissez faire* için az da olsa bir şans tanır. Felix Adler'in ironik bir dille anlattığı gibi faydacılar

> her ne kadar en büyük sayının mutluluğunun daha az sayı içinde olanlar üzerinde neden ikna edici olması gerektiğinin rasyonel açıklamasını yapmada yetersiz kalmış olsalar da en fazla sayının en büyük mutluluğu elde etmenin bir toplumsal hedef olduğunu sürekli dillendirirler.[4]

İkinci olarak, her bireyi bir kişi saymanın gerekçesi nedir? Neden bazı tartı sistemleri olmasın? Bu da incelenmemiş görünmektedir ve dolayısıyla faydacılığın bilimsel olmayan itikadının şartıdır.

Üçüncü olarak, neden sadece "iyi" herkesin sübjektif hissî arzularını tatmin eder? Bu arzuların gerçek-üstü bir mütalaası neden olamasın? Gerçekte faydacılık bu sübjektif arzuları, toplum teknisyeninin bir biçimde tatmin etmeye mecbur olduğu mutlak veriler olarak kabul eder. Fakat kişisel arzuların mutlak ve değişmez olmadığı insanlığın ortak tecrübesidir. Bunlar inandırıcılıktan, rasyonellikten veya başka şeylerden tamamen uzak değildir; deneyimler ve diğer insanlar, kişilerin kendi değerlerini değiştirmeye ikna edip inandırabilirler. Ancak elde olanlar salt veriler, her türlü kişisel arzular ve değerler ise ve dolayısıyla başka bireyler arası telkinler yoluyla değişmeye açık değillerse bu değişim nasıl olacaktır? Öte yanda, eğer eldeki veriler bu arzular değilse ve ahlâkî argümanlar kullanılarak telkin yoluyla değiştirilebilir ise, tartışılabilecek ve başkaları üzerinde etki bırakabilecek bireyler arası ahlâkî ilkelerin mevcut olduğu ortaya çıkacaktır.

---

[3] Peki, faydacılık açısından bile, eğer ***daha küçük*** sayının arzuları dikkate alınarak daha fazla mutluluk elde edilebilseydi ne olacaktı? Bu problem üzerine bir tartışma için bkz. Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), ss. 91ff.

[4] Felix Adler, "The Relation of Ethics to Social Science", editör H. J. Rogers, *Congress of Arts and Science*, (Boston: Houghton Mifflin, 1906), cilt 7, s. 673.

Yeterince tuhaf biçimde faydacılık, ahlâkın yani iyinin, her bir birey için salt sübjektif olduğunu varsayarken diğer yanda bu sübjektif arzuların toplumdaki bütün bireyler arasında toplanabildiğini, çıkarılabildiğini ve tartılabildiğini de varsaymaktadır. Bireysel sübjektif hizmetlerin ve bedellerin "net bir toplumsal faydaya" veya toplumsal "bedele" erişmek için toplanabildiğini, çıkarılabildiğini ve ölçülebildiğini, bu yolla faydacılara belirli bir sosyal politika için yol gösterdiğini veya karşı çıktığını varsayar.[5] Modern refah ekonomisi, "sosyal bedel" ve "sosyal fayda" (hatta sözde kantitatif olanların bile) değerlendirmesini yapmada özellikle beceriklidir. Fakat ekonomiler bizlere bu ahlâkî ilkelerin sübjektifliğini değil, fayda ve bedellerin gerçekte sübjektif olduğu bilgisini verir; yani bireysel hizmetler salt sübjektif ve belirlidir, dolayısıyla bunları toplayarak veya tartarak bir "sosyal" fayda veya bedel değerlendirmesi elde etmek tümüyle gayrı meşrudur.

B. İttifak ve Tazmin İlkesi

Faydacı iktisatçılar, kamu politikaları üzerinde "bilimsel" ve "değer yargısından uzak" duyurular yapmaya felsefeci meslektaşlarından bile daha fazla isteklidirler. Ancak, etiğin tümüyle keyfî ve sübjektif olduğuna inanarak kaç tane iktisatçı politik tutum takınabilecektir? Bu bölüm, faydacı serbest piyasa iktisatçılarının bir etik tutum takınmaktan kaçınırken serbest piyasayı öne çıkarma yollarını ortaya koyacaktır.[6]

Önemli bir faydacılık biçimi "pareto optimalliği" ölçeğine dayanan ittifak ilkesidir; bu ilkeye göre (hizmet alma bakımından) bir veya daha fazla kişi hiç kimsenin "daha kötü" olmadığı bir politikaya göre "daha iyi" şartlardaysa izlenen politika "iyidir". Pareto optimalliğinin kesin biçimi ittifakı ima eder: Herkes belirli hükümet icraatlarına göre çok daha iyi konumda olacağı, ya da daha kötü olmayacağı hakkında hemfikirdir ve buna inanır. Son yıllarda, gönüllü ve karşılıklı akde dayalı olarak işleyen serbest piyasa için zemin oluşturan ittifak ilkesi üzerinde Profesör James Buchanan ısrarla durmaktadır. Bu ittifak ilkesi, siyasî hükümler vermekte istekli olan "değer yargısından uzak" iktisatçılara göre, sadece çoğunluk kuralı durumundan daha fazla bir şeyler vermesi durumu için çok daha çekicidir; eğer toplumdaki herkes teveccüh ederse bu iktisatçılar kesinlikle o teveccüh edilen politikayı tavsiye eder. Ne var ki ittifak ilkesi ilk başta liberteryenlere olağanüstü çekici görünürken özünde hayatî ve onarıla-

[5] Bunun da ötesinde, bazılarının masum insanları acı çekerken görmek gibi bazı tercihleri objektif bir zeminde gayrı ahlâkî görünmektedir. Yine de bir faydacı bunların en zararsız veya fedakârca tercihler kadar tam olarak kantitatif hesaplamaya dahil edilmesi gerektiğini iddia etmelidir. Bu konu için Dr. David Gordon'a minnettarım.

[6] İktisat, değer yargısı ve hükümet politikaları arasındaki ilişkilerin analizi için bkz. Murray N. Rothbard, "Praxeology, Value Judgment, and Public Policy", editör E. Dolan, *The Foundadtion of Modern Austrian Economics*, (Kansas City: Sheed and Ward, 1976), ss. 89-111.

maz bir kusur vardır: Özgürce yapılan akitlerin veya mevcut durumda herkesçe onaylanan değişimlerin iyiliği bütünüyle mevcut durumun ***kendisinin*** iyiliğine ya da adilliğine dayanır. Fakat ne pareto optimalliği ve ne de ittifak ilkesinin değişik biçimleri, her zaman yaptıkları gibi sadece mevcut durumdaki veya sıfır noktasındaki değişime yoğunlaşarak statükonun iyiliği veya adilliği hakkında hiçbir şey söyleyemez.[7] Sadece bu değil, değişimlerin ittifakla onaylanma talebi de esas itibarıyla statükoyu ***dondurur***. Eğer statüko adaletsiz ise veya özgürlüğü kısıtlıyorsa bu ittifak ilkesi adaletin önünde bir koruma duvarı olmaktan daha çok ciddî bir engeldir. İttifak ilkesini özgürlük için bariz biçimde değer yargısından uzak olduğunu vurgulayarak öğütleyen iktisatçı, daha çok statükonun dondurulması adına ağır ve tümüyle dayanaksız bir hüküm vermektedir.

Pareto optimalliğinin genel kabul görmüş olan biçimi olan "tazmin ilkesi", kesin ittifak ilkesinin bütün kusurlarını içerir, bu arada kendi kusurlarının birçoğunu da ona ekler. Tazmin ilkesi, eğer kamu politikasından (fayda açısından) kazanç sağlayanlar, kaybedenlerin zararlarını tazmin ettikleri hâlde yine de kazançlı iseler bu kamu politikasının "iyi" olduğunu iddia eder. Buna göre, bu politikadan başta yeterli yarar sağlayamayanlar varken tazmin gerçekleştikten sonra böylesi kaybedenler artık yoktur. Ancak tazmin ilkesi, bireyler arasında yararların üst üste toplanmasının ve birbirinden çıkarılmasının kavram olarak mümkün olduğunu ve böylece kazançların ve kayıpların ölçülebileceğini varsayar. Bu ilke aynı zamanda her bireyin kayıp ve kazancının kesin biçimde değerlendirilebileceğini de varsayar. Ancak iktisat bilimi bizi, "yararın" ve buradan da yarar sağlamadaki kazanç ve kaybın salt sübjektif ve psişik kavramlar olduğu ve muhtemelen bir dış gözlemci tarafından ölçülemeyeceği ve değerlendirilemeyeceği hakkında bilgilendirir. Buna göre yarar elde etmedeki kazanç ve kayıplar üst üste toplanamaz, ölçülemez ve birbirleriyle mukayeseli tartılamaz, böylece çok daha az kesin tazminler ortaya çıkacaktır. İktisatçıların çoğunlukla yaptıkları varsayım, manevî yarar kayıplarını malvarlığının parasal karşılığı ile ölçmeleridir; buna göre eğer bir demiryolu bir çiftçinin arazisine çıkardığı dumanla zarar verirse tazminciler bu çiftçinin kaybının arazinin piyasa fiyatıyla ölçülebileceğini varsayarlar. Ne var ki bu varsayım çiftçinin pekâlâ toprağa manevî bağlı olabileceğini ve bunun değerinin piyasa bedelinin çok üstünde olabileceğini gerçeğini göz ardı edebilir; bunu daha da ötesinde çiftçinin araziye olan manevî bağlılığının ne olduğunu ortaya koymak da imkânsız olabilir. Bunu çiftçinin kendisine sormak yarasızdır, zira çiftçi, örneğin toprağa olan bağlılığının bedelinin piyasa fiyatının çok üstünde olduğunu söyleyebilir; ancak söyledikleri

[7] Aşağıda daha ileri düzeyde ele alınacağı gibi ittifak ilkesinin hiç birisi iktisatçının kendi değer yargısını oluşturmasına ve dolayısıyla kendi "değer yargısından uzak olma" eğiliminde bir zayıflık göstermesine izin vermez. Çünkü eğer iktisatçı sadece başka herkesin değer yargısını paylaşırsa aslında değerlendirme yapmıyor demektir.

yalan olabilir. Hükümetin veya bir dış gözlemcinin bunu ortaya koyabilmek için yapabileceği bir şey yoktur.[1] Bunun ötesinde bir toplumda yönetime karşı manevî şikâyeti yönetimin faaliyetlerinden ortaya çıkan manevî zararlarının tazmin edilmemesi olan tek bir militan anarşistin varlığı bile, nasıl olursa olsun herhangi bir yönetim faaliyeti için tazmin ilkesini tek başına ortadan kaldırmaya yeterlidir. Önünde sonunda böyle bir anarşist kesinlikle olacaktır.

Tazmin ilkesinin statükosuna yapılan haksız atıflara ve saçmalıklara verilebilecek yalın fakat değişik bir örnek, 19. Yüzyıl'ın başlarında İngiliz Parlamentosunda köleliğin kaldırılması üzerine yapılan tartışmalardır. Tazmin ilkesinin ilk taraftarları, köle sahiplerinin kölelere yaptıkları yatırımların tazmin edilmesi düşüncelerini sürdürmekteydiler. Bu hususta, liberteryen Manchester Okulu'nun bir üyesi olan Benjamin Pearson "tazmin edilmesi gereken kişilerin kölelerin kendileri olduğunu düşündüğünü" açıkladı.[2] Kesinlikle! İşte size kamu politikası yararına bir etik sisteme, bir adalet kavramına duyulan ihtiyacın çarpıcı bir örneği. Bizim gibi köle edinmenin bir suç ve haksızlık olduğunu savunan etikçiler, efendilerin tazmin edilmeleri gerektiği düşüncesine her zaman karşı duracaklar, bundan daha da fazla efendilerin kölelerini baskı altında kaldıkları yıllar için tazmin etmeleri gerektiğini söyleyeceklerdir. Ancak buna karşılık ittifak ve tazmin ilkesine dayanan "değer yargısından uzak iktisatçılar" kendi desteksiz ve keyfî değere sahip yetkilerini adaletsiz statükoya dayandırırlar.

İttifak İlkesinin bir eleştirisini yaparken etkileyici bir ifadesinde Profesör Buchanan şu itirafı yapmaktadır:

> Ben statükoyu savunuyorum ... sevdiğim için değil, onu sevmiyorum. ... Ne var ki benim statükoyu savunmam benim özü itibarıyla akde dayalı olanlar dışındaki değişimleri müzakere etmedeki yeteneksizliğim ve isteksizliğimden kaynaklanır. Ben elbette kendi fikirlerimi ortaya koyarım. ... Fakat bana göre bu sadece boşa harcanan bir emektir.

Buradan, etik hakkındaki kendi düşüncelerinin salt sübjektif ve keyfî "fikirler" olduğunu kabul eden Buchanan yine de trajik biçimde ***kendi düşünce***

---

[1] Bireyler yararlılık mertebelerinin bir kısmını serbest piyasa alış–verişlerinde *sergilerler*; ancak yönetimin faaliyetleri tabiî olarak piyasa dışı faaliyetlerdir. Bu sorunun daha ileri analizi için bkz. Walter Block, "Coase and Demsetz on Private Property Rights", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Spring 1977), ss. 111-115. Toplumsal yarar kavramını aksine sergilenen tercihlerden daha fazlası için bkz. Murray N. Rothbard, "Praxeology, Value Judgments, and Public Policy" ve Murray N. Rothbard, *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics* (New York: Center for Libertarian Studies, 1977).

[2] William D. Grampp, *The Manchester School of Economics* (Stanford, California: Stanford University Press, 1969), s. 59. Ayrıca bkz. Kesim 9, son iki sayfa. Bunun dışında bkz. Murray N. Rothbard, "Value Implications of Economic Theory", *The American Economist* (Spring 1973), s. 38-39.

zemininde sadece neyin eşit biçimde sübjektif ve keyfî fikir olabileceğini –yani statükoyu savunmayı– duyurmakta yine de istekliydi. Buchanan kendi işlemini aşağıdaki gibi itiraf eder:

> Benim normatif yargıya ya da hipoteze doğru sınırlı adım atmama, açık söylemek gerekirse herkesin kabul edeceği potansiyele sahip görünen değişimleri önermeye izin verir. Pareto etkili değişimler, kesinlikle tazmin etmeyi içermelidir. Benim çizdiğim resimdeki ölçü mutabakattır.

Ancak "bu sınırlı adımın" dayanağı ne olacaktır? Değişim üzerine yapılan mutabakat üzerindeki muhtemel bir adaletsiz statükoda bu kadar büyük olan şey nedir? Böyle sınırlı bir adım Buchanan için de keyfî bir "düşünce" değil midir? Bununla birlikte, böylesi bir yetersiz sınıra doğru ilerlemek için istekliyse neden daha ileri giderek statükoyu sorgulamıyor?

Buchanan iddiasını sürdürür:

> Bizim görevimiz gerçekte ... ittifakı veya sanki–ittifakı sağlayan birliktelikler bulmaya ve önermeye yarayan tasarıları icat etmeye ve konumlandırmaya çalışmaktır. [Şimdi "sanki–ittifak" da ne demek oluyor?] Kişiler bu kadar fazla anlaşmazlık gösterdikleri için bu tasarılar son derece sınırlı bir olgu olabilir ve bu da size ancak çok az değişimin mümkün olduğunu söyler. Böylece statüko dolaylı biçimde savunulmuş olur. Bu statüko kendi varlığını emniyet altına almaya uygun değildir, hepsi var olan kadardır. Benim her zaman vurguladığım husus bizim başka bir yerden değil bu noktadan başlamamızdır.[3]

Şimdi Lord Acton'dan beklenen müstesna hüküm: "Liberalizm, ne olduğuna bakmaksızın olması gerekeni arzular."[4] Buchanan'ın eleştirmeni, her ne kadar bir liberteryenden ya da serbest piyasa liberali olmaktan çok uzak olsa da, uygun bir son söz söylemiştir: "Ben kesinlikle akde dayalı çözümlere tümüyle karşı çıkmam; fakat bunların statükonun güç yapısının tanımsız ve denenmemiş olmasına yol açan bir belirsizlik içinde tasarlanamayacaklarını düşünürüm."[5]

C. Ludwig von Mises ve "Değerden Bağımsız" *Laissez Faire*[6]

Şimdi Judwig von Mises'ın praxeology, değer yargısı ve kamu politikalarının tahsisi sorununun tümü üzerindeki tutumuna dönelim. Mises'ın durumu özellikle

[3] James M. Buchanan, Buchanan and Warren J. Samuels, "On Some Fundamental Issues in Political Economy: An Exchange of Correspondance", *Journal of Economic Issues* (March 1975), s. 27f.

[4] Gertrude Himmelfarb, Lord Acton (Chicago: University of Chicago Press, 1962), s. 204.

[5] Samuels, Buchanan and Warren J. Samuels, "Some Fundamental Issues", s. 37.

[6] Bu kesim benim "Praxeology, Valu Judgements, and Public Policy" başlıklı yazımdan uyarlanmıştır.

ilginçtir, çünkü Yirminci Yüzyıl iktisatçılarının hepsi bir yana, aynı zamanda vazgeçirilemez ve tutkulu bir *laissez faire* taraftarı, sıkı ve vazgeçirilemez bir değerden bağımsız iktisat savunucusu, fakat herhangi bir objektif etik biçiminin de muhalifidir. Buna göre, bu iki konumu uzlaştırma girişiminde nasıl bulunabilmişti?[7]

Mises bu zor problem için farklı iki çözüm önermiştir. Birincisi ittifak ilkesinin bir başka biçimidir. Esas olarak bu biçim bir iktisatçının ***kendiliğinden*** belirli bir hükümet politikasının "kötü" veya "iyi" olduğunu söyleyemeyeceğini teyit eder. Fakat eğer belirli bir politika, praksiyoloji tarafından açıklandığı gibi, onu destekleyen herkesin kötü olduğu üzerinde fikir birliği yaptığı bir sonuca götürürse, bu durumda değerden bağımsız (value free) iktisatçılar bu politikanın "kötü" olduğunu söylemekte haklı olacaklardır. Bundan hareketle Mises şunu yazmıştır:

> Bir iktisatçı, önerilen bir hedefe erişmek için *a* ölçümünün bir *p* sonucunu ortaya çıkarıp çıkarmadığını inceler, sonuçta da *a*'nın *p* sonucunu değil *g* sonucunu, ki *a* ölçümünü destekleyenlerin bile arzu edilemez buldukları sonuçtur, ortaya çıkardığını görür. Eğer bu iktisatçı, incelemesinin sonucunu *a*'nın kötü bir ölçüm olduğunu söyleyerek açıklarsa bir değer hükmü ortaya koymuş olmaz. Sadece, *p* hedefine kilitlenmiş kişilerin bakış açısına göre *a* ölçümünün uygun olmadığını söylemiş olur.[8]

Tekrar:

> İktisat bilimi ... hükümetin sadece bir malın fiyatına müdahalesinin ... haksızlık, kötü ya da yapılamaz olduğunu söylemekle kalmaz. Bu müdahalenin, hükümetin ve onun müdahalesinin destekçilerinin bakış açılarından durumu daha iyiye değil daha kötüye götürdüğünü söyler.[9]

Şimdi burada, bir iktisatçının değer yargısında bulunmaksızın "iyinin" veya "kötünün" telâffuz edilmesine izin vermesi kesinlikle bir maharettir; çünkü bir iktisatçı, bir politikanın bütün sonuçlarını elde ettikten sonra okuyucularının veya dinleyicilerinin o politikayı "kötü" olarak düşünmelerini işaret eden sadece bir praksiyolojist, bir teknisyen olduğu kabul edilir. Ancak her ne kadar maharetli olsa da bu girişim tümüyle başarısızdır. Çünkü belirli bir politikanın savunucularının ne düşündüklerini Mises nasıl bilebilecektir? Onların değer ölçülerinin şu anda ne olduğunu ya da bu ölçülerin sonuçları ortaya çıktıktan sonra ne olacağını nasıl bilebilecektir? Praksiyolojik iktisadın önemli sonuçlarından birisi, herhangi birisinin, kişinin somut davranışları ile sergilediği değer

---

[7] Bu sorunun ortaya çıkmasının bir biçimi için bkz. William E. Rappard, "On Reading Von Mises", editör M. Sennholz, *On Freedom and Free Enterprise* (Princeton, n. J.: D. Van Nostrand, 1956), ss. 17-33.

[8] Ludwig von Mises, Human Action (New haven, Connecticut: Yale University Press, 1949), s. 879.

[9] A.g.e., s. 758.

tercihleri gibi olanların dışındaki değer ölçüsünün ne olduğunu iktisatçının bilmediğini fark etmesidir. Mises şu vurguyu yapar:

> Şurası unutulmamalıdır: Değerlerin veya isteklerin ölçüleri kendilerini sadece fiillerin gerçekliği ile gösterir. Bu ölçülerin bireylerin gerçek davranışlarından ayrı bağımsız bir varlıkları yoktur. Bu ölçülerin türetildiği kaynaklarla ilgili olan bilgilerimiz, insanların davranışları üzerine yaptığımız gözlemlerimizdir. Her fiil her zaman değerlerin veya isteklerin ölçüleri ile mükemmel bir uyum içindedir, çünkü bu ölçüler insanların fiillerinin yorumlanması için bir araçtan başka bir şey değildir.[10]

Mises'in kendisinin bu analizi ortada dururken, bir iktisatçı farklı politikaların savunulmasında nelerin motive ettiğini nasıl *bilebilecektir*; ya da bu politikaların sonuçlarını hangi insanlar talep edecektir?

Buradan hareketle bir iktisatçı *sıfatıyla* Mises (örneğinde kullanmak için) fiyat kontrolünün tüketicilerin beklemediği bir mal kıtlığına götüreceğini pekâlâ gösterebilir. Ancak, bazı fiyat kontrolü taraftarlarının kıtlığı arzulamadıklarını nereden bilebilecektir? Örneğin bunlar, bu kontrolü tam kolektivizme bir adım yaklaşma olarak kullanmaktan endişe duyan sosyalistler olabilirler. Bunların bazıları, zenginlerin paralarıyla fakirlerden daha fazla ürün satın alamayacakları gerekçesiyle kıtlığı tercih eden eşitlikçiler (egaliteryen) olabilir. Bazıları mal kıtlığı görmeye aşırı istekli hiççiler (nihilist) olabilir. Diğer bazıları da, toplum içinde "aşırı bolluktan", ya da aşırı enerji "israfından" kıyasıya şikâyet eden günümüz entelektüel lejyonerleri olabilirler; bunların hepsi de mal kıtlığından zevk alıyor olabilirler. Daha başkaları da, kıtlık hakkında bilgi sahibi olduktan sonra bile fiyat kontrolünü tercih edebilirler, çünkü onlar veya onların siyasî müttefikleri bu fiyat kontrol bürokrasisinden oldukça iyi kazanç elde edecekler ve güç kazanacaklardır. Bu ihtimâllerin her türlüsü mevcuttur ve bunların hiç birisi, *değerden bağımsız bir iktisatçı olan* Mises'in vurguladığı gibi fiyat kontrolü destekçilerinin –ya da diğer hükümet müdahalesi yanlılarının– iktisadı öğrendikten sonra bu tedbirin kötü olduğunu kabul etmek zorunda olmaları ile uyumlu değildir. Gerçekten de, Mises bir kere tek bir fiyat kontrol taraftarının ya da herhangi bir müdahalecinin öngördüğü tedbirin ekonomik sonuçlara atıf yaptığını ve bu sonuçları öne çıkardığını kabul ettikten sonra, *ki nedeni ne olursa olsun*, bir praksiyolojist ve iktisatçı olarak bu tedbirlerin hiçbirisini, kendisinin beşerî faaliyetler bilimi içinde kabul edilemez olduğunu savunduğu ve bir değer yargısı olarak duyurduğu ekonomi politikasının içine yerleştirmeksizin "iyi" veya "kötü", ya da "uygun" veya "uygunsuz" olarak nitelemez.[11] Bundan

[10] A.g.e., s. 95.

[11] Mises'in kendisi bir noktada hükümetlerin veya siyasî partilerin, politikaları "demagojik" amaçlı, yani gizli ve ortada görünmeyen bir neden için savunduklarını kabul

dolayı o artık belirli politika taraftarlarının bir teknik raportörü değildir; o artık değerler çatışmasının bir tarafında yer alan taraftardır.

Bunun ötesinde, "uygunsuz" politikaların savunucularının, praksiyolojik sonuçlar zincirini duyduktan ve öğrendikten sonra bile fikirlerini değiştirmeyi reddedecekleri başka bir neden daha vardır. Çünkü praksiyoloji gerçekten bütün hükümet politikası türlerinin en azından insanların *çoğunun* tiksineceği sonuçlar doğuracağını gösterir; ne var ki bu sonuçların çoğunun ortaya çıkması *zaman* alır (ki bu hayatî bir nitelemedir), bazıları da oldukça uzun zaman alır. Hiçbir iktisatçı, beşerî faaliyetlerde *zaman tercihinin* evrenselliğini –herkesin *sonraya bırakmak* yerine *derhal* erişmeyi tercih ettiği praksiyolojik kanun– ortaya koymada Ludwig von Mises kadar çaba göstermemiştir. Ve kesinlikle değerden bağımsız (value free) bir bilim adamı olarak Mises, diyelim A'nın tercihi "çok yüksektir" veya B'nin tercihi "çok düşüktür" gibi hiç kimsenin zaman tercih oranı üzerinde konuşmayı düşünmemiştir. Ancak bu durumda, bir toplumda praksiyolojiste şöyle sert tepki gösteren yüksek zaman tercihi olan kişiler hakkında ne denilebilecektir? "Belki bu yüksek vergi ve yardım politikası sermayenin azalmasına yol açacaktır; belki fiyat kontrolü mal kıtlıklarına yol açacaktır, fakat ben bunlara bakmam. Zaman tercihi yüksek olan birisi olarak ben gelecekteki sonuçların vereceği hayâl kırıklığından daha fazla, kısa vadede alacağım yardımlara ya da mevcut malları düşük fiyattan satın almanın kısa vadede verdiği zevke daha çok değer veririm". Bundan sonra, bir değerden bağımsız bilim adamı ve objektif etik kavramı muhalifi olan Mises bunlara yanlış diyemeyecektir. Onun uzun vade seçeneğinin kısa vade seçeneği üzerindeki üstünlüğünü, yüksek zaman tercihi olan insanların değerlerini çiğnemeksizin dayatabileceği bir imkân yoktur; ayrıca bu onun kendi sübjektif etiğini terk etmeksizin ikna edici biçimde yapılamaz.

Bu bağlamda Mises'in serbest piyasa üzerine esas tezlerinden birisi, piyasada "piyasa toplumunun bütün üyelerinin doğru anlaşılan çıkarlarının ahenkli birleşimi" olduğu üzerinedir. Yaptığı açıklamalardan, piyasa faaliyetlerinin veya hükümet müdahalelerinin uygulamadaki sonuçlarını öğrendikten sonra artık sadece "çıkar" demek istemediği açıktır. O aynı zamanda ve özellikle de insanların "uzun vadeli" çıkarları demek istemiştir. Çünkü Mises'in kendisinin ifade ettiği gibi "'doğru anlaşılan' çıkarlar için pekâlâ 'uzun vadedeki' çıkarlar da diyebiliriz"[12]. Peki, kısa vadeli çıkarlarını göz önünde tutmayı tercih eden yüksek zaman tercihli insanlar için ne denilecektir? Uzun vadenin kısa vadeden "daha iyi" olduğu nasıl söylenebilecektir; "doğru anlama" esas itibarıyla neden

---

eder. A.g.e. s. 104n.

[12] A.g.e. ss. 670 ve 670n.

uzun vade olmalıdır?[13] Dolayısıyla Mises'in hükümet müdahalesi savunucularının bu desteğin sonuçlarını bir kere öğrendikten sonra tutumlarını terk edeceklerini varsayarak, değerden bağımsız olmayı koruyarak *laissez faire*'i savunma girişiminin yerlerde süründüğünü görüyoruz.

Mises'in Laissez faire'ye aşırı tutkun taraftarları ile bilim adamlarının mutlak değer özgürlüğü arasında uzlaştırma girişiminde bulunduğu oldukça farklı başka bir yol daha vardır. Bu yol, *iktisadı-dışlayan* (*econ-omist*) vasıftaki iktisatçıların sadece sebep-sonuç zincirini izleyebildiklerini ve değer yargısı ile uğraşmadıklarını veya kamu politikalarını savunmadıklarını fark ettiklerinde praksiyoloji ile çok daha uyumlu bir tutuma girme yoludur. Mises'in bu yöndeki gidişi, iktisat bilimcilerinin *laissez faire*'i savunamayacaklarını kabul eder, fakat sonra da kendisinin bir *vatandaş* olarak böyle yapabileceğini de ekler. Bir vatandaş olarak Mises, bundan sonra bir değer sistemi önerir, ne var ki bu sistem garip biçimde yetersizdir. Çünkü Mises bu noktada bir ikilem içine düşmüştür. Bir praksiyolojist olarak herhangi bir değer yargısı ortaya koyamayacağını veya politikasını savunamayacağını (iktisat bilimcisi sıfatıyla) bilmektedir; buna rağmen yine de kendisini keyfî değer yargıları dayatma veya enjekte etme konumuna getiremez. Böylece, bir faydacı olarak (çünkü Mises da, her ne kadar epistemolojide Kantçı ise de, çoğu iktisatçılar gibi etikte faydacıdır) onun yaptığı şey dar anlamda şu değer yargısında bulunmaktır: Halkın çoğunluğunun amaçlarına ulaşmalarını sağlamak (ne mutlu ki, bu formülasyonda Mises *herkesin* amacını bilmesi gereğini varsaymaz).

Mises'in ikinci bir farkı biçimde açıkladığı gibi:

> Liberalizm [yani *laissez faire* liberalizmi] bir siyasî doktrindir. ... Bir siyasî doktrin olarak liberalizm (iktisat biliminin aksine) çabayla ulaşılmaya çalışılan değerlere ve nihaî hedefe göre tarafsız değildir. Liberalizm, bütün insanların ya da en azından insanların çoğunun belirli hedeflere erişmeye niyetleri olduğunu varsayar. Onların yaptıkları plânları gerçekleştirmeleri için uygun olan araçlar hakkında bilgiler aktarır. Liberal doktrin savunucuları, kullandıkları tekniklerin sadece kendi değerlendirme ilkelerine adayan kişiler için geçerli olduğunun tümüyle farkındadırlar. Praksiyoloji, dolayısıyla da iktisat, mutluluk teriminin kullanımını ve sıkıntının ortadan kaldırılmasını sadece biçimsel anlamda kullanırken liberalizm onlara somut anlamlar ekler. Liberalizm insanların yaşamayı ölüme, sağlığı hastalığa ... bolluğu yoksulluğa tercih ettiklerini varsayar. İnsanlara bu değerlendirmelere uygun biçimde nasıl davranmaları ge-

[13] Bir kimsenin arzularının onun uzun vadeli çıkarlarına karşı olmasının akıl dışı olduğunun arayışı içinde olan düşünceye karşı bir meydan okuma için bkz. Derek Parfit, "Personel Identity", *Philosophical Review* 80, (January 1971), s. 26.

rektiğini öğretir.[14]

Bu ikinci alternatifte Mises, *laissez faire*'i savunan değerden bağımsız bir praksiyolojist olmanın iç çelişkisinden kaçınmayı başarmıştır. Bir iktisatçının böyle bir savunmayı yapamayacağı fikrine dayanarak değer yargısında bulunmak isteyen bir "vatandaş" olarak kendisine bir destek sağlar. Yalnız başına oluşturduğu sadece *geçici* (*ad hoc*) bir değer yargısı dayatmak istememektedir; ön kabul olarak değerlendirme yapan bir entelektüelin bu değer yargısını geçerli kılmak için bir *tür* etik sistem ortaya koymalıdır. Ancak bir faydacı olarak Mises'ın sistemi ilginç biçimde ruhsuzdur; hatta değerlendirme yapan bir *laissez faire* liberali olarak o sadece barışı, refahı ve bolluğu tercih eden halkın çoğunluğuyla birlikte *tek bir* değer yargısında bulunmak istemektedir. Bu yolla, objektif etiğin muhalifi ve bir vatandaş olarak da olsa bir değer yargısında bulunmak zorunda olması yüzünden, pek rahat olmamasına rağmen yine de asgarî derecede böylesi bir yargıda bulunur. Faydacı tutumu içinde doğru olmak kaydıyla onun değer yargısı, halkın büyük çoğunluğunun sübjektif olarak elde etmeyi arzuladığı beklentilerini sağlama yönündedir.

Bu tutumunu eleştirirken burada birkaç hususa değinmek gerekebilir. İlk olarak praksiyoloji gerçekte *laissez faire*'in bir uyum, refah ve bolluğa götüreceğini gösterirken hükümet müdahalesi de kargaşaya ve fakirliğe götüreceğini gösterir[15]; ayrıca insanların çoğunun muhtemelen birinciye daha yüksek değer verdiği doğru iken, *tek* hedeflerinin veya değerlendirmelerinin bu olduğu da doğru ***değildir***. Kademeli değer ölçeğinin ve kaybolan marjinal faydanın bu büyük analisti, rekabet içindeki türden değerlerin ve hedeflerin fazlaca farkında olmalıydı. Örneğin çoğu insan, gerek kıskançlık gerekse de kötü bir adalet teorisi yoluyla serbest piyasada elde edecekleri gelirlerinden çok daha fazla gelir eşitliği tercih edebilir. Çoğu insan, adı geçen entelektüellerin yolunda, bizim söze "aşırı" refahımızı azar azar yok etmek için daha az bolluk isterler. Diğerleri de, yukarıda söylediğimiz gibi, uzun vadeli zararlı etkilerini takdir ettikleri fakat göz ardı ettikleri hâlde kısa vadede zenginlerin veya iş adamlarının sermayesini yağmalamayı isteyeceklerdir, çünkü bunlar yüksek öncelikli zaman tercihine sahiptirler. Muhtemelen bu insanların birkaç tanesi devletçi tedbirleri toplam bir yokluğa ve yıkıma doğru iteklemek isteyeceklerdir —ki bu pekâlâ vuku bulmaktadır. Ancak yukarıda adı geçenlerin çoğunlukla yaptıkları işbirliği, pekâlâ diğer değerlerin yararına zenginliğin ve refahın bir biçimde azalmasını tercih etmek için olabilir. Bunlar, bir kıskançlığı yatıştırmayı beceremeyiş olmanın getirdiği yüksek fırsat maliyeti, güç kazanma hırsı, güce boyun eğme ya da, örneğin

[14] Mises, *Human Action*, ss. 153-154.

[15] Bkz. Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ikinci baskı (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), ss. 262-266.

(kısa süreli) ekonomik krizlere göz yumabilecekleri "millî birlik" heyecanı gibi nedenlerden ötürü zenginlikten ve verimli üretimden bir nebze fedakârlık yapmanın kayda değer olduğuna karar vermiş olabilirler.

Çatışma içindeki hedeflerinden bazılarına erişmek için bütün praksiyolojik sonuçları *dikkate alan* ve yine de bir nebze –ya da bu konuya has olmak üzere aşırı miktarda– devletçiliği tercih eden çoğunluk halka karşı Mises ne cevap verebilecektir? Bir faydacı olarak, insanların seçmiş olduğu hedefleri ile sorunlu olamaz, çünkü bir faydacı olarak çoğunluğun seçtiği hedeflerine ulaşmalarını öne çıkaran *tek bir* değer yargısına sahip olmalıdır. Mises'in kendi çerçevesi içinde verebileceği tek cevap, ekonominin önünde sonunda hem serbest piyasaya ve hem de tam bir sosyalizme kayacağıdır, ki uygulama en azından sanayi toplumunu bir kaosa ve aşırı fakirliğe sürükleyecek olan hükümet müdahalesinin kümülatif bir etkisi olduğunu ortaya koyacaktır. Ne var ki bu da tam bir tatminkâr cevap olmayacaktır. Bir çok, ya da çoğu devlet müdahalesi programları –özellikle de fiyatların kontrolü– gerçekte kümülatif iken, diğer bazıları değildir. Bunun ötesinde kümülatif etki o kadar uzun zaman alır ki, sonuçlarının tamamen farkında olmak kaydıyla, bu sürede çoğunluğun zaman tercihleri pekâlâ bu kümülatif etkinin sonuçlarını göz ardı etmeye yol açabilir. Peki, bundan sonra ne olacaktır?

Mises, halkın çoğunluğunun kendi zenginliklerinin bir bölümü pahasına olduğunu bildikleri hâlde eşitlikçi önlemleri tercih ettiği iddiasını cevaplamak için kümülatif tezini kullanmayı istemiştir. Mises'in ortaya koyduğu yorum, "ihtiyat akçesinin" Avrupa'da dışlanma durumunda olduğu ve dolayısıyla bunun ötesindeki herhangi eşitlikçi tedbirin artan vergilendirmeler yoluyla doğrudan kitlelerin ceplerinden çıkacağı idi. Mises, bir kere bu durum açık hâle gelirse kitlelerin artık daha fazla müdahaleci tedbirleri desteklemeyeceklerini varsaymıştır.[16] Ancak, bu öncelikle *geçmişteki* eşitlikçi tedbirlere karşı yeterince güçlü bir tez değildir; ayrıca kendisi bu tedbirlerin iptali lehinde de olmamıştır. Ancak ikinci olarak, kitleler yeterince ikna edilmiş olsalar bile sabit bir kesinlik yoktur; aynı zamanda geçmişte, tahminen de gelecekte kendilerinin gelirlerinin ve varlıklarının azalması pahasına eşitlikçi ve diğer devletçi tedbirleri, başkaları namına onların hedeflerine erişmeleri için bilerek desteklemeyi sürdürürler.

Bununla bağlantılı olarak Dean Rappard, Mises'ın durumu için yaptığı nazik eleştirisinde şunu ortaya koymuştur:

> İngiliz seçmen, örneğin, büyük miktardaki gelirlerinden zorla alınan vergilere neticede kendilerine maddî çıkar sağlayacağı umuduyla mı

[16] Bkz. Mises, *Human Action*, ss. 851ff.

> katlanırlar, yoksa nahoş ve rahatsız edici sosyal eşitsizlikleri azaltmaya yönelik olduğu için mi katlanırlar? Genel olarak, günümüzün modern demokrasilerindeki eşitliğe yönelik teşvikler, bir kişinin kendi maddî gelirini temin etme arzusundan daha güçlü değil midir?

Dean Rappard kendi ülkesi olan İsviçre konusunda, ülkedeki şehirli sanayi ve tüccar çoğunluğun defalarca ve çoğu zaman da popüler düzlemde, çiftçilerin endüstrileşmelerini engelleme ve kendi gelirlerinin artması düşünceleriyle çiftçi azınlığa para yardımı yapmak için (sübvansiyon) tedbir alınmasını uygun bulmuştur.

Rappard, şehirli çoğunluğun "böylece kendi reel gelirlerini artıracakları yolundaki tuhaf inançlarıyla" yapmadıklarına dikkat çeker. Bunun yerine

> Siyasî partiler kasıtlı ve olabildiğince açık biçimde ülkenin tamamının sanayileşmesini önlemek, en azından bir biçimde geciktirmek için kendi üyelerinin maddî zenginliklerini bile kurban etmişlerdir. Daha fazla tarım ülkesi olan bir İsviçre, daha fakir de olsa, günümüz İsviçre halkının baskın olan talebidir.[17]

Buradaki önemli husus, sadece bir praksiyolojist değil aynı zamanda bir faydacı liberal olarak Mises'ın, *öncelikle* halkın çoğunluğunun pratik sonuçları dikkate aldığı ve bu sonuçları zenginlik ve refah dışındaki başka amaçlar lehine tercih ettiği sürece bütün bu devletçi tedbirlere karşı hiçbir eleştiri yapmamış olmasıdır.

Bunun ötesinde, oldukça az kümülatif etkiye sahip olan veya hiç olmayan, hatta bolluk ve refahı yok etmede çok küçük etkisi olan başka devletçi müdahaleler de vardır. Şimdi yine, örneğin, toplumun büyük çoğunluğunun kızıl saçlılardan nefret ettiğini ve onları tahkir ettiğini varsayalım —bu varsayım, insanlık tarihinin kayıtlarına bakıldığında pek de inanılmaz bir şey değildir. Bunun da ötesinde, toplumda çok az sayıda kızıl saçlı olduğunu varsayalım. Bu durumda, geriye kalan büyük çoğunluk bütün kızıl saçlıları öldürmenin daha iyi olacağına karar verebilir. İşte size bir sonuç: Kızıl saçlıları öldürmek halkın büyük çoğunluğunun değer ölçeğinde yüksek bir yerdedir; nasıl olsa toplumda da kızıl saçlıların sayısı sınırlıdır ve piyasadaki üretimde kayıp çok az olacaktır. Şimdi Mises önerilen bu politikayı bir praksiyolojist veya bir faydacı liberal olarak nasıl reddedecektir? Ben eminim ki bunu yapamayacaktır.

Mises tutumunu oluşturmak için daha ileri bir girişimde bulunur; ne var ki bunda oldukça az başarılı olmuştur. Devletin müdahalesi için olan tezleri eşitlik veya diğer ahlâkî bağlamda eleştirirken, bunların "birer hissi konuşma" olduklarını gerekçesiyle bertaraf eder. "Praksiyoloji ve iktisadın ... herhangi bir ahlâkî kurala göre yansız" olduğunu belirttikten sonra, ayrıca "insanların çoğunluğunun

[17] Rappard, "On Reading von Mises", ss. 32-33.

az miktar yerine fazla miktarlarda mal arzını tercih ettiklerinin tarihî veri olduğu gerçeği, ki bunun iktisat teorisinde hiçbir yeri yoktur" iddiasını yapar ve sonra da "iktisat öğretileriyle hemfikir olmayanlar ... keyfî ve sözde etik standartlara başvurmadan bunları mantıklı akıl yürütme yoluyla çürütmelidir"[18] diye ekler.

Fakat ben bunun olmayacağından eminim. Çünkü Mises, hiç kimsenin nihaî bir etik yargısında veya değer yargısında bulunmaksızın, ne olursa olsun hiçbir politika üzerinde karar veremeyeceğini kabullenmelidir. Ne var ki durum böyleyken ve Mises'e göre bütün nihaî değer yargıları veya etik standartlar keyfî olduğundan, *bu özel* etik yargıları nasıl "keyfî" olarak açıklayabilecektir? Bunun da ötesinde, Mises için bu yargıları "hissî" oldukları gerekçesiyle dışlamanın doğru olması zordur, çünkü bir faydacı olarak onun gözünde akıl nihaî etik ilkeler tesis edemez; etik ilkeler sadece sübjektif duygularla tesis edilirler. Mises için muhaliflerinin "mantıklı akıl" yürüttüklerini söylemesi anlamsızdır, çünkü kendisi mantıklı akıl yürütmenin nihaî etik değerler tesis etmek için kullanılabileceğini kabul etmez. Hatta, nihaî etik ilkelerinin serbest piyasaya götürecek olduğu kimse de, nihaî etik kararını vermeden önce praksiyoloji kurallarını dikkate almış olsa bile Mises tarafından aynı oranda "keyfî" ve "hissî" davrandığı için dışlanmalıdır. Yukarıda da gördüğümüz gibi halkın büyük çoğunluğunun belirli bir noktaya kadar kendi maddî varlıklarından daha yüksek bir yerde tuttukları başka hedefleri vardır.

Böylece, praksiyolojik iktisat teorisi iktisat politikasının çerçevesini çizmek için veri ve bilgi sağlamada oldukça faydalı olduğu hâlde kendi başına bir iktisatçının herhangi bir değerlendirmede bulunması veya herhangi bir kamu politikasını savunması için yeterli değildir. Daha da özel olarak, Ludwig von Mises, karşı olmakla birlikte, ne praksiyolojik iktisat ve ne de Mises'in faydacı liberalizmi *laissez faire*'i ve serbest piyasa iktisadını oluşturmada yeterli değildir. Böyle bir durumu oluşturmak için bir kimse, liberalizmin değerini ayaklar altına alan güçlü olma arzusu ve hırsını tatmin gibi hedefler kadar, ahlâken eşitlikçilikten "kızıl saçlıların yok edilmesine" kadar devletçiliğin her türünü lanetleyen objektif bir etik tesis etmek üzere iktisadın ve faydacılığın daha ötesine geçmelidir. Tam bir liberalizm hâli oluşturmak için, bir kimse halkın çoğunluğunun aziz tutabileceği hedeflerin tümünün metodolojik bir kölesi olamaz.

[18] Ludwig von Mises, "Epistemological Relativism in the Science of Human Action", *Relativism and the Study of Man*, editörler H. Schoeck ve J. W. Wiggins, (Princeton, N. J.: D. van Nostrand, 1961), s. 133.

Bölüm 2

Negatif Özgürlük Üzerine Isaiah Berlin

Günümüzde liberalizmin ele alınış tarzının en etkili olanı ve en çok bilineni Isaiah Berlin'in tarzıdır. Yazdığı *Concepts of Liberty (Özgürlüğün Kavramları)* kitabında Berlin "pozitif özgürlüğe" karşı –bir bireyin davranış alanına müdahalenin olmadığı– "negatif özgürlük" kavramını öne çıkarmıştır. Bu negatif özgürlük liberalizmin tümüne değil, bireyin kendisi ve çevresi üzerindeki etkin sahiplik gücüne atıfta bulunur. Yüzeysel anlamıyla Berlin'in negatif özgürlük kavramı elinizdeki kitabın ortaya koyduğu şu teze benzemektedir: Liberalizm, bireyin kişiliğine ve mülküne fizikî müdahalenin ya da tecavüzün yokluğudur. Fakat ne yazık ki Berlin'in kavramlarındaki muğlâklık kafa karışıklığına, sistemli ve geçerli liberteryen akidelerin oluşmamasına yol açmıştır.

Berlin'in yanlışlıklarından ve zihin karışıklıklarından birisini bizzat kendisi daha sonraki bir makalesinde ve orijinal nüshanın düzeltilmiş baskısında fark etmiştir. Kitabı *Two Concepts of Liberty* (*Özgürlüğün İki Kavramı*) içinde şunu yazmıştır: "Normalde ben, hiç kimsenin benim faaliyetlerime müdahale edemediği bir yere kadar özgür olmalıyım. Bu anlamda siyasî liberalizm basitçe bir insanın istediğini yapabildiği bir alandır."[1] Ya da daha sonra Berlin'in kendisinin ifade ettiği gibi "*Two Concepts of Liberty*'nin orijinal nüshasında liberalizm için, insanların arzularını tatmin etmede engellerin yokluğu olduğunu söylemiştim."[2] Fakat daha sonra kendisinin de fark ettiği gibi bu formülasyondaki ciddî problemlerden birisi bir insanın taleplerinin ve arzularının, dış şartlarla bastırıldığı oranda, örneğin, o insanın "özgür" tutulabilirliğidir. Berlin'in düzeltilmiş makalesinde ifade ettiği gibi,

> Eğer özgürlüğün dereceleri arzuların tatmininin bir fonksiyonu olsaydı, arzuları tatmin ettiğim kadar onları yok ederek de özgürlüğümü bir hay-

[1] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, (Oxford: Oxford University Press 1958), s. 7.

[2] Isaiah Berlin, "Introduction", *Four Essays on Libertry* (Oxford: Oxford University Press, 1969,) s. xxxviii.

> li artırabilirdim; insanlara (kendim de dâhil), benim tatmin etmemeyi kesinleştirdiğim orijinal arzularını kaybetmeye şartlandırarak özgürlüğü bahşedebilirdim.[3]

Daha sonraki (1969) versiyonunda Berlin savunma pasajını çıkardı ve yukarıdaki ifadeyi şu biçimde değiştirdi: "Bu anlamda siyasî liberalizm bir insanın başkaları tarafından engellenmeksizin davranabildiği alandır."[4] Ancak, Berlin'in daha sonraki yaklaşımında ağır problemler hâlâ mevcuttur. Şimdi, Berlin özgürlükle ne kastettiğini "mümkün tercihlerde ve faaliyetlerde engellerin yokluğu" biçiminde açıklar; buradaki engeller "değiştirilebilir insan uygulamaları"[5] yerine kullanılmıştır. Ne var ki bu da, Parent'in gözlemiyle, neredeyse "özgürlük" ile "fırsat" birbirine karıştırılmış, Berlin'in kendi negatif özgürlük kavramına kestirmeden gitmiş ve onu gayrı meşru "pozitif özgürlük" kavramı ile değiştirmiştir. Buradan hareketle, Berlin'in işaret ettiği gibi, varsayalım X, kızıl saçlı olduğu için ve kızıl saçlıları sevmediği gerekçesiyle Y'ye iş vermez; X bu durumda Y'nin fırsatlar alanını daraltmaktadır, fakat Y'nin "özgürlüğünü" ihlâl ettiği pek söylenemez.[6] Parent, daha sonra Berlin'in özgürlük ile fırsatları birbirine tekrar tekrar karıştırdığını söyleyecektir; buna göre Berlin "benim sözünü ettiğim özgürlük, faaliyetler fırsatıdır" (xlii) diye yazacak ve "özgürlüklerdeki artışları "fırsatların azamî yapılması" (xlviii) olarak tanımlayacaktır. Parent'in ortaya koyduğu gibi "'özgürlük' ve 'fırsat' terimleri farklı anlamlar taşır"; örneğin bir kimse *fırsatı*, değişik nedenlerle (örneğin o anda çok meşguldür) gideceği konserin biletini bulmak olarak görebilir; yine de hâlâ o böyle bir bilet almak için yeteri ölçüde özgürdür.[7]

---

[3] A.g.e. s. xxxviii. Ayrıca bkz. William A. Parent, "Some Recent Work on the Concept of Liberty", *American Philosophical Quarterly* (July 1974), ss. 149-153. Profesör Parent şu eleştiriyi de ekler: Berlin, insanların "gerçekte" istemedikleri veya arzulamadıkları biçimlerde davrandıkları durumları göz ardı etmiştir, böylece Berlin eğer bir insan güç kullanılarak "istemediği" bir şeyleri yapmaktan alıkonulursa özgürlüğünün kısıtlanmış olmayacağını kabul etmek zorunda kalacaktır. Ancak eğer bizler "istek" veya "arzu" kelimelerini bir insanın yapmayı veya erişmeyi, hissî ya da hazcı (hedonist) biçimde, "beğenmesi" veya hoşlanması yerine özgürce seçilmiş hedefler anlamında yorumlarsak bu hususta Berlin kurtarılabilir. A.g.e ss. 150-152.

[4] Berlin, *Four Essays on Liberty*, s. 122.

[5] A.g.e. ss. xxxix – xxxxl.

[6] Bunun ötesinde, eğer bir kimse X'in kızıl saçlı olan Y'ye iş vermesini yasaklarsa, bu durumda X kendi faaliyetleri üzerine değiştirilebilir insan uygulamaları yoluyla dayatılan bir engele sahip demektir. Berlin'in gözden geçirdiği liberalizm tanımı, dolayısıyla, engellerin kaldırılması özgürlüğü artıramaz, çünkü bu bazı insanların özgürlüğünü diğerlerinin özgürlüğü pahasına sağlamış olur. Bu hususta Dr. David Gordon'a minnettarım.

[7] Parent, "Some Recent Work", ss. 152-153.

Buna göre Berlin'in temel eksikliği negatif özgürlüğü kendisinin kapsamlı biçimde, ***mülkiyet haklarını*** bireyin kişiliğine ve mülküne yapılacak olan fizikî müdahalenin yokluğu olarak tanımlamadaki eksikliğiydi. Bu tanım üzerine vurgu yapmaktaki başarısızlığı Berlin'in kafasını karıştırmış ve sonunda tesis etmek için çabaladığı negatif özgürlüğü hemen hemen tümüyle bırakarak isteristemez "pozitif özgürlük" kampına katılmıştır. Bunun da ötesinde Berlin, *laissez faire*'i savunmuş olmanın yüküyle ve eleştirilmenin ezikliği altında *laissez faire*'e negatif özgürlüğü yaralayacakmış gibi heyecanla ve kendisiyle çelişerek saldırıya geçti. Berlin, örneğin şöyle yazmıştır: "Sınırsız bir *laissez faire*'in getireceği kötülükler ... ifade veya dernekleşme özgürlüğü dahil olmak üzere ... 'negatif' özgürlüğün insafsız ihlâllerine yol açmıştır." Laissez faire kesinlikle tam kişi ve mülkiyet özgürlüğü anlamına geldiği için, ki bunun içinde tabiatıyla kişisel mülkiyet haklarının bir alt kümesi olan ifade ve dernekleşme özgürlüğü de vardır, Berlin bu hususta saçmalamaya başlamıştır. Yine bir uydurmacayla Berlin şunu yazmıştır:

> Kişisel özgürlüğün bağlantısız ekonomik bireysellik dönemindeki kaderi —esas itibarıyla şehirlerde, ana ve babaları yoksulluk içinde çırpınırken çocukları madenlerde veya fabrikalarda mahvedilen, hasta ve bakımsız bırakılan, yetersiz ve zayıf yasal haklarla yetinen ezilmiş çoğunluğun içinde bulunduğu şartlar ... aşağılanarak alay konusu olmuştur.[8]

Beklendiği gibi Berlin, kapalı ve tutarsız klâsik liberaller olan Mill ve Tocqueville gibilerin lehine Cobden ve Spencer gibi saf ve tutarlı *laissez faire* liberteryenlerine saldırıya devam eder.

Berlin'in yaptığı bu çıkışlarla ilgili birkaç tane ağır ve temel problem vardır. Birisi, Ashton, Hayek, Hutt ve Hartwell gibi sanayi devriminin modern tarihçilerinin göz ardı edilmesidir ki bu tarihçiler yeni sanayinin işçilerinin, buna çocuk işçiler de dâhildir, daha önceki yoksulluklarının ve açlıklarının hafiflediğini ortaya koymuşlardır, aksini değil.[9] Ancak kavramsal düzeyde ciddî problemler de vardır. Birincisi, *laissez faire* ya da ekonomik bireyselciliğin kişisel özgürlüğü zayıflatacağı fikrinin dayatılması saçma ve kendi içinde çelişkilidir; ikinci olarak da Berlin'in pozitif güç ve zenginlik kavramları lehine açıkça "negatif özgürlük" kavramı üzerinde telaşlanmasıydı.

Berlin bu yaklaşımın yüksekliğine (ya da derinliğine), negatif özgürlüğün aşağıdaki gibi olması nedeniyle, doğrudan saldırdığı zaman vakıf olmuştur:

---

[8] Bkz. F. A. Hayek (editör), Capitalism and the Historians (Chicago: University of Chicago Press, 1954) ve R. M. Hartwell, The Industrial Revolution and Economic Growth (London: Methuen, 1971).

[9] Bkz. Hayek (editör), *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954) ve R. M. Hartwell, *The Industrial Revolution and the Economic Growth* (London: Methuen, 1971).

> ... güçlüyü, merhametsizi ve vicdansızı insancıl ve zayıf olana karşı silâhlandıragelmiştir ... Kurtlara özgürlük vermek demek çoğunlukla kuzuların ölümü anlamına gelmiştir. Ekonomik bireyciliğin ve sınırsız kapitalist rekabetin kanlı hikâyesi ... günümüzde baskı yapacak durumunda değildir.[10]

Berlin'in buradaki kritik yanlışlığı özgürlüğü ve serbest piyasa iktisadını karşıtı ile –yani tecavüz ile– tanımlamada ısrar etmesidir. Onun "silâh", merhametsiz", "kurtlar ve kuzular" ve "kanlı" gibi terimleri defalarca kullanmasına dikkat edin; bu kelimelerin hepsi, evrensel anlamda ***devlet*** tarafından yapılan tecavüz fiillerinde uygulanabilir. Berlin bu tecavüzü de zıttı ile –piyasa ekonomisinde barış içinde rıza esasına dayanan serbest alış verişler– tanımlar. Buna karşılık, sınırsız ekonomik bireyselcilik barış içinde ahenkli bir alış verişe yol açmıştır; bu durumdan kesinlikle yararlananlar "zayıf" ve "kuzu" olmuştur. Bunlardan "kuzu", devletçi orman kanunu içinde hayatını asla sürdüremezken serbest rekabet ekonomisi içinde en fazla yararı elde etmiştir. İktisat bilimi hakkında çok az bir bilgi bile, özellikle de Richardçı Mukayeseli Fayda kuralı ile, Sir Isaiah'ın bu hayatî nokta üzerinde durmasını sağlayacaktır.[11]

[10] Berlin, *Four Essays on Liberty*, s. xlv.

[11] Ayrıca bkz. Murray N. Rothbard, "Back to the Jungle?", *Power and Market*, ikinci baskı, (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), ss. 226-228.

Bölüm 3

F. A. Hayek ve Baskı Kavramı[1]

Abide eseri olan *The Constitution of Liberty*'de (*Özgürlüğün Anayasası*) F. A. Hayek bireysel özgürlük lehine sistemli bir siyasî felsefe tesis etmeye çalışır.[2] Özgürlüğü, baskının yokluğu olarak tanımlamakla başlar ve buradan da "negatif özgürlüğü" Isaiah Berlin'e göre daha anlaşılır biçimde ele alır. Ne yazık ki, "baskı" tanımını yaparken Hayek'in sisteminde temel ve müessif bir eksiklik görünmektedir. Çünkü elinizdeki kitapta tanımlandığı gibi baskının veya fizikî şiddetin başkasının kişiliğine ya da mülküne fizikî müdahale veya tehdit amacı olması yerine Hayek bunu daha müphem ve daha ilkel biçimde şöyle tanımlar: "Bir kişinin çevresinin veya içinde bulunduğu şartların başka bir kişi tarafından kontrol edilmesi ve (böylece) daha büyük bir kötülüğü bertaraf etmek için o kişinin kendi tutarlı plânına göre değil başkasının amaçlarına hizmet eden plâna göre davranmaya zorlanması". Yine başka bir yerde "baskı, bir kişinin fiilleri başka birisinin taleplerine hizmet doğrultusunda olduğunda, kendi amaçlarına yönelik değil başkalarının amaçlarına yönelik olduğunda ortaya çıkar"[3] der.

Hayek için "baskı" tabiî olarak fizikî şiddetin saldırı amaçlı kullanımını içermektedir; ancak bu terim aynı anda ne yazık ki barışçı ve saldırgan olmayan fiilleri de içermektedir. Buna göre Hayek şöyle söylemektedir: "Güç veya şiddet kullanma tehdidi baskının en önemli biçimidir, ancak bunlar baskı ile eş anlamlı değildirler, çünkü güç kullanma tehdidi baskının tatbik edilebileceği tek yol değildir."[4]

Öyleyse, Hayek'in baskıyı tatbik edebileceğine inandığı diğer "şiddet içermeyen" yollar nelerdir? Bunlardan birisi, "diğeri (evli eşlerden birisi) itaatkâr

---

[1] Bu kesimin bir başka versiyonu *Ordo*'nun (Stuttgard) 1980 nüshasında bulunmaktadır.

[2] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

[3] A.g.e., ss. 20-21, 133.

[4] A.g.e., s. 135.

bir ruha sahip olmadığı sürece ona hayatı çekilmez" hâle getiren "huysuz koca" veya "dırdırcı karı" durumunda olduğu gibi salt rızaya dayalı yoldur. Burada Hayek somurtkanlığı veya gevezeliği hukuk dışı saymanın meşru olduğunu savunmanın saçmalık olacağını kabul eder; ne var ki bu kabulü böylesi hukuk dışılığı "daha ileri düzeyde bir baskıyı" gerektirecek bir zeminde hatalı biçimde yapar. Ancak "baskı" gerçekte ilâve edilebilir bir miktar değildir; öyleyse biz değişik baskı "derecelerini", özellikle de farklı insanlar arasındaki kıyaslamalar söz konusu olduğunda birbirleriyle nasıl karşılaştırabiliriz? Dırdırcı bir kadın ile bu dırdırı engellemek veya hukuk dışı yapmak için fizikî şiddet aygıtını kullanmak arasında temel bir kalitatif fark yok mudur? Buradaki temel problem, Hayek'in "baskıyı" sadece fizikî şiddeti değil, bunun yanında rızaya dayalı, şiddet içermeyen ve dırdır yapmak gibi müdahaleci olmayan fiilleri de içeren bir torba terim olarak kullanması olarak görünmektedir. Buradaki esas husus, tabiî ki kocanın veya karının incitici davranan eşini terk etmede özgür olması veya birlikte olmanın kişilerin kendi tercihleri olmasıdır. Dırdır etmek belki ahlâken veya estetik açıdan sevimsiz olabilir; fakat fizikî şiddet kullanımı bakımından "baskıya" benzemesi mümkün değildir.

Olabilecek tek karışıklık iki tür fiilin birleştirilmesi nedeniyle olabilir.

Fakat, Hayek "baskı" kavramı içine sadece fizikî zorlamayı, yani zorunlu faaliyet veya mübadeleyi değil aynı zamanda mübadeleyi reddetmenin belirli barışçı ve gönüllü ***reddini ve*** sadece zorunluluğu değil aynı zamanda iç çelişkiyi de almıştır. Mübadele yapma özgürlüğü ***esas itibarıyla*** mübadele yapmama özgürlüğüne de eşit oranda ***işaret*** eder. Hayek yine de mübadeleyi barışçı yoldan reddetmenin belirli biçimleri için "baskı" diye söz eder ve böylece onu zorunlu mübadeleyle birlikte aynı yerde toplar. Özel olarak Hayek şunu söyler:

> İstihdam şartlarının fiilî bir baskı için fırsatlar yarattığı yerde inkâr edilemez vakalar vardır. Aşırı işsizlik dönemlerinde işten atılma tehdidi, ilk başta üzerinde akit yapılanlar dışındaki uygulamaları desteklemede kullanılabilir. Bir yönetici sevmediği birisine pekâlâ bir maden kasabasında yaşananlara benzer şartlarda bütünüyle keyfî ve kaprisli zülüm yapabilir.[5]

Her şeye rağmen "işten çıkarma" basitçe sermaye sahibi olan işverenin bir ya da daha fazla kişi ile daha fazla mübadele yapmayı reddetmesidir. Bir işveren birçok nedenle bu tür mübadeleleri reddedebilir ve Hayek'in "keyfî" terimini kullanmasını mümkün kılmak için sübjektif ölçülerden başka bir ölçü yoktur. Bir neden, niçin bir başkasından daha "keyfî" olsun? Eğer Hayek kârı maksimum yapma dışındaki herhangi bir nedenin "keyfî" olduğunu ima etmek istiyorsa, bununla Avusturya Okulunun insanların ve hatta çalışanların maddî kazançtan daha çok "manevî" kazançlarını maksimum yapmak için davrandıkları üzerinde-

[5] A.g.e. ss. 136-137.

ki görüşünü ve bu tür manevî kazançların, hiç birisinin diğerinden az ya da çok keyfî olmayan bütün değerleri içerdiğini dikkate almamaktadır. Bunun da ötesinde Hayek, işçilerin istihdamın sürdürülmesi için bir tür "hak" sahibi olduklarını fakat bu hakkın işverenin kendi parası üzerindeki mülkiyet haklarıyla açık bir çelişki içinde olduğunu söylemek ister gibidir. Hayek işten çıkarmanın sıradan bir "baskı" olmadığını kabul eder; öyleyse bu neden "aşırı işsizlik" şartlarında (kesinlikle işverenden kaynaklanmayıp herhangi bir durumda) ya da bir maden kasabası şartlarında olmaktadır? Tekrar söylersek, madenciler kendi rızalarıyla maden kasabasına göçmüşlerdir ve istedikleri zaman terk etmekte serbesttirler.

Hayek, bir "tekelci" (bir kaynağın tek sahibi) tarafından yapılan bir mübadele ile ilgilenirken benzer bir hatayı da sürdürür. Şöyle bir kabul yapar: "Eğer ... meşhur bir ressamın benim bir resmimi çizmesini çok istersem ve eğer ressam benim resmimi yüksek bir ücretten daha azına çizmeyi reddederse [veya tümüyle reddederse?] benim baskı altında olduğumu söylemek açıkça saçma olacaktır." Baskı kavramını o yine de bir tekelcinin çöl ortasındaki vahada bulunan suya sahip olduğu duruma da uygular. Varsayalım o kişi "orada suyun makul bir bedel karşılığında her zaman elde edilebileceği varsayımına dayanarak oraya yerleşmiş olsun" der ve diğer su kaynaklarının kurumuş olduğu durumda o kişinin "eğer yaşamak istiyorsa o su kaynağının sahibinin talep ettiği her şeyi vermekten başka seçeneği olmayacağını söyler. İşte size apaçık bir baskı"[6]; çünkü söz konusu mal veya hizmet "onların varlıklarını sürdürmeleri için vazgeçilmezdir". Ne var ki, su kaynağının sahibi rakiplerinin işlettiği kaynakları zehirlemediği için "baskıcı" olduğunu söylemek zordur. Aslında o hayatî bir hizmet sunmaktadır ve dolayısıyla satış yapmayı reddetme veya müşterinin ödeyebileceği miktarı belirleme hakkına sahip olmalıdır. Bu durum, hayattaki diğer pek çok şart gibi müşteriler için bir talihsizlik olabilir, ancak özellikle hayatî ve kıt bir hizmetin sağlanmasının, hem satışı istememesi ve hem de alıcıların ödemeyi kabul ettikleri bir fiyat belirlemesi nedeniyle "baskıcı" olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu davranışların her ikisi de özgür ve mülkiyet hakkına sahip bir kişi olarak onun hakları içindedir. Bu vahanın sahibi sadece ve sadece kendi yaptıklarından ve kendi mülkünden sorumludur; yoksa çölün varlığından veya diğer su kaynaklarının kurumasından sorumlu değildir.[7]

[6] Hayek, *The Constitution of Liberty*, s. 136.

[7] Bunun ötesinde Profesör Ronald Hamowy'nin Hayek'in baskı ve "hukuk usûlü" kavramlarına getirdiği aydınlatıcı eleştirisinde şunu söyler;

> Biz burada alt edilemez gibi görünen bir problemle –"makul" fiyatın neye karşılık geldiği problemiyle– karşı karşıyayız. Hayek "makul" demekle "rekabetçi" demek istemiş olmalı. Ancak, rekabetin yokluğu durumunda rekabetçi fiyatın ne olacağını belirlemek nasıl mümkün olabilecektir? Iktisat bilimi, piyasanın yokluğunda herhangi bir piyasanın taban fiyatını belirleyemez. Öyleyse, biz neyi "makul" bir fiyat varsayacağız, ya da daha ileriye giderek, hangi bedel karşılığında bir sözleşme özünü değiş-

Başka bir kabul yapalım: Bir toplumda tek bir hekimin olduğunu ve bir salgının başladığını varsayalım; sayısız insanların hayatını kurtarabilecek tek kişi odur –ki onlar için bu kritik bir iştir. Şimdi o hekim (a) bir şey yapmayı reddetmekle veya kasabayı terk etmekle mi yoksa (b) sunduğu tedavi hizmeti karşılığında çok yüksek fiyat istemekle mi topluma "baskı" yapmış olur? Kesinlikle hayır. Bir kere, bir kişinin müşteriye sunduğu hizmet için bir değer belirlemesinde, yani onlardan ödemesini istediği değeri belirlemesinde yanlış olan bir şey yoktur. Daha da öte, bir kişinin herhangi bir şeyin yapılmasını reddetme hakkı da vardır. Ahlâkî veya estetik açıdan belki eleştirilebilir, fakat kendi bedeninin tek sahibi olarak bir kişinin tedaviyi reddetme ya da tedaviyi böylesi yüksek fiyat karşılığı almayı reddetme hakkı vardır; onun "zorlandığını" söylemek, daha öte, hekimin müşterilerini veya onların yakınlarını tedavi etmesi için zorlanmasının, kısaca hekimi köleleştirmeyi meşru kılmanın uygun olduğunu, fakat baskı olmadığını ima etmek demektir. Ancak köleleştirme, yani mecburi hizmet, terimin hissedilen anlamıyla kesinlikle "baskı" olarak ele alınmalıdır.

Bütün bunlar, güce dayalı faaliyetin veya mübadelenin bu mübadelenin barışçı yoldan *reddi* ile aynı "baskı" başlığı altına alınmasının yoğun iç çelişkili yapısı olduğunu vurgulamaktadır.

Bir başka yerde yazdığım gibi:

> İyi bilinen "kişisel baskı" türü, müphem fakat uğursuz "ekonomik güç" sesidir. Böylesi bir "gücün" kullanımını bir işçinin işten çıkarılma örneği ile gösterebiliriz. ...

---

tirir ve bir "baskı" aracı hâline gelir? Bir galon suyun bedeli bir kuruş mudur, bir lira mıdır, yoksa 10 lira mıdır? Peki, su kaynağının sahibi yerleşimcilerin dostluğundan başka bir şey istemiyorsa ne olacaktır? Böyle bir fiyat "baskıcı" mıdır? Anlaşmanın ne zaman sadece bir yazılı akde dayalı yapıldığına ve yapılmadığına hangi ilkeye göre karar vereceğiz?

Bunun da ötesinde, Hamowy şunu söyler:

> Biz hâlâ bir zorlukla karşı karşıyayız. Eğer satıcı sahip olduğu suyu herhangi bir fiyat karşılığında satmayı reddederse baskı mı yapmış olur? Satıcının suyunu kutsanmış bir lütuf olarak gördüğünü kabul edelim. Bu suyu yerleşimcilere sunmak onun en derin dinî duygularına karşı gelmek mi olacaktır? İşte size, Hayek'in baskı tanımının altında kalmayacak bir durum; çünkü kaynağın sahibi yerleşimciler üzerine herhangi bir baskı uygulamamaktadır. Hayek'in bakış açısından bu durum her hâlükârda oldukça kötüdür, çünkü yerleşimcilere bırakılan tek seçenek susuzluktan ölmektir.

Ronald Hamowy, "Freedom and the Rule of Law in F. A. Hayek", *Il Politico* (1971-1972), ss. 355-356. Ayrıca bkz. Hamowy, "Hayek's Conception of Freedom: A Critique", *New Individualist Review* (April, 1961), ss. 28-31.
Bu konu üzerindeki en son çalışma için bkz. Hamowy, "Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's Constitution of Liberty", *Journal of Libertarian Studies* 2 (Winter 1978), ss. 287-297; John N. Gray, "F. A. Hayek on Liberty and Tradition", *Journal of Libertarian Studies* 4, (Fall, 1980).

Bu olaya yakından bakalım. İşveren tam olarak ne yapmıştır? İşçinin sürdürmeyi tercih ettiği belirli bir mübadeleye devam etmesini reddetmiştir. Yani, özel olarak, A işvereni B'nin sunduğu emek hizmeti karşılığında belirli bir parayı mübadele yapmayı reddetmektedir. B belirli bir miktarda mübadeleyi arzulamakta, A bunu reddetmektedir. Aynı ilke ekonominin enine boyuna işleyişindeki bütün mübadeleler için geçerlidir. ...

"Ekonomik güç" buna göre basitçe özgürlük altında mübadeleyi reddetme hakkıdır. Her insan bu güce sahiptir. Her insan tercih ettiği bir mübadele hakkına, aynı biçimde sahiptir.

Şimdi, şiddetin kötülüğünü kabul eden fakat hükümetin uyguladığı şiddetin bazen "ekonomik gücün bireylere yaptığı baskıya" karşı gerekli olduğunu da söyleyen "ılımlı" bir devletçi, bu durumda imkânsız bir çelişkiye düşmüştür. A, B ile mübadele yapmayı reddeder. Eğer B bir silâhı A'ya doğrultup kendisiyle mübadele yapmasını emrediyorsa biz ne söylemeliyiz ya da hükümet ne yapmalıdır? Bu soru kritik bir sorudur. Bu durumda sadece iki tutumdan söz konusudur: Ya B şiddet teşebbüsünde bulunmaktadır ve bir an önce durdurulmalıdır, ya da B sadece, A tarafından kullanılan ekonomik gücün "hileli baskısına karşı durduğu" için bu adımı atmakta kesinlikle haklıdır. Savunma mercii ya A'yı savunmaya çabalamalıdır, ya da savunmayı şiddetle reddetmelidir ki bununla belki B'ye yardım ediyordur (veya B'nin işini onun için yapıyordur). Bunun ortası yoktur.

B şiddet kullanmaya teşebbüs etmiştir; bundan şüphe yoktur. Her iki doktrine göre (yani libertreyen ve "ekonomik güç" tezleri) bu işlem şiddet ya müdahalecidir ve dolayısıyla hukuksuzdur, ya da savunmacıdır ve dolayısıyla hukukîdir. Eğer "ekonomik güç" tezini alırsak savunmacı konumu ve eğer reddedersek müdahaleci konumu seçmemiz gerekir. Eğer "ekonomik güç" yolunu seçersek herhangi bir mübadelenin reddedilmesine karşı mücadele etmek için şiddet yolunu kullanmamız gerekir; eğer reddedersek de bu defa şiddet yoluyla mübadele yaptırılmasını engellemek için bizim şiddete başvurmamız gerekir. Bu "hem ve hem de" seçeneğinden kaçabilmenin yolu yoktur. "Ilımlı" bir devletçi, hukuk dışı baskının "birçok şeklinin" var olduğunu mantıklı ifadelerle söyleyemez. Birisini ya da ötekini seçmelidir ve yerini buna göre belirlemelidir. Gayrı meşru baskının ya tek bir biçiminin –açık fizikî şiddet– olduğunu ya da gayrı meşru baskının sadece tek bir biçiminin –mübadeleye karşı olma– olduğunu söylemelidir.[8]

Çalışmayı reddetmeyi hukuk dışı saymak, şüphesiz toptan bir kölelik toplumuna götürür. Şimdi de Hayek'in baskıcı olmadığı gerekçesiyle görmezden

[8] Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ikinci baskı, (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), ss. 229-230.

geldiği bir diğer örneği ele alalım: "Eğer bir davet sahibi beni evindeki partiye belirli standartlarda davranmam ve giyinmem şartıyla davet edecekse ... bu kesinlikle bir baskı değildir."[9] Profesör Hamowy'nin gösterdiği gibi bu yapılan Hayek'in kendi ölçüleriyle pekâlâ "baskı" olarak düşünülebilir. Çünkü

> ben oldukça sosyal bilince sahip birisi olabilirim ve benim bu partiye katılmamam sosyal konumumu büyük ölçüde tehlikeye sokacaktır. Hatta benim akşam yemeğinde giyeceğim ceketim temizlemeye verilmiştir ve bir haftadan önce hazır olmayacaktır ... ve parti de ertesi gün yapılacaktır. Bu şartlar altında davet sahibinin benim bu resmî elbiseyi onun evine girme bedeli olarak giymemi istemesinin aslında beni çok değer verdiğim şeylerden birisi olan sosyal itibarımı korumamı açıkça tehdit ettiği düşüncesiyle baskıcı bir davranış olduğu söylenebilir mi?

Bunun ötesinde Hamowy şunu da vurgular: Eğer davet sahibi, parti davetiyesinin bedeli olarak "partide kullanılan bütün gümüş ve porselen tabakları yıkamamı" isterse, Hayek rızaya dayalı olduğu oldukça açık olan bu akdi bile kendi ölçülerine vurarak "baskı" olarak isimlendirecektir.[10]

Hamowy'nin sivri eleştirisini çürütme girişiminde bulunan Hayek daha sonra şunu ekler: "Bir baskı oluşması için baskıyı yapan kişinin davranışı baskı yapılan kişiyi, bu davranış olmaksızın sahip olageldiği durumdan daha kötü kabul ettiği bir duruma düşürmelidir."[11] Ancak Hamowy cevabında, Hayek'in çürütme yaparken sergilediği tutarsızlıkların bir partiye yapılan şartlı daveti "baskı" olarak isimlendirme gibi bir tescilli saçmalığı temize çıkarmadığını vurgulamıştır. Çünkü,

> Şimdi açıklanan durum bu şartı pekâlâ karşılar görünmektedir; çünkü bir anlamda benim gelecekteki davet sahibim yaptığı davetle benim alternatiflerimi çoğaltmıştır, (benim resmî kıyafet giymedeki yetersizliğimi ve sonuçtaki hoşnutsuzluğumu içermesi gereken) şartların bütünü, benim bakış açımdan gelecekteki davet sahibimin bu özel zamanda parti verme kararı almadan önceki durumundan daha kötüdür.[12]

Böylece, Hayek ve geri kalan bizler iki şeyden birisini yapmakla görevliyiz: Ya "baskı" kavramını, tam olarak fizikî şiddet tehdidi ya da başka birisinin kişiliğine veya mülküne müdahale anlamı içine alacağız, ya da "baskı" kavramını tümüyle yıpratmak ve "özgürlüğü" "baskının yokluğu" olarak değil aksi-

---

[9] Hayek, *The Constitution of Liberty*, ss. 136-137.

[10] Hamowy, "Freedom and the Rule of Law", ss. 353-354.

[11] F. A. Hayek, "Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy", *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1967), s. 349.

[12] Hamowy, *The Constitution of Liberty*, s. 139.

ne "fizikî şiddet kullanımının veya tehdidinin yokluğu" olarak tanımlayacağız. Doğrusunu söylemek gerekirse Hayek, "baskı, her yere yayılmış ve kaçınılmaz bir olgu hâline gelecek biçimde tanımlanabilir"[13] kabulünü yapmıştır. Ne yazık ki onun baskıyı şiddet içine dâhil etme sırasındaki ılımlı politikasının fiyaskosu kendi siyaset felsefesi sistemini yaygın biçimde çatlatmıştır. Bu sistemi "hafif" ve "oldukça ciddî" baskı biçimleri arasında sadece kantitatif bir ayrım yapmaya yeltenerek kurtaramayacaktır.

Hayek'in sisteminin diğer temel bir yanlışı da baskı tanımını fizikî şiddet çerçevesinin ötesinde yapmış olması değildir, ayrıca "saldırgan" ve "savunmacı" baskı veya şiddet arasında ayrım yapmadaki başarısızlığıdır. Bir başkasına karşı saldırı amaçlı kullanılan –saldırı veya hırsızlık gibi– şiddet ile bir bireyin kendisini ve mülkünü böyle bir saldırıya karşı savunmak için kullanılan şiddet arasında tür olarak bir dünya fark vardır. Saldırı amaçlı şiddet suçtur ve haksızdır; savunma amaçlı şiddet ise kesinlikle haklıdır ve yerindedir; bunlardan birincisi bireyin kendisine ve mülküne müdahaledir, ikincisi de bu tür müdahalelere karşı savunmadır. Bunlara rağmen Hayek bu hassas ayrımı yapmakta başarısızdır. Onun için sadece "baskının" izafî derecesi ve miktarı vardır. Bu konuda Hayek şunu söyler: "Fakat baskı bütünüyle kaçınılamaz bir şeydir, çünkü onu engellemenin tek yolu yine baskı tehdididir."[14] Buradan hareketle, "özgür toplum bu sorunla baskı tekelini devlete bahşetmekle ve devletin bu gücünü özel şahısların yaptığı baskıyı önlerken gerekli görüldüğü durumlarda sınırlamaya çalışmakla karşı karşıya kalmıştır"[15] ifadesini ekleyerek hata yapmayı sürdürür. Yalnız biz burada "baskı" diyebileceğimiz (ki bunu fiziksel şiddet biçiminde tanımlasak bile) ayırt edilemez kavramlar kümesinin değişik katmanları arasında kıyaslama yapmıyoruz. Çünkü bizler sadece savunma amaçlı şiddet kullanma yetkisi olan güvenlik kurumlarından hizmet satın alarak *saldırgan* şiddetten tümüyle kaçınabiliriz. Eğer bir şiddeti *saldırgan* olarak tanımlıyorsak (ya da buna alternatif olarak, eğer "baskı" terimini bütünüyle terk edersek ve saldırı ve savunma amaçlı şiddet arasındaki ayrımı muhafaza edersek) "baskının" sancılarına karşı hiç de yardımsız değiliz demektir.

Yukarıdaki paragrafta Hayek'in ikinci kritik cümlesi bu hatayı çok daha ileriye götürmüştür. İlk olarak, herhangi bir ve bütün tarihî gerçekler göstermekte-

[13] Hayek, *The Constitution of Liberty*, s. 139.

[14] A.g.e. s. 21. Hayek'in buradaki yanlışlarından birisi, eğer hukuksuz baskı yanlışsa bunun minimize edilme gereğini savunmasıdır. Bunun yerine ahlâksızlık ve suç olan hukuksuz baskı bütünüyle yasaklanmalıdır. Yani esas husus mümkün aygıtlarla belirli bir miktarın (haksız baskı miktarının), ki buna yeni hukuksuz baskı fiilleri dâhildir, minimize edilmesi değildir; esas husus bütün fiillere oldukça sıkı tali sınırlamalar getirmektir. Bu ayrım için bkz. Robert Nozick, "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, (1968), 1ff.

[15] Hayek, *The Constitution of Liberty*, s. 21.

dir ki "özgür toplum" devlete hiçbir baskı tekeli "bahşetmemiştir"; bu konuda rızaya dayalı hiçbir "sosyal sözleşme" olmamıştır. Bütün tarihî vakalarda devlet saldırı amaçlı şiddet ve işgal gücünü kullanarak toplumda bu tür şiddet tekelini ele geçirmiştir. Bunun da ötesinde, devletin sahip olduğu şey artık (savunma amaçlı olduğu kadar) saldırı amaçlı şiddet gibi bir baskı tekeli değildir; bu tekel sistemli biçimde iki özel saldırgan şiddet biçimi kullanılarak tesis edilir ve sürdürülür: Devlete gelir sağlamak için vergilendirme ve devletin elinde tuttuğu toprak üzerinde savunma amaçlı şiddet kullanan rekabetçi güvenlik kurumlarının kanun dışı görülmesi. Buna göre, liberalizm toplumda muhtemel müdahalelere karşı savunma amaçlı şiddeti muhafaza ederken, saldırı amaçlı şiddeti yok etmeyi arzuladığı için devletin bir liberalizm savunucusu olduğu gerçek değildir ve olamaz da. Çünkü devlet, savunduğu kabul edilen kişisel özgürlük ve mülkiyete karşı saldırı amaçlı şiddeti katmerli ve yaygın biçimde kullanarak mevcudiyetini ayakta tutar. Devlet, nitelik olarak hukuksuzdur ve asla haklı olamaz.

Hayek'in, devletin mevcudiyeti kadar onun vergi toplamasını ve diğer saldırı amaçlı şiddet tedbirlerini de haklı göstermesi onun savunma ve saldırı amaçlı şiddet arasındaki farkı anlamsız biçimde yok etmesine ve bütün şiddet fiillerini değişik derecelerdeki "baskı" başlığı altında toparlamasına dayanır. Ancak hepsi bu değildir. Çünkü devleti ve devletin fiillerini savunma çalışmaları sırasında Hayek sadece baskı kavramını fizikî şiddetin ötesine kadar genişletmekle kalmaz, bunun yanında belirli saldırı amaçlı fizikî şiddetleri dışlamak için baskı kavramını boşu boşuna daraltır. Devletin baskılarını "sınırlamak" için (yani devletin fiillerini bu sınırlar içinde haklı göstermek için) Hayek baskının ya minimize edilmiş olduğunu ya da, eğer şiddet destekli yaptırımlar kişisel ve keyfî değil fakat herkesin bilebileceği genel ve evrensel kurallar biçiminde ("hukuk kuralı") ise hiç var bile olmadığını iddia eder. Burada Hayek şöyle söyler:

> Bir hükümetin hâlâ kullanması gereken baskı ... bir minimuma indirilmiştir ve genel kurallar yoluyla engellenerek olabildiğince zararsız hâle getirilmiştir, böylece pek çok fırsatta birey kendisini baskı yapılacağını bildiği bir konuma yerleştirmeksizin baskıya mâruz kalması anlamsızdır. Baskının kaçınılabilir olmadığı bir yerde bile bu baskı sınırlanabilir ve öngörülebilir yükümlülükler içine alınarak en zararlı etkilerinden uzak tutulabilir, ya da en azından başka bir bireyin keyfî arzusundan bağımsız yapılabilir. Kişiye özgü olmayan, belirli bireyler üzerindeki etkileri yapıldıkları zaman öngörülemeyen genel ve soyut kurallara dayalı yapıldıktan sonra, hükümetin baskıcı fiilleri bile bireyin kendi plânları için temel aldığı veriler hâline gelir.[16]

Hayek'in şiddet olmasına rağmen sözde "baskıcı olmayan" fiiller için kaçınılabilirlik kriteri anlaşılır biçimde şöyle belirlenmiştir:

[16] A.g.e., s. 21.

> Kendimi özel bir konuma yerleştirdiğimde bana baskı yapılacağını önceden biliyorsam, bana baskı yapılacaktır; kendimi bana baskı yapılmayacağını önceden bildiğin bir konuma koyarsam bana asla baskı yapılmayacaktır. En azından baskıyı sağlayan kurallar kişi olarak bana yönelik olmadığı sürece, fakat aynı durumdaki insanlara eşit biçimde uygulanacak bir çerçeve içinde ise benim plânlarımı etkileyen tabiî engellerin herhangi birisinden hiç de farklı değildir.[17]

Fakat, Profesör Hamowy keskin dille şunu söyler:

> Buradan hareketle, eğer Bay X beni Bay Y'den bir şey satın aldığımda öldüreceği uyarısını yapmışsa, ayrıca Bay Y'de bulunan ürünler başka bir yerde de bulunabiliyorsa (muhtemelen Bay X'te), böyle bir davranış X tarafından bakıldığında baskı değildir!

Çünkü Bay Y'den satın alma "kaçınılabilir" bir fiildir. Hamowy devam eder:

> Bu kritere göre, hiçbir tehdidin meydana gelmediği durumun teoride aynısını oluşturmak için bir fiilin kaçınılabilir olması yeterlidir. Tehdit edilen taraf, eğer tehdit eden kişinin fiilinden kaçınabilirse tehdit yapılmadan öncekinden daha az özgür değildir. Bu tezin mantıksal yapısına göre "tehditkâr baskı" bir baskı fiili değildir. Bundan sonra ben eğer serserilerin yakınlarında bir yerde onların saldırısına uğrayacağımı biliyorsam ve o bölgeye girmekten kaçınabiliyorsam asla bu serserilerin saldırısına uğramayacağım. ... Buradan hareketle, eğer birisi serserilerin istilâ ettiği bölgeyi biliyorsa ... tıpkı bir sıtma salgınının olduğu bataklığı bildiği gibi, böyle engellerin her ikisi de benim kişiliğime yönelik olmayan kaçınılabilir engellerdir ...

– dolayısıyla Hayek için hiçbir biçimde "baskı" değildir.[18]

---

[17] A.g.e., s. 142.

[18] Hamowy, "Freedom and the Rule of Law", ss. 356-357, 356n. Açıkçası, Hayek "*The Constitution of Liberty*" kitabında, s. 142, açıkça şunu söyler:

> Bu baskı tehdidi, eğer sadece baskının potansiyel hedefleri tarafından kaçınılabilen durumlara atıf yapıyorsa gerçek ve kaçınılamaz baskıdan oldukça farklıdır. Özgür bir toplumun karşılaşması beklenen baskı tehdidinin büyük çoğunluğu kaçınılabilir türdendir.
>
> Profesör Watkins'in Hayek'in "baskı olmaması" için kaçınılabilirlik kriteri üzerine vurguladığı gibi, bir bireyin yüzleşebileceği şey
>
> dış seyahatlerin yasaklanması "herkese eşit biçimde uygulanabilen genel soyut bir kural" olarak konulmuş olsun ve varsayalım ki birisinin dış ülkede ölmeden önce görmek istediği hasta bir babası olsun. Hayek'in tezine göre burada bir baskı ve özgürlük kaybı yoktur. Bu etken hiç kimsenin isteğine mâruz değildir. O birey sadece, eğer yurt dışına çıkmaya çalışırsa tutuklanacağı ve cezalandırılacağı gerçeğiyle yüz yüzedir.

J. W. N. Watkins, "Philosophy", editör A. Seldon, *Agenda for a free Society: Essays on Hayek's*

Buna göre, Hayek'in baskı olmaması için kaçınılabilirlik kriteri, "baskı" kavramının anlamsız zayıflamasına ve saldırgan ve baskıcı olduğu açık olan fiillerin baskıcı olmayan masum bir başlık altında toplanmasına yol açacaktır. Hayek yine de kendi zayıf kaçınılabilirlik sınırlamalarını hükümet üzerine alelacele yıkmak etmek istemektedir; çünkü vergilendirme ve zorunlu askerliğin, örneğin, kesinlikle ve kesinlikle "kaçınılabilir" olarak görülmediğini kabul eder. Ne var ki bunlar da "baskıcı olmayan" hâle gelecektir, çünkü:

> en azından bunlar, bireyin enerjisini başka yolla nasıl kullanacağına bakmaksızın öngörülebilir ve uygulanabilir; işte bu baskının kötü tabiatından onları uzak tutar. Eğer bilinen belirli vergi miktarını ödeme gereği benim bütün plânlarımın esası hâline gelirse, eğer askerlik benim kariyerimde öngörülen bir aşamaysa, bu durumda ben kendi yaptığım yaşama plânına uyabilirim ve toplum içinde yaşamayı kabullenmiş bir insan kadar başkasının iradesinden bağımsız olurum.[19]

Bireysel özgürlük için bir kritere ya da güvence olarak genel ve evrensel ("eşit uygulanabilen") kurallara dayanmanın yanlışlığı bazı nadir vakalarda açıkça görülmüştür.[20] Çünkü bu, örneğin, herkesin her üç yılda bir yıl süreyle köle olacağını söyleyen genel bir idarî kural varsa böyle bir evrensel köleliğin hiçbir biçimde "baskı" olmadığı anlamında görülecektir. Öyleyse, hangi anlamda Hayekçi genel kurallar, ki keyfî bir kaprisin ortaya koyduğu kuraldır, *herhangi bir rasyonel* şartın ortaya çıkardığı kurala göre daha üstün ya da daha liberteryendir? Örnek olarak olması mümkün iki toplumu alalım. Bunlardan birisi, yaygın ve herkese eşit uygulanan Hayekçi genel kurallar ağı ile yönetiliyor olsun; örneğin herkes her üç yılda bir yıl köleleştirilecektir, hiç kimse ölüm cezası nedeniyle hükümeti eleştiremez, hiç kimse alkolü içecekler içemez, herkes günde üç defa belirli saatlerde Mekke'ye karşı secde yapacaktır, herkes belirli yeşil renkli üniforma giyecektir, vb. Böyle bir toplum, her ne kadar baskıcı olmayan hukuk kuralları durumunda Hayekçi kriterleri sağlıyorsa da baştan sona despotik ve totaliter olduğu açıktır. Buna karşın, herkesin uygun gördüğü biçimde kendi kişiliğinin ve mülkünün tasarrufunda özgür olduğu, özgürce mübadele yapabildiği, vb, tümüyle özgür ikinci bir toplum varsayalım; yalnız bir kral (yılın kalan kısmında açıkça hiçbir şey yapmazken) toplumun içinden seçtiği bir bireye keyfî bir müdahalede bulunuyor olsun. Bu toplumlardan hangisi daha özgür, daha liberteryen olarak ele alınabilir?[21]

Buradan, Hayek'in *Constitution of Liberty*'sinin (*Özgürlüğün Anayasası*) hiçbir biçimde bir bireysel özgürlük sistemi için ölçü ya da zemin oluştura-

---

The Constitution of Liberty (London: Institude of Economic Affairs, 1961), ss. 39-40.

[19] Hayek, *The Constitution of Liberty*, s. 143.

[20] Belirli şartlara göre değişen ve bir kural olarak alınan evrensel kurallar problemi üzerine bkz. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33 (1958), s. 2.

[21] Hayek'in hukuk kuralının genellenebilirliğinin, eşit uygulanabilirliğinin ve öngö

mayacağını görmüş oluyoruz. Aralarında derin çatlaklar olan farklı "baskı" tanımlarına ek olarak, Hamowy'nin ortaya koyduğu üzere, Hayek'in bireysel haklar teorisindeki çatlak da bütün bunların bir ahlâk teorisinden veya "bazı bağımsız yönetim dışı sosyal oluşumlardan" değil yönetimin bizzat kendisinden kaynaklandığının göstermektedir. Hayek için yönetimin hakları –ve onun kuralları– kabul etmekten ve savunmaktan olmaktan daha çok ***meydana getirir*** (***oluşturur***).[22] Hayek'in kitabının başından sonuna vatandaşlarının bireysel hak ve özgürlüklerine açıkça müdahaleci olan uzun bir hükümet faaliyetleri listesini onaylama durumunda kalır.[23]

---

rülebilirliğinin ve aynı biçimde Hayek'in kendi kriterinden bilinen ayrılmasının enine boyuna bir eleştirisi için bkz. Hamowy, "Freedom and the Rule of Law", ss. 359-376. Bu aynı zamanda, Bruno Leoni'nin hukuku günlük değiştiren bir yasamanın varlığı durumundaki (ki Hayek'in kabulüdür) hiçbir hukukun herhangi bir anda tahmin edilenden veya "bilinenden" daha öte olamayacağı üzerindeki temel eleştirisini içerir; ***zaman üzerinde*** bir belirlilik yoktur. Bkz. Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1961), s. 76.

[22] Bkz. Hamowy, "Freedom and the Rule of Law", s. 358.

[23] En son eserinde Hayek baskı veya özgürlük problemleri ile ilgilenmez. Bunun yerine Hamowy'nin ve diğerlerinin eleştirilerini cevaplamayı, "başkalarına yönelik" olmayan fiil ve davranışları muaf tutmak için kendi genel ve belirli kurallar kavramını değiştirerek geçiştirmeye çalışır. Bir yanda dinî kurallar probleminden uzak durulabilirken, yukarıdaki tartışmalardaki problemlerin çoğu bireyler arası fiillerle ilgilidir ve dolayısıyla Hayek'in hukuk kuralının bireysel özgürlüğün yeterli korunağı olmasından korumayı sürdürür. F. A Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, cilt 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), ss. 101-102, 170n. Genel biçimiyle Hayek'in yeni cildi onun önceki yasamaya duyduğu güvenden hoş biçimde ayrılması ve adalet tarafından kurulan ortak hukuka doğru yönelmesidir. Ne var ki bu analiz büyük ölçüde, hukukun amacını mülkiyet haklarının sağlanmasından daha ziyade sosyal amaçlara yoğunlaşan "beklentilerin karşılanması" olarak baskın biçimde vurgulanmasıyla bozulmuştur. Burada konuyla ilgili olan husus, sözleşmelerden beklentiler teorisine karşı yukarıda ele alınan "sahiplik devri" teorisi tartışmasıdır; bkz. Kesim 19.

Bölüm 4

Robert Nozick ve Mükemmel Devlet Kavramı[1]

Robert Nozick'in kitabı *Anarchy, State, and the Utopia*[2] (*Anarşi, Devlet ve Ütopya*) devleti haklı göstermek için Lock'un küçültülmüş, ya da en azından koruma fonksiyonuyla sınırlandırılmış minimal devleti haklı gösterme girişiminin bir "görünmez el" varyantıdır. Devletin serbest piyasaya karşı anarşist olma tabiatıyla başlayarak, Nozick devleti öncelikle görünmez eli marifetiyle hiç kimsenin hakkını ihlâl etmeyen bir yapı, sonra baskın biçimde koruyucu araç olarak, daha sonra da "aşırı minimal durumda" ve en sonunda da minimal durumda ortaya çıkan bir yapı olarak tasvir eder.

Değişik Nozick aşamalarının ayrıntılı eleştirisine girişmeden önce Nozick'in görüşlerindeki derin yanlışları gözden geçirelim; bu yanlışların her birisi onun devleti haklı gösterme girişimini reddetmek için yeterlidir.[3] İlk olarak, Nozick'in kendi izlerini örtme girişimleri bir yana[4], onun dâhice oluşturduğu mantıksal kurgusunun tarihî gerçekler içinde hiç meydana gelip gelmediğine bakmak, açık söylersek hiçbir devletin veya devletlerden çoğunun Nozickci bir tarzda *oluşup oluşmadığına* bakmak yerinde olacaktır. Tümüyle tarihî gerçekler zeminine otur-

[1] Bu kesimin bir versiyonu için bkz. Murray N. Rothbard, "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977), ss. 45-57.

[2] Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Boks, 1974).

[3] Nozick'in başka bir eleştirisi için bkz. Randy E. Barnett, "Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?" *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter, 1977), ss. 15-21; Roy A. Childs, Jr., "The Invisible Hand Strikes Back", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter, 1977), ss. 23-33; John T. Sanders, "The Free Market Model versus Government: A Reply to Nozick", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter, 1977), ss. 35-44; Jeffrey Paul, "Nozick, Anarchism and Procedural Rights", *Journal of Libertarian Studies* 1, no.4, (Fall, 1977), ss. 337-340; James Dale Davidson, "Note on *Anarchy, State, and Utopia*", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4, (Fall, 1977), ss. 341-348.

[4] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ss. 6-9.

muş bir kurumu tartışırken Nozick'in gerçek devletler tarihine hiç atıf yapmaması veya onlardan tek bir kere olsun bahsetmemiş olması kendi içinde derin bir kusurdur. Gerçekten de, bu güne kadar Nozick tarzında kurulan veya gelişen bir devletin varlığının hiçbir delili yoktur. Buna karşın, tarihî gerçekler tam da aksini ortaya koymaktadır: Gerçeklerin ortada olduğu yerde her bir devlet bir şiddet, işgal ve sömürü süreci ile, kısaca Nozick'in kendisinin bile bireysel hakların ihlâli olarak göreceği bir tarzda başlamıştır. Thomas Paine, *Common Sense* (*Ortak Duygu*) isimli kitabında kralların ve devletin başlangıcı üzerine şöyle yazmıştır:

> Bizler antik dönemlerin siyah örtüsünü kaldırabilirsek ve onları ilk ortaya çıktıkları ana kadar izleyebilirsek göreceğimiz şey asla durmak bilmeyen acımasız bir tür haydut çete başından başka bir şey olmayacaktır; vahşi yöntemleri veya alt edilemez hilekârlığı ona yağmacıların şefi ünvanını kazandırmıştır; gücünü artırarak ve tahribatını yaygınlaştırarak sakin hâldeki savunmasızların güvenliğini sık sık topladığı aidatlar yoluyla eline geçirmek için sindirmiştir.[5]

Paine'nin gözüyle "akit" kelimesinin, bir liberteryenin algıladığı gönüllü sözleşme gibi bir şey olmaktan daha çok zorla alınan "koruma haracı" yapısında olduğuna dikkat edin.

Nozick'in mevcut devletleri haklı göstermesi –minimal oldukları veya minimal hâle geldikleri kabulü ile– onların ideal hâle geldikleri iddiasına dayanır; böyle bir devlet var olmadığı için, bir devlet daha sonra minimal hâle gelse *bile* bu iddiaların hiçbirisi doğrulanamaz. Daha ileriye gidersek, Nozick'in modeli *taş çatlasa* sadece Nozick'in görünmez el yöntemi ile gelişen bir devletin varlığını haklı çıkarabilir. Dolayısıyla Nozick'in bütün devletlerin lağvedilmesi için anarşistlerin yaptıkları çağrıya uyması ve *sonra da* geriye yaslanıp kendi iddiası olan görünmez elin işleyişini beklemesi bir zorunluluktur. Buna göre Nozick'in *nihayette* haklı gösterebildiği tek minimal devlet gelecekteki anarko-kapitalist toplumun dışında gelişecektir.

İkincisi, mevcut bir devlet ideal olarak algılanmış olsa *bile* yine de devletin mevcut varlığını haklı kılmayacaktır. Esas yanlışlık, devletin bütün sosyal sözleşme teorilerine, yani vaade dayalı her bir akdin bağlayıcılığına ve uygulanabilirliğine has olmasıdır. Buna göre eğer *herkes* –ki bu tabiî ki kahramanca bir varsayımdır– haklarının hepsini veya bazılarını içinde bulunduğu şartlar gereği devlete teslim etmesi durumunda toplumsal akit teorisyenleri bu akdin ilelebet bağlayıcı olduğunu düşünecektir.

Ancak, Williamson Evers "sahipliğin devri" teorisi biçiminde tanımlanan doğru bir akit teorisinde şunu söyler: Tek geçerli (ve dolayısıyla bağlayıcı) akit,

[5] *The Complete Writings of Thomas Paine*, editör P. Foner, (New York: Citadel Press, 1945), cilt 1, s. 13.

gerçekte felsefî açıdan *devredilebilir* olan şeyden feragati sağlayan akittir; *sadece* belirli mülklerin sahipliği başka birisinin sahipliğine geçecek biçimde devredilebilir. Buna karşılık, insanın diğer vasfı – özellikle kendi iradesi ve bedeni üzerindeki sahipliği ve kendisinin sahibi olmaktan kaynaklanan kişilik hakları– "devredilemez" olduğundan böylesi bağlayıcı bir akit yoluyla bunlardan feragat edilemez. Eğer hiçbir kimse kendi iradesinden, bedeninden ve haklarından zorlayıcı bir akit yoluyla vazgeçemeyecekse ***bunun ötesinde*** kendi hâleflerinin kişiliklerinden ve haklarından da feragat edemez. İşte, Kurucular'ın* "devredilemez" haklar kavramı ile söylemek istedikleri budur; ya da George Mason'un Virginia Haklar Beyannamesi'nde ifade ettiği gibi:

> Bütün insanlar tabiatları gereği eşit biçimde özgür ve bağımsızdırlar, doğuştan gelen belirli haklara sahiptirler; öyle ki bir toplum hâline geldiği zaman, hiçbir sözleşme yoluyla, neslini sürdürmekten alıkonulamaz veya mahrum bırakılamaz.[6]

Buna göre, (1) hiçbir devlet ideal kabul edilemez –gerçek bunun tam aksidir; (2) dolayısıyla haklı görülebilecek *muhtemel* tek minimal devlet serbest piyasanın anarşist dünyası kurulduktan *sonra* ortaya çıkacak olan devlettir; (3) buradan hareketle kendi zemininde Nozick bir anarşist hâline gelecektir ve Nozickçi görünmez elin bundan sonra işlemesini bekleyecektir; son olarak da (4) herhangi bir devlet ideal biçimde kurulmuş olsa *bile* sosyal sözleşme teorisi saçmalıkları, mevcut hiçbir devletin, ki bu minimal devlet olsa bile, haklı olamayacağı anlamına gelecektir.

Şimdi Nozikçi aşamaları incelemeyi, özellikle de önceki aşamaların dışında gelişen değişik aşamalarda izlenen yolların ahlâkîliğini incelediğimiz kadar bu aşamaların iddia edilen gerekliliğini incelemeyi sürdürelim. Nozick, her bir anarşist güvenlik temsilciliğinin ahlâkî davrandığı ve saldırgan olmadığı, yani "Lock'un

---

* Philadelphia'da 1787 yılında toplanan ABD Kurucu Meclis Üyeleri (Çev.)

[6] Tekrar basımı: Robert A. Rutland, *George Mason* (Williamsburg, Va., Colonial Williamsburg, 1961), s. 111. İnsan iradesinin devredilebilir olmasının gayrı meşruluğu üzerine bkz. Bölüm 19, dipnot 18. On yedinci Yüzyıl'da büyük İngiliz sınıfsız toplum öncüsü Richard Overtone şöyle yazmıştır:

> Tabiatta her bireye tabiat tarafından özel mülkiyet verilmiştir, bu mülk hiç kimse tarafından işgal edilemez ya da gasp edilemez: Çünkü her birey kendisi olduğu için kendisinin mülkü olacaktır, aksi hâlde o kişi kendisi olamaz. ... Hem benim hem senin olamam, ancak şu olabilir: Hiç kimse benim haklarım ve özgürlüklerim üzerinde güç sahibi olamaz, ben de başkalarının; ben ancak bir birey olabilirim kendimden ve kendi alışkanlıklarımdan zevk alırım.

Bu pasaj şu makalede alıntı olarak bulunmaktadır: Sylvester Petro, "Feudalism, Property, and Praxeology", editör S. Blumenfeld, *Property in Humane Economy* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1974), s. 162.

tabiî hukuk sınırları içinde samimiyetle girişimde bulunduğu"[7] varsayımı ile başlar.

İlk olarak Nozick, her bir güvenlik şirketinin müşterilerinin her birisinden gelen bir saldırı karşısında müşterilerine karşı-misilleme yapılması durumunda onları korumayı reddedeceğini söyleyerek kişisel misilleme haklarından feragat etmelerini isteyeceğini varsayar.[8] Belki evet, belki hayır. Bu, piyasada faaliyet gösteren değişik güvenlik şirketlerine bağlıdır ve kesinlikle aşikâr bir durum değildir. Muhtemel görünmese de kesinlikle mümkündür; öyle ki, müşterilerini bu yoldan sınırlamayan diğer kurumlar tarafından yerine getirilmiş olacaktır.

Bundan sonra Nozick değişik güvenlik şirketlerinin müşterileri arasındaki mücadeleyi tartışmayı sürdürür. Onların nasıl ilerleyebilecekleri üzerine üç ayrı senaryo önerir. Ne var ki bu senaryoların ikisi (ve kısmen de üçüncüsü) kurumlar arasında fizikî savaşı içermektedir. Bir kere, bu senaryolar Nozick'in kendisinin varsaydığı iyi niyetli, saldırgan olmayan temsilci davranışı ile çelişmektedir; çünkü herhangi bir çatışmada en azından kurumlardan birisi tecavüze yeltenecektir. Bunun da ötesinde, ekonomi açısından güvenlik şirketlerinin birbirleriyle savaşmalarını beklemek saçmalıktır; zira böyle bir savaş hâli müşterileri uzaklaştıracak ve ek olarak oldukça pahalıya mâl olacaktır. Piyasa şartlarında, güvenlik şirketlerinin, daha da öteye giderek, aralarındaki nizayı çözmek üzere mahkemeye veya bir hakeme başvurmaktan kaçınacaklarını düşünmek de saçmadır. Aslında, özel bir güvenlik şirketinin veya mahkemenin müşterilerine sunacağı güvenlik veya yargılama hizmetinin hayatî bir parçası, bir mahkemeye ya da belirli hakeme veya hakemler heyetine başvuru nedeni olan çatışmada arabuluculuk olacaktır.

Şimdi Nozick'in en kritik üçüncü senaryosuna bakalım; şöyle yazmıştır:

> ... iki şirket ... kendilerinin farklı hükümler verdiği bir vakayı çözüme kavuşturmak üzere anlaşırlar. Bu şirketler, kendi hükümleri farklı olduğu zaman başvuruda bulunacakları üçüncü bir hâkimin veya mahkemenin kararına itaat etmek ve onu işletmek üzere anlaşırlar. (Ya da kendileri, hangi temsilcinin hangi şartlar altında karar verici olduğunu belirleyen kurallar tesis edebilirler.)[9]

Buraya kadar gayet güzel. Ancak bundan sonra dev bir sıçrama gelmektedir: "Böylece bir mahkemeler ve üzerinde anlaşılmış kurallar sistemi ortaya çıkar. ... Her ne kadar farklı şirketler faaliyet gösterse de kendilerinin katılımcıları olduğu tek bir birleşik federal yargı sistemi olacaktır." Ben buradaki "böylece"

[7] Nozick, *Anarchy, State, and Utaopia*, s. 17.

[8] A.g.e. s. 15.

[9] A.g.e. s. 16.

kelimesinin tümüyle gayrı meşru ve gerisinin de *ilgisiz bir sonuç* (*non sequitur*) olduğunu kabul ediyorum.[10] Her bir güvenlik şirketinin nizaları belirli mahkemelere veya hakemlere havale etmek için diğerleriyle anlaşmalar yapmaları gerçeği hiçbir zaman "tek bir birleşik federal yargı sistemi" olacağı anlamına gelemez.

Buna karşın, pekâlâ ve muhtemelen, seçilecek yüzlerce veya binlerce hakem veya mahkeme olabilir, bunları da tek bir "yargı sisteminin" parçası olarak düşünmek yersizdir. Örneğin, niza hakkında karar vermek üzere tek bir Yüce Mahkeme tahayyül etmenin veya kurmanın da hiç gereği yoktur. Her nizanın sadece ve sadece iki tarafı olduğundan üçüncü bir taraf, yargıca veya hakeme ihtiyaç vardır; mevcut durumda Birleşik Devletler'de örneğin, 23.000 üzerinde uzmanlaşmış hakem vardır ve eğer mevcut yönetimin mahkeme sistemi lağvedilirse daha binlercesinin olacağı kabul edilebilir.

Nozick, anarşi dışında görünmez bir el tarafından her bir ülke toprağı üzerinde kaçınılmaz *baskın* bir güvenlik şirketinin ortaya çıkacağını iddia eder; bu kurumun içine o ülkede yaşayan "hemen hemen herkes" dâhil edilir. Ancak biz bu sonuç için esas dayanağın tümüyle geçersiz olduğunu söylemiştik. Bu öneri için Nozick'in getirdiği diğer tezler de aynı ölçüde geçersizdir. Nozick, örneğin "mukayeseli değerlendirilen başka tür malların aksine, azamî ölçüde rekabet eden güvenlik hizmetleri var olamaz"[11] diye yazmıştır. Neden *olamasın*? Kesinlikle fazla iddialı bir cümle.

İlk olarak, müşterileri için sadece rekabet etmek yerine "hizmetin tabiatı gereği ... birbirleriyle şiddetli çatışma içinde olan farklı şirketler ortaya çıkarır". Ancak bu çatışma varsayımının doğru olmadığını; birincisi, Nozick'in kendisinin her bir güvenlik şirketinin saldırgan olmayan davranış sergilediği kabulünde ve ikincisi de, şirketlerin aralarındaki nizaları çözmek için barışçı zemini seçtiklerini kendisinin üçüncü senaryosunda görmüştük. Bu tartışmada Nozick'in ikinci tezi şudur: "Maksimalden daha az ürünün değeri, maksimal ürünü satın alanların sayısı ile orantısız biçimde azaldığı için tüketiciler daha az ürüne her zaman rağbet etmeyeceklerdir ve rekabet içindeki şirketler bir kayıp sarmalına yakalanacaklardır." Peki *neden*? Nozick burada hiçbir biçimde desteklenmemiş olan güvenlik piyasasının ekonomisi hakkında söz eder. Peki, Nozick'in her bir coğrafî alan üzerinde neredeyse kaçınılmaz tabiî bir tekelleşmeye götüreceğini hissettiği güvenlik işinde neden böyle bir "ölçek ekonomisi* (economy of scale)" vardır? Bu hususun açıklanması zordur.

Buna karşılık bütün gerçekler –ki burada günümüz ve geçmiş yine doğrudan söz konusudur– tam olarak diğer yolu gösterir. Yukarıda söylendiği gibi

[10] Benzer bir Nozick eleştirisi için bkz. Hillel Steiner, *Mind* 86 (1977), s. 120-129

[11] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 17.

* Bir üretim tesisini büyüterek üretim maliyetinin düşürülmesi.

Birleşik Devletler'de on binlerce uzmanlaşmış hakem ve ayrıca on binlerce avukat ve hâkim vardır; bunun yanında çok sayıda gece bekçiliği ve yakın koruma gibi hizmetler sunan ve bu alanların hiçbirisinde doğal coğrafî tekel oluşturma izi taşımayan özel güvenlik kurumları da vardır. Öyleyse neden anarşizm altında güvenlik kurumlarına gerek duyulsun?

Şimdi, eğer tarihteki anarşist mahkemeler ve güvenlik sistemleri yaklaşımlarına bakarsak Nozick'in iddialarının yanlışlığı için bir hayli delil bulabiliriz. Yüzyıllar boyunca Champagne Panayırı, Avrupa'da başta gelen uluslar arası pazar olmuştur. Tüccarların, soyluların, kiliselerin vb. kurduğu çok sayıdaki mahkeme müşteri kapmak için rekabet emişlerdir. Bunların arasında baskın bir kurum ortaya çıkmadığı gibi üst temyiz mahkemesi ihtiyacı da hissedilmemiştir. Antik İrlanda, Cromwell işgaline kadar binlerce yıl boyunca sayısız yargıç ve yargıç okulları, sayısız güvenlik kurumları tecrübesini yaşamıştır; bunların hiçbirisi belirli coğrafî bölgelerde rekabet içinde girmeden ve hiçbirisi baskın hâle gelmeksin varlıklarını sürdürmüştür. Roma'nın düşmesinden sonra mevcudiyetlerini sürdüren birçok ilkel kabile yaşadıkları bölgelerde aralarındaki nizaları, her bir kabile kendi hukuku içinde kalmak kaydıyla yargılayarak ve kanunlar arasında barışçı hükümler üzerinde anlaşarak barışçıl biçimde çözmüşlerdir. Bunun ötesinde, içinde bulunduğumuz günlerde modern teknoloji ürünü düşük maliyetli ulaşım ve haberleşme imkânına sahip olduğumuz hâlde belirli coğrafî sınırlar içinde rekabet etmek daha kolay olacaktır; "metropollerde bulunan", "tarafsız" ve "sağduyulu" güvenlik şirketleri, örneğin, büyük coğrafî alanlar üzerinde birçok yerde şubeler açabilirler.

Gerçekte güvenliğe göre daha doğal bir tekel olarak *sigortacılık* gerçeği vardır, çünkü sigorta havuzunun büyümesi primlerin azaltılmasını getirecektir; fakat yine de sigorta şirketleri arasında ciddî rekabet oluşacağı beklenir ve devletin yapacağı düzenlemelerle engellenmezse rekabetin daha da fazlası oluşacaktır.

Nozick'in her bir coğrafî bölge üzerinde baskın bir güvenlik şirketinin ortaya çıkacağı hakkındaki iddiası, serbest piyasanın ne yapacağına karar vermede geçersiz bir *a priori* örnek oluşturur; bu aynı zamanda değişmez tarihî ve kurumsal bilgiye de aykırıdır. Açıkça, baskın olan bir koruma şirketinin de belirli bir coğrafî bölge üzerinde ortaya çıkması muhtemeldir, fakat sayısı çok fazla olmayacaktır. Nozick'i eleştirdiği bir yazısında Roy Childs'ın söylediği gibi, böyle bir baskın şirket ortaya çıksa bile bu muhtemelen "bütünleşmiş federal bir sistem" olmayacaktır. Childs yine haklı olarak bütün koruma hizmetlerinin bir araya toplanmasının ve bunun bütünleşmiş bir tekel olarak isimlendirilmesinin geçerli olmadığını vurgular; eğer olursa, benzer şekilde piyasadaki gıda üreticilerinin hepsinin bir araya toparlanmasının ve isminin kolektif gıda üretim "sistemi" veya "tekeli" olmasının izleyeceğini söyler.[12]

[12] Roy Childs, "Invisible Hand", s. 25.

Daha da ileriye gidersek; hukuk ve devletin her ikisi de kavram ve tarih açılarından birbirlerinden ayrılabilirler; hukuk, anarşist bir piyasa toplumunda hiçbir devlet biçimi olmaksızın gelişecektir. Özellikle anarşist yasal kurumun somut *biçimi* –yargıçlar, hakemler, nizaların çözümü için uygulanan işlemler vb.– bir piyasada görünmez el marifetiyle gelişecektir ve bu süreçte (hiç kimsenin bir başkasının kişiliğine ve mülküne müdahale etmemesini gerektiren) temel hukuk kodu üzerinde bütün yargılama kurumları, tıpkı rekabet hâlindeki bütün mahkemelerin öncelikle geleneksel veya ortak hukukun temel ilkelerini uygulamada ve yaygınlaştırmada yaptıkları gibi ittifak edecektir.[13] Ancak, sonuncusu yine de bütünleşmiş bir yasal sistemi veya baskın bir koruma kurumunu ima etmez. Temel liberteryen hukuku ihlâl eden herhangi bir kurum hukuksuzluğa ve tecavüze kapı açacaktır; meşruiyet beklentisi içinde olan Nozick'in bizzat kendisi böylesi kanun dışı kurumların anarşist bir toplumda pek de iyi şeyler yapmayacağını takdir eder.[14]

Şimdi baskın bir koruma şirketinin, ortaya çıkamayacağı ihtimâli kadar ortaya çıkma ihtimâlinin olduğunu da varsayalım. Bu durumda hiç kimsenin hakkını ihlâl etmeden Nozick'in aşırı minimal devletine nasıl geçeceğiz? Nozick, şüpheli işleyişiyle kendi müşterilerine karşı cüretkâr ve güvenilmez davranan bağımsız şirketleri düşünen baskın bir koruma şirketinin içine düştüğü müşkül durumdan söz etmiştir.[15] Baskın olan güvenlik şirketi, başkalarının yaptığı cüretkâr davranışlara karşı kendi müşterilerini koruma hakkına sahip olmamalı mıdır? Nozick, baskın kurumun kendi müşterilerine karşı risk taşıyan işlemleri yasaklama hakkı olduğunu ve bu yasaklamanın *bu yolla* "aşırı minimal devleti" meydana getirdiğini iddia eder; bu devlette bir koruma kurumu, diğer kurumların birey haklarını güçlendirme girişimlerini baskı kullanarak yasaklayacaktır.

İşin başında iki problem vardır. Birincisi, üçüncü senaryoyu belirleyen nizaların barışçı çözümüne ne olduğudur. Baskın şirketlerle bağımsız şirketler aralarındaki nizaları hakemler veya yargıçlar aracılığıyla, tercihan süreç içinde, çözmekte neden anlaşamasınlar? Tamam, ama burada Nozick'in böylesi rızaya dayalı sözleşmeleri tek bir "birleşik federal yargı sistemi" sözleşmesiyle birleştiren ilginç "nitekim" ibaresiyle karşı karşıyayız. Kısaca, eğer baskın kurum ve bağımsızlar aralarındaki nizalarını süreç içinde her zaman çözüme kavuştururlarsa Nozick bunu "tek bir güvenlik şirketi" olarak *isimlendirir*; sonra da tanım gereği, nizaların barışçıl çözümünü, aşırı-minimal devletin zorunlu tekeline doğru *kaymaksızın* imkânsız görür.

---

[13] Karşılaştırmak için: Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Los Angeles: Nash Publishing, 1972) ve F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, Cilt 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

[14] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 17.

[15] A.g.e. ss. 55-56.

Fakat, tartışmayı sürdürmek uğruna, Nozick'in sorunlu "tek [güvenlik] kurumu" tanımını kabul ettiğimizi varsayalım. Baskın olan şirketin rakiplerine hukuk dışı davranması haklı görülecek midir? Çatışmadan uzak durmak istese bile kesinlikle hayır. Bağımsızlar kendi müşterileri için adaleti istedikleri çok sayıdaki durum ve baskın şirketin müşterileri için yapılacak bir şeyin olmaması hakkında ne söylenecektir? Bağımsızların kendi müşterileri arasında uyguladıkları uzlaşı hakemliğini ve aldıkları kararları, kendi müşterilerine yansıtmaksızın kanun dışı saymak üzere baskın şirket hangi hakla müdahale edecektir? Bunun cevabı, böyle bir hakkın asla olmadığıdır; dolayısıyla bu baskın şirket, rakiplerinin hukuk dışı davrandıklarının kabulü için çabalarken, onların temel haklarına ve mevcut ya da potansiyel müşterilerinin haklarına tecavüz etmektedir. Bunun da ötesinde, Roy Childs'ın altını çizdiği gibi, kendi tekellerini güçlendirme niyetlerinin bir görünmez el davranışı olması zordur; bu *bilinçli*, oldukça görülebilir bir niyettir ve buna göre ele alınmadır.[16]

Nozick'in iddiasına göre baskın şirket, bağımsız şirketlerin "risk taşıyan" faaliyetlerini engelleme hakkına sahiptir. Peki, bağımsızlar ne yapacaklardır? Onların da baskın şirketin risk taşıyan faaliyetlerini engelleme hakkı olacak mıdır? Ve yine, üç numaralı senaryonun ihlâli ile, yol üzerindeki bazı haklara ciddî biçimde tecavüz edilmesi sonucunda yine herkes herkesle kavgalı olmamalı mıdır? Bu durumda, Nozick'in varsaydığı doğal durumunun ahlâki olan davranışları nerededir? Hatta Childs'in söylediği üzere, zorunlu güvenlik şirketi tekelinin oluşması hâlindeki risk için ne söylenebilir? Childs şöyle yazmıştır:

> Onun gücünü test etmek ne haddimize? Onun çok daha güçlü olduğu varsayılsa ne olacak? Bir tekel olduğu için, onun tüm fonksiyonları üzerindeki tartışma kendisi tarafından çözümlenecek ve karara bağlanacaktır. Dikkatli yürütülen dava işlemleri pahalı olduğu için, bir rekabet olmaksızın onun daha dikkatsiz olacağını varsaymak için birçok sebep vardır ve Nozick'in bize açıkça söylediği gibi kendi işlemlerinin meşruluğunu yine kendisi yargılayacaktır.[17]

Rekabet içindeki kuruluşlar, gerek mevcut ve gerekse de potansiyel kuruluşlar olsun, zorunlu güvenlik tekeli ile kıyaslandığında en düşük maliyetle en üstün vasıflı koruma temin etmenin yanında "hukuk dışı" olduğu hislerini uyandıran herhangi bir şirkete karşı, yani kendisinin müşterisi olsun olmasın herhangi birisine yapılabilecek tecavüze karşı piyasanın gerçek denetimini ve dengesini sağlarlar. Eğer bu şirketlerden birisi hukukun dışına çıkarsa bunun çevresinde kendi müşterilerinin hakları yararına bununla savaşacak başkaları olacaktır; ancak gerek aşırı minimal gerekse minimal olsun, devlete karşı bir kişiyi kim ko-

[16] Childs, "Invisible Hand", s. 32.

[17] A.g.e. ss. 27-28.

ruyabilir? Eğer bir kere daha tarihî kayıtlara geri dönme imkânımız olursa, tarih boyunca devletin işlediği dehşet verici suçlar ve katliamlar onun faaliyetlerinin risk içermediği hakkında hiç de inandırıcı olmayacaktır. Ben iddia ediyorum ki, devletin yaptığı zulüm, rekabet hâlindeki güvenlik şirketlerinin güvensizlik uyandırabilecek bir veya iki işlemiyle kıyaslanmayacak kadar fazladır.

Ne var ki hepsi bu değildir. Bir kere açık bir saldırıya karşı savunmanın ötesine geçilmesine izin verilirse, bir kere birisi başkasına karşı "riskli" faaliyette bulunduğu gerekçesiyle güç kullanırsa, bu durumda sınır gökyüzü gibidir; başkalarının haklarına saldırıda bulunmanın hemen hemen görünen hiçbir sınırı olmayacaktır. Bir kere başkalarının "riskli" faaliyet yapacağı "korkusuyla" ona baskı yapılmasına izin verilirse artık herhangi bir baskı meşru hâle gelir ve Nozick'in "minimal" devleti kısa sürede "maksimal" devlet olur. Ben, gerçeği söylemek gerekirse, Nozick'in aşırı minimal devletinden maksimal totaliter devletine geçişinin durdurulabileceği bir nokta olmadığı düşüncemi koruyorum. Önleyici tedbirler ya da engellemeler olarak bilinen uygulamaların duracağı bir nokta yoktur. Nozick'in daha ziyade "nihaî engelleme merkezi" biçimindeki tuhaf "tazmin" varsayımının totalitarizm hayâlini geçiştirmesi bir hayli zordur.[18]

Birkaç örnek verelim: Günümüz Birleşik Devletlerinde en büyük suç işleyen kesim siyah genç erkeklerdir. Bu sınıfın suç işleme riski diğer yaş, cinsiyet ve renk grubuna göre oldukça fazladır. Öyleyse neden genç siyah erkekleri bir yere kilitleyip riskin ortadan kalktığı yaşa kadar orada tutmayalım? Bundan sonra, bizim bunların kayıplarını toplama kamplarında sağlıklı yiyecekler, giyecekler, oyun alanları sağlayıp, onları iyi yönde eğiterek "tazmin" edebileceğimizi düşünüyorum. Olmazsa, neden olmaz? Bir diğer örnek: Alkolün yasaklanmasının en önemli gerekçesi, insanların alkolün etkisi altında ayık olduklarından çok daha fazla suç işlemeye, trafikte daha fazla ihmâlkârlığa eğilimli olmalarıdır. Öyleyse neden alkolü yasaklayıp korku ve riski azaltmıyoruz ve bu yasaklamanın talihsiz kurbanlarını bedava dağıtılabilecek olan, vergiden muaf sağlıklı üzüm suyu ile tazmin etmiyoruz? Ya da, adı sanı pek duyulmamış olan Dr. Arnold Hudschneker'in okullarda geleceğin muhtemel suçlularını "tanımlayarak" onları uygun bir beyin yıkama işlemi için bir yerde toplama plânı için ne diyeceğiz? Olmazsa, neden olmaz?

Her bir durum için iddia ediyorum ki sadece tek *bir* "neden olmasın" vardır ve bu, devredilemez bireysel haklar ön kabulüne sahip liberteryenler için yeni bir şey değildir; açıkça söylemek gerekirse bu hak, doğrudan kendi haklarına karşı açık bir tecavüz fiiline mâruz kalmayan hiç kimsenin başkasına dayatma yapma *hakkının* olmadığıdır. Bu kriterdeki bir gevşeme ki buna uzak "risklere" karşı bir yaptırım da dâhildir, başkalarının haklarına karşı olmaması gereken te-

[18] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ss. 142 ff.

cavüzün onaylanmasıdır. Bu kriterdeki bir gevşeme, daha da öte, sınırsız despotizme verilen geçiş izni olacaktır. *Bu* ilkeler üzerine kurulu olan bir devlet ideal olarak (yani başkalarının haklarına tecavüz etmeyen) değil, aksine acımasız bir tecavüzcü olarak algılanacaktır.

Buna göre, eğer risk ölçülebilir olsa bile, faaliyetler "oldukça" riskli hâle geldiğinde Nozick bize bir durma noktası sağlayabilse bile, onun baskın kuruluştan aşırı-minimal devlete geçiş ritüeli yine de tecavüzcü, müdahaleci ve gayrı meşru olacaktır. Ancak, Childs'ın belirttiği gibi, korkuyu bir yana bırakalım, zaten böylesi bir "riskin" olabilirliğini ölçmenin bir yolu da yoktur (ki bunun her ikisi de tamamıyla sübjektiftir).[19] Ölçülebilen tek risk –piyango veya rulet çemberinde olduğu gibi– bireysel olayların rasgele, tamamıyla homojen, çok sayıda yinelendiği durumlar gibi birkaç olayda bulunabilir. Hemen hemen bütün gerçek insan davranışlarında bu şartlar geçersizdir ve riskin ölçülebilir bir kesme noktası yoktur.

Bu durum bizi Williamson Evers'in oldukça faydalı "uygun risk varsayımı" kavramına götürmektedir. Biz, kaçınılamaz ve ölçülemez belirsizlikler ve riskler çeşitliğinin olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bütün bireysek hakların yaşandığı özgür bir toplumda her bireyin uygun risk kabulü kendi kişiliği ile ve hak ederek sahip olduğu mülkü üzerinden yapılır. Buna göre hiç kimse başkası üzerine *kendi* riskini azaltması için dayatma yapamaz; böylesi dayatmacı kabullerin hepsi, yasal sistem tarafından uygun bir yolla durdurulması ve cezalandırılması gereken tecavüz ve müdahaledir. Özgür bir toplumda bir kişi pek tabiî ki riskleri azaltmak için başkalarının haklarına ve mülküne müdahale olmayacak adımlar atacaktır; bu adımlar, örneğin sigorta yaptırmak, mülkünün etrafını duvarla çevirmek, senet (teminat) almak vb. yollarla atılabilir. Ancak bunların hepsi rızaya dayalıdır ve hiçbirisi ne vergilendirmeyi ne de zorlayıcı tekelciliği içermez. Roy Childs'in ifadesiyle, piyasanın riske hazır olması için yapılan dayatmacı müdahale, toplumsal risk hazırlığını optimal değerden bir hayli uzağa saptırır ve riski *artırır*.[20]

Nozick'in mülkiyet haklarına karşı müeyyide amaçlı verdiği bir tecavüz örneği, yaşamasına izin vermeyecek ölçüde etrafı düşman olan toprak sahipleriyle çevrelenmiş özel bir toprak sahibi üzerinedir.[21] Liberteryenlerin buna verdiği, akıllı bir toprak sahibinin öncelikle çevresindeki toprak sahiplerinden kendi toprağına ulaşma hakkını satın almış olacağı cevabına karşı Nozick bu kişinin *hâlâ* hiçbir yere gidemeyecek kadar çok sayıda düşmanla çevrelenmiş olduğu problemini ileri sürer. Ancak buradaki husus, sorunun sadece toprak sahibi olma problemi olmadığıdır. Sadece özgür bir toplumda değil, hatta günümüz

[19] Childs, "Invisible Hand", ss. 28-29.

[20] A.g.e. s. 29.

[21] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 55n.

gerçeklerinde bütün dünyanın bir insandan öylesine nefret ettiğini, hiç kimsenin onunla ticaret yapmadığını veya onun mülkü üzerinde yaşamasına izin verilmediğini varsayalım. Buna göre, verilebilecek tek cevap bunun kendi özel risk kabulü yapması gereğinin olduğudur. İnsanların bu kişiye karşı sürdürdükleri boykotu onun fizikî baskıyla kırmaya yönelik herhangi bir girişimi boykotçuların haklarına karşı gayrı meşru bir saldırıdır. Böylesi kişiler olabildiğince kısa yoldan bazı komşularını dost edinseler ya da en azından taraftar satın alsalar çok daha iyi yaparlar.

Bundan sonra Nozick nasıl oldu da "aşırı minimal" devletten "minimal" devlete doğru yöneldi? Ona göre aşırı minimal devlet ahlâken bağımsız kuruluşların yasaklı muhtemel müşterilerinin zararlarını, onlara güvenlik hizmetleri sunarak –yani "gece bekçiliği" ya da minimal devlet işlevi yürüterek– "tazmin etmekle" yükümlüdür.[22] Öncelikle, bu karar da oldukça bilinçli ve açık bir karardır ve görünmez elin işi olması zordur. Ancak, bundan daha önemli olan husus, Nozick'in tazmin ilkesinin felsefî biçiminin de kötü olmasıdır; eğer bu ilke mümkün olsaydı onun teorisi de risk altında olacaktı. Zira cezalandırma teorisinde tazmin sadece suçun mağdurunun zararının telâfisine çalışmaktır; tazmin hiçbir biçimde suçun kendisinin ahlâkî cezası olarak düşünülmemelidir.

Nozick, müllkiyet haklarının, "sınırlarına tecavüz edilen kişilerin tazmin edilmeleri kaydıyla" insanlara müdahaleci davranışlarda bulunmalarına izin verilebileceği anlamına gelip gelmediğini sorar.[23] Nozick'e karşın bunun cevabı her durumda hayır olmalıdır. Randy Barnett'in Nozick'i eleştirdiği bir yazısında ifade ettiği gibi "Nozick'in tazmin ilkesinin aksine hak ihlâllerinin tümü yasaklanmalıdır. İşte 'hak'ın anlamı budur." Ve "bir şeyi satın almak için rıza ile verilen para bu mübadeleyi geçerli kılar, tazmin ise bir saldırıyı geçerli veya haklı kılmaz."[24] Haklar ihlâl edilmemelidir, ***nokta***; tazmin olaydan sonra sadece bir hak iadesi veya cezalandırma metodudur. Benim bir başkasının evine, zararlarını daha sonra "tazmin" etmeye hazır olduğum gerekçesiyle düşüncesizce müdahalede bulunmama ve onun mobilyalarını kırıp dökmemem izin verilmemelidir.[25]

---

[22] Bunun ötesinde Nozick'in önerdiği süreçte devletin oluşumundaki her bir adımın ahlâkî olduğu kabulü yapılmıştır; çünkü varsayıma göre süreç hiç kimsenin ahlâkî haklarını ihlâl etmeksizin ilerler. Bu durumda aşırı minimal devletin ahlâkî olduğu kabul edilmektedir. Ancak, eğer böyleyse Nozick, aşırı minimal devletin minimal devlete geçişinin ***ahlâkî açıdan zorunlu*** olduğunu nasıl savunabilecektir? Çünkü eğer aşırı minimal devlet böyle yapmazsa açıkça ahlâksız olacaktır ki bu da Nozick'in baştaki varsayımına terstir. Bu konu için bkz. R. L. Holmes, "Nozick on Anarchism", *Political Theory* 5, (1977), s. 247ff.

[23] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 57.

[24] Barnett, "Whither Anarchy?" s. 20.

[25] Daha da öte Nozick, mağdurun üzerindeki külfeti, tecavüze "uygun" biçimde tepki

İkinci olarak, herhangi bir durumda tazmin etmenin ne olarak görüldüğünü bilmenin bir yolu yoktur. Nozick'in teorisi, insanların yarar ölçeğinin bir dış gözlemci için sabit, ölçülebilir ve bilinebilir olmasına dayanır ki bunların hiçbirisi konuyla ilgili değildir.[26] Avusturya sübjektif değer teorisi bize, insanların yarar ölçeklerinin her zaman değişime açık olduğunu ve bir dış gözlemci tarafından ne ölçülebileceğini ve ne de bilineceğini göstermiştir. Eğer ben 15 kuruş vererek bir gazete satın alırsam, benim değer ölçeğim üzerine söyleyebileceğimiz tek şey, satın alma anında gazetenin benim için 15 kuruştan daha değerli olduğudur, hepsi bu. Bu değerlendirme yarın değişebilir ve benim yarar ölçeğimin hiç bir kısmı başkaları için bilinebilir olmayabilir. (Küçük bir husus: Nozick'in "kayıtsızlık eğrisi [indifference curve]" kavramını gösterişli biçimde kullanması onun ortaya koyduğu durum için gerekli değildir ve daha ileri saçmalıkları ilâve eder, çünkü kayıtsızlık *asla* tanımı gereği fiilen mübadelelerde ortaya konulmaz ve dolayısıyla bilinemez ve nesnel olarak anlamsızdır. Hatta bir kayıtsızlık eğrisi iki mal ekseni varsayar —acaba Nozick'in iddia ettiği eğrideki eksenler *nelerdir*?)[27] Fakat, eğer birisinin herhangi bir özel değişimi tamamlamadan önce ne yapacağını bilmenin bir yolu yoksa aynı biçimde bir dış gözlemci için de, minimal bir durum gibi ne kadar tazminin gerektiğini ortaya koymanın bir yolu olmayacaktır.

Chicago Okulu bu problemi, basitçe bir kişinin yarar kaybının, kaybın parasal karşılığı ile ölçüleceğini varsayarak çözmeye çalışır; buna göre eğer birisi benim yaptığım tablonun fiyatını düşürürse ve eğer dışarıdan değerlendirme yapan başkası bu tabloyu 2000 $ karşılığı satacağımı belirlerse, işte bu benim için uygun olan tazmindir. Birinci olarak, ne var ki hiç kimse piyasa bedelini bilemeyecektir, çünkü yarının piyasası dünün piyasasından farklı olacaktır; ikincisi ve daha önemli olanı benim tabloya olan manevî bağım parasal karşılığından çok daha değerli olabilir ve hiç kimsenin bu manevî bağın değerini belirlemesinin bir yolu da yoktur; bu değeri *sormak* anlamsızdır, zira benim "tazmin" edilmem için ciddî yalan söylememi hiçbir şey engellemez.[28]

Nozick, bunun ötesinde, rekabet içindeki kuruluşlar arasında hizmet satın alma tercihi engellenen müşterilerinin zararlarını tazmin eden baskın [güvenlik] kuruluşu hakkında bir şey söylemez. Ne var ki, bu müşterilerin ellerindeki fır-

---

veren fiilleri için tazmin ederek ortadan kaldırır. *Anarchy, State, and Utopia*, s. 58.

[26] Nozick, a.g.e., s. 58, yararın ölçülebilirliğini açıkça varsayar.

[27] Bu son husus için Auburn Üniversitesi Ekonomi Bölümünden Profesör Roger Garrison'a minnettarım.

[28] Nozick ayrıca, tazmin ile hangi faaliyetlerin yasaklanabileceği sonucuna ulaşmak üzere "işlem maliyeti" ve diğer maliyetler kavramını da kullanır. Ancak bu aynı zeminde bu da geçersizdir; çünkü açıkça işlem ve diğer maliyetler her bir bireye göre *sübjektiftir* ve objektif değildir dolayısıyla bir dış gözlemci tarafından bilinebilir değildir.

satlar baskıyla engellenmiştir ve daha da öte, kendilerini baskın kurumun muhtemel zalimane girişimleri için yapılan rekabetçi denetimden yararlandıklarını düşünebilirler. Ancak böylesi bir tazminin kapsamı ***nasıl*** belirlenecektir? Hatta eğer Nozick baskın şirketin mahrum bıraktığı müşterilerinin tazmin edilmesini atlamışsa, anarşist tabiata sahip ve kendisini adamış anarşistler hakkında ne söyleyebileceğiz? Devletin ideal olmaktan oldukça uzak yapıda oluştuğunu gördüklerinde yaşadıkları travmalar hakkında ne söyleyebileceğiz? Devletin ortaya çıkışını gördüklerinde bu anarşistler yaşadıkları korkular için tazmin edilmeli midirler? Edilecekse ***ne kadar*** ödeme yapılmalıdır? Aslında devletin oluşumu ile yaşatılan manevî travma için tazmin edilmesi ***mümkün olmayan*** hararetli tek bir anarşistin varlığı kendi başına Nozick'in iddia ettiği minimal devletin başlangıcı için müdahaleci olmayan modeli hayata geçirmede yeterlidir. Mutlakçı bir anarşist için hiçbir tazmin miktarı acısını hafifletmek üzere yeterli olmayacaktır.

Bu bizi Nozickçi tasvirdeki diğer bir kusura götürür: Burada dikkat çeken nokta, baskın kuruluşun ödediği tazmin nakit olarak değil, başka kuruluşların müşterilerine ara sıra yapılan netameli hizmetlerin bir eklentisi olarak ödenir. Yine de tazmin ilkesinin taraftarları –alıcıların istedikleri şeyleri satın almakta serbest oldukları– ***nakit*** ödemenin, kendi bakış açılarına göre başka herhangi bir tazmin biçiminden çok daha iyi olduğunu göstermişlerdir. Nozick yine de korumanın uzantısını bir tazmin biçimi olarak varsayarken nakit ödeme seçeneğini asla dikkate almamıştır. Doğrusu, anarşist için –devletin kendi müessesesi olan– bu "tazmin" biçimi dehşet verici ve ironiktir. Childs ısrarla şunu söyler: Nozick,

> baskın güvenlik kuruluşlarından başka rekabet içinde olan çok sayıdaki kuruluştan herhangi birisine yönelmemizi yasaklamayı istemektedir. Bu biçimde yasaklanmış olan bizleri tazmin için neyi teklif edecektir? O kusura karşı son derece cömerttir. Bize *devletten* daha az vermeyecektir. Bu cömert olduğu düşünülen teklifi tümüyle reddeden ilk kişi ben olayım. Ancak ... burada bir husus vardır; biz onu reddedemeyiz. Biz sevsek de sevmesek de, yapılanı tazmin olarak kabul etsek de etmesek de o tazmin bize yutturulmuştur.[29]

Bunun ötesinde, Nozick'in kendi ifadesiyle bile minimal devletin herkesi homojen biçimde tazmin etmesinin hiçbir garantisi yoktur; onun varsayımıyla, herkesin değer ölçeğinin birbiriyle özdeş olması mümkün değildir. Bunun ötesinde bir de, daha sonra farklılıkların ***nasıl*** belirleneceği ve orantılı tazmin ödemesinin ***nasıl*** yapılacağı sorusu ortada durmaktadır.

Kendimizi, Nozick'in tazmin edilmiş kişileri ile –yani rekabet içindeki kurumların geçmişteki ya da şu andaki muhtemel müşterileriyle– sınırlasak bile, ***kimdir*** bunlar? Nasıl belirlenecektir? Zira, Nozick'in kendi ifadesiyle, sadece

[29] Childs, "Invisible Hand", s. 27.

rekabet eden mevcut ya da muhtemel müşterilerin tazmin edilmeleri gereklidir. Fakat yeterli bir tazmin için gerektiği üzere, kendi seçtiği bağımsız kuruluştan mahrum bırakılan ve dolayısıyla tazmin edilmeyi hak edenler ile hiçbir biçimde bağımsızların müşterisi olmayacak olanlar, yani tazmin edilmeyi hak etmeyenleri kim nasıl ayırt edebilecektir? Böyle bir ayrımı yapmaksızın Nozick'in minimal devleti, yine Nozick'in kendi ifadesiyle, yerinde ve yeterli bir tazmin ile uğraşmayacaktır.

Childs, Nozink'in önerdiği tazmin biçimi –böyle bir tazminin ödenmesinin maliyetleri artıracağı ve dolayısıyla fiyatların baskın şirket tarafından belirleneceği gerçeğinin olduğu minimal durum için ortaya çıkan kötü sonuçlar– üzerine mükemmel bir hususu dile getirir. Childs'ın ifadesiyle:

> Eğer minimal devlet herkesi, hatta ödeme yapamayanları da korumak ve risk taşıyan fiilleri yapmalarını yasaklaması nedeniyle onları da tazmin emek zorundaysa, bunun anlamı, başlangıçtaki müşterilerine aşırı minimal devletin olması durumundakinden çok daha fazla bedel yükleyeceğidir. Ancak bu da, hattı zatında talep eğrileri nedeniyle ... baskın kuruluştan aşırı minimal devlete ve oradan da minimal devlete dönmüş olanların üstünde ... baskın olmayan kuruluşları seçmiş olanların sayılarını artıracaktır. Minimal devlet onları bu durumda koruyacak mıdır yoksa diğer kuruluşlara yönelmelerini yasakladığı için tazmin mi edecektir? Eğer bunu yapacaksa, ya elindeki müşterilerinin ödediği ücreti artıracak ya da hizmetlerini azaltacaktır. Bunlar böylece tazmin edilmeli midirler? Eğer edilmelilerse yapılan işlem, devleti savunan birkaç zengin fanatik kişi dışında hiç kimsenin büyük ölçüde azalan hizmetler için ödeme yapmadığı bir noktaya götürür. Eğer bu olmuşsa, çok geçmeden minimal devletin tarihin çöp kutusuna atılmış olacağına inanmak için yeterli bir gerekçe oluşmuştur ki atılmayı da hak ettiğine inanıyorum.[30]

Tazmin hakkında teğet olan fakat önemli bir husus da şudur: Lock'un bakir topraklar üzerinde yerleşim hakkı için talihsiz "sözleşme şartını" uyarlayan Nozick, bu toprağa girmeyi arzulayan diğer insanlar "daha kötü hâlde" ise hiç kimsenin bakir bir toprağı sahiplenemeyeceğini söyler.[31] Fakat yine, biz onların daha kötü hâlde olduklarını veya olmadıklarını nasıl bileceğiz? Aslında Lock'un sözleşme şartı maddesi *bütün* özel toprak sahiplerinin kanunsuzluk yapmasına yol açabilir; çünkü kullanılabilir toprağın azalmasının toprağı mülk edinebilecek diğer herkesi daha kötü hâle getireceği sürekli söylenebilir. Gerçekten de bunların ne zaman daha kötü hâle geleceklerini veya gelmeyeceklerini bilmenin bir yolu yoktur. Daha kötü hâlde olsalar bile, bunun onların üstlendiği makul

[30] A.g.e., s. 31.

[31] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ss. 178ff.

bir risk kabulü olduğunu düşünüyorum. Herkesin daha önceden sahiplenilmemiş olan toprağı ve diğer kaynakları kendi mülkü olarak sahiplenme hakkı olmalıdır. Eğer geç gelenler daha kötü durumdaysa, bu onların özgür ve belirsiz dünyada uygun risk kabulleridir. Artık Birleşik Devletlerde çok sayıda öncüler yoktur ve bu gerçek üzerinde şikâyet edilecek bir husus da yoktur. Gerçeği söylemek gerekirse, bizler esas olarak bu kaynaklardan istediğimiz kadarını piyasa fiyatlarını ödeme yoluyla "sahiplenebiliriz"; ancak eğer sahipleri satmayı veya kiraya vermeyi reddederse özgür bir toplumda bu onların hakkıdır. Her ne kadar Locke bir zamanlar başını öne eğebilmiş (onaylamış) olsa bile böyledir.[32]

Şimdi diğer hassas bir noktaya geldik: Nozick'in tazmin için riskli fiillerin hukuksuz olduğu varsayımı, hiç kimsenin "sonuçsuz" (riskli olanlar da dâhil) fiilleri işleme ya da mübadele yapma hakkının olmadığı iddiasına dayanır; dolayısıyla bunların yasaklanması meşru sayılabilir.[33] Nozick'e göre eğer başkalarının riskli fiillerinin meşru olduğu kabul edilecekse, yasaklamak ve tazmin geçersiz olacaktır, bizlerden de "buna rağmen, başkaları söz konusu riskli fiili yapmamak üzere anlaştıkları hâlde onlarla akit yapmamız veya pazarlık yapmamız istenecektir. Peki, biz neden onların bu fiili yapmamaları için onları teşvik etmeyelim, onları engellemeyelim veya rüşvet vermeyelim?"[34] Kısaca, Nozick yanlış olan gayrı meşru "verimsiz" fiilleri olmasa bile, insanların bu tür fiillerle meşgul olma hakkını kabul etmiş olmalıdır; sonuçta riskin ve tazmin ilkesinin yasaklanması geçersiz olacak, sonunda Nozick'in ne aşırı minimal devleti ve ne de minimal devleti haklılık kazanacaktır.

Şimdi de, Nozick'in "ölme" olarak isimlendirebileceğimiz ilkesine geldik. Onun "verimli" mübadele kıstası, her iki tarafın da taraflardan birisinin daha önce hiç olmadığı durumdan daha iyi duruma germesidir; bu arada "verimsiz" mübadele da, taraflardan birisinin diğer tarafın ölmesi durumunda daha iyi hâlde olması hâlidir.[35] Buna göre, "eğer ben sana beni incitmemen için bir miktar para vermişsem, ya senin hiç var olmadığın, ya da var olduğun hâlde benim için bir şey yapmamış olduğun durumdaki gibi bana bir şey kazandırmış

[32] Nozick ayrıca Hayek'in bir kişiye ait olan tek bir göçlüğün kullanımı için fiyat biçme hakkındaki konumunu da tekrarlar. A.g.e. s. 180. Ayrıca bkz. Kesim 28.

[33] Bkz. Barnett, "Whither Anarchy?", s. 19.

[34] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ss. 83-84.

[34] Nozick'in devlete ulaşma sürecindeki "verimsiz mübadele" kavramını buraya uygulayalım. Eğer baskın güvenlik şirketi olmasaydı baskın olmayan diğer kuruluşların müşterileri daha iyi hâlde olacaklardı; çünkü onlar böyle bağımsız kuruluşlarla çalışmayı yeğleyeceklerdi. Ne var ki, Nozick'in kendi tasviri olan "ölme" ilkesi ile, söz konusu müşteriler, baskın şirketle yapılan verimsiz mübadelenin mağdurları olmuşlardır ve dolayısıyla baskın şirketin fiillerini yasaklama hakkını kazanmışlardır. Bu parıltılı konu için Dr. David Gordon'a minnettarım.

olmayacaksın."[36] Nozick'in "tazmin ilkesi", kişinin yasaklanma külfeti için alacağı tazminden daha fazlasına zorlanarak elde edeceği bir yararla tazmin edilmesi kaydıyla "verimsiz" bir fiilin yasaklanabileceğini savunur.

Bundan sonra, Nozick'in "verimsizlik" ve tazmin kıstasını şantaj problemine nasıl uyguladığına bakalım.[37] Nozick, "verimsiz" akitlerin hukuk dışı sayılması gerektiğini ve şantaja dayalı akitlerin de verimsiz olduğunu, zira şantaj yapılanın şantajcının varlığı yüzünden daha kötü hâlde olduğunu ileri sürerek şantajın hukuksuzluğuna yeniden hayatiyet kazandırmaya çalışmıştır.[38] Kısaca, eğer şantajcı Smith ölürse, Jones (şantaj yapılan kişi) daha iyi durumda olacaktır. Ya da başka bir ifade ile, Smith'e para öderken Jones kendisini daha iyi duruma getirmesi için *değil* aksine kendisini *daha kötü hâle* getirmemesi amacıyla ödemiştir. Ancak kesin olan şey, sonraki ödeme amacının da verimli bir akit olmasıdır, çünkü Jones hâlâ mübadelenin (*şantaj ödemesinin*) *yapılmamış olduğu* duruma göre daha iyi durumdadır.

Ancak bu teori Nozick'i gerçekte çamura batırmıştır ki bir kısmını (hiçbir neden olmamasına rağmen) kendisi de fark etmiştir. Kendisi de, örneğin, şantajı hukuk dışı sayma nedeninin bizzat kendisinin de sözleşmeyi hukuk dışı saymaya zorlayacağını kabul etmiştir: Brown, kapı komşusu Green'e şöyle bir öneri ile gelmiş olsun: Ben kendi mülküm üzerinde pembe renkli şöyle şöyle bir bina yapmaya niyetlendim (ki Green'in bundan nefret ettiğini bilmektedir). Ancak, eğer sen bana X kadar para ödersen ben bu binayı *yapmayacağım*. Nozick, bunun da, kendi tasviri içinde hukuksuz olduğunu kabul eder, çünkü Green parayı daha kötü olmamak için ödemiş olacaktır ve söz konusu sözleşme "verimsizdir". Esasında, Brown ölürse Green daha iyi durumda olacaktır.

Ne var ki bir liberteryen için böyle bir hukuksuzluğu uygun bir mülkiyet hakkı teorisi ile, hatta elinizdeki kitapta ortaya konulan teoriden çok daha azı ile uyumlu kılmak bir hayli zordur. Yukarıdaki şantaj örneği ile benzeşim yaparak, beki daha da ileriye giderek Nozick kendi tasvirinde Brown'un yapmayı tasarladığı pembe bina sorununun büyümemesi için Green'in Brown'a gelerek para ödeme teklifi yapmasının hukukî olduğunu kabul eder. Peki, sırf Green teklif yaptı diye böyle bir alış-veriş neden "verimli" *olsun*?[39] Böyle bir durumda tek-

[35] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 84.

[36] Bizim kendimize ait olan, şantaj akitlerine izin verilebilirlik teorimiz için bkz. Kesim 16, son sayfalar.

[37] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ss. 84-86.

[38] Nozick bu hassas soruyu cevaplamaz; sadece bu alış-verişin "verimli" olduğunu iddia eder. A.g.e., ss. 84, 240n, 16. İronik olarak Nozick, açıkça Profesör Ronald Hamowy'nin tezi ile bu geri adımı atmaya –yani eğer Green ödeme teklifini yaparsa mübadelenin "verimli" olacağının kabulüne– zorlanmıştı: Bunun ironik olmasının ne-

lifi *kimin* yaptığının önemi var mıdır? Eğer Brown ölmüş olsaydı Green daha iyi bir durumda olmayacak mıydı? Yine Nozick benzeşimi izleyerek, Green'in yaptığı teklifi Brown'un reddetmesini ve peşinden daha fazla para istemesini hukuk dışı sayabilecek midir? Neden? Veya yine Nozick Brown'un tasarladığı pembe bina hakkındaki bilgiyi bina hakkında gazeteye bir reklam verip Green'e gazetenin ilgili kupürünü yolladıktan sonra dolaylı yoldan Green'in bilmesini sağlamasını hukuk dışı sayabilir ve peşinden her şeyi oluruna bırakabilir mi? Bu bir nezaket davranışı olarak alınamaz mı? Neden bir şeylerin reklâmını yapmak hukuk dışı sayılsın?

Açıkça, Nozick'in durumu, imaları ele aldığımızda daha da nazikleşir. Hatta Nozick bu "ölme" ilkesinin çok sayıdaki imasına hiç dikkat etmemiştir. Göründüğü gibi Nozick, eğer A'nın kendisinin ölmesi durumunda B'nin daha iyi olacağı fikrini B'ye gayrı meşru biçimde "dayattığını" ima ediyorsa, şöyle bir durumu ele almak gerekecektir: Brown ve Green aynı müzayedede çok arzuladıkları bir resim için rekabet etmektedirler. Müzayedede diğerleri çekilmiş olsunlar ve teklif veren son iki kişi onlar kalmış olsun. Eğer Brown ölürse Green daha iyi bir durumda olmayacak mıdır? Brown gayrı meşru biçimde Green'e baskı yapmış olmuyor mu ve bu nedenle Brown'un müzayedeye katılımı hukuk dışı sayılmaz mı? Ya da, *diğer taraftan* (*per contra*), Green de benzer biçimde Brown'a dayatma yapmıyor mu ve dolayısıyla Green'in müzayedeye katılımı hukuk dışı sayılmaz mı? Sayılmazsa neden sayılmaz? Yine varsayalım ki Green ve Brown aynı kızla çıkmak için yarışıyorlar; şimdi birisinin öldüğünde diğeri daha iyi durumda olmayacak mı? Dolayısıyla herhangi birisinin ya da her ikisinin kıza kur yapması hukuk dışı sayılmamalı mıdır? Bu soru bariz biçimde sonsuz sayıda dallandırılabilir.

Dahası, Nozick bir şantaja dayalı mübadelenin, bu mübadeleyi hukuk dışı saymanın taraflardan birisini (şantaj yapılanı) daha kötü yapmayacağı nedeniyle "verimsiz" olduğunu da eklemekle kendisini daha derin bir bataklığa sokar. Ne var ki bu kesinlikle doğru değildir. Profesör Block'un söylediği gibi bir şantaj sözleşmesini hukuk dışı saymak, bu şantajı yapanın buraya kadar şantaj yapılan taraf hakkındaki gizli, nahoş bilgileri yaymamak için daha öte bir niyeti olmadığı anlamındadır. Ancak, şantaja dayalı mübadeleyi hukuk dışı saymakla mağdurun "daha kötü" olmayacağını iki kere teyit ettikten hemen sonra Nozick tutarsızlık içinde "insanlar şantajcının suskun kalmasına bir değer biçer ve onu öder" düşüncesini kabul eder. Bu durumda eğer şantajcının kendi suskunluğu için değer biçmesi yasaklanırsa artık suskunluğunu sürdürmek zorunda olmayacaktır ve sonuçta şantaja ödeme yapan kişi bu yasaklama nedeniyle daha kötü bir hâlde olacaktır!

---

deni, yukarıda da gördüğümüz üzere Hamowy'nin ayrıca, Profesör Hayek'in dayatma tanımına bir biçimde benzeyen yıkıcı bir eleştiri getirmiş olmasıdır.

Nozick, bu iddiayı desteklemeksizin "onun sessiz olması verimli bir davranış değildir" fikrini ekler. Ama neden olmasın? Bunun nedeni açıkça, "eğer şantajcı hiç olmasaydı onun mağdurları çok iyi durumda olacaklardı". Tekrar "ölme" ilkesine döndük. Bundan sonra Nozick kendi zeminini –şantajcının suskunluğunun verimli olmadığı iddiasıyla çelişkili biçimde– bir kere daha tersyüz ederek şunu ekler: "Burada ele aldığımız görüşe göre, böyle bir suskunluğu satan kişi (şantajcı) sadece suskunlukla elde edebileceği miktarı ... başkalarının bu bilgileri ifşa etmesi için ödeyeceği miktar da buna dahildir ... karşı tarafa meşru biçimde yükleyebilecektir". Nozick şunu da ekler: Şantajcı elindeki bilgiyi ifşa ettiği zaman alacağı paranın miktarını her ne kadar kendisi belirleyebilirse de "suskunluğunun müşterisinden alacağı en iyi para miktarını belirleyemeyebilir".[40]

Böylece Nozick çelişkili biçimde, şantajcıyı hukuk dışı saymak ile şantajcının elindeki bilgiyi satmakla elde edeceği parayı meşru görmek arasında gidip gelirken kendisini mesnetsiz bir "tam fiyat" kavramıyla çamura saplamıştır. Neden sadece ödenecek miktarın ödettirilmesi meşru olsun? Neden şantaj yapılanın ödemek istediği miktar ödettirilmesin? İlk olarak, her iki uygulama da rızaya dayalıdır ve her iki tarafın mülkiyet hakları içindedir. İkinci olarak, hem teoride ve hem de uygulamada şantajcının elindeki sır karşılığında piyasadan ne kadar kazanç elde edeceğini *hiç kimse bilemez*. Hiç kimse, piyasadaki gerçek mübadele tutarının ne olacağını tahmin edemez. Üçüncüsü, şantajcı bu mübadeleden herhangi bir kazanç elde edemeyebilir; belki de manevî bir tatmine de ulaşmış olabilir –belki de şantaj yapılan kişiden hoşlanmıyordur, ya da sırları satmaktan keyif alıyordur ve dolayısıyla kazanacağı paradan daha fazlasını bunları üçüncü şahsa satmakla "elde ediyordur". Doğrusu, burada Nozick "sırları satmaktan *zevk alan*" şantajcının "farklı fiyat belirleyebileceği"[41] ifadesini ağzından kaçırarak bu durumu kabul eder. Ancak bu durumda bir şantajcının sırları ifşa etmekle nereye kadar zevk alabileceğini hangi dış yasa uygulayıcı kurum ortaya çıkarabilecektir ve dolayısıyla "mağdura" hangi yasal miktarı yükleyecektir? Daha kapsamlı biçimde söylersek, teorik açıdan bu kişinin kendi değer ölçüsü içinde ve dolayısıyla mübadele değeri içinde alacağı sübjektif zevkin ya da diğer herhangi bir manevî etkenin varlığını veya kapsamını ortaya koymak mümkün görünmemektedir.

Ve dördüncü olarak Nozick'in en kötü kabul ettiği durumu, yani şantajcının elindeki sırrın piyasada parasal karşılık bulamadığı durumu ele alalım. Ne var ki, eğer şantaj gerek tümüyle ve gerekse Nozick'in "tam değer" varsayımına göre hukuk dışı sayılırsa, dışlanan şantajcı elindeki sırları etrafa karşılıksız yayacaktır –yani bilgileri (Block'un "dedikodu veya gevezelik" dediği yolla) parasız ifşa edecektir. Böyle yapmakla şantajcı kendi bedenini, buradaki durum için

[39] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ss. 85-86.

[40] A.g.e., s. 86n.

özel olarak konuşma özgürlüğünü kullanmaktadır. Bu hakkı engellemenin yolu "tam değer" olmayabilir, çünkü bunun somut biçimde ölçülebilir bir değeri yoktur.[42] Bunun değeri şantajcıya bağlıdır ve onun bu hakkı hukuken engellenemez. Bunun da ötesinde, "korunan" mağdur, bu durumda ona karşı şantajın yasaklanmış olmasının sonucunda kesinlikle daha kötü hâlde olacaktır.[43]

Artık, herhangi bir alışverişte oluşan *tek* "tam değer"in tarafların üzerinde rıza ile anlaştığı fiyat olduğunu kabul eden modern ve ortaçağ sonrası iktisat teorisi ile bitirmemiz gerekiyor. Bunun da ötesinde ve daha geniş biçimde modern iktisat teorisine, rızaya dayalı bütün mübadelelere "verimli" etiketi koyarak ve her iki tarafın bu mübadeleyi yapmakla daha iyi duruma getirdiğine de katılmamız gerekir. Bir kullanıcının veya tüketicinin kendi rızasıyla satın aldığı herhangi bir mal veya hizmet ona yarar sağlayacaktır ve dolayısıyla onun bakış açısından "verimlidir". Böylece Nozick'in hem şantajın hukuk dışı sayılmayı ve hem de şantaj için (en azından bir kişinin hareketsiz kalmasını pazarlayan herhangi bir sözleşme kadar) bir biçimde tam fiyat belirlemeyi haklı çıkarma girişimleri akim kalmıştır. Ancak bunun anlamı da, onun her bir "verimsiz" fiilini –riski de dahil– yasaklamayı haklı çıkarma girişiminin başarısız kılacak ve böylece *tek başına bu zeminde bile* Nozick'in aşırı minimal devletini (ve minimal devletini de) haklı çıkarma girişimlerini akim bırakacaktır.

Nozick bu iddialı teorisini, aşırı minimal devletin baskıcı tekel dayatmasını doğrulayan, riskli ve korku veren "verimsiz" davranışlarına uygulayarak kendisinin önerisi olan bireyin "prosedürel haklarına" yoğunlaşır; onun ifadesiyle bir "suçu ortaya çıkarmak için bilinen prosedürlerin en az tehlikelisi ile suçun belirlenmesi hakkıdır; bir başka ifadeyle masum bir tarafı suçlu bulma olasılığı en az olan prosedürdür"[44] Nozick burada bilinen değişmez tabiî haklara –bir kişinin kendisine ve hakkıyla kazandığı mülke, herhangi bir şiddete mâruz kal-

[41] Bkz. Barnett, "Whither Anarchy?", ss. 4-5.

[42] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*'nın 86'ncı sayfasında, şantajcıyı bir "haraç karşılığı koruyucuya (külhanbeyine)" benzeterek yanlışlıklarını sürdürür; korumanın verimli olmasına karşılık birilerine "haraççıların seni incitmelerini engellemeyi" pazarlamanın verimli olmadığını vurgular. Ancak bu haraççı koruyucunun "incitme" tehdidi konuşma özgürlüğünün yaşanması değil, şiddet içeren tecavüzdür ve bu tecavüz teşebbüsünün kendisi de bizzat saldırganlıktır. Buradaki fark, yanlış olan "verimliliğe" karşı "verimsizlik" değildir, aksine "gönüllülük" ve "dayatma" ya da "müdahale" arasındadır –ki bu da liberteryen felsefenin en temel esasıdır. Profesör Block'un söylediği gibi:
Tecavüzde asıl tehdit edilen şey tecavüzün kendisidir, öyle ki bu durumda tecavüzde bulunan kişinin bir şey yapma hakkı yoktur. Şantajda ise "şantaj" konusu şey her neyse, şantajcı burada kesinlikle bir şey yapma hakkına sahiptir; yani konuşma hakkını kullanması, yani bizim sırlarımız hakkında dedikodu yapmasıdır.
Walter Block, "The Blackmailer as Hero", *Libertarian Forum* (December 1972), s. 3.

[43] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 96.

madan sahip olma hakkı– ispatlı "prosedürel hakları" veya suçu tespit etmek için bilinen prosedürlere uyulması haklarını da ekler.

Fakat gerçek ve sahte "haklar" arasındaki hayatî bir fark, birincisinin hiç kimseden müdahalede bulunmaması dışında pozitif bir davranış beklememesidir. Buna göre kişilik ve mülkiyet hakkı zamana, mekâna ya da toplumdaki diğer insanların sayısına veya onların refahına bağlı değildir; Crusoe'nun da Cuma'ya karşı tıpkı gelişmiş bir sanayi toplumundaki herhangi birisi gibi hakları olacaktır. Diğer yanda, elzem görünen "geçinmeye yetecek gelir" hakkı sahte bir haktır, zira bu hakkın kullanılması, gerekli görünen bu maaşı sağlamak için yeterli düzeyde refah veya gelir sahibi olan yeterli sayıda insanın varlığı kadar diğer insanların olumlu tutum sergilemelerini de gerektirmektedir. Böylece, böyle bir "hak" zamandan, mekândan ya da toplumdaki diğer insanların sayısından ve içinde bulundukları şartlardan bağımsız olamaz.

Ancak, daha az riskli olan prosedür "hakkı", böyle bir iddiayı yerine getirmek üzere yeterli sayıda maharetli insanın olumlu davranışına gerek duyar; buna göre bu gerçek bir hak değildir. Bunun ötesinde böyle bir hak, kendisinin sahibi olma temel hakkından elde edilemez. Buna karşılık, herkes mutlak bir hak olan kendi kişiliğini ve mülkünü müdahalelere karşı savunma hakkına sahiptir. Diğer yanda, bir suçlunun kötü yoldan elde ettiği kazançlarını savunma hakkı yoktur. Ancak onların haklarını savunmak üzere –örneğin, gerek bizzat kendilerinin ve gerekse mahkemeler veya hakemler aracılığı ile savunma hakkı– herhangi bir grup insanın hangi *prosedürü* uygulayacağı, ilgili bireylerin bilgilerine ve maharetlerine bağlıdır.

Ön kabul olarak serbest piyasa, kendilerini korumak için, işleyişleriyle insanların çoğunun takdirini kazanmış olan özel kuruluşları ve güvenlik şirketlerini tercihe yönlendirecektir. Kısaca bu insanlar, özel durumlarda kimin masum ve kimin suçlu olduğunu tespit etmeye yaklaşan en pratik yolda verdikleri kararın arkasında durmayı arzulayan insanlardır. Ne var ki bütün bunlar, kendini korumak için en etkili aracı elde etmek üzere piyasadaki faydacı arayışın konusudur ve "prosedürel haklar" gibi yanlış kavramları ima etmez.[45]

Son olarak Roy Childs, pırıltılı *başyapıtında, (tour de force)*, Nozick'in devlete doğru giden aşamalarının her birisinin "görünmez bir elden" daha çok görünen kararlarla tamamlandığını gösterdikten sonra, *Nozick'in kendi ifadesiy-*

[44] Nozick'in "prosedürel haklar" kavramının ayrıntılı ve mükemmel bir eleştirisi için bkz. Barnett, "Whither Anarchy?", ss. 16-19. Profesör Jeffrey Paul, herhangi bir "prosedürel haklar" kavramının, böyle prosedürlere erişmek için başka bazı prosedürel "hakları" çağrıştırdığını, bunun da sonuçta böylesi prosedürler üzerinde karar vermenin yöntemleri için başka "hak" takımları ima ettiğini, böylece geriye doğru sonsuz bir gidiş olduğunu da göstermiştir. Paul, "Nozick, Anarchism, and Procedural Rights".

le görünmez elin onun minimal devletinden dosdoğru anarşizme götüreceğini göstererek Nozick'i alaşağı etmiştir. Childs şunu yazar:

> Minimal devletin var olduğunu kabul edelim. Minimal devletin prosedürlerini öğrenen bir kuruluş devletin kendi deneyimleri ve gelişimi gibi faaliyetleri içinde yer almasını sağlar. Bu şart altında bu kuruluşun artık devletten daha "riskli" olduğu da iddia edilemez. Eğer hâlâ riskliyse de, devletin de riskli olduğunu söyleme ve yasaklamadan doğan zararlarını tazmin etme kaydıyla onun faaliyetlerini yasaklama hakkına da sahip oluruz. Bu yolu izlersek varacağımız yer anarşidir.
>
> Eğer bu olmazsa, bundan sonra "baskın kurumdan" dönme minimal devlet kendisini, gözlem altında tutuldukları kuşkusuz olan rakip kuruluşların karşısında bulur. Burada biraz duralım: Rekabet eden, gözetim ve baskı altında tutulan ikinci kuruluş, kendisinin vereceği hizmetlerini daha az ücret karşılığı yapabileceğinin farkına varır; çünkü minimal devlet, riskli prosedürleri kullanan koruma altındaki kuruluşların sahiplerini tazmin etmek zorundadır. Ayrıca yeni kuruluşları gözetlemenin bedelini de ödemelidir.
>
> Böylesi bir tazminatı sağlamakla sadece ahlâken yükümlü olduğu için muhtemelen tazmini ancak ciddî iktisadî baskı altında kesecektir. Bu durum birbirini izleyen iki faal süreci ortaya çıkarır: Devlet üstünde başka kuruluşları tercih ettikleri için önceden tazmin edilenler, bağlantısız (başıboş) kuruluşa abone olmaya koşacaklar, böylece de önceki tercihlerini teyit edeceklerdir. Bunun yanında diğer bir ölümcül adım da atılmıştır: Bir zamanların mağrur minimal devleti tazminat ödemeyi kesmiş olduğu hâlde daha aşağı düzeydeki aşırı minimal devlete dönüşür.
>
> Ancak süreç durdurulamaz. Bağlantısız şirket müşterilerini aşırı minimal devletten geri kazanmak için iyi kayıt tutar ve tutmalıdır da. Çok çeşitli hizmetler, farklı fiyatlarda hoşa giden teklifler yaparlar ve çoğunlukla da en cazip alternatif hâline gelirken, yine de sürekli devletin onları izlemesine, işlemlerini ve yöntemlerini kontrol etmesine izin verirler. Diğer onurlu girişimciler de işlemlerinde hukuka uygunluğu gözetirler. Çok geçmeden bir zamanların düşük düzeyli aşırı minimal devleti baskın bir kuruluş hâline gelir; diğer kuruluşların güvenilir ve risksiz işlemlerle dikkate değer ölçüde kayıt oluşturduklarını görür, onları izlemeyi bırakarak daha çok ucuz olan anlaşmaları tercihe yönelir. Bu devletin idarecileri, ne yazık ki, rekabetten kaçınan hantal ve miskin kişiler hâline gelir; kendilerini kimin nasıl koruyacağı, kaynakların hangi amaçlara yönelik olarak nasıl tahsis edileceği üzerindeki olan bütün hesapları ... çok önceden kendilerini gerçek bir rekabetçi piyasa sisteminden çekmiş olmaları yüzünden ters yönde etkilenmiştir. Baskın şirket dinamik ve kendini ispatlamış yeni kuruluşlarla kıyaslandığı zaman etkisiz kalacaktır.

> Çok geçmeden –ne olmasını beklersiniz, bakın işte– tek baskın olan güvenlik şirketi, meşru piyasa işleyişi içindeki birçoğu arasında yegâne kuruluş hâline gelir. Netameli minimal devlet ise, hiç kimsenin hakkını ihlâl etmeyen bir dizi ahlâkî aşamadan sonra birçok kuruluş arasında tek bir kuruluşa indirgenir. Kısaca söylersek, görünmez el geri dönmüştür.[46]

Birkaç kısa fakat önemli husus: Nozick, diğer bütün sınırlı hükümet, *laissez faire* teorisyenleri ile ortak biçimde, vergi ne kadar olmalıdır, kim ödemelidir, ne tür olmalıdır gibi sorulara cevap arayan hiçbir vergilendirme teorisine sahip değildir. Aslını söylemek gerekirse, vergilendirme az da olsa Nozick'in minimal devlete doğru giden aşamalarında zikredilir. Bu da, Nozick'in minimal devletinin rekabet içindeki firmaların muhtemel müşterilerine değil, sadece devlet olmadan önceki muhtemel müşterilerine vergi yükleyebileceğini gösterir. Ne var ki mevcut devletler, koruyacakları kişilerin ne olduğuna bakmaksızın *herkese* vergi yüklerler; aslında bu durum farklı hipotetik grupların ortaya çıkarılmasını ve birbirlerinden ayrıştırılmasını zorlaştırır.

Nozick ayrıca sınırlı-hükümet yanlısı meslektaşlarıyla birlikte "korumayı", –en azından minimal devlet fikri ile ortaya koyduğu gibi– bir kolektif kümelenme biçiminde ele alır. Ancak ne kadar ve hangi kaynaklar pahasına koruma sağlanmalıdır? Hangi ölçülerle korumaya karar verilecektir? Çünkü nihayette ya millî üretimin tümünün her bir bireye bir tank ve silâhlı koruma için harcanmasını, ya da tüm ülke için tek bir polis ve tek bir hâkim atanmasını kabul edeceğiz. Korumanın ne ölçüde olacağına kim ve hangi kıstaslara göre karar verecektir? Buna karşılık, özel piyasada bütün mal ve hizmetler tüketicilerin bağıl talep ve maliyet esasına göre üretilir. Fakat bir minimal veya başka herhangi bir devlette koruma için böylesi kıstaslar yoktur.

Bunun ötesinde, Childs'ın söylediği gibi Nozick'in ispatlamaya çalıştığı minimal devlet, sahibi özel ve baskın bir firma olan bir devlettir; Nozick'in düşüncesinde hâlâ modern bir seçim, demokrasi, kuvvetler ayrılığı gibi açıklamalar ve tanımlamalar yoktur.

Nozick'in haklar ve hükümet üzerindeki düşüncelerinin tümü içinde vahim bir çatlak bulunmakta ve artmaktadır: Kantçı bir sezgici olarak onun herhangi bir haklar teorisi *yoktur*. Haklar, tabiî haklar zeminine –insanın ve evrenin yapısına– dayanmaksızın ancak hisler yoluyla sezilebilir. Esas itibarıyla Nozick'in kendisi hakların varlığı üzerinde bir teze sahip değildir.

Sonuç olarak: (1) Mevcut devletlerin hiçbirisi kusursuz olarak algılanmamaktadır ve dolayısıyla Nozick kendi zemininde, anarşizmi savunmak ve kendi devletinin gelişimini beklemek zorundadır. (2) Herhangi bir devlet böyle al-

[45] Childs, "Invisible Hand", ss. 32-33.

gılanmış olsa bile, bireysel haklar devredilemezdir, dolayısıyla mevcut hiçbir devletin varlığı haklı görülemez. (3) Nozick'in görünmez el sürecinin bütün aşamaları geçersizdir: Süreç bütünüyle hem bilinçli ve hem görünürdür; hem risk, hem de tazmin ilkesi saçmadır; nihayette sınırsız despotizme geçiş yapar. (4) Nozick'in kendi zemininde bile baskın güvenlik şirketinin prosedürlerinin kendi müşterilerini incitmeyen bağımsızlar tarafından hukuk dışı sayılmasında bir güvence yoktur, dolayısıyla aşırı minimal bir devletle sonuçlanamaz. (5) Nozick'in "verimsiz" mübadele teorisi geçersizdir; böylece riskli fiillerin yasaklanması kalkar ve buradan da kendi hesabına aşırı minimal devlet çöker. (6) Nozik'in aksine "prosedürel haklar" ve dolayısıyla onun teorisinden aşırı minimal devletin zorunlu tekeli için bir risk ve verimsiz mübadele elde etmenin bir yolu yoktur. (7) Nozick'in kendi zemininde bile minimal devletin vergi yüklemesinin bir güvencesi yoktur. (8) Nozick'in teorisinde herhangi bir devletin seçimleri ve diğer demokratik işlemleri yapacağının bir güvencesi yoktur. (9) Nozick'in minimal devleti, kendi zemininde bir maksimal devleti pekâlâ sağlamaktadır. (10) Nozick'in kendi ifadesiyle, tek bir "görünmez el" süreci toplumu minimal devletten anarşizme kaydıracaktır.

Bütün bunlara göre, içinde bulunduğumuz yüzyılda (20. Yüzyıl'da; Çev.) anarşizmi reddetmek ve devleti haklı çıkarmak için yapılan en önemli girişim bütün unsurlarında akim kalmıştır.

Kısım 5

ÖZGÜRLÜK İÇİN BİR STRATEJİ TEORİSİNE DOĞRU

Bölüm 1

Özgürlük için Bir Strateji Teorisine Doğru

Sistematik bir liberalizm teorisi henüz yeterli düzeyde nakşedilmemiştir ve ayrıca liberalizm için bir *strateji teorisi* yorumu görünürde hiç yoktur. Gerçekten de sadece liberalizm için değil, arzulanan bir sosyal hedefe ulaşmanın stratejisi çoğunlukla bir fırsatçılık, bir gelişigüzel denemecilik, bir deneme-yanılma olarak algılanagelmiştir. Ancak, eğer felsefe liberalizm için stratejinin yol haritasını çizebiliyorsa, bu strateji için araştırma yapmak da onun için kesinlikle bir sorumluluktur. Yalnız, henüz gidilmemiş, bilinmeyen bir deniz üzerine bir kurgulama yaptığımızı okuyucuya hatırlatmamız gerekmektedir.

Felsefenin strateji ile ilgilenme sorumluluğu –mevcut olan (herhangi bir mevcut) karma devlet işlerinden kapsamlı bir liberalizm hedefine nasıl geçileceği problemi ile– tabiî hukuka dayanan liberteriyenizm için özellikle önemlidir. Çünkü, liberteryen tarihçi Lord Acton'un da dikkatini çektiği üzere, tabiî hukuk ve tabiî haklar teorisi, bu teoriyle herhangi bir mevcut devletçilik karışımı hakkında hüküm vermek –ve kusurlarını bulmak– üzere değişmez bir mihenk sağlamaktadır. Meşru pozitivizmin ya da farklı tarihçilik (historisizm) belirtilerinin aksine tabiî hukuk, kendisiyle devletin fermanları hakkında hükümler vermek için bir ahlâkî ve politik bir "yüksek hukuk" ortaya koyar. Yukarıda da gördüğümüz gibi[1] tabiî hukuk uygun yorumlandığında muhafazakâr olmaktan daha ziyade "radikaldir", ideal ilkeler döneminden sonra kesin bir arayıştır. Acton'un yazdığı gibi "[klâsik] liberalizm ne olduğuna bakmaksızın olması gerekeni ister". Himmelfarb buradan hareketle Acton hakkında şunu yazmıştır: "Geçmiş, ahlâkı sağlamanın dışında hiçbir otoriteye izin vermemiştir". Bunun ötesinde Acton, Whiggizmi* ve liberalizmi, etkin biçimde statükoya muhafazakâr bağlılık ile radikal liberteryenizmi birbirinden ayırmayı sürdürür:

[1] Bkz. Kesim 3.

* 18. Yüzyıl'da İngiltere'de kurulmuş olan ve günümüzde liberal partiye dönüşen siyasî görüş.

> Whig'ler uzlaşma tarafından yönlendirilmiştir. Liberaller ise fikirler dönemini başlatmıştır.
>
> Bir Whig ile bir liberal birbirinden nasıl ayırt edilecektir –ki bunlardan birisi uygulanabilirliğe, tedriciliğe ve uzlaşmaya yatkındır? Öteki de ortaya bir felsefe ilkesi koyar. Birisi felsefeye eğilimli politikadır. Diğeri de bir politika arayışı içinde olan felsefedir.[2]

Buna göre, liberteryenizm bir siyaset arayışı içinde olan felsefedir. Ancak, liberteryen felsefe strateji, yani "siyaset" hakkında başka ne söyleyebilir? Birincisi kesinlikle –yine Acton'un ifadesiyle– liberalizmin "en yüksek siyasî hedef" yani liberteryen felsefenin her şeyin üstüde bir hedefi olduğunu söylemesi gereğidir. En yüksek *siyasî* hedef, tabiatıyla insan için "en yüksek hedef" anlamına gelmez. Aslında her bireyin kendi kişisel değer ölçülerine bağlı kişisel hedefleri ve bu hedefler için farklı önem sıraları vardır. *Siyaset* felsefesi, özel olarak siyaset ile ilgilenen etik felsefenin bir alt kümesidir, yani makul *şiddetin* insan hayatındaki rolüdür (ve buradan da böylesi kavramların suç ve mülkiyet olarak yorumlanmasıdır). Doğrusu, liberteryen dünya, her bireyin nihayette kendi amaçlarını izlemek ve gerçekleştirmek –yerinde bir Jeffersoncu ifadeyle "mutluluğu aramak"– için özgür olduğu bir alan olacaktır.

Bir liberteryenin, (Adam Smith'in ifadesiyle) "tabiî özgürlük sistemine" teslim olmuş kişinin, tanım gereği, neredeyse liberalizm hedefini en yüksek siyasî hedef olarak sürdürmesi gereklidir. Ne var ki bu çoğunlukla doğru değildir; çoğu liberteryen için kendini ifade etme ya da liberalizmin harika olduğu gerçeğine şahadet etme arzusu gerçek dünyada çoğu zaman liberalizmin zafer hedefinin önüne geçer. Ancak, aşağıda da göreceğimiz gibi, gerçek dünyadaki zafer hedefi daha estetik ve daha pasif mülahazaların önüne geçmeksizin liberalizm asla zafere ulaşamayacaktır.

Eğer liberalizm nihaî bir siyasî hedef olmalıysa bu hedefin dayanakları ne olacaktır? Elinizdeki kitaptan görüleceği üzere, her şeyden önce, *liberalizm* insanlığın tabiatına dayanan ***bir ahlâkî ilkedir***. Özel olarak da insanlar arası ilişkilerde şiddet içeren müdahalelerin yok edilmesidir. Buna göre, uygun bir dayanak ve izlenecek yol ile liberteryen hedefe, adalete sıkı bir bağlılık ruhu ile erişilebilir. Ancak böyle bir bağlılık için, ki bu uzun ve taşlı bir yoldan gidilerek sağlanabilir, bir liberteryenin adalet tutkusu olmalıdır, tabiî hukukun gerekliliğinin idrakiyle yönlendirilen ve tabiî hukuktan kaynaklanan bir heyecanı olmalıdır.[3]

---

[2] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), ss. 204, 205, 209.

[3] Tabiî hukuk felsefecisi John Wild, aydınlatıcı bir makalesinde bizlerin sübjektif ***mecburiyet*** duygularınızı, ki bizim hissî arzularımızı daha yükseklere, daha kabul edilebilir bir düzleme yükselten zorunluluktur, bizim insanlık tabiatımızın gerektirdiği rasyonel

Adalet salt fayda beklentisi dışında, eğer özgürlük amaç edinilmişse itici bir kuvvet olmalıdır.[4]

Eğer liberalizm en yüksek siyasî hedef olacaksa, bundan liberalizmin en *üretken araçlarla*, yani hedefe en *hızlı* ve en kısa yoldan ulaşan açlarla gidilmeye çalışılması gereği anlaşılmalıdır. Bunun anlamı, bir liberteryenin "kölelik karşıtı" olması gerektiğidir, yani bir liberteryen amacı olan özgürlüğe olabildiğince çabuk ulaşmalıdır. Buna göre, eğer liberteryen eğer kölelik karşıtlığından kaçınıyorsa liberalizmi artık en yüksek siyasî hedef olarak sürdüremiyor demektir. Buradan bir liberteryen, eğer yapabiliyorsa bütün özgürlük ihlâllerini bir anda tümüyle kaldıracak derecede kölelik karşıtı olmalıdır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında fiyat ve ücret kontrolünün hemen ve tümüyle kaldırılmasını savunan klâsik liberal Laonard Read'i izleyerek bu durumu "düğmeye basma" kıstası olarak değerlendirebiliriz. Read bununla ilgili olarak şöyle söylemektedir: "Eğer bu kürsünün üstünde bir düğme olsa ve buna bastığımda bütün fiyat ve ücret kontrollerinden bir anda vazgeçilecek olsa, parmağımı üzerine getirir ve tereddütsüz basardım!". Dolayısıyla bir liberteryen bütün özgürlük ihlâllerini bir anda yok etmek için, eğer varsa, düğmeye basacak olan kişidir – yalnız, muhtemelen benzer işlemi yapabilecek olan bir faydacı gibi olmamalıdır.[5]

Liberteryenizm ve radikalizm karşıtları tipik olarak çoğunlukla böyle bir feshin gerçekçi" olmadığını vurgularlar; böyle bir görevi yüklenmekle arzuladıkları hedef ile hedefe gidecek muhtemel yolun stratejik değerlendirmesini birbirine karıştırırlar. Nihaî hedefin kendisi ile bu hedefe nasıl ulaşılacağının stratejik değerlendirmesi arasında net bir ayrım yapmak son derece önemlidir; kısaca hedef, strateji veya amacın "gerçekleştirmesi" soruları ortaya çıkmadan *önce* formülleştirilmelidir. Böyle bir sihirli düğmenin var olmadığı ve muhtemelen hiç var olmayacağı gerçeği, yukarıdaki feshin istenme gerekçesini yok eder. Örneğin bizler liberalizm hedefi ve liberalizm yararına fesih üzerinde hemfikir olabiliriz. Ne var ki bu bizim feshetmenin yakın veya uzak gelecekte gerçekten de yapılabileceğine inandığımız anlamına da gelmez.

Liberteryen hedefler –ki özgürlüğe müdahalelerin derhal kaldırılması buna dâhildir– yeterli sayıda insanın inanması hâlinde gerçekleşebilecek olması nedeniyle "gerçekçidir" ve eğer gerçekleştirilirse, sonuç liberteryen sistem kendi içinde tutarlı olacaktır. En kısa zamanda liberalizm hedefi hiç de gerçek dışı ya da

---

sezilerimizden kaynaklandığını ortaya koyar. John Wild, "Natural Law and Modern Ethical Theory", Ethics (Ekim, 1952), s. 5-10.

[4] Adalet tutkusu üzerine dayalı bir liberteryenizm için bkz. Murray N. Rothbard, "Why Be Libertarian?", *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays* (Washington D.C., Libertarian Review Press, 1974), ss. 147-148.

[5] Leonard E. Read, I'd Push the Buton (New York: Joseph D. McGuire, 1946), s. 3.

"ütopik" değildir, çünkü –"yoksulluğun yok edilmesi" gibi hedeflerin aksine– liberalizmin gerçekleşmesi tamamıyla insanların iradesine bağlıdır. Örneğin, eğer herkes aniden ve en kısa zamanda liberalizmin artık arzulanır olmaktan çıkması üzerinde anlaşırsa toplam bir liberalizme erişilebilecektir.[6] Liberalizme nasıl geçileceğinin stratejik değerlendirmesi, tabiatıyla, tümüyle farklı bir sorudur.[7]

Buna göre, kölelik karşıtı liberteryen William Lloyd Garrison 1830'larda kölelerin derhal azat edilme standartlarını yükselttiği zaman "gerçek dışı" bir şey yapmıyordu. Onun hedefi uygun bir ahlâkî ve liberteryen hedefti, başarısı da "gerçekçilik" ya da olabilirlik ile ilgili değildi. Aslında, Garrison'un stratejik gerçekçiliği, bu stratejinin köleliğin sonuna bir anda veya tek bir hamlede ulaşmayı amaçlamadığı gerçeği ile ifade edilmemiş olmasıdır. Garrison'un dikkatle ayırt ettiği gibi: "Köleliğin kaldırılması için yapabildiğimiz kadar ciddiyetle ısrarcı olmalıyız; ama maalesef sonuca yavaş ulaşılacaktır. Biz köleliğin tek bir hamlede kaldırılıp atılacağını asla söylemiyoruz; biz her zaman onun mutlaka kaldırılması gerektiğini iddia ediyoruz".[8] Aksi hâlde Garrison'un hararetle uyardığı gibi "teorideki tedricilik, uygulamada süreklilik demektir".

Teorideki tedricilik, doğrusunu söylemek gerekirse, liberalizmin en önemli hedefinin altını oyar; dolayısıyla tedriciliğin önemi sadece stratejik değil, aynı

---

[6] Bir başka yerde şunu yazmıştım:

> Diğer geleneksel radikal hedefler –örneğin "yoksulluğun yok edilmesi"– bunun [liberalizmin] aksine haydi haydi ütopiktir; çünkü insan, basitçe kendi iradesini kullanarak yoksulluğu yok edemez. Yoksulluk sadece belirli iktisadî enstrümanların işleme konulmasıyla yok edilebilir ... ki bu da sadece uzun bir zaman dilimi içinde tabiatı dönüştürmekle olacaktır. ... Öte yanda *adaletsizlikler* bir insan grubunun başka gruba karşı işlediği fiillerdir, tümüyle insanî davranışıdır ve dolayısıyla bunlar ve bu davranışların yok edilmesi insanların anlık iradelerine bağlıdır. ... Böylesi kararların bir anda ortaya çıkamayacağı gerçeği de tâbi ki bizim asıl konumuz değildir; bizim asıl konumuz, adaletsizliği yapan kişinin bizzat kendisinin yapmaya karar verdiği ve dayattığı bir fiil olmasındaki kusurdur. ... Adalet alanında insanların iradeleri her şeydir; insanlar eğer öyle karar verdilerse dağlara göç edebilirler. Dolayısıyla derhal adalet tutkusu –ki radikal bir tutkudur– tıpkı yoksulluğun bir anda yok edilmesi veya herkesin bir anda konser verecek düzeyde piyanist hâline gelmesi gibi ütopyacılık *değildir*. Çünkü eğer yeterli sayıda insan istemişse adalet derhal elde edilebilir.

Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature*, ss. 148-149.

[7] "Gerçek dışılığının" bedelinin ve onun *iyi* ile *hâlihazırda olabilirlik* ile birbirlerine karıştırılmasına yaptığı bir felsefî eleştirisinin sonuç kısmında Clarence Philbrook şunu söyler: "Bir politikanın sadece tek bir ciddî savunması iktisatçıya veya başka herhangi birisine açıktır; o politikanın iyi olduğunu savunulmalıdır. Asıl 'gerçekçilik (realizm)' insanların hikmet (wisdom) ile kastettikleri şeyle aynıdır, yani ulvî bir ışığın parlaması sonucunda ani karar vermek." Clarence Philbrook, "Realism in Policy Espousal", American Economic Review (December, 1953), s. 859.

[8] Alıntı: Editörlüğünü William H. ve Jane H. Pease'in yaptığı *The Antislavery Argument* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1965), s. xxxv.

anda hedefin kendisinin de karşıtı olmasıdır ve bu yüzden de özgürlüğe yönelik bir stratejinin herhangi bir aşamasında asla olmamalıdır. Çünkü bir kere, köleliğin derhal kaldırılması uygulamasından vazgeçilirse bu hedef ikinci ya da üçüncü veya diğer bir özgürlük karşıtı aşamaya bırakılacaktır; bu aşama da özgürlükten daha yüksek bir konuma yerleşecektir. Buna göre, şimdi bir köleliğin kaldırılması taraftarının şöyle söylediğini varsayalım: "Köleliğin –ancak beş yıllık bir zaman geçtikten sonra– son bulmasını savunurum". Bunun anlamı, üç ya da dört yıl veya derhal olmaktan daha uzun bir zaman içinde köleliğin kaldırılmasının yanlış olduğu, dolayısıyla köleliğin bir süre daha devamının iyi olacağıdır. Ne var ki bu, adalet düşüncesinin terk edildiği anlamına gelecektir; bu hedef artık kölelik karşıtının (ya da liberteryenin) politik değer ölçülerinde en yüce hedef olmaktan çıkacaktır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu liberteryenin suç ve adaletsizliği *sürdürülmesini* savunduğu anlamına gelecektir.

Buna gör, liberalizme yönelik bir strateji onu kesintiye uğratan veya ona karşı olan herhangi bir aracı asla içermemelidir –ki teorideki tedricilik bunun açıkça yapacaktır. Buradan, biz "sonuç araçları haklı kılar" mı demek istiyoruz? Bu genelde doğru olmadığı gibi, çoğunlukla temel veya radikal sosyal değişimleri savunan herhangi bir gruba yönelik olan tümüyle saçma bir görevdir. Çünkü *sonuç* dışında herhangi bir aracı *başka ne* muhtemelen haklı kılabilir ki? "Araç" kavramının kendisi, söz konusu fiilin sadece sonuca ulaşmak için bir aygıt olduğunu ima eder. Eğer birisi aç ise ve bu açlığını gidermek için bir sandviç yemişse, işte bu sandviç yeme fiili sonuca yönelik bir araçtır; onun tek haklılığı tüketicinin onu bir sonuç olarak görmesinde yatar. Peki, başkaları neden sandviç yerler, ya da bu sırayı izlersek sandviçi veya içindekileri satın alır? Kötü bir doktrin olmanın ötesinde sonucun aracı haklı kılması, basitçe "araçlar" ve "sonuçlar" arasındaki yakın ilişkiyle kesinleşmiş felsefî bir gerçektir.

Öyleyse, "kötü araçlar kötü sonuçlara" götürür veya götürebilir denildiğinde "sonuç aracı haklı kılar" hükmünün eleştirisi gerçekte ne anlama gelecektir? Bununla *gerçekte* söyledikleri şey, söz konusu araçların *diğer* sonuçları ihlâl edeceğidir ki buradaki eleştirinin kendisi eleştirilenlerin hedefinden daha önemli veya daha değerli hâle gelmektedir. Buna göre, eğer öldürme işlemi proleteryenlerin öncü taraftarlarının diktatörlüğe yol açması durumunda komünistlerin bu öldürme işleminin haklılığını savunduklarını varsayalım. Böyle bir öldürme işleminin eleştirisi (ya da öldürmeyi savunmak) gerçekte "sonuçlar hedefi haklı çıkarmaz" hükmünü değil, daha çok öldürmenin (en azından) *daha* değerli bir sonucu ihlâl ettiğini, açık söylemek gerekirse "öldürmeye yeltenıneme" amacını ya da bireylere karşı saldırgan olmamayı vurgulamaktadır. Liberteryen bakış açısından tabiî ki bu eleştiri doğru olacaktır.

Buna göre, liberteryen hedef, yani liberalizmin zaferdir, amaca erişmedeki muhtemel en hızlı araçları haklı kılar, ancak bu araçlar asla hedefin kendisiyle

çelişmemeli ve dolayısıyla onun altını oymamalıdır. Biz daha önce teorideki tedriciliğin böyle bir çelişkili araç olduğuna değinmiştik. Diğer çelişkili araç da, liberteryen saldırmazlık amacına erişmek için kişilere ya da haklı mülklerine karşı tecavüze yeltenmektir (yani öldürmek veya mülkünü gasp etmektir). Ne var ki bu da izlenmesi uygun olmayan, kendini tahrip den ve izin verilemez bir araçtır. Çünkü böyle bir saldırganlığın kullanılması, liberteryen saldırmazlık hedefinin kendisini doğrudan ihlâl edecektir.

Bundan sonra, eğer liberteryen organize bir makine olan devletten köleliğin derhal kaldırılmasını istemeliyse ve eğer teorideki tedricilik baskın sonuç ile çelişkili (ve dolayısıyla izin verilemez) ise bir liberteryen devletin varlığını bütün kasvetiyle sürdürdüğü bir dünyada *hangi ileri bir* stratejik tutumu sergileyecektir? Liberteryen kendisini köleliğin derhal kaldırılmasını savunmayla mı sınırlamalıdır? Pratikte liberalizme doğru olan geçici talepler, buna göre gayrı meşru mudur? Kesinlikle hayır, çünkü gerçekçi olmak kaydıyla nihaî hedefe erişmek için hiçbir umut olmayacaktır. Dolayısıyla bir liberteryenin hedefe olabildiğince hızlı erişmeye ve politikasını hedef *yönünde* daha ileriye zorlamaya istekli olma zorunluluğu vardır. Böyle bir yöntem açıkça zorluklarla doludur, zira nihaî liberalizm hedefinin altını oyma ve hedefi kaybetme tehlikesi her zaman vardır. Ancak dünyanın geçmişteki, şu andaki ve öngörülebilen geleceğindeki durumu göz önüne alındığında, eğer liberalizmin zaferi gerçekleşecekse böyle bir yöntemin hayatî önemi vardır. Buna göre geçici talepler (a) geçici sürecin arzulanan sonucu olarak nihaî liberalizm hedefini *daima* koruyarak ve (b) hedefle doğrudan veya dolaylı çelişen hiçbir adım atmadan veya bir araç kullanmadan çerçeve içine alınmalıdır.

Şimdi örneğin, çeşitli liberteryenlerin geçici bir talep ileri sürdüklerini düşünelim: Hükümetin bütçesi on yıl süreyle her yıl yüzde 10 azaltılsın; sonunda hükümet yok olacaktır. Böyle bir öneri, öneri sahiplerinin her zaman bunların minimal talepler olduğunu net biçimde ortaya koymaları ve aslında bütçeyi dört yıl süreyle yüzde 25 kısmak ya da daha arzulanan biçimiyle bir defada yüzde 100 kısmak üzere bir adım atmakla —aslında hepsi iyiye yönelik olacaktır— yanlış bir şey yapılmıyor olması *kaydıyla* teşvik edici (heuristic) veya stratejik bir değere sahip olabilir. Tehlike burada doğrudan veya dolaylı biçimde, yüzde 10'dan daha hızlı bir adımın yanlışlığını veya arzulanmamasını ima etmekle ortaya çıkacaktır.

Benzer türden daha büyük bir tehlike, çok sayıda liberteryenin tamamıyla liberalizme geçişin kapsamlı ve plânlı bir programını ortaya koymaları sonunda ortaya çıkacaktır; yani birinci yılda A yasası kaldırılacak, B yasası değişikliğe uğrayacak, C vergisi yüzde 20 kısılacak v.s., ikinci yıl D yasası kaldırılacak ve C vergisinde ek bir yüzde 10 kısıntıya gidilecektir, v.s. Kapsamlı program, basit

bir bütçe kısıntısına göre çok daha olumsuza yöneliktir, çünkü güçlü biçimde, örneğin D yasasının plânlandığı biçimde ikinci yıla ***kadar*** kaldırılmaması gerektiğine işaret eder. Buna göre, felsefî tedricilik tuzağı, yani teorideki tedricilik ağır bir işleyişe konulacaktır. Muhtemel liberteryen plânlayıcılar görünürde liberalizme doğru atılacak daha hızlı adıma ***karşı*** olan bir konuma düşeceklerdir, ya da öyle algılanacaklardır.

Liberalizm amacına yönelik kapsamlı tasarlanmış program düşüncesinde başka bir büyük çatlak vardır. Dikkatli atılan ve üzerinde düşünülmüş adım için programın kucaklayıcı yapısı devletin gerçekte insanın düşmanı olmadığına işaret eder; öyle ki liberalizme doğru iyi tasarlanmış ve ölçeklendirilmiş plânı icra etmek için devleti kullanmak gerekebilir ve bu mümkündür. Diğer yanda, devletin her zaman insan düşmanı olduğu düşüncesi farklı bir stratejik görünüşe yol açar: Liberteryenler devletin gücündeki ya da devletin faaliyetlerindeki herhangi bir azaltılmayı her şeyin ötesinde büyük bir şevkle destekler ve takdirle karşılarlar; herhangi bir anda böylesi herhangi bir azalma suç işlemede ve saldırganlıkta azalma anlamındadır; dahası devlet erkinin toplumsal erki müsadere etmesi ve yönetmesi ile oluşan asalak belâların azalmasıdır.

Örneğin liberteryenler pekâlâ gelir vergilerinin ciddî ölçüde azaltılmasını veya tümüyle kaldırılmasını desteklerler; ancak bunu yaparken aynı zamanda katma değer vergisi veya başka bir vergi biçimi ile değiştirilmesini savunmamalıdırlar. Verginin azaltılması, daha iyisi tümüyle kaldırılması her zaman devlet erkinin şüphesiz azaltılması ve liberalizme doğru atılan bir adımdır; yalnız bunun yeni ya da başka bir yerde artırılmış bir vergi ile değiştirilmesi bunun tam aksini yapar, çünkü bu devletin başka yerlere yeni ek bir yük getirmesine işaret eder. Yeni bir vergi ihsası liberteryen hedefin kendisi ile çelişkili bir araçtır.

Benzer biçimde, içinde bulunduğumuz sürekli bütçe açıkları çağında şöyle bir problemle yüz yüzeyiz: Bütçe açığının artması anlamına gelse de vergi indiriminde hemfikir olmalı mıyız? Muhafazakârlar, bir nihaî hedef olarak bütçe dengesini korumaya yönelik olan kendi özel perspektiflerinden, hükümet harcamalarında, eşdeğer veya daha fazla bir gelirle karşılanmayacak olan vergi indirimine sürekli karşı çıkarlar ya da karşı oy kullanırlar. Ancak, vergilendirme bir tecavüz biçimi olduğundan vergiyi heyecanla hoş görme yönündeki herhangi bir hata liberteryen hedeflerle çelişkilidir ve onların altını oyar. Hükümet harcamalarına karşı çıkma zamanı bütçenin tartışıldığı veya oylandığı zamandır ve bu zaman aynı anda liberterteryenlerin de harcamalarda ciddî indirimlere gidilmesi için çağrıda bulunmaları gereken zamandır. Hükümet faaliyetleri her ne zaman ve her nerede olursa olsun azaltılmalıdır; herhangi bir vergide –veya harcamada– indirime karşı çıkmaya izin verilmemelidir, zira bunu yapmak liberteryen ilkelerle ve liberteryen hedeflerle çelişkilidir.

Bunun anlamı, bir liberteryenin önceliklerinin olamayacağı, enerjisini en önemli saydığı politik konular üzerinde yoğunlaştıramaması mıdır? Kesinlikle hayır. Herkesin zamanı ve enerjisi sınırlı olduğundan hiç kimse kapsamlı bir liberteryen itikadın belirli yönleri için eşit zamanlar ayıramayacağı bir gerçektir. Politik konular üzerine konuşan veya yazan birisinin öncelikleri, kısmen de olsa en azından günün somut konularına ve durumlarına bağlı öncelikler belirlemesi olmalıdır. Buna göre, günümüz dünyasındaki bir liberteryenin deniz fenerlerinin millîleştirilmesine kesinlikle karşı çıkması gereklidir; fakat öncelikli olan zorunlu askerlik veya gelir vergisine karşı çıkmak yerine deniz feneri sorununa öncelik vermesi şüphe çekicidir. Bir liberteryen günün konuları üzerindeki stratejik bilgilerini ve zekâsını siyasî önem öncelikleri belirlemede kullanmalıdır. Diğer yanda da, bir liberteryenin politik ajandasında, küçük ve sis altındaki bir adada yaşayan ve deniz taşımacılığı ile uğraşan birisi için bu deniz feneri sorunu elbette bir hayli öncelikli olacaktır. Bunun ötesinde, günümüz Amerika'sında bile bazı nedenlerden ötürü deniz fenerlerinin millîleştirilmemesi gündeme gelirse bu fırsat bir liberteryen tarafından kesinlikle kaçırılmalıdır.

Strateji konusunun bu kısmını, topyekûn liberalizmin zafere ulaşmasının en önemli hedef olduğunu, bu hedef için uygun zeminin ahlâkî bir adalet tutkusu olduğunu, bu hedefe erişmek için en hızlı ve en etkili yöntemlerin izlenmesinin gerekli olduğunu, hedefin sürekli göz önünde tutulması ve olabildiğince çabuk ulaşılmasının gerekli olduğunu, –gerek tedriciliği savunma, gerek özgürlüğe karşı herhangi bir tecavüzde bulunma veya tecavüzü savunma, gerek iyi hazırlanmış programlarla, gerekse de devletin gücünü azaltma fırsatını kaçırma ya da bu gücü herhangi bir belirli alanda artırma gibi– davranışların asla hedefle çelişkili olmaması gereğini tekrar teyit ederek bitirelim.

Dünya, en azından uzun vadede fikirler tarafından yönetilir; açıkça görünüyor ki, bu fikirler yeteri sayıda insanlara yayıldığı ve uygulandığı zaman liberteryenizmin zaferi kuvvetle muhtemeldir. Buna göre, liberalizmin zaferi için "eğitim" –en özlü sistematik teorilerden potansiyel liberalin ilgisini cezp edecek olan her türlü dikkat çekici araçlara kadar her türlü eğitim– vazgeçilemez bir şart hâline gelmektedir. Gerçekten de eğitim klâsik liberalizmin stratejik teorisinin özüdür.

Yalnız, bu fikirlerin kendi kendine boşlukta dolaşmaması gereği vurgulanmalıdır; bu fikirler sadece *insanlar* tarafından uygulandığı ve öncelik tanındığı sürece etkilidirler. Zafere giden liberalizm fikri, buna göre kendisini buna adamış etkili bir liberteryen grup tarafından sahiplenilmelidir, bunlar liberalizm hakkında bilgi alınabilecek kişiler olmalı ve mesajı başkalarına yaymaya istekli olmalıdırlar. Kısaca, hareket etkili ve bilinçli bir liberteryen *hareket* olmalıdır. Bu fikir kendi içinde tutarlı olabilir, ne var ki çok sayıda liberteryenin oluşturduğu tarafta kendilerini bu bilinçli ve süregelen hareketin parçası olarak düşünmek-

te veya bu harekete müdahil olmakta tuhaf görünen bir kayıtsızlık vardır. Biz yine de şöyle düşünelim: Geçmişteki herhangi bir disiplin veyahut da fikirler kümesi, ki bu Budizm veya modern fizik olabilir, kendisini adamış Budist veya fizikçi "kadrosu" olmaksızın kendi kendisini geliştirme ve kabul görme yönünde başarılı olabilmiş midir?

Fizikçilerin zikredilmesi diğer başarılı bir hareketin gereğine işaret eder: Kariyerlerinin tüm zamanında söz konusu işle meşgul olan profesyonellerin ve kişilerin varlığı. Modern fiziğin yeni bir bilim olarak ortaya çıktığı 17. ve 18. Yüzyıllar'da bu konu ile ilgilenen amatörlerden oluşmuş "bilim cemiyetleri" olarak isimlendirebileceğimiz cemiyetler vardı; bu cemiyetler söz konusu yeni disiplini desteklemek ve kişileri cesaretlendirmek için ortam oluşturuyorlardı. Ancak şurası kesindir ki eğer *profesyonel* fizikçiler olmasaydı fizik fazla ileriye gidemeyecekti; bu kişiler tam zamanlı fizik kariyeri yapmışlardır ve dolayısıyla bütün enerjilerinin tamamını bu disiplinle uğraşmak ve onu geliştirmek için ayırabiliyorlardı. Eğer profesyoneller fiziği geliştirmemiş olsalardı fizik hâlen amatörler için sadece bir eğlence olacaktı. Son yıllarda fikirlerdeki ve hareketlerdeki harikulade büyüme yanında, liberalizmin gelişmesi için yine de gerçek dünyada liberalizm şartlarına ve teorisine kaynaklık eden merkezî çıkış noktasına, liberalizm uzmanlığına oldukça fazla ihtiyaç olduğunun farkında olan az sayıda liberteryen bulunmaktadır.

Her yeni fikir ve her yeni disiplin esas itibarıyla bir veya birkaç kişi ile başlar ve etraftaki fikir değiştirebilen çok sayıda taraftarlara nüfuz eder. Disiplinin en tepe noktasında bile, insanlar arasındaki geniş ilgi ve yetenek çeşitliliği olduğu hâlde, disiplin sadece bir liberteryen profesyonel azınlığa ve çekirdek kadroya bağlı yürür. Buna göre, bir "öncü" liberteryen grup varsaymanın, bir Budist veya fizikçi öncü hakkında konuşmaktan daha kötü veya "demokrasi karşıtı" olma ile hiçbir ilgisi yoktur. Ne mutlu ki bu öncüler, çoğunluğun ya da büyük sayıda ve etkili azınlık grupların (merkezî konumda olmasalar bile) liberteryen ideolojiye bağlanmalarına yardımcı olacaktır. Amerikan Devrimcileri arasında ve 19. Yüzyıl İngilteresi'nde liberteryen çoğunluğun varlığı başarının imkânsız olmadığını sergilemektedir.

Bu arada tam hedefe giden yolda liberteryenizme uyumu bir merdiven veya piramit gibi düşünebiliriz. Bu yapıda, farklı basamaklardaki çeşitli bireyler ve gruplar toplam kolektivizmden veya devletçilikten salt liberalizme kadar yelpazede değişmektedir. Eğer bir liberteryen "insanların bilinçlerini" salt liberalizm basamağına kadar yükseltemese bile onların birkaç basamak daha ilerlemeleri için daha az ama hâlâ önemli yardımlarda bulunma amacını pekâlâ gerçekleştirebilir.

Bu amaca yönelik olarak bir liberteryen, bazı tek ve bu işe *mahsus* (*ad hoc*) aktivitelerin gelişmesi amacıyla liberteryen olmayanlarla verimli işbirliğine

pekâlâ girebilirler. Buna göre bir liberteryen, toplumun belirli şartlarında kendi önceliklerine bağlı olarak, gelir vergisini reddetmek için muhafazakârlarla veya zorunlu askerliği reddetmek için sivil liberteryenlerle, pornografinin veya "yıkıcı" konuşmaların hukuk dışı sayılması için böylesi "birleşik öncü" çabalarla meşgul olabilirler. Özel konular üzerinde böylesi birleşik öncülerle ilişkili olmak için bir liberteryen şu iki aşamalı bir amacı tamamlayabilir: (a) kendi kaldırma gücünü veya etkisini, belirli liberteryen hedeflere doğru büyük oranda çoğaltarak –çünkü liberteryen olmayanların çoğu böylesi fiillerle işbirliği yapmak için seferberdirler– ve (b) işbirliği yaptığı yandaşlarının "bilinçlerini artırarak", onlara liberteryenizmin birbiriyle bağlantılı (enterkonnekte) tek sistem olduğunu ve belirli hedeflere doğru gitmenin liberteryen şemanın tamamına uyumu gerektirdiğini göstererek. Böylece bir liberteryen bir muhafazakâra mülkiyet haklarının veya serbest piyasanın sadece sivil özgürlükler korunduğu veyahut da yenilendiği zaman azamî yapılabileceğini ve gerçekten korunabileceğini anlatabilir; bunun yanında bir muhafazakâr da sivil liberteryene bunun karşıtını gösterebilir. Ne mutlu ki bu çabalar *bu işe teşne* müttefikleri liberteryen merdivende önemli ölçüde yukarı çıkarabilir.

Radikal sosyal hareketlerin, yani sosyal gerçeği ideal bir sisteme dönüştürmeye adanmış hareketlerin yürümesinde, Marksistlerin ortaya koyduğu gibi bu duruma uygun olan stratejik çizgiden ayrılan iki zıt "sapma" türü ortaya çıkmaktadır; Marksistler bu sapmalara "sağ fırsatçılık" ve "sol bağnazlık" demektedirler. Çoğunlukla yapay cazibesi olan ve gelişmesi sırasında zaman zaman bir hareketin başına birisi veya her ikisi de belâ olan böylesi temel sapkınlığa teorik bir gerçek de diyebiliriz. Ne var ki, bir harekette *hangi* eğilimin zafer kazanacağı bizim bu teorimizle belirlenemez; hareketin çıktısı bu harekete katılan insanların sübjektif olan stratejik anlayışlarına bağlı olacaktır. Buna göre çıktı, bir özgür irade ve inanma meselesidir.

Sağ fırsatçılık, anlık kazanç inancı ile nihaî toplumsal hedefi terk etmeyi ve kendisini küçük ve kısa vadeli kazanların içine gömmeyi istemektedir ki bu bazen nihaî hedefin kendisi ile ciddî bir çelişki içindedir. Liberteryen hareket sırasında fırsatçılar devlete karşı mücadele etmek yerine onunla birleşmeyi ve kısa vadeli kazançlar uğruna nihaî hedefi reddetmeyi yeğlemektedirler. Örneğin "herkes bizim vergi vermemiz gerektiğini bilir, ekonominin durumu yüzde 2 vergi indirimini gerekli görmüştür, bu bizim için yeterlidir" açıklamasını yapacaktır. Diğer yanda, solcu bağnazlar ve hatta nihaî hedefi destekleyenler ve onunla herhangi bir çelişki içinde olmayanlar da liberalizme giden yolda geçici talepleri yerine getirmek üzere stratejik zekânın her kullanımında "ahlâksızlık" ve "ilkeye ihanet" yolunu izlerler. Bağnaz birisi "ahlâk ilkesini" ve "liberteryen ilkeyi" her yerde, hatta salt stratejik veya taktik bağlamda ya da organizasyon bağlamında ortaya çıkarır. Gerçekten de bir solcu bağnaz, ilkenin terk edilmesi

ve en öncelikli politik konuların seçilmiş olması ve daha özel biçimde incelenmesi bahanesiyle ideal sosyal hedefin yinelenmesinin ötesine geçecek herhangi bir girişime muhtemelen saldıracaktır. Marksist harekette, her bir politik konuyu *yalnızca* "problemi sadece ve sadece sosyalizm çözecektir" görüşünü yineleyerek karşılayan Sosyalist İşçi Partisi, yürütülmekte olan aşırı bağnazlığın klâsik bir örneğidir. Buradan hareketle, bağnaz bir liberteryen de, deniz fenerlerinin millîleştirilmemesi hedefini "göz ardı" ederken gelir vergisinin veya zorunlu askerliğin kaldırılmasını ısrarla söyleyen bir televizyon yorumcusunu veya bir siyasetçiyi, ki bunların öncelikli konuları seçmesi gereklidir, yerebilir.

Artık hem sağcı fırsatçıların, hem de solcu bağnazların nihaî sosyal hedefe erişme amacının önünde aynı oranda engel oldukları anlaşılmış olmalıdır. Çünkü sağcı fırsatçılar kısa vadeli kazançlar için söz konusu hedefi bırakırlar ve sonunda umdukları kazançları da onlara yarar sağlamaz; öte yanda solcu bağnazlar da kendilerini "saflık" örtüsü altına gizleyerek kendi yararlarına olacak stratejik aşamaları ortaya yayarak kendi nihaî hedeflerini yok ederler.

Bazen oldukça ilginç biçimde aynı birey, şakul ipi gibi dosdoğru yolu küçük görerek bir yanlışlıktan diğerine dönüşümlü geçer. Böylece, kendi ahmaklığından kaynaklanan nafile tekrarlarla geçen yıllar sonunda gerçek hayatta hiçbir ilerleme kaydetmemiş hâldeki solcu bir bağnaz, *bazı* kısa vadeli arayışlar uğruna ve nihaî hedefi gözden kaçırma pahasına sağcı fırsatçıların düştüğü bataklığı atlayabilir. Ya da bir sağcı fırsatçı kendisinin veya yandaşlarının entelektüel bütünleşme için yaptıkları uzlaşmaya karşı artan bir nefretle solcu bağnazlığa geçiş yapabilir ve nihaî hedefe doğru olan *herhangi bir* stratejik öncelik oluşumuna muhalefet edebilir. Bu yolla birbirine zıt olan iki sapkınlık birbirlerini besler ve destekler, her ikisi de etkin biçimde liberteryen hedefe erişme gibi esas bir görevi mahvedecektir.

Marksistler, herhangi bir radikal sosyal değişim programının başarısı için iki ayrı şartlar grubunun gerekli olduğunu doğru kavramışlardır; bu şartlara onlar "somut (objektif)" ve "soyut (sübjektif)" şartlar demektedirler. Soyut şartlar, belirli sosyal ideallere adanmış olan bilinçli hareketlerin varlığıdır –bu şartlar bizim bu kitapta tartışageldiğimiz şartlardır. Somut şartlar ise mevcut bir sistemdeki "kriz durumunun" objektif gerçeğidir; bu herkesin anlayabileceği sadelikte, sistemin kendisinin bir hatası olarak algılanacak bir krizdir. Çünkü insanların zihni öyle hazırlanmıştır ki, yeteri kadar müsamahalı işlediğini gördükleri sürece mevcut sistemin bozukluklarını araştırmayla hiç *ilgilenmezler*. Eğer birkaç kişi ilgilenmiş olsa bile problemin tümünü gündelik hayata uygulanamayan, dolayısıyla –algılanan kriz ortadan kalkıncaya *kadar*– bir şey yapmaya gerek görülmeyen soyut bir problem olarak görürler. İşte yeni sosyal alternatifler için aniden araştırma yapmayı tetikleyen şey böyle bir eksikliktir –öyle ki, bundan sonra bu alternatif hareketin kadroları ("soyut şartlar") söz konusu

alternatifi sunabilecek yeterlikte olmalı, mevcut krizi sistemin özündeki bozukluklarla ilişkilendirmeli, alternatif sistemin mevcut krizi nasıl çözeceğini ortaya koymalı ve gelecekteki benzer çöküntüleri önlemelidir.

Şu bir gerçektir: Modern dünyadaki devrimleri incelersek, onların tek tek her birisinin (a) alternatif sistemin görünüşte peygamber gibi olan ideologlar kadrosu tarafından yerinde değerlendirildiğini ve (b) sistemdeki bir kriz tarafından hızla çöktürüldüğünü göreceğiz. Amerikan Devrimi sırasında geniş bir kadro ve kendini bu işe adamış liberteryen kitlesi Büyük Britanya'nın sömürgelerine uyguladığı "salutary neglect"* sistemini sonlandırma girişimlerinde tecavüzlere karşı direnmek ve Britanya İmparatorluğunun zincirlerinden kurtulmak için çaba göstermek üzere hazırlanmışlardı; Fransız Devriminde *liberteryen felsefeciler*, ülke üzerinde hükümetin mâlîkrizinin neden olduğu ve mutlakıyetçilerin getirdiği yükteki ani artışı karşılayacak olan ideolojiyi hazırlamışlardı; 1917 yılında Rusya'da radikal ideologların onun için hazırlandıkları gereksiz savaş Çarlık sistemini çöküşe götürmüştür; Birinci Dünya Savaşı sonrası İtalya ve Almanya'da savaş sonrası çıkan ekonomik krizler ve savaş sırasındaki açıklar faşizm ve nasyonal sosyalizm alternatifleri için zafer şartlarını oluşturmuştur; 1949 yılında Çin'deki uzun ve yorucu savaş ile hızlı enflasyon ve sıkı fiyat kontrolünün neden olduğu ekonomik kriz bileşimi Komünist isyancıların zaferine yol açmıştır.

Hem Marksistler ve hem de liberteryenler, kendilerine özgü olan farklı ve birbirine zıt yollarıyla mevcut sistemdeki iç çelişkilerin (kapitalizmin önceki durumunda, devletçiliğin ve devlet müdahaleciliğinin sonraki durumunda) uzun vadede kaçınılmaz biçimde bir çöküşe yol açacağına inanırlar. "Batılı değerlerin" birkaç yüzyıldan bu yana sürekli yok olduğu düşüncesiyle uzun vadede üzücü sonuç dışında bir şey göremeyen muhafazakârların aksine Marksistler ve liberteryenler, en azından uzun vade için bir hayli iyimser inanca sahiptirler. Yaşayan bütün canlılar için problem, tabiatıyla, erişmeyi plânladıkları uzun vade için ne kadar beklemeleri gerektiğidir. Marksistler, en azından Batı dünyasında, umut ettikleri uzun vadeyi belirsiz bir süre ertelemek zorunda kalmışlardır. Liberteryenler ise, 19. Yüzyıl'ın liberteryen benzeri sisteminden –pek çok bakımdan 17. ve 18. Yüzyıllar'ın klâsik liberal devriminden önce var olan despotik dünyaya geri dönen– daha devletçi ve daha kolektivist 20. Yüzyıl ile yüzleşmek zorunda kalmıştır.

Fakat liberteryenlerin uzun vadede olduğu kadar kısa vadede de iyimser olmalarını gerektirecek, aslında liberalizmin zaferinin yakında olabileceği inancı için iyi ve yeterli neden bulunmaktadır.

* Salutary Neglect, bir bakıma *laissez faire* benzeri bir uygulama olup, 1607 ile 1763 yılları arasında Büyük Britanya'nın Kuzey Amerika sömürgelerini uzun süre İngiltere'ye bağlı tutmak için yazılı kurallar ve yasalar olmaksızın uyguladığı bir politikadır (Çev.).

Peki, öncelikle liberteryenler neden *uzun vadede bile* iyimser olmalıdırlar? Her şeye rağmen, tarihî kayıtlar bir medeniyetten diğerine yüzyıllar boyu despotizmin, miskinliğin ve totalitarizmin değişik biçimlerinin kronolojisini vermektedir. 17. Yüzyıl sonrası liberalizme doğru olan güçlü baskı, yerini silik ve kalıcı bir despotizm batağına bırakan basit bir kıvılcım olabilir mi? Ne var ki böyle yüzeysel açıdan makul görünen bedbinlik hassas bir noktanın gözden kaçırmasına yol açmaktadır: 18. Yüzyıl'ın sonu ve 19. Yüzyıl'daki sanayi devriminin getirdiği yeni ve geri döndürülemez şartlar klâsik liberal politik devrimin bir sonucudur. Çünkü sanayi öncesi dönemde tarım ülkeleri gerçekte varlıklarını sürdürme yolunda sınırsız çaba sergilemişlerdi; despot krallar, soylular ve devletler köylülere, ellerinde yaşamaları için gerekli miktar kalmayacak ölçüde vergi yüklüyorlardı, böylece köylüler asgarî şartlarda yaşamaya çabalarken onlar bolluk içinde harika bir hayat sürüyorlardı. Böyle bir sistem son derece gayrı ahlâkidir ve istismarcıdır; ancak (bu işlerlik için devletin aşırı tamahkâr olmaması ve altın yumurtlayan tavuğu kesmemesi kaydıyla) varlığını ilânihaye sürdürebilme bağlamında "işlemektedir".

Ne mutlu ki, liberalizm hedefi için, iktisat bilimi modern sanayi ekonomisinin böylesi zalim şartlar altında ilânihaye varlığını sürdüremeyeceğini göstermiştir. Bir modern sanayi ekonomisi yaygın bir serbest piyasa mübadele ağını ve iş bölüşümünü gerektirmektedir; bu ağ ancak özgürlük içinde gelişebilir. İnsan kitlesinin bir sanayi ekonomisine ve böyle bir ekonomiyi gerekli kılan modern hayat standardına tâbi olduğu kabulü ile serbest piyasa ekonomisinin zaferine ve devletçiliğin son bulmasına uzun vadede erişilemeyecektir.

19. Yüzyıl'ın sonları ve özellikle de 20. Yüzyıl, sanayi öncesi çağdaki devletçiliğin değişik biçimlerde geri dönüşüne şahit olmuştur. 19. Yüzyıl'ın başlarında Avrupa'nın açık sanayileşme karşıtlığının ve reaksiyoner muhafazakârlığının aksine bu devletçilik biçimleri (özellikle sosyalizm ve farklı karma "devlet kapitalizmi" biçimleri), bir yanda yaşamaları için uzun vadede şart olan politik taleplerden (ki özgürlük ve serbest piyasa) uzak dururken sanayi ekonomisini kollamaya ve hatta yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.[9] Devletin yaptığı planlamaları, işleyişi, kontrolü, yüksek ve felç edici vergilendirme ve paradaki enflasyon devletçi ekonomi sisteminin kaçınılmaz çöküşüne yol açmış olmalıdır.

Bunlardan sonra, eğer dünya geri dönülemez biçimde sanayileşmeye ve bununla orantılı yaşama standardına ulaşmak zorundaysa, ayrıca sanayileşme de özgürlüğü gerekli kılıyorsa, bu durumda bir liberteryen uzun vade için iyimser olmak zorundadır, zira liberteryen zafer önünde sonunda gerçekleşecektir. Peki, öyleyse günümüz şartlarında neden kısa vadede de iyimser olunmalıdır? Çünkü

[9] Bu problemin daha kapsamlı bir tarihî analizi için bkz. Murray N. Rothbard, *Left and Right: The Prospect for Liberty* (San Francisco: Cato Institute, 1979).

ne mutlu ki, 20. Yüzyıl'ın ilk yarısında Batı dünyasına dayatılan değişik devletçilik biçimlerinin hepsinin kaçınılmaz bir çöküş sürecinde oldukları gerçeği ortada durmaktadır. Şimdi elde uzun vade vardır. Yarım yüzyıl boyunca devletçi müdahaleler olabilecek tahribatları yok edebilmiştir ve *belirgin* krizlere ve bozgunlara neden olmamıştır, çünkü 20. Yüzyıl'daki *laissez faire* benzeri sanayileşme bu tür tahribatlara karşı büyük bir minder görevi görmüştür. Hükümet sistemin üzerine vergiler ve enflasyon yükleyebilir ve olabilecek kötü etkileri yok edebilir. Ancak şimdi devletçilik öylesine ilerlemiş ve uzun süre güçlenmiştir ki bu minder veya etrafını saran yağ tabakası dışarı atılmıştır. İktisatçı Ludwig von Mises'ın söylediği gibi *laissez faire*in oluşturduğu "ihtiyat akçesi (reserve fund)" artık tükenmiştir; şimdi artık hükümet ne yaparsa yapsın anında negatif geri beslemeye yol açmaktadır ki bu durum da, daha önceleri devletçiliği ayırt etmeksizin hararetle savunanlar bile bunun farkındadırlar.

Doğu Avrupa'nın komünist ülkelerinde komünistlerin kendileri de sosyalist merkezî plânlamanın özellikle sanayi ekonomisi için işlemediğini iyice kavramışlardır. Böylece son yıllarda bütün Doğu Avrupa, özellikle de Yugoslavya merkezî plânlamadan hızlı geri çekilerek serbest piyasaya yönelmiştir. Bunun yanında Batı Dünyası'nın her yerinde de devlet kapitalizmi bir kriz dönemine girmiştir, en açık biçimde anlaşıldığı üzere hükümetler parayı tüketmişlerdir; öyle ki artan vergiler sanayiyi ve girişimciliği tamir edilemeyecek ölçüde sakatlamıştır, bu arada (hem doğrudan, hem de hükümetin kontrolündeki bankacılık sistemi yoluyla) artan oranda yeni para basımı da tehlikeli boyutlarda çıldıran enflasyona neden olmuştur. Böylece bizler "hükümetten beklentilerin azaltılması" sözünü, bir zamanların en hararetli devletçilik müdafilerinin ağızlarından bile bir hayli fazla duymaya başladık. Batı Almanya'da Sosyal Demokrat Parti sosyalizm talebini uzun zaman önce bıraktı. Büyük Britanya'da kendini devletçiliğe adamış kişilerin elinde vergilerden bitap düşmüş ekonomi ve şiddeti artan enflasyondan muzdaripken Tutucu (Tory) Parti daha sonra serbest piyasaya eğilimli bir hizbin eline geçmiştir; bu arada İşçi Partisi de dörtnala koşan devletçiliğin oluşturduğu plânlı kaostan geri çekilmeye başlamıştır.

Birleşik devletlerde şartlar özellikle umut vericidir; son birkaç yıldan bu yana birbiriyle eşzamanlı biçimde (a) ekonomide, dış işleri, sosyal ve ahlâkî politikalarda devletçilik bütün vatandaşların onayıyla sistemli biçimde göçmüştür ve (b) fikir önderlerinden ortalama vatandaşa kadar liberteryen hareket ve liberteryen fikirler halkın arasında önemli hâle gelmiş ve artarak yayılmıştır. Şimdi, liberteryen zafer için gerekli olan şartların her ikisini de sırayla irdeleyelim.

Şurası oldukça ilginçtir; Birleşik Devletlerde devletçiliğin sistemli yıkılışının tarihi hemen hemen doğru olarak verilebilir: 1973 ile 1974. Bu yıkılış özellikle ekonomik alanda kendini göstermiştir. 1973 sonbaharından 1975 yılına kadar

Amerika patlama noktasına gelen bir bunalım yaşamıştır; bu dönemde savaş sonrası dünyasının en kötü durgunluğu fiyatlardaki ağırlaşan enflasyonla üst üste gelmiştir. Kırk yıl uygulanan ve piyasada bomba etkisi yapan enflasyon ve durgunluk döngüsünü yok etmek için ekonomiye "ince ayar" yaptığı varsayılan Keynesçi politikalardan sonra Birleşik Devletler enflasyon ve durgunluğun her ikisini de aynı anda tecrübe etmeyi başarmıştır –ki bu anahtar olgu ortodoks ekonomi teorisiyle açıklanamaz. Ortodoks ekonomi dışlanmış, iktisatçılar ve sıradan insanlar, her ikisi de teorik paradigmalar ve siyaset kapsamı içinde olmak üzere benzer biçimde hızla "Avusturya" serbest piyasa alternatifine dönmeye hazır hâle gelmişlerdir. 1974 yılında F. A. Hayek'e, uzun zamandır unutulmuş olan Avusturya iş döngüsü teorisi için verilen ekonomi alanındaki Nobel ödülü sadece ve sadece yıllardan beri ihmâl edilmiş olan yeni akımların artık yüzeye çıktığının göstergesiydi. Ekonomi bunalımdan kurtarılmasına rağmen enflasyonun daha da hızlanması ve işsizlik oranının yüksek olması nedeniyle ekonomik kriz sonlanmadı. Bu krizi sadece para enflasyonunu terk eden serbest piyasa ve hükümet harcamalarının kesilmesi programı çözebilecektir.

New York Eyalet hükümetinin 1975 yılındaki bütçe açığı ve California'da 1978 yılında Madde 13'teki (Proposition 13)* değişiklik önerisi tüm ülke için yerel ve merkezî ihtiyat akçesinin tüketildiğini, sonunda hükümetin de tüm işlemlerinde ve harcamalarında yüksek kesintiye gitmek zorunda kaldığını ortaya çıkarmıştır. Çünkü yüksek orandaki vergiler iş dünyasını ve orta sınıf vatandaşları belirli alanların dışına itecektir, dolayısıyla açıklardan kaçınmanın tek yolu harcamalarda yapılacak radikal kısıntılar olacaktır. (Eğer açık oluşursa sonuç aynı, hatta daha kötü olacaktır; çünkü gelecek yıllarda devletin ve yerel hükümetlerin tahvil piyasasına girmeleri imkânsız hâle gelecektir.)

Şu husus da gittikçe netleşmektedir: Yıllar boyu süren yüksek ve adaletsiz gelir, mevduat ve yatırım vergileri bileşimi, işadamlarının hesaplarının enflasyonlarla bozulması ile birleşince, gittikçe kötüleşen sermaye kıtlığına ve Amerika'nın hayatî sermaye birikimi aygıtlarının tehlikeli boyutlara ulaşan tükenişine götürmüştür. Bunun sonunda düşük orandaki vergiler kısa zamanda ekonomik bir gereklilik olarak kavranmaya başlandı. Ayrıca hükümet harcama-

* Madde 13 değişikliği, California Eyalet Anayasasında 6 Haziran 1978 yılında oylanarak yapılan. "Emlâk vergisinin sınırlandırılmasında yerel halkın önceliği" başlıklı değişikliktir. Bu değişiklikle artık eyalet hükümeti veya merkezî hükümet yerel yönetimlerin gelirlerinden elini çekmek zorunda kalacaktır. Bu madde daha sonra, 1992 yılında Birleşik Devletler Yüce Divanında, Nordinger v. Hahn davası olarak bilinen davada esas alınmış ve anayasaya uygunluğu teyit edilmiştir. Bu maddenin konuyla ilgili kısmı şöyledir: "Herhangi bir emlâk vergisinin azamî miktarı, bu mülkün rayiç bedelinin %1 oranını geçemez. Bu %1 oran şehir yönetimlerince toplanır ve şehrin bulunduğu bölgenin yerel kanunlarına uygun biçimde bağlı kasabalar arasında eşit bölüştürülür".(Çev.)

larının düşürülmesi de sermaye piyasasındaki kişisel ve yatırım borçlanmalarının müsrif federal hükümetlerinin açıkları nedeniyle "piyasa dışına itilmesinin" önlenmesi için açık bir gereklilikti.

İnsanların ve fikir önderlerinin mevcut ekonomik kriz için liberteryen çözümün uygun olduğunu kavramış olduklarını ummak için özel nedenler vardır: Herkes bilir ki son kırk yıldan bu yana devletin ekonomiyi kontrol ve manipüle ettiği bir gerçektir. Hükümetin kredi ve müdahale politikaları 1930'lu yıllardaki büyük buhranı getirdiği zaman 1920'li yılların bir *laissez faire* çağı olduğu efsanesi oldukça yaygındı, "kapitalizm başarısız oldu" inancını dillendirmek makul görünüyor, ekonomik başarının ve ilerlemenin devletçilik ve devletin kontrolüne doğru büyük bir sıçrama yapılmasını gerekli görüyordu. Ancak yaşanan kriz devletçi politikalarla geçen on yılların sonucunda oluştu ve sonuçta öyle bir özellik sergiledi ki artık halk güçlü hükümet kavramının hata olduğunu görmeye başladı.

Bunların ötesinde, şu ana kadar devletçiliğin bütün biçimleri denenmiştir ve hepsi de başarısızdır. 20. Yüzyıl'a girilirken Batı Dünyası'nın her yerinde işadamları, politikacılar ve entelektüeller bir önceki yüzyılın göreceli *laissez faire*'i yerine konulmak üzere "yeni" bir karma ekonomik sisteme, bir devlet yönetimine yöneldiler. Sosyalizm gibi, şirket-devlet gibi, refah-savaş devleti gibi görünüşte heyecan verici olan ve her derde deva görünen biçimlerin hepsi denenmiştir ve hepsinin başarısızlığı açıktır. Sosyalizm veya her şeyi devletin plânlaması beklentileri artık eski, yorgun ve başarısız bir sistem için yapılan çağrıdır. Geriye özgürlükten başka denenecek ne kalmıştır?

Toplumsal cepheden bakıldığında benzer bir kriz de son yıllarda ortaya çıkmıştır. Bir zamanların Amerikan mirasının kutsal parçası olan kamu okulları, ideolojik perspektiften bakıldığında halktan artarak gelen ciddî eleştirilere mâruzdur. Artık şu hususlar iyice açık hâle gelmiştir: (a) kamu okulları sorumlu olduğu uygun eğitimi vermemektedir; (b) pahalıdırlar, müsriftirler ve yüksek vergi gerektirmektedirler ve (c) kamu okulları sisteminde eğitimin tek tip olması, hayatî önemdeki eğitim konuları üzerinde –öğretim müfredatındaki entegrasyona karşı ayrımcılık, gelişmeye karşı geleneksel yöntemler, dindarlık veya sekülerizm, cinsel eğitim ve ideolojik içerik gibi konular üzerinde– derin ve çözümlenemez sosyal çatışmalar yaratmaktadır. Kamu okulları bu alanların herhangi birisinde ***nasıl karar verirse versin***, öğrencilerin ve ebeveynin hem çoğunluğu ve hem de geriye kalan azınlığı iyileşmesi imkânsız yaralar alacaktır. Bundan da öte, devam zorunluluğu kuralının okunda mutlu olmayan veya okula ilgisiz çocukların gün geçtikçe kendilerinin ya da ebeveyninin neden olmadığı (bir suç yüzünden) hapiste tutulması olarak görülmeye başlanmıştır.

Ahlâkî politikalar alanında, hükümet politikalarının getirdiği keyfî yasakla-

malarının –sadece alkol tüketiminde değil, bunun yanında pornografi, fahişelik, "yetişkinler" arasındaki "rızaya" dayalı cinsel birliktelikler, uyuşturucular ve kürtaj gibi alanlarda da– hem gayrı ahlâkî olduğu ve hem de her bireyin kendi ahlâkî tercihini yapma hakkına müdahale olduğu, ayıca da uygulamada böyle ***dayatmaların*** yapılamayacağı gittikçe daha fazla idrak edilmektedir. Dayatmalar sadece zulme ve zımnen bir polis devletinin oluşmasına neden olacaktır. Böylesi kişisel ahlâk alanlarındaki yasaklamaların, alkol için olduğu gibi tamamıyla hukuksuz ve etkisiz olduğunun fark edileceği zaman yaklaşmaktadır.

Watergate skandalının peşinden bireysel özgürlük ve özel hayatın, hükümete ve hükümetin alışılmış faaliyetleri ile yaptırımlarına muhalif olma özgürlüğünün tehlikeye düştüğü fark edilmeye başlanmıştır. Bu konuda da, hükümetlerin hayatları boyunca özlemini çektiği özel hayata müdahale ve muhalifleri susturma uygulamalarının başarısızlığı için kamuoyu baskısı olmasını bekleyebiliriz.

Belki de devlet mistisizminin çöküşünün en belirgin işareti ve en gözde göstergesi 1973–1974 yıllarındaki Watergate skandalının ortaya çıkarılması idi. Çünkü Watergate ***her bireyin*** hükümete karşı tutumunda –görünürdeki ideolojilerinden bağımsız– radikal bir farklılığı tetiklemiştir. Watergate, hükümetin kişisel özgürlüklere müdahalesine karşı halkı gerçekten uyandırmıştır. Daha da önemlisi, A.B.D. Başkanının yargılanmasına yol açması, Amerikan halkı tarafından kursal kabul edilen bir makamın kutsallığının kalıcı olarak yok olmasıdır. Bundan da önemlisi, bizzat hükümetin kendisinin kutsallığı da büyük ölçüde yok olmuştur. Artık hiç kimse ne bir siyasetçiye ve ne de hükümetlerin bürokratlarına güvenmemektedir; bütün hükümet bir husumet ve güvensizlik makamı olarak görünmeye başlamıştır; böylece 18. Yüzyıl Amerikan halkı ve devrimcilerinin izlerini taşıyan hükümetin güvenilmezliğine geri dönülüyordu. Watergate'in teşhiri ile günümüzde artık hiç kimse monoton biçimde "biz hükümetiz" lakırdısını yapmaya ve böylece seçilmiş memurların yaptıkları her şeyi meşru ve yerinde göstermeye cüret edemeyecektir. Liberalizmin başarısı için hayatî şart, halkın gözünde hükümetin kutsallığının ve yaptığı her şeyin meşru olduğu inancının yok edilmesidir; işte Watergate'in ortaya koyduğu şey budur.

Bunların sonunda liberalizmin zaferi için somut şartlar en azından Birleşik Devletlerde son birkaç yıldan bu yana görünmeye başlamıştır. Dahası, bu sistemli krizin tabiatı öyle bir şeydir ki artık hükümet bir mücrim olarak algılanmaya başlamıştır; hükümet bu töhmetten liberalizme keskin bir dönüş yapmaksızın kurtulamaz. Şu anda ihtiyacı hissedilen şey ve dolayısıyla "sübjektif şartların" oluşması için, yani liberteryen fikirlerin ve özellikle de bu fikirlerin gelişmesi için halkın nezdinde bu işe has bir liberteryen hareketin ortaya çıkmasıdır. Şurası kesindir; bu yıllarda –yani 1971'den ve özellikle de 1973'den bu yana– söz konusu sübjektif şartların büyük ölçüde artmış olması bir tesadüf de-

ğildir. Çünkü devletçiliğin çöküşü çok sayıda insanı açıkça kısmen ya da tamamen liberteryen olmaları için teşvik etmiştir; böylece objektif şartlar sübjektif şartların oluşumuna yardımcı olmuştur. Hatta en azından Birleşik Devletlerde devrimlerin öncesinden bu yana gelişen özgürlüklerin ve liberteryen fikirlerin bıraktığı harikulade miras tamamıyla kaybedilmiş değildir. Dolayısıyla günümüzün liberteryenleri üzerine inşa etmek için oldukça sağlam bir tarihî zemine sahiptirler.

Son yılların hızla büyüyen liberteryen fikirleri ve hareketleri pek çok akademik alanda, özellikle de genç akademisyenler açısından ilgi odağı olmuştur; benzer biçimde süreli yayıncılık, medya, iş dünyası ve siyaset alanlarında da yerini almıştır. Süregiden objektif şartlar nedeniyle liberteryenizmin çok sayıda ve hiç umulmayan yerlerde patlama yapması sadece medyanın tertibi ile oluşan geçici bir heves değil, objektif gerçeklerin anlaşılabilen şartlarına karşı büyüyen kaçınılmaz bir cevaptır. Özgür irade sahibi hiç kimse Amerika'da büyüyen liberteryen ruh hâlinin kısa bir zaman dilimi içinde katılaşacağını (değişmez hâle geleceğini) kesinlikle tahmin edemez ve liberteryen programın tamamının başarısı için tereddüt etmeksizin olanca gücüyle bastırır. Ancak hem teori ve hem de mevcut tarihî şartların analizi, liberalizmin mevcut yol haritasının kısa vadede bile son derece cesaret verici olduğunu gösterecektir.

Kaynakça

Adler, Felix. "The Relation of Ethics to Social Science", *Congress of Arts and Science*, edited by H. J. Rogers, Boston: Houghton Mifflin, 1906.

Allen, Francis A. "Criminal Justice, Legal Values and the Rehabilitative Ideal",, *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grup, Bloomington: Indiana University Press, 1971.

Allen, Lawrence S. "Parent and Child–Tort Liability of Parent to Unemancipated Child", *Case Western Law Review* 19, no. 1 (November 1967): 13946.

Ames, James Barr. "The History of Assumpsit", *Harvard Law Review* 2, no. 1 (April 1888): 1-19.

Anscombe, G. E. M. "Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?" *The Listener*, 14 February 1957.

_____ "Modem Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1958): 1-19.

_____ *Mr. Truman's Degree*. Oxford: privately printed, 1956.

_____ "The Two Kinds of Error in Action", *Journal of Philosophy* 60 (1963): 393-401.

Anson, William. *Principles of the English Law of Contract*, 2nd ed. 1882.

Armstrong, K. G. "'The Retributivist Hits Back", *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grup, Bloomington: Indiana University Press, 1971.

Bailyn, Bernard. *The Ideological Origin of the American Revolution*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

Barnett, Randy E. "Fuller, Law and Anarchism", *The Libertarian Forum*, February, 1976.

_____ "Whither Anarchy? Has Nozick Justified the State?" *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977): 15-22.

Barth, Frerdik. "The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia", *Norsk Geografisk Tidsskrift,* Bind 17 (1959-1960).

Barth, Karl. *Church Dogmatics* 3, no. 4, Edinburgh: T. and T. Clark, 1961.

Becker, Carl L. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers,* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1957.

Bekemeyer, Dennis L. "A Child's Rights Against His Parent: Evolution of the Parental Immunity Doctrine", *University of Illinois Law Forum*, (Wiiter 1967): 805-816.

Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty.* Oxford: Oxford University Press, 1958.

_____ *Four Essays on Libert,* Oxford: Oxford University Press, 1969.

Berm, Walter. "The Behavioral Sciences and the Study of Political Things: The Case of Christian Bay's *The Structure of Freedom", American Political Science Review* 55, no. 3 (September 1961): 550-559.

Betz, Colonel F. "Minor's Right to Consent to an Abortion", *Santa Clara Lawyer* 11, no. 2 (Spring 1971): 469-478.

Binchy, David. *Anglo-Saxon and Irish Kingship.* London: Oxford University Press, 1970.

Blackstone, W. T. *Commentaries on the Laws of England,* book 1.

Bloch, Marc, *Feudal Society.* Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Block, Walter. "The Blackmailer as Hero", *The Libertarian Forum,* December 1972.

_____ "Coase and Demsetz on Private Property Rights", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 2 (Spring 1977): 111-116.

Bondy, Sebastian Salazar. "Andes and Sierra Maestra", *Whither Lâtin America?* New York: Monthly Review Press, 1963.

Bourne, Randolph. *War and the Intellectuals,* edited by C. Resek. New York: Harper and Row, 1964.

Bradley, E H. *Ethical Studies,* 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1927.

Bremner, Robert H. ed. *Children and Youth in America.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970-1974.

Bresler, Robert J. *The Ideology of the Executive State: Legacy of Liberal Internationalism.* Menlo Park, Calif .: Institute for Human Studies, n.d.

Buchanan, James, and Warren J. Samuels. "On Some Fundamental Issues

in Political Economy: An Exchange of Correspondence", *Journal of Economic Issues* 9, *no.* 1 (March 1975): 15-38.

Calhoun, John C. *A Disquisition on Government.* New York: Liberal Arts Press, 1953.

Carmichael, Leonard. "Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature", *Relativism and the Study of Man,* edited by *H.* Schoeck and J. W. Wiggins. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961.

Charming, William Ellery. *Works.* Boston: American Unitarian Association, 1895.

Chesney-Lind, Meda. "Juvenile Delinquency: The Sexualization of Female Crime", *Psychology Today* 8, no. 2 (July 1974): 43-46.

Childs, Roy A. "The Invisible Hand Strikes Back", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (Winter 1977): 23-34.

Chodorov, Frank. "Don't Buy Government Bonds", *Out* of *Step.* New York: Devin-Adair, 1962.

Copleston, Frederick, C. S. J. *A History of Philosophy.* Westminster, Md.: Newman Press, 1959.

_____ *Aquinas.* London: Penguin Books, 1955.

Chroust, A. H. "Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition", *The New Scholasticism* 17 (1943): 101-122.

Cropsey, Joseph. "A Reply to Rothman", *American Political Science Review* 56, no. 2 (June 1962): 353-359.

.d'Entreves, A. I? *Natural Law.* London: Hutchinson University Library 1951.

de Jouvenel, Bertrand. "The Chairman's Problem", *American Political Science Review* 55, no. *2* (June 1961): 368-372.

_____ *On Power.* New York: Viking Press, 1949.

_____ "The Treatment of Capitalism by Continental Itellectuals", In *The Intellectuals,* edited by George B. deHuszar, 385-397. Glencoe, Ill.:The Free Press, 1949.

de la Boetie, Etienne. *The Politics of Disobedience: The Discourse of Voluntary Servitude.* New York: Free Life Editions, 1975.

Dalberg-Acton, John Edward Emerich. *Essays on Freedom and Power.*Glencoe, Ill.: The Free Press, 1948.

Daruvala, Pherozeshah N. *The Doctrine of Consideration.* Calcutta: Butterworth, 1914.

Davidson, James Dale. "Note on Anarchy, State, and Utopia", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 4 (Fall 1977): 341-348.

Davitt, Thomas E., S.J. "St. Thomas Aquinas and the Natural Law", *Origins of the Natural Law Tradition,* edited *by* Arthur L. Harding, 26-47. Dallas: Southern Methodist University Press, 1954.

Dietze, Gottfried. *In Defense of Property.* Chicago: Regnery, 1963.

Dillard, Irving, ed. *One Man's Stand For Freedom.* New York: Knopf, 1963.

Dillon, Miles. *The Celtic Realms.* London: George Weidenfeld and Nicholson, 1967.

_____ *Early Irish Society.* Dublin, 1954.

Donahue, Charles. "Early Celtic Laws", (Unpublished paper delivered at the Columbia University Seminar on the History of Legal and Political Thought, Autumn, 1964).

Donisthorpe, Wordsworth. *Law in a Free State.* London: Macmillan, 1895.

Eastman, Clyde, Garrey Carruthers, and James **A.** Liefer. "Contrasting Attitudes Toward Land in New Mexico", *New Mexico Business* (March 1971). Also reprinted in *Community Grazing: Practice and Potential in New Mexico,* edited by Clyde Eastman and James R. Gray. Albuquerque: University of New Mexico, 1987.

Evers, Williamson M. "Hobbes and Liberalism", *The Libertarian Forum* (May 1975).

_____ "The Law of Omissions and Neglect of Children. " *The Journal of Libertarian Studies 2,* no. 1 (Winter 1978): 1-10.

_____ "Political Theory and the Legal Rights of Children", (Unpublished manuscript). "Social Contract: *A* Critique", *The Journal of Libertarian Studies* 1, no. 3 (Summer 1977): 3-14.

_____ "Toward a Reformulation of the Law of Contracts", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977).

Farnsworth, E. Allan. "The Past of Promise: An Historical Introduction to Contract", *Columbia Law Review* 69, no. 4 (April 1969): 576-607.

Ferson, Merton. *The Rational Basis of Contracts.* Brooklyn: Foundation Press, 1949.

Foner, Phillip, ed. The *Complete Writings of Thomas Paine.* New York: Citadel Press, 1945.

Foot, Philippa R. *Virtues and Vices.* Berkeley: University of California Press, 1978.

Fox, Sanford J. *Cases and Material on Modern Juvenile Justice.* St. Paul, Minn.: West, 1972.

Frey, R. G. *Interests and Rights.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Fuentes, Carlos. "The Argument of Lâtin America: Words for the North Americans", In *Whither Lâtin America?* New York: Monthly Review Press, 1963.

Fuller, Lon L. "The Case of the Speluncean Explorers", *Harvard Law Review* (February 1949): 616-645.

_____ *The Morality of law.* New Haven: Yale University Press, 1964.

Gahringer, Robert E. "Punishment as Language", *Ethics* 71 (October 1960): 46-48.

Gardner, Richard. *Grito!: Reies Tijerina and the New Mexico Land Grant War of* 1967. New York: Harper and Row, 1971.

Geach, Peter. "Good and Evil", In *Theories of Ethics,* edited by Philippa R. Foot, 74-82. London: Oxford University Press, 1967.

_____ *The Virtues.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____ *Providence and Evil.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society,* 1500 *to* 1800. Boston: Beacon Press, 1957.

Gilbert, James. *Designing the Industrial State.* Chicago: Quandrangle Books, 1972.

Gilfillan, S. Colum. *The Sociology of Invention.* Chicago: Follett Press, 1935.

Gilmore, Grant. *The* Death *of Contract.* Columbus: Ohio State University Press, 1974.

Gilson, Etienne. *The Christian Philsophy of St. Thomas Aquinas.* New York: Random House, 1956.

Gluckman, Max. *The Ideas in Barotse Jurisprudence.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965.

Grampp, William D. *The Manchester School of Economics.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969.

Grant, George P. "Plato and Popper", *The Canadian Journal of Economics and Political Science* 20, no. 2 (May 1954): 185-194.

Gray, John N. "F. A. Hayek on Liberty and Tradition", *Journal of Libertarian Studies* 4, no. 2 (Fall 1980): 119-138.

Green, Mark J. "The Law of the Young", *With Justice for Some*, edited by B. Wasserstein and M. Green. Boston: Beacon Press, 1970.

Grisez, Germain. "The First Principle of Practical Reason", *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, edited by Anthony Kenny. New York: Anchor Books, 1969.

Hamowy, Ronald. "Freedom and the Rule of Law in F. A. Hayek", *Il Politico* 36 (1971-72): 349-377.

_____ "Hayek's Concept of Freedom: A Critique". *New Individualist Review* 1, no. 1 (April 1961): 28-31.

_____ "Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's Constitution of Liberty", *Journal of Libertarian Studies* 2, no. 4 (Winter 1978): 287-298.

Hare, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

Harre, R., and E. H. Madden. *Causal Powers: A Theo y of Natural Necessity*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1975.

Hart, H. L. A. *Punishment and Responsibility*. New York: Oxford University Press, 1968.

Hartwell, R. M. *The Industrial Revolution and Economic Growth*. London: Methuen, 1971.

Hawkins, D. J. B. "Punishment and Moral Responsibility", *The Modern Law Review* (November 1944). Tekrar baskı: *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grupp. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

Hayek, F. A. *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 1. Rules and Order. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

_____ "Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy", *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, edited by F. A. Hayek. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

_____ The Constitution of Liberty. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

_____ *Capitalism and the Historians*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

_____ *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

Hazlitt, Henry. "The Economics of Freedom", *National Review* 13, no. 12 (September 1962): 231-232.

Henry, Robert L. *Contract in Local Courts of Medieval England*. London: Longmans, Green, 1926.

Herbert, Auberon, and J. H. Levy. *Taxation and Anarchism*. London: *The*

Personal Rights Society, 1912.

Hess, Karl. *The End of the Draft.* New York: Viking Books, 1970.

Hesselberg, A. Kenneth. "Hume, Natural Law and Justice", *Duquesne Review* (Spring 1961).

Himmelfarb, Gertrude. *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics.* Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Holmes, Oliver Wendell, Jr. *The Common Law,* edited *by* Mark de Wolfe Howe. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University, 1963.

Holmes, R. L. "Nozick on Anarchism", *Political Theory* 5, no. 2 (1977): 247-256.

Holton, James. "Is Political Philosophy Dead?" *Western Political Quarterly* 13, no. 3 (September 1961): 75-77.

Hoopes, Townsend. "The Persistence of Illusion: The Soviet Economic Drive and American National Interest", *Yale Review* 49, no. 3 (March 1960): 321-37.

Howlett, Frederick W. "Is the YSB All It's Cracked Up to Be?" *Crime and Delinquency* 19, no. 4 (October 1973): 485-492.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature.* Quoted in *A.* Kenneth. "Hume, Natural Law and Justice", *Duquesne Review* (Spring 1961).

_____ *Essays, Litera y, Moral and Political.* London: Ward, Locke, and Taylor, n. d.

Huntington, Samuel P. "Conservatism as an Ideology", *American Political Science Review* 51, no. 2 (June 1957): 454-473.

Hurlbut, Elisha P. *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees.* (1845). Cited in Wright, *American Interpretations of Natural Law.*

Irmen, J. Douglas. "Children's Liberation-Reforming Juvenile Justice", *University of Kansas Law Review* (1972-1973).

Jacobson, D. L., editör. *The English Libertarian Heritage.* Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1965.

Jefferson, Thomas. "A Bill for Proportioning Crimes and Punishments", *The Writings of Thomas Jefferson,* edited *by* A. Lipscomb and A. Bergh. Washington, D.C.: Thomas Jefferson Memorial Association, 1904.

Jenks, Edward. *The Histo y of the Doctrine of Consideration in English Law.* London: C. J. Clay and Sons, 1892.

Joseph, H.W.B. *An Introduction to Logic.* 2nci baskı. Oxford: Clarendon Press, 1916.

Kant, Irnmanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* tercüme: H. J. Paton. New York: Harper and Row, 1964.

_____ *The Philosophy of law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right.* Edinburgh: T. and T. Clark, 1887.

Katz, Sanford. *When Parents Fail.* Boston: Beacon Press, 1971.

Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State.* New York: Russell and Russell, 1961.

Kenealey William J., S. J. "The Majesty of the Law", *Loyola Law Review* (1949-50): 106-9,112-13. Yeniden basımı: *The Natural Law Reader,* edited by Brendan F. Brown. New York: Oceana Publications, 1960.

Klapmuts, Nora. "Children's Rights: The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom", *Crime and Delinquency Literature* (September 1972).

Knowlton, Clark S. "LandGrant Problems Among the State's Spanish-Americans," *New Mexico Business* (June 1967).

Leoni, Bruno. *Freedom and the Law.* Princeton, N.J.: Van Nostrand Press, 1961, and Los Angeles: Nash Publishing, 1972.

Lehrman, Paul. "Child Convicts," *Transaction* 8, no. 10 (July-August 1971): 3544.

Levidow, Beatrice. "Overdue Process for Juveniles: For the Retroactive Restoration of Constitutional Rights", *Howard Law Journal* 17, no. 2 (1972): 402.

Lewis, C. S. "The Humanitarian Theory of Punishment", *Twentieth Century* (Autumn 1948-N). *Theories of Punishment*, edited by Stanley E. Grupp. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

Levine, Richard S. "Caveat Parens: A Demystification of the Child Protection System", *University of Pittsburgh Law Review* 35 (Fall 1973): 1-52.

Lieber, Francis. Manual of Political Ethics. 1838. Cited in Wright, *American Interpretations of Natural Law.*

List, Lawrence. "A Child and a Wall: A Study of 'Religious Protection' Laws" *Bufalo Law Review* 13 (1963-64). Cited in Evers, "Political Theory and the Legal Rights of Children",

Locke, John. *An Essay Concerning the True Origin, Extent, and End of Civil Government in Two Treatises of Government*, edited by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Lougee, Robert W. "German Romanticism and Political Thought", *Review*

of Politics 21 (October 1959): 631-645.

Lottin, Odon. *Psychologie et morale aux xiie at xiiie siecles*. 6 vols. (Louvain, 1942-1960).

Lukacs, John. "Intellectual Class or Intellectual Profession?" *The Intellectuals,* edited by George B. deHuszar. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1949.

Lucas, J. R. *The Freedom of the Will*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

McAvoy Thomas T., *C.S.C.* "Orestes A. Brownson and Archbishop John Hughes in 1860 Bt", *Review of Politics* 24, no. 1 (January 1962): 19-47.

McCloskey H. J. "A Non-Utilitarian Approach to Punishment", *Inquiry* (1965). Yeni baskı, *Philosophical Perspectives on Punishment,* edited by Gertrude Ezorsky. Albany: State University of New York Press, 1972.

McCloskey Kenneth D. "Parental Liability to a Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment", *Hastings Law Journal* 11 (February 1960): 335.

MacIntyre, A. C. "Hume on 'Is' and 'Ought'", *The Is-Ought Question,* edited by W. D. Hudson. London: Macmillan, 1969.

McNamara, Ellen M. "The Minor's Right to Abortion and the Requirement of Parental Consent", *Virginia Law Review 60,* no. *2* (February 1974): 305-332.

McPherson, James M. *The Struggle for Equality: Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964.

Mack, Eric. "Individualism, Rights, and the Open Society", *The Libertarian Alternative,* edited by Tibor R. Machan. Chicago: Nelson Hâll, 1974,29-31.

Maine, Henry. *Ancient Law*. New York: E. P. Dutton, 1917.

Martin, James J. *Men Against the State*. DeKalb, Ill.: Adrian Allen Associates, 1953.

Mayne, John D. *Treatise on Hindu Law and Usage,* 11nci baskı. Edited by N. C. Aiyar. Madras: Higginbothams, 1953.

Mencken, H. L. *A Mencken Chrestomathy*. New York: Alfred A. Knopf, 1949.

_____ *Happy Days:* 1880-1892. New York: Alfred Knopf, 1947.

Miller, Margaret. "Markets in Russia", In M. Miller, T. Piotrowicz, L. Sirc, and H. Smith, *Communist Economy Under Change*. London: Institute for Economic Affairs, 1963.

Mises, Ludwig von. *Liberalism*. 2nd. ed. Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1978.

_____ "Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action", *Relativism and the Study of Man,* edited by *H.* Schoeck and J. W. Wiggins. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961.

_____ *Socialism.* New Haven: Yale University Press, 1951.

_____ *Human Action.* New Haven, Yale University Press, 1949.

Moore, G. E. *Ethics.* Oxford, 1863-1912.

Mora, Jose Ferrater. "Suarez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 14, no. *4* (October 1953): 528-547.

Morris, Herbert. *On Guilt and Innocence.* Berkeley: University of California Press, 1976.

_____ "Persons and Punishment", *The Monist* 52, no. 4 (October 1968): 475-501.

Murphy, Patrick T. *Our Kindly Parent-The State.* New York: Viking Press, 1974.

Needham, Joseph. "Review of Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism", Science and Society* 23 no. 1 (Winter 1959): 58-65.

Neustadt, Richard. "Presidency at Mid-Century", *Law and Contemporary Problems* 21 no. 4 (Autumn 1956): 609-645.

Nisbet, Robert. *The Social Impact of the Revolution.* Washington, *D.C.:* American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1974.

Nock, Albert Jay. *On Doing the Right Thing, and Other Essays.* New York: Harper and Brothers, 1928.

Noel, F. Regis. "A History of the Bankruptcy Clause of the Constitution of the United States of America", Doctoral dissertation. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1920.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.

_____ "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum* 13 (1968): 1.

Oppenheimer, Franz. *The State.* New York: Free Life Editions, 1975.

Oubre, Claude F. *Forty Acres and a Mule: The Freedmen's Bureau and Black Land Ownership.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978.

Paul, Jeffrey. "Nozick, Anarchism and Procedural Rights. " *Journal of Libertarian Studies* 1 no. 4 (Fall 1977): 337-340.

Parent, William A. "Some Recent Work on the Concept of Liberty" *American Philosophical Quarterly* 11, no. 3 (July 1974): 149-167.

Parfit, Derek. "Personal Identity", *Philosophical Review* 80 no. 1 (January 1971): 3-27.

Parrish, Michael. "Iran: The Portrait of a U. S. Ally", *The Minority of One* (December 1962).

Parthernos, George S. "Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 34 no. 4 (November 1962): 95-107.

Patterson, Edwin W. *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law.* Brooklyn: The Foundation Press, 1953.

Peden, Jospeh R. "Property Rights in Celtic Irish Law", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 2 (Spring 1977): 81-86.

_____ "Stateless Societies: Ancient Ireland", *The Libertarian Forum* (April 1971).

Pease, William H., and Jane H., eds. *The Antislave* y *Argument.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

Petro, Sylvester. "Feudalism, Property, and Praxeology", In *Pmperty in a Human Society,* edited by S. Blumenfeld. LaSalle, Ill.: Open Court, 1974.

Philbrook, Clarence. "Realism in Policy Espousal", *American Economic Review* 5, no. 1 (December 1953): 846-859.

Phillips, R. P. *Modem Thomistic Philosophy.* Westminster, Md.: The Newman Bookshop, 1934-1935.

Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity.* Oxford: Clarendon Press, 1974.

Platt, Anthony. *The Child Savers.* Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Pollock, Frederick. *Principles of Contract.* 12th ed. Edited by P. Winfield. London: Stevens and Sons, 1946.

Pomeroy, John Norton, Jr., and John C. Mann. *A Treatise on the Specific Performances of Contracts.* 3ncü baskı. Albany, N.Y.: Banks, 1926.

Pound, Roscoe. *Jurisprudence.* St. Paul, Minn.: West, 1959.

Rappard, William E. "On Reading von Mises", In On *Freedom and Free Enterprise,* edited by Mary Sennholz. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1956.

Raskin, Marcus. "The Megadeath Intellectuals", *New York Review of Books* (14 November 1963): 6-7.

Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

Read, Leonard. I'd *Push the Button.* New York: Joseph D. Maguire, 1946.

Riemersma, Jelle C. "Economic Enterprise and Political Powers After the Reformation", *Economic Development and Cultural Change* 3(1954-1955): 297-308.

Rickenbacker, William F. *The Twelve-Year Sentence.* LaSalle, Ill.: Open Court, 1974.

Robertson, John A. "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis", *Stanford Law Review* 27, no. 2 (January 1975): 213-270.

Rodham, Hillary. "Children Under the Law", *Hamard Educational Review* 43, no. 4 (1973): 487-514.

Rose, Willie Lee. *Rehearsal for Reconstruction: The Port Royal Experiment.* Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1964.

Rothbard, Murray N. *Individualism and the Philosophy of Social Sciences.*San Francisco: Cato Institute, 1979.

_____ *Left and Right: Prospects for Liberty.* San Francisco: Cato Institute, 1979.

_____ *For a New Liberty.* rev. ed. New York: Macmillan, 1978.

_____ *Power and Market.* 2nci baskı. Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977.

_____ "Punishment and Proportionality", In Assessing the Criminal: *Restitution, Retribution, and the Legal Process*, edited by Randy Barnett and John Hagel III. Cambridge, Mass.: Ballinger Publishing, 1977.

_____ "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (Winter 1977): 45-58.

_____ *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics.* New York: Center for Libertarian Studies, 1977.

_____ "Praxeology, Value Judgments, and Public Policy", *The Foundations of Modern Austrian Economics*, edited by Edwin Dolan. Kansas City: Sheed and Ward, 1976.

_____ *Conceived in Liberty.* New York: Arlington House, 1975.

_____ "The Anatomy of the State", *Rothbard, Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays.* Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974.

_____ "Why Be Libertarian?" *Rothbard, Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays.*

_____ "Value Implications of Economic Theory," *The American Economist*,

17, no. 1 (Spring 1973): 35-39.

_____ "Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprieta", *Biblioteca della Liberta* 2 (1966).

_____ Man, Economy, and State. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962.

_____ Hantington on Conservatism", *American Political Science Review* 51 (September 1957): 784-787.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*, edited by E. Barker. New York: Oxford University Press, 1948.

Rubin, Sol. "Children as Victims of Institutionalization", *Child Welfare* 61, no. 1 (January 1972): 6-18.

Rutland, Robert **A.** George Mason. Williamsburg, Va.: Colonial Williamsburg, 1961.

Sadowsky, James **A.,** S.J. "Private Property and Collective Ownership", *The Libertarian Alternative*, edited by Tibor Machan. Chicago: Nelson-Hâll, 1974.

Salmond, John W. *Jurispridence*. 26 ed. London: Stevens and Haynes, 1907.

Sanders, John **T.** "The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (Winter 1977): 35, 44.

Schafer, Stephen. *Restitution to Victims of Crime*. Chicago: Quadrangle Books, 1960.

Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der S taatslehre Thomas Hobbes*. Hamburg, 1938.

Schultz, J. Lawrence. "The Cycle of Juvenile Court History", *Crime and Delinquency*. (October 1973).

Schurnpeter, Joseph A. Capitalism, Socialism, and Democracy. New York: Harper and Brothers, 1942.

Sheridan, William H. "Juveniles Who Commit Non-Criminal Acts: Why Treat in a Correctional System?" *Federal Probation* 31, no. 1 (March 1967): 26-30.

Sidman, Lawrence R. "The Massachusetts Stubborn Child Law: Law and Order in the Home", *Family Law Quarterly* 6, no. 1 (Spring 1972): 35-58.

_____ "The Penal Bond With Conditional Defeasance", *The Law Quarterly Review* (July 1966).

Singer, Peter. "The Right to Be Rich or Poor", *New York Review of Boks* 22,

no. 3 (6 March 1975): 19-24.

Singer, Marcus. *Generalization in Ethics.* New York: Knopf, 1961.

Sombart, Werner. *A New Social Philosophy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1937.

_____ *Vom Menschen.* Berlin, 1938.

Spencer, Herbert. *Social Statics* (New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1970).

_____ *An Autobiography.* New York: *D.* Appleton, 1904.

Spooner, Lysander. *No Treason: The Constitution of No Authority,* edited by James J. Martin. Colorado Springs, Colo.: Ralph Myles, 1973.

Strauss, Leo. *Natural Right and History.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.

_____ "Relativism", In *Relativism and the Study of Adan,* edited by H. Schoeck and J. W. Wiggins. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961.

Suarez, Franciscus. *De Legzbus ac Deo* (1619). Quoted in d'Entreves *Natural Law.*

Sullivan, Michael F. "Child Neglect: The Environmental Aspects", *Ohio State Law Journal* 29 (1968): 85.

Tallack, William. *Reparation to the Injured and the Rights of Victims of Crime to Compensation.* London: 1900.

Thomson, Judith Jarvis. "A Defense of Abortion", *Philosophy and Pubic Afairs* 1, no. 1 (Fall 1971): 47-66.

Thorson, Thomas Landon. "Political Values and Analytic Philosophy", *Journal of Politics* 23, no. 4 (November 1961): 711-724.

Toohey, John J. *Notes on Epistemology.* Washington, *D.C.:* Georgetown University, 1952.

Tucker, Benjamin R. *Instead of a Book.* New York: *B.* R. Tucker, 1893.

Veale, F. J. P. *Advance to Barbarism.* Appleton, Wis.: C. C. Nelson, 1953.

Veatch, Henry. *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* . Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971.

_____ *Rational Man: A Modern Introduction to Aristotelian Ethics.* Bloornington: University of Indiana Press, 1962.

Watkins, J. W. N. "Philosophy", *In Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's The Constitution of Liberty,* edited by Arthur Seldon. London: Institute for Economic Affairs, 1961.

White, Lawrence H. "Bankruptcy and Risk", Unpublished paper.

Wild, John. *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.

_____ "Natural Law and Modern Ethical Theory", *Ethics* 63 (October 1952): 1-13.

Williston, Samuel. "Mutual Assent in the Formation of Contracts", In Williston, *Selected Readings on the Law of Contracts.* New York: Macmillan, 193 1.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations.* New York: Macmillan, 1958.

Wolk, Lawrence J. "Juvenile Court Statutes-Are They Void for Vagueness?" *New York University Review of Law* and *Social Change* (Winter 1974).

Wolowski, Leon, and Emile Levasseur. "Property", *Lalor's Cyclopedia of Political Science.* Vol. 3. Chicago: M. B. Carey, 1884.

Woolsey Theodore. *Political Science.* 1877. Cited *in* Wright, *American Interpretations of Natural Law.*

Wright, Benjamin F. Jr., ed. *American Interpretations of Natural Law.* Cambridge: Harvard University Press, 1931.

Zajdlic, W. "The Limitations of Social Sciences", *Kyklos* 9 (1956): 65-74.

İndeks

A

Acton 18, 19, 182, 212, 263, 264, 283, 287
Adalet xvi, xxx, 15, 91, 93, 265, 266
Adler 208, 281
Advance to Barbarism 201, 294
Agenda for a free Society: Essays on Hayek's 234
Alchian xv
Allen 68, 100, 109, 281, 289
American Economic Review 266, 291
American Interpretations of Natural Law 23, 287, 288, 295
American Philosophical Quarterly 222, 290
American Political Science Review 8, 11, 20, 282, 283, 287, 293
Amerikan Devrimi xxxi, 23, 274
Anarchy, State, and Utopia xxiv, xxv, xxvi, xxvii, xxix, 237, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 284, 290
Anarkosendikalizm 57
anarşi 187, 198, 241
Ancient Law 55, 289
Anglo-Saxon and Irish Kingship 282
Anson 153, 281
Antislavery Argument 24, 266
Aquinas xxxiv, 4, 5, 7, 283, 284, 285, 286
Arendt 3
Armstrong 93, 97, 98, 281
Ashton 223
Assessing the Criminal: Restitution, Retribution, and the Legal Process 89, 292
assumpsit 143, 152
Autobiography 6, 294
Avusturya Okulu xxx, xlv
Aydınlanma xxx

B

Bailyn 24, 281
Barker 140, 152, 293
Barnett xlviii, 89, 184, 185, 186, 237, 247, 251, 255, 256, 281, 292
Barry xxxiii
Barth 4, 69, 282
basın özgürlüğü 118
Bawerk xiii

Becker 6, 282
Bentham xxxiii
Berlin li, 77, 177, 221, 222, 223, 224, 225, 282, 294
Berns 8
Betz 112, 282
Bierly xlvii
Binchy 184, 282
Black 3, 63, 64, 79, 110, 119, 127, 128, 133, 290
Blackstone 12, 13, 96, 282
Bloch 71, 282
Bondy 75, 282
Bourne 203, 282
boykot 81, 82, 83, 135, 136
Bradley 95, 282
Brecht 8
Bremner 116, 282
Bresler 177, 282
Brown 5, 13, 63, 68, 83, 127, 128, 131, 189, 252, 253, 288
Brownson 6, 289
Buchanan 209, 211, 212, 282
Burlamaqui 6
Bush xxxii, xliii
Büyük Toplum xxxii

C

Cadena 113
Calhoun 183, 283
Capitalism and the Historians 223, 286
Capitalism, Socialism, and Democracy 169, 293
Carmichael 11, 13, 283
Carruthers 74, 284
Carter xxxii
Cato xxxviii, xxxix, 10, 34, 152, 275, 292
Causal Powers 10, 286
Causal Powers: A Theo y of Natural Necessity 286
Caydırıcılık 96
ceza xiv, xviii, xxi, xxii, xliii, xlviii, 62, 76, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 111, 112, 113, 114, 143, 144, 152, 169
Charming 283
Chesney 112, 114, 283
Chodorov ix, 187, 283
Chroust 6, 283
Classical Economics xxxviii
Coase xv, xvi, 211, 282
Cobden 223
Çocuk hakları 111
Coleridge 157
Columbus 52, 68, 147, 285
Commentaries on the Laws of England 13, 282
Common Law 148, 287
Common Sense 238
Conceived in Liberty xxxii, 78, 292
Copleston 7, 283
Cromwell 184, 242
Cropsey 11, 283

D

Daruvala 146, 153, 283
Davidson 237, 284
Davitt 5, 284
Defending the Undefendable 129
değer rölativizm 8
deHuszar 283, 289
demokrasi 171, 175, 258, 271
demokratik sosyalizm xxx
Demsetz xv, 211, 282
d'Entreves 283, 294

Designing the Industrial State 177, 285
devrim 6, 19, 23
Dietze 77, 284
Dillard 119, 284
Dillon 184, 284
Disquisition on Government 283
Dış politika 195
Dolan 209, 292
Donahue 184, 284

E

Eastman 284
Economics and Ethics of Private Property xxxvi
Edelin 105
Egalitarianism as a Revolt Against Nature 203, 265, 266, 292
Ehrenberg 77
Entelektüeller ve devlet 177
eşitlik xvi, xxiv, xlii, 98, 101, 219
evlat edinme 108
evlilik 138, 140

F

feodalizm 70, 71, 72, 73, 77
fiyat belirlemesi 227
fiyat kontrolü 108, 197, 214, 215
fırsatçılık 263, 272
Fransız Devrimi 77
Frey 163, 285
Fuentes 74, 75, 285
Fuller 157, 185, 186, 281, 285

G

Gahringer 95, 285
Garrison 24, 248, 266
Geach 12, 56, 161, 208, 285
Generalization in Ethics 47, 294
George Mason 239, 293
girişimci 108
göç 124, 178, 266
Grant 16, 73, 147, 285
Gray xlviii, 228, 284, 285
Green 68, 69, 70, 83, 85, 113, 127, 128, 133, 153, 189, 252, 253, 286
Grisez 4, 286
Grotius xviii, xx, 4, 5, 6, 18, 283

H

Hagel xlviii, 89, 292
Harding 5, 284
Harper ix, 74, 169, 179, 203, 282, 285, 288, 290, 293
Harre 286
Hart 96, 286
Hartwell 223, 286
Hawkins 97, 286
Hayek xxx, xlviii, li, 35, 184, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 243, 251, 253, 277, 285, 286, 294
hayvan hakları xxxvii, 161, 163
Hazlitt 18, 286
Henry xxxiii, 9, 14, 55, 67, 103, 153, 207, 286, 289, 294
Herbert l, 6, 22, 85, 96, 159, 160, 207, 286, 290, 294
Hess 177, 287
Hesselberg 15, 16, 287
hırsız 55, 62, 87, 138, 140, 148
Hobbes 23, 146, 284, 293
Hükümetin bütçesi 268
Human Action xiv, xx, 175, 213, 216, 218, 219, 290

Hume 7, 14, 15, 16, 175, 287, 289
Huntington 20, 287

I

ifade özgürlüğü 117, 118, 119, 135
iflâs 148, 149, 150
iftira hukuku 192
İkinci Dünya Savaşı 265
insan hakları 117, 124, 126

J

Jefferson xxxi, xxxii, 24, 96, 287

K

Kant 34, 153, 288
Kantçı Kategorik İmperatif xvii
kapitalist 58, 74, 77, 224, 238
kapitalizm 77, 278
kara liste 136
kendine sahip olma hakkı 103
kendini savunma 85
kilise 168, 175, 176
kıskançlık 217
Koch xlviii
kölelik xxx, 24, 45, 65, 70, 71, 73, 79, 87, 90, 91, 102, 107, 138, 140, 141, 142, 147, 174, 229, 265, 266, 267
kölelik karşıtı xxx, 265, 266
kürtaj xlii, xliii, xliv, 101, 102, 103, 105, 279

L

Lâtin Amerika 73, 75
Law xxxix, 3, 4, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 23, 40, 55, 83, 97, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 137, 139, 143, 147, 148, 152, 153, 157, 177, 184, 185, 186, 207, 228, 230, 231, 233, 235, 243, 265, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295
Leoni 184, 235, 243, 288
Liberalizm 19, 193, 212, 216, 221, 269
liberteryenizm xiii, xxvii, xxviii, xxxi, xxxii, xxxvi, xxxviii, xl, xli, 264, 265
liberteryenler xli, xliv, 18, 130, 190, 193, 197, 199, 200, 202, 245, 269, 274, 275
Liberteryen Parti xxxiv, xli, xlv
Liggio xlviii
Lincoln xxxii
Locke xviii, 21, 22, 36, 53, 101, 162, 175, 251, 287, 288
Lukacs 177, 289

M

Machan 24, 158, 163, 289, 293
Mack 158, 159, 289
mafya 175, 191
mahkemeler 87, 91, 109, 126, 139, 141, 144, 145, 153, 168, 184, 240, 242, 256
maliyetler 248, 249
Manchester Okulu 211
Marksizm 57, 77
Mason 239, 293
McPherson 79, 289
Men Against the State 289
Menger xiii
Milchman 59
Mill 223
Miller 191, 289
minimal devlet xxiv, 238, 239, 247, 250, 257, 258, 259

Mises iv, xiii, xiv, xix, xx, xxi, xxii, xxx, xxxiii, xxxvii, xxxviii, xl, xlv, li, 56, 58, 175, 188, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 276, 289, 291
Molinari xxi
monarşi 175
Morris 96, 159, 160, 290
mübadele xiv, xxii, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 59, 61, 64, 101, 121, 146, 147, 173, 176, 187, 193, 226, 227, 229, 234, 251, 254, 259, 275

N

Namus Cemiyeti 135
Nisbet 70, 290
Nixon xxxii, 177
Nock 179, 193, 194, 203, 290
Norman İşgali 152
Nozick xxiv, xxv, xxvi, xxvii, xxviii, xxix, xxx, xxxi, xl, li, 93, 130, 145, 231, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 281, 287, 290, 292, 293
nükleer silâhlar 197

O

On Classical Liberalism and Libertarianism xxxiii
Oppenheimer 53, 54, 173, 290
ötenazi 105
Our Enemy 194
Oxford Üniversitesi 197

P

Paine 238, 284
pareto optimalliği 209, 210
Philosophical Investigations 163, 295

R

Rawls xvi, xvii, xxiv, xxxvi, 56, 291
refah ekonomisi 209
Ricardo vii, 40
Roosevelt xxxii
Rusya 274

S

sahtekârlık 82, 96, 147, 148, 174
saldırı xiv, xlix, 46, 55, 56, 58, 63, 68, 70, 71, 82, 93, 95, 142, 149, 162, 186, 189, 190, 191, 195, 196, 197, 202, 225, 231, 232, 240
Sanders 237, 293
şantaj 128, 129, 130, 252, 253, 254, 255
Şantaj hakkı 128
savunma xxii, xxxiii, l, 56, 57, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 103, 159, 179, 185, 188, 191, 195, 196, 199, 200, 216, 222, 231, 232, 256, 270
Schumpeter 169
serbest piyasa xxiii, xxx, xxxviii, xlix, 18, 40, 45, 56, 57, 74, 94, 108, 155, 173, 182, 193, 205, 209, 211, 212, 215, 220, 224, 256, 275, 277
sermaye birikimi 57, 277
şiddet 25, 45, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 71, 75, 81, 82, 83, 84, 96, 97, 109, 111, 136, 141, 153, 156, 157, 158, 167, 168, 173, 182, 195, 196, 198, 199, 200, 202, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 238, 255, 264
sigorta xxii, 90, 91, 153, 173, 184,

242, 246
sivil itaatsizlik 190
sınırlı hükümet 182, 258
skolastikler 4, 5
Smith vii, xxxviii, 40, 41, 42, 61, 62, 67, 70, 81, 82, 83, 98, 125, 126, 128, 129, 130, 137, 138, 140, 141, 142, 151, 159, 167, 168, 179, 191, 195, 196, 252, 264, 289
Sombart 77, 294
sosyal demokratlar xliv
Sosyalist İşçi Partisi 273
sosyal maliyet 207
Sovyetler Birliği xxxvii, xxxviii
sözleşme hukuku 152
sözleşmeler 83, 84, 118, 121, 130, 137, 138, 140, 143, 144, 152
sözleşme teorisi li, 107, 141, 239
Spencer 1, 6, 22, 207, 223, 294
Spooner xxi, 22, 171, 172, 173, 174, 193, 294
suçluluk teorisi 64
Suç ve ceza 114

T

Tazmin İlkesi 209
tedricilik 266, 267, 268, 269
tekel xiv, 56, 73, 167, 168, 179, 186, 198, 232, 242, 244, 255
telif hakları 128, 150
teminat xix, 24, 64, 127, 142, 143, 144, 193, 246
Templeton xlvii
The Constitution of Liberty 225, 227, 230, 231, 233, 234, 286, 294
toprak tekeli 70

U

uluslar arası hukuk 201

W

Watergate 126, 279
Weber 15
Wittgenstein 295

Y

Yugoslavya 57, 276

Z

zilyet hakkı 69
zorlama xxviii, 87, 88, 90, 103, 104, 190, 191

Avusturya İktisat Okulu Serisi

Carl Menger, İktisadın Prensipleri
Carl Menger, Paranın Kaynağı Üzerine

Eugen Böhm-Bawerk, Marx ve Marksist Sistemin Bitişi
Eugen Böhm-Bawerk, Sermaye ve Faiz

Ludwig von Mises, Sosyalizm
Ludwig von Mises, Para ve Kredi Teorisi
Ludwig von Mises, Teori ve Tarih
Ludwig von Mises, Para, Metod ve Piyasa Süreci
Ludwig von Mises, İnsan Eylemi
Ludwig von Mises, Kadir-i Mutlak Devlet: Total Savaşın ve Total Devletin Yükselişi

Murray N. Rothbard, Yeni Bir Hürriyet İçin
Murray N. Rothbard, İktisadî Bakımdan Anlamlı Olmak
Murray N. Rothbard, İnsan, İktisat ve Devlet
Murray N. Rothbard, Bankacılığın Sırrı
Murray N. Rothbard, Hürriyet Ahlâkı
Murray N. Rothbard, Eşitlikçilik: Doğaya Karşı İsyan

İktisat, liberteryen için çok sayıda veri (girdi) sağlamada yardımcı olur fakat asla siyaset felsefesi tesis edemez. Siyasî hükümler, esasta değer hükümleridir; dolayısıyla siyaset felsefesi etiğin bizzat kendisidir. Dolayısıyla pozitif bir etik sistem, bireysel özgürlük şartlarını tesis etmek üzere oluşturulmalıdır.

M. N. Rothbard

Uslanmaz bir anarşist ve *laissez-faire*ci bir iktisatçı olarak liberteryen felsefeye yeri doldurulmaz katkılarda bulunan Murray N. Rothbard'ın çok yönlü bir düşünür olduğunun ispatıdır, Özgürlüğün Etiği. Rothbard bu eserinde Herbert Spencer'dan beri özgürlüğün sistemli ve doyurucu bir teorisinin yapılmadığını şaşırarak tespit etmekte ve bu açığı kapatma iddiasıyla doğal hukuk teorisine dayalı liberteryen bir hukuk sisteminin ana hatlarını çizme gayretine girişmektedir. Okuyucu, Rothbard'ın özel mülkiyetin en büyük düşmanı olarak gördüğü devlete yönelik yıkıcı eleştirilerinin yanında, 20. Yüzyıl'ın önemli liberal teorisyenlerinden olan Mises, Hayek, Nozick ve Berlin'in özgürlük anlayışlarının da ince bir sorguya çekildiğini görecektir.



LİBERTE
liberteyayınları

liberte.
com.
tr

ISBN 978-975-6201-44-2