

EMILE DURKHEIM

Sosyoloji Dersleri

Yayın: 1984, 2004



İletişim

EMILE DURKHEIM 1858'de Epinal'de doğdu. Felsefe öğretmenliği yaptı. 1887'de Bordeaux Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. 1902'den itibaren Sorbonne Üniversitesi'ne geçti, 1906'da profesör oldu. Çağdaş sosyoloji biliminin kurucusu olarak görülen Durkheim 1917'de Paris'te öldü. Başlıca eserleri: *Elements de sociologie* (1889), *De la division du travail sociale* (1893) [*İçtimai Taksim-i Amal*, 1923], *Règles de la méthode sociologique* (1894) [*Sosyolojik Metodun Kuralları*, Sosyal Yayınları, 1994], *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) [*Dini Hayatın İlk Biçimleri*, 2005], *Education et sociologie* (1917), *Sociologie et philosophie* (1924), *L'évolution pédagogique en France* (1938), *Le suicide* (1897) [*İntihar: Toplumbilimsel İnceleme*, İmge Kitabevi, 1986].

Leçons de sociologie (4^e édition "Quadrige"; 2003, octobre)
© 1950 Presses Universitaires de France

İletişim Yayınları 1148 • Politika Dizisi 54
ISBN 975-05-0400-3
© 2006 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2006, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Can Belge
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FILMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hüsni Abbas
DÜZELTİ Mehmet Tirgil
MONTAJ Şahin Eyalmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

EMILE DURKHEIM

Sosyoloji Dersleri

Leçons de sociologie

ÖNSÖZ *Hüseyin Nail Kubalı*

GİRİŞ *Georges Davy*

ÇEVİREN *Ali Berktay*



i l e t i ş i m

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ / HÜSEYİN NAIL KUBALI	7
GİRİŞ / GEORGES DAVY	11
BİRİNCİ DERS	
MESLEK AHLÂKI	45
İKİNCİ DERS	
MESLEK AHLÂKI (devam)	59
ÜÇÜNCÜ DERS	
MESLEK AHLÂKI (son)	75
DÖRDÜNCÜ DERS	
YURTTAŞLIK AHLÂKI	
Devletin Tanımı	91
BEŞİNCİ DERS	
YURTTAŞLIK AHLÂKI (devam)	
Devletin ve Bireyin İlişkisi	105
ALTINCI DERS	
YURTTAŞLIK AHLÂKI (devam)	
Devlet ve Birey. Vatan	117
YEDİNCİ DERS	
YURTTAŞLIK AHLÂKI (devam)	
Devlet Biçimleri. Demokrasi	129

SEKİZİNCİ DERS

YURTTAŞLIK AHLÂKİ (devam)

Devlet Biçimleri. Demokrasi 139

DOKUZUNCU DERS

YURTTAŞLIK AHLÂKİ (son)

Devlet Biçimleri. Demokrasi 153

ONUNCU DERS

Her Türlü Toplumsal Gruplaşmadan Bağımsız

GENEL VAZİFELER

Cinayet 165

ON BİRİNCİ DERS

MÜLKİYETE TECAVÜZLERİ YASAKLAYAN KURAL 177

ON İKİNCİ DERS

MÜLKİYET HAKKI (devam) 191

ON ÜÇÜNCÜ DERS

MÜLKİYET HAKKI (devam) 205

ON DÖRDÜNCÜ DERS

MÜLKİYET HAKKI (devam) 221

ON BEŞİNCİ DERS

SÖZLEŞME HUKUKU 233

ON ALTINCI DERS

SÖZLEŞME AHLÂKİ 247

ON YEDİNCİ DERS

SÖZLEŞME HUKUKU (son) 261

ON SEKİZİNCİ DERS

SÖZLEŞME AHLÂKİ (son) 275

İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından yayımlanan bu eser, Emile Durkheim'ın bugüne dek hiçbir yerde yayımlanmamış bazı derslerini bir araya getirmektedir.

Büyük Fransız sosyologunun hiç yayımlanmamış bir eserini bilim dünyasına tanıtmaya ayrıcalığını bu fakültenin nasıl edindiğini okuyucular kuşkusuz merak edeceklerdir. Anlaşılabilir bir meraktır bu. Birkaç satırla onu gidermeye çalışacağım.

1934'te Paris'te, *L'Idée de l'Etat chez les précurseurs de l'Ecole sociologique française* [Fransız sosyoloji okulunun öncülerinde devlet fikri] başlıklı bir doktora tezi hazırlamaya başlamıştım. Bu okulun kurucusu olan Emile Durkheim'ın devlet sorunu hakkında tam olarak ne düşündüğünü bilmenin şart olduğu kanısındaydım.

Bu sosyolog, problemi özel bir inceleme konusu haline getirmeyip daha önce çıkmış eserlerinde konuyla bağlantılı bazı sorunlara değinmekle yetindiğinden, eğer varsa, yayımlanmamış notlarında uygun ve ayrıntılı açıklamalar bulunabileceği sonucuna vardım. Bu amacıma ulaşabilmek için Emile Durkheim'ın yeğeni olan meşhur etnoğraf Marcel Mauss'a başvurdum. Beni son derece nazik bir biçimde karşılayan ve 1908'de ziyaret ettiği Türkiye'ye duyduğu büyük sempatiyi ifade eden

Mauss, bana *Physique des mœurs et de droit* başlıklı bazı yazmalar gösterdi. "Bunlar, Emile Durkheim'ın 1890-1900 yıllarında Bordeaux'da verdiği ve önce 1904'te, sonra 1912'de Sorbonne'da yinelediği, daha sonra ölümünden birkaç yıl önce verdiği bazı konferanslarda yeniden işlediği derslerin notlarıydı" dedi. Bunları bana hiç tereddütsüz emanet eden Marcel Mauss, ayrıca ilgimi özellikle çekebilecek bir kısım yazmanın daktilo edilmiş metnini vermek inceliğini de gösterdi. Bu fırsattan yararlanarak, bana paha biçilmez bir yardımda bulunan müteveffa bilginin anısı önünde saygıyla eğiliyorum.

Görüşmemiz sırasında Marcel Mauss bana bu yazmaları, yazı kurulu üyesi olduğu *Les Annales sociologiques*'te yayımlama niyetinden söz etmişti. Ama 1937'de *Revue de Métaphysique et de Morale*'de meslek ahlâkını konu alan üç dersi kapsayan ilk bölümü yayımlayabildi sadece. Eklediği kısa notta, bu yayınla Emile Durkheim'ın 1917'de ölmeden birkaç ay önce kaleme aldığı talimatlara uyduğunu, Durkheim'ın, yazmalarından bazılarını dostluğunun bir göstergesi olarak *Revue de la Métaphysique et de Morale*'in kurucusu Xavier Léon'a vermek istediğini belirtmişti. Marcel Mauss aynı notta, daha sonra bu üç dersle birlikte onları izleyen yurttaşlık ahlâkı derslerini de basacağını açıklıyordu.

1947'de elimdeki altı yurttaşlık ahlâkı dersinin Türkçe çevirisini *Istanbul Hukuk Fakültesi Dergisi*'nde yayımladım. Ama bundan önce, Marcel Mauss'un söz ettiği yayının yapılıp yapılmadığından –hiçbir yerde görmememe karşın– kesin emin olmak istedim. O zaman kendisine mektup yazıp bilgi rica ettim. Bir cevap alamayınca, Fransa'nın Türkiye Büyükelçiliği'nin kültür danışmanı olan M. C. Bergaud'dan aldığım bilgi sayesinde, Emile Durkheim'ın kızı Mme. Jacques Halphen'e yazdım. Mme. Jacques Halphen bana cevap verme nezaketini göstererek, işgal sırasında çok eziyet çeken Marcel Mauss'un en küçük bir bilgi bile veremeyecek halde olduğunu bildirdi. Daha sonra da kendisine gönderdiğim kopya sayesinde bulabildiği söz konusu yazmaların Marcel Mauss'un kitaplığını oluşturan tüm diğer belgeler ve eserlerle birlikte *Musée de*

l'Homme'da [*İnsan Müzesi*] bulunduğunu haber verdi. Bu yazmaların içinde, daha önce yayımlanmış üç meslek ahlâkı dersinin dışında, henüz Fransa'da yayımlanmamış on beş yurttaşlık ahlâkı dersinin de bulunduğunu belirtiyordu.

Birkaç ay sonra bu derslerin tamamının İstanbul Hukuk Fakültesi tarafından yayımlanabileceğini düşündüm. Bu konuda fikrine başvurduğum Mme. Jacques Halphen projeyi destekleyince, İstanbul Hukuk Fakültesi de bu teklifi hemen onayladı.

Marcel Mauss'un *Revue de Métaphysique et de Morale*'deki tanıklığına göre, Kasım 1898-Haziran 1900 arasında nihai şekli verilmiş tek bir metin oluşturan ve şimdi bu eser içinde yayımlanan yazmalar işte bu koşullarda keşfedildi. Benim açımdan büyük değer taşıyan bu girişimin başarıya ulaşmasını sağlayan koşulları da böylece açıklamış oldum.

Dolayısıyla öncelikle Mme. Jacques Halphen'e, ünlü babasının daha önce hiç yayımlanmamış bu eserinin yayımına verdiği izin nedeniyle, hem İstanbul Hukuk Fakültesi hem de kendi adıma derin şükranlarımı ifade ediyorum. Daha sonra seçkin meslektaşım, Dekan Georges Davy'ye yazmaları son kez elden geçirmek ve bir giriş yazmak gibi güç bir görevi üstlendiği için hararetle teşekkür ediyorum. Bu değerli katkıyı yapacak, Emile Durkheim'ın öğrencisi ve dostu olan değerli sosyolog Georges Davy'den daha yetkin birisi bulunamazdı. Ayrıca bizim fakültemizde profesör olan Charles Crozat'ya ve aynı fakültenin doçentlerinden Rabi Koral'a da, prova baskılarının tashihinde gösterdikleri çaba ve eserin yayımında gösterdikleri özen nedeniyle özel olarak teşekkürlerimi sunuyorum.

Büyük Fransız sosyologun ölümünden sonra çıkan bu eserinin Türkiye'de yayımlanması asla bir rastlantı değildir. Bir tür kültürel determinizmin sonucu olduğu bile söylenebilir. Çünkü Türkiye'de, Le Play, Gabriel Tarde, Espinas ve diğerlerinin yanında, Emile Durkheim sosyolojisi, özellikle tanınmış Türk sosyologu Ziya Gökalp'in çalışmalarından bu yana hayat hakkı bulmuş tek akımdır. Gerçekten de bizde Durkheim okulunun izini şu veya bu ölçüde taşıyan sosyologların (ben de bunlardan biriyim) sayısı hiç de az değildir. Bu yüzden Türkiye'nin

kendisini, deyim yerindeyse, bu sosyolojinin vârislerinden biri olarak görmesine şaşmamak gerekir. Bu nedenle bu eserin yayımlanması ülkede haklı bir memnuniyetle selamlanacak ve ülke tarihinde bir eşine daha rastlanmayan bu olay gereğince takdir edilecektir: Türkiye'nin bilim kurumlarından birinin çabasıyla dünya çapında üne sahip bir Avrupalı bilimadamının hiç yayımlanmamış bir eseri Türkiye'de yayımlanmaktadır.

İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi de Fransa ile Türkiye arasındaki geleneksel kültür ve dostluk bağlarının sıkılaşmasına böyle bir katkı yapabildiği için haklı bir gurur duymaktadır. Bu önemdeki bir eseri yayımlayarak ortak bilimsel birikimi zenginleştirdiği ve Emile Durkheim'ın anısına borçlu olduğu saygıyı gösterdiği için de ayrıca haklı bir gurur yaşamaktadır.

Ben de bu işin ilk adımını attığım ve hem kendi ülkeme hem de çok şeyler borçlu olduğum Fransız ilminin etkisinin artmasına mütevazı da olsa bir katkıda bulunduğum için büyük bir mutluluk içindeyim.

HÜSEYİN NAIL KUBALI
İstanbul Hukuk Fakültesi Dekanı

İstanbul, 15 Mayıs 1950

Durkheim'in daha önce hiç yayımlanmamış bu dersinin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve yazarın "*physique des mœurs*" [törelere fizik] derken neyi kastettiğini anlamak, ahlâk incelemesi içinde törelere betimlenmesine ve genel anlamda sosyoloji içinde olguların tanımlanmasına ve gözlemlenmesine neden öncelik tanıdığını kavramak için, Fransız sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Durkheim'in yönteminin temel ilkelerini ve öğretisinin başlıca izleklerini burada kısaca hatırlatmak isteriz.

İlk sırada eşit önemde iki izlek yer alıyor. Bunların çatışmaları noktaları saptamak için birbirinden ayırmak, sonra da nasıl uzlaşıp sosyolojiye ilk temelini ve ilerleyişinin doğrultusunu nasıl verdiklerini anlamak için bir arada ele almak gerekiyor. Bu iki izlekten biri bilim, diğeri toplumsallıktır, birincisi işin mekanik ve nicel yanına, ikincisi ise özgül ve nitel yanına gönderme yapar.

1895'te *Les règles de la méthode sociologique* [Sosyolojik yöntemin kuralları] adıyla çıkan ve bir anlamda sosyologun başucu eseri sayılabilecek kitapçığı eline alan, doğal olarak birinci bölümle karşılaşır önce: "Toplumsal olgu neye denir?" ve bu bölümde ilk olarak yeni incelemenin konusunun, yani top-

lumsal olgunun tanımlandığını görür bütün doğallığı içinde, hiçbir sürprize yer bırakmadan. Toplumsal olgu, kendisini toplum halinde barındırabilecek daha basit hiçbir olguya indirgenemez ve özgül olgu diye tanımlanır. Okuyucu, tüm bunların ardından, toplumsal veya toplumsallık izleğini birinci izlek olarak sunmakta duraksamayacaktır. Tam anlamıyla “sosyal” olduğu açıda algılanıp yakalanan olgu, aslında sosyolojinin adına denk düşen ve aynı zamanda ona konusunu da sunan bir şey değil midir? Bununla birlikte, “sosyal”ın sahip olduğu bu önemin farkında olmamıza karşın ilk sırada bilim izleğini saymamızın nedeni, bilim izleğinin öğretinin ilk niyetini aydınlatması ve yöntemin niteliğini belirlemesidir.

Önce niyet meselesini ele alalım ve daha eksiksiz olması için niyet ve vesile diyelim. Gerçeği söylemek gerekirse ne biri yenidir ne de öteki. Tam tersine her ikisi de yazarımızı hem yakın tarih içinde Auguste Comte ve Saint-Simon’un, hem de uzak geçmişte Platon’un felsefi soyağacına bağlar. Felsefesi ahlâktan nasıl ayrılmıyorsa politikadan da ayrılmayan, *Devlet* ve *Adalet*’i eşanlamlı başlıklar olarak gören Platon, hazırlanacak en bilgece anayasa sayesinde siteyi kargaşadan kurtarmayı umut ediyordu. Onun tasarımına göre, böyle bir anayasa –basit görüşlere, kanaatlere değil– ancak bilime dayandırılabilirdi. Kuşkusuz onun bakış açısından, 19. yüzyılın pozitif sosyolojisi için geçerli olduğu gibi, olgulara dayalı bir bilim henüz söz konusu değildi. Ama Platon’un tasarladığı türde bir “idealar” bilimi de onun gözünde yine de bilimdi, tek gerçek bilimdi ve hem insan hem de site için tek kurtuluş yoluydu. Daha yakınımızdaki ve yine benzer bir siyasi ve ahlâkî kriz vesilesiyle, bu kez Fransız devriminin ve onun yadsımlarının gerektirdiği yeniden inşa çabalarının yol açtığı kriz vesilesiyle, Auguste Comte da insanlığın zihinsel ve ahlâkî yeniden örgütlenmesinin sırrını bilimde, ama bu kez pozitif bilimde arar. Fransa’da 1870 bozgununun sonucunda zihniyetlerde ve kurumlarda yaşanan sarsıntının ardından ve farklı türde olsa da benzer bir yeniden örgütlenme ihtiyacının eşlik ettiği bir sarsıntı, sanayi atılımının yol açtığı sarsıntı sırasında Durkheim da bilim yo-

luyla aynı kurtuluşa erişmeye çabalar. Şeylerdeki dönüşüm insanların yeniden yapılanmasını gerektirmektedir. Bu tür zorunlu yeniden inşa çabalarına esin kaynağı olma, bunları yönetme ve hayata geçirme işi sadece bilime ait olmalıdır. Ve madem ki yaşanan kriz toplumların krizidir, bunu çözecek bilim de toplumların bilimi olmalıdır: Durkheim sosyolojisinin kaynağı ve onu destekleyen kanaat budur. Bu kanaat, Platon'un "politika"sı ve Auguste Comte'un pozitivizmi gibi, bilime olan aynı mutlak inancın evladıdır.

Bu "toplumlar" biliminin aynı zamanda ve hangi ölçüde bir insan bilimi de olduğunu, aslında ilk çıkışından beri her zaman felsefenin hedefi olmuş insan hakkında bilginin, "beşerî bilimler"le birlikte, terimin dar anlamıyla bilimlerle aynı nesnellik düzeyine nasıl yükselmek istediğini de açıklayacağız. Ama bu nesnellik hakkı önce toplumlar bilimine veya sözcüğün dar anlamında sosyolojiye tanınacaktır. Durkheim, belki belirgin bir sebep de olmaksızın, nesnelliği insanın tüm cephelerine yaymayı reddederek, sadece insanın toplumsal boyutu adını verebileceğimiz yanına saklayacaktır. Bu boyut insanın sadece bir yanıdır belki, ama yazarımızın gözünde bireyselliği dışladığı için bilimsel bir açıklama getirilebilecek tek boyuttur.

Dolayısıyla hem ilk niyet hem de uygulama bağlamında bilim izleğinin ağırlıklı önceliği söz konusudur. Yine de toplumun bilimsel olarak irdelenmesinin mümkün olabilmesi için, toplumun bilime sahici bir gerçeklik, toplumsal bilimin özel konusu olabilecek bir veri sunması gerekir. Ancak o zaman bilimle eşit önemde ve uyumlu bir izlek olarak "sosyal" izleği ortaya çıkar ve bu konunun özgüllüğünü yerli yerine oturtmak amacıyla, *Kurallar*'ın daha yukarıda değindiğimiz ilk bölümü söz konusu izleği tanımlar. Bu "sosyal", bazı işaretlerden hareketle saptanır: Belirşiindeki dışsallık ve bireylere karşı uyguladığı baskı, zorlayıcılık; ama gerçek özü bu işaretlerin de ötesinde, topluluğun, özel olarak da insan topluluğunun bir topluluk olarak varoluşunun gerekli bir unsuru olarak, ilk, asal olgu oluşunda yatar.

Gerçekten de hayvan toplumları da betimlenmiş, ama onlarda –tartışılmaz benzeşmelere karşın– insan toplumlarının sırrına rastlanamamıştır. Demek ki sosyolojiye sadece temelini veren biyolojiden çıkarsanabilecek bir neden yoktur, olsa olsa kıyaslama için kullanılabilir. Durkheim, sadece insan topluluklarına gerçek anlamda toplum adı verilebileceği inancındaydı; bu durum, hem çok önem verdiği toplumsallığın özgüllüğünü doğrular hem de toplum bilimini son derece “beşerî” bir bilim haline getirir: Toplum, beşerî bir serüvendir. Demek ki temel olgu olan topluluk halinde bir araya gelmeyi “insanlar âlemi” içinde yakalamak gerekir. Bir araya gelme, kümeleşme hadisesinin derhal birleştirici, yapılandırıcı ve anlamlı niteliği, dolayısıyla birincil ve kendisinden daha temel, daha asal başka hiçbir şeye indirgenemeyecek niteliği insanlık içinde kavranır. Ama kümeleşme olgusu bireyin varoluşundan daha geç ortaya çıkmasa da, gerçeği söylemek gerekirse, ondan daha eski de değildir, çünkü ne bireyler olmadan toplum ne de toplum olmadan bireyler var olabilir. Issız bir toplum da, en az tamamen tek başına yaşayan ve her türlü topluma yabancı bir birey kadar hayal ürünüdür. Bireyler bir organizmadaki organlar gibi algılanmalıdır. Bireyler de, düzene bağlanmalarını, konumlarını, “topluluk içinde olmak” diye nitelenmesi gereken nihai oluşlarını, tıpkı organlar gibi, ait oldukları bütünden alırlar. İnsanın insanlığı, ancak insanî kümeleşme içinde ve en azından bir anlamda, onun aracılığıyla anlaşılabilir.

Demek ki toplumsalın kendine özgü gerçekliğinin beyan edilmesi, toplumsal bütünü parçalarıyla uyum içine sokar. Yoksa, sık sık basit işaretlerden fazla bir şey olarak yorumlanan dışsallık ve zorlayıcılık nitelemelerinin düşündürebileceği gibi, bütünün bu parçaların dışında bir gerçeklik haline getirilmesi söz konusu değildir. Durkheim'ın *Kurallar*'ın ikinci baskısına yazdığı girişte ve daha pek çok yerde, pozitiflik tasarısına ihanet etmediğini ve basit bir kurmacaya gerçeklik görüntüsü vermediğini açıkladığı biliniyor. Toplumsal olan, kolektif bilinç görünümüne büründüğünde de, ona birleşmiş bi-

linçlerden ve bilinçlerin birleşmesine yön veren yapılardan başka bir dayanak sunmayacaktır.

Toplumsal olgu tahlilinin, toplumsalın kendine özgü gerçekliğini vurgulayabilmek amacıyla zaman zaman ifade sınırlarını zorlasa bile, aslında her türlü psişik bileşeni dışlamadığının farkına varmak için bireysel temsiller ve kolektif temsiller üzerine kaleme aldığı o meşhur makaleyi de beklemek şart değildir aslında.

La division du travail'da [İşbölümü] (2. baskı, s. 110) toplumsal olguların, psişik olgularda görülen nevi şahsına münhasır bir gelişimin ürünü olduğunu ve bu gelişimin her bireysel bilinçte ortaya çıkıp "bu bilinci başlangıçta oluşturan ilkel unsurları (duyumlar, refleksler, içgüdüler) giderek dönüştüren" gelişime de benzediğini kabul etmiştir. Aynı kitabın başka bir yerinde (s. 67) ve işlenen suçla özvarlığının hakarete uğraması üzerine intikam isteyen kolektif bilinç hakkında, şöyle bir psikolojik tahlile de rastlamıyor muyuz: "Bu temsil (az çok bulanık bir biçimde, kendi dışımızda ve üstümüzde hissettiğimiz bir güce ilişkin temsil) kesinlikle aldatıcıdır. Hakarete uğrayan duygular sadece ve sadece bizim içimizdedir. Ama bu yanılsama gereklidir. Kolektif kökenleri, evrensellikleri, süre açısından kalıcılıkları, özlerinde bulunan yoğunlukları nedeniyle bu duygular olağanüstü bir güce sahip oldukları için, bilincimizin çok daha zayıf haldeki geri kalanından kökten ayrılırlar (altını biz çizdik). Bize hükmederler. Deyim yerindeyse, onlarda insanüstü bir yan vardır; ve aynı zamanda dünyevi yaşamımızın dışında kalan nesnelerle aramızda bir bağ kurarlar. Bu nedenle bize yabancı ve üstelik bizden üstün bir gücün içimizdeki yankıları gibi görünürler. O zaman biz de onların izdüşümünü dışımıza yansıtmak, onları kendileriyle ilgili herhangi bir dış nesneyle bağıntılandırmak zorunda kalırız." Hatta yazar bu bağlamda kişiliğin kısmî yabancılaştırmalarından, kaçınılmaz seraplardan söz etmeye dek vardırıır işi. Neden sonra yaptığı çözümlemenin sonucu psikolojik yönden sosyolojik yöne döner yeniden: "Üstelik yanılgı sadece kısmîdir" diye yazar: "Madem ki bunlar kolektif duygulardır, içimizde bizi

değil toplumu temsil ederler.” Başka bir yerde de bu şekilde oluşturulan kolektif bilinç hakkında şöyle diyecektir (age, s. 46): “Kuşkusuz bu bilincin dayanağı tek bir organ değildir. Tanımı gereği tüm topluma yayılmıştır. Ama yine de kendisini ayrı bir gerçeklik haline getiren kendine özgü niteliklere de sahiptir. Nitekim bireylerin içinde bulundukları özel koşullardan bağımsızdır: Bireyler gelir geçer, ama kolektif bilinç kalır... Demek ki bu kolektif bilinç de ancak bireylerde hayata geçse bile, bireysel bilinçlerden apayrı bir şeydir. O, toplumun psişik tipidir, kendi özellikleri, varoluş koşulları, gelişim tarzı bulunan bir tiptir, bu anlamda farklı bir biçimde olsa da, bireysel tipleri andırır.” Görüldüğü gibi, toplumsal hadiseyi saf, katıksız bir şey haline getiren sözde tanımın çok uzağındayız; çünkü burada, tam tersine, Durkheim tanımının gerçek bir toplumsal psikolojiye doğru açıldığını görüyoruz. Gerek daha yukarıda kolektif temsiller konusunda andığımız makalede gerekse *Kurallar*’ın yeni bir baskısı için kaleme alınmış önemli önsözde böyle bir psikolojinin hedeflendiği görülüyor.

Demek ki toplumsal olgu veya kolektif bilinç denen şeye yakıştırılması uygun düşen gerçeklik türü budur: bütüncül topluluk, grup olgusu, bilinçlere yansıma, ama bunun da hep bir araya gelmiş toplu bilinçler şeklinde anlaşılması gerekir, bütünün her zaman parçaların her birinde içkin oluşu ve ancak bir izdüşüm yoluyla aşkınlık görüntüsüne bürünmesi; dolayısıyla her parçanın, sonsuza kadar yinelenip durabilecek edilginliğinden, bir bütüne katılım yoluyla kurtulma duygusuna –az çok bilinçli bir duygu– sahip olması ve her parçanın ortak bir düzenleme içinde kendine ait bir role, manâsını bütünün daha üstün birliğinden alan bir role çağrılı olması.

Ama toplumsal olgu, şu tanımladığımız türde bir gerçekliğe sahip olsa ve ne biyoloji ne de psikoloji onun bu karmaşık birliğini çözüntüye uğratarak dağıtarak bu gerçekliği onun elinden alabilse, dolayısıyla sosyoloji araştırma nesnesinden yoksun kalmasa bile, yine de nesnelliği eksilmemelidir – bilim olmak istiyorsa. Toplumsallık izleğinden ayrılmaz olduğunu belirttiğimiz bilim izleği yeniden gündeme geliyor işte ve sosyolojiye,

bilim olabilmesi için, şu şartı koyuyor: toplumsal hadisele-ri/görüngüleri, şeyler gibi ele alıp irdelemek. Bu “şey” kelimesi de yeni bir anlam karışıklığı yaratmasın. Söz konusu olan toplumsal olguyu sadece maddi bir veri olarak görmek değil –Durkheim böyle bir materyalizmi hep yadsımıştır–, onu verili bir olgu gibi ele almaktır; bir şeyle nasıl olduğu gibi karşılaşıyorsa toplumsal olguyu da o şekilde verili kabul etmek ve nasıl olabileceğine ya da nasıl olmasının istendiğine göre inşa veya tahayyül etmemek gerekir. Yoksa toplumsal olgunun bir şey gibi verili olması, ne onun mutlaka maddi bir şey olması konusunda bir önyargıyı dile getirir ne de aynı zamanda veya bununla birlikte düşünce, inanç, duygu, alışkanlık, tavır olabilmesini dışlar. Bu sayılanlar da en az madde kadar var olan ve etki yapan, dolayısıyla nesnel açıdan gözlemlenebilir gerçekliklerdir.

Zaten “sosyal” hakkında, onun bir işareti olarak nitelenen dışsallık öne çıkarılırken vurgulanan da bu gözlemlenebilirliktir. Durkheim da, bu nesnel gözlem olasılığını elden kaçırmamak veya bozmamak için toplumsal olguya, en azından başlangıçta en dışsal yönünden hareketle yaklaşılmasını önerir. Bu belki de doğrudan erişilemeyen bir derunî boyutun simgesi olsa bile, her halükârda gözlemden saklanmayan bir gerçekliktir. Bu gerçeklik bir davranış tarzından ibaret kaldığında bile, kolektif niteliktedir; dolayısıyla yinelenen ve kitlesel tezahürler içerir – bu yüzden de karşılaştırmının ve istatistiğin pençesinden kurtulamaz. Aynı gerçeklik bir kurum olduğunda, siyasi biçimler veya kodlar ya da ritüeller tarzında billurlaşır, yani kolaylıkla gözlemlenebilen şeylere dönüşür. *Toplumsal İşbölümü* adlı eserinde, davranış psikolojisine çok benzeyen bir yöntemle toplumsal dayanışmayı ve onun aldığı çeşitli biçimleri, gözlemlenebilir tezahürler –zecrî hukuk veya iade davalarının müeyyideleri– ve esin kaynağı olduğu davranış biçimleri –komünyon veya kooperasyon– aracılığıyla yakalamaya çalışan Durkheim bu usule başvurmuştur. Bir diğer eserinde, istatistiklerin ortaya koyduğu değişken intihar veya cinayet oranları sayesinde şu veya bu devirde, şu veya bu toplumda ya da sınıf-

ta hayata bağıllığı, ferde duyulan saygıyı veya entegrasyon ihtiyacını ölçmek istediğinde de aynı yöntemi kullanmıştır.

Yöntemin bu başlangıç noktası sözü bizzat yazara bırakmamızı gerektirecek denli önemlidir: “Bir olgular sınıfını bilimin boyunduruğu altına sokmak için onları özenle gözlemlemek, betimlemek, tasnif etmek yetmez; bundan çok daha gücünü başarıp, Descartes’ın sözıyla tarif edecek olursak, hangi yoldan gidildiğinde bilimselleştiklerini bulmak, yani içlerinde kesin bir belirlenime, mümkünse ölçüye gelen herhangi bir nesnel unsur saptamak gerekir. Biz de her türlü bilim açısından geçerli bu şarta uymaya çaba gösterdik. Aklın, dolayısıyla bilimin nesnesi olabilecek kadar derin bazı toplumsal yapı olgularına erişmek amacıyla, toplumsal dayanışmayı hukuki kurallar sistemi aracılığıyla nasıl incelediğimiz, nedenleri araştırırken kişisel yargılara ve öznel değerlendirmelere fazlasıyla açık her şeyi nasıl bir kenara bıraktığımız görülecektir” (*Division du Travail*, Önsöz, s. XLII). Birkaç sayfa ileride ise daha da açık şu ifadeyle karşılaşırız: “Toplumsal dayanışma, yapısı gereği ne kesin gözleme ne de ölçüye gelen tamamen manevi türde bir hadisedir. Dolayısıyla gerek bu tasnifi gerekse bu karşılaştırmayı yapabilmek için, erişemeyeceğimiz içsel olguyu onu simgeleyen bir dışsal olguyla ikame etmek ve içsel olanı dışsal olan aracılığıyla incelemek gerekir. Bu gözle görünür simge hukuktur. Nitekim toplumsal dayanışma –madde dışı niteliğine karşın– var olduğu her yerde bilkuvv halde kalmayıp varlığını duyularla algılanabilir sonuçlar vasıtasıyla gösterir. Bir toplumun üyeleri arasındaki dayanışma ne kadar güçlüyse, onların hem birbirleriyle hem de kolektif açıdan ele alınan toplulukla ilişkileri o oranda çeşitlenir: çünkü eğer birbirleriyle karşılaşmaları azalsa, birbirlerine bağımlılıkları ancak münferit ve zayıf bir biçimde gerçekleşirdi. Öte yandan bu ilişkilerin sayısı mutlaka onları belirleyen hukuk kurallarının sayısıyla orantılıdır. Nitekim toplumsal yaşam, var olduğu her yerde kaçınılmaz olarak tanımlanmış belirli bir biçim alma ve örgütlenme eğilimi gösterir; zaten hukuk da bu örgütlenmenin en istikrarlı ve belirli yanından başka bir şey değildir. Toplumun

genel hayatının bir noktada genişlemesi, ancak aynı noktada hukuki yaşamın da aynı oranda genişlemesiyle mümkündür. Dolayısıyla toplumsal dayanışmanın temel çeşitlerinin hepsinin yansımalarını hukukta bulabileceğimizden emin olabiliriz" (*Div. du tr.*, s. 28-29).

Buradan da şu sonucu çıkarsıyor: "Demek ki yöntemimiz baştan sona belirlenmiş durumdadır. Madem ki hukuk toplumsal dayanışmanın başlıca biçimlerini yeniden üretmektedir, yapmamız gereken farklı hukuk türlerini tasnif edip daha sonra bunlara denk düşen farklı toplumsal dayanışma çeşitlerini ara-maktan ibarettir. İşbölümünün neden olduğu özel dayanışmayı simgeleyen bir hukuk bulunması şimdiden imkân dahilindedir. Bunu bulduktan sonra, işbölümünün payını ölçmek için onu ifade eden hukuki kurallar toplamının genel hukuk hacmi içindeki oranını hesaplamak yeterli olacaktır" (*age*, s. 32).

Görüldüğü gibi, nesnelliğe ulaşmak için şeyler hakkında soyut düzeyde edinilen düşüncenin yerine, deneyim ve tarih aracılığıyla onlarda zorunlu olarak bulunduğu kabul edilen gerçeklik ikame edilmektedir. Dolayısıyla sadece sosyoloji kendini ayakları havada bir biçimde kurgulamaktan kaçınacak ve töreler fiziğinin incelenmesinin açığa çıkardığı gerçeğin tüm bağlantılarını özenle takip edecektir. Bu ders notlarında görülecek meslekî ahlâkla ekonomik gelişim, yurttaşlık ahlâkıyla devlet yapısı, sözleşme ahlâkıyla tüm çeşitliliği içindeki hukuksal-toplumsal yapı arasındaki bağlantılar, bu yaklaşıma birer örnek oluşturmaktadır. Aile duyguları ve vazifeleriyle çeşitli aile biçimleri ve aile biçimleriyle çeşitli toplum yapıları arasındaki bağlantılar gibi başka yerlerde ve henüz yayımlanmamış derslerde ele alınmış bağlar da örnek gösterilebilir. Kısacası dayanışma, ferde verilen değer, devlet, sınıflar, mülkiyet, sözleşme, alışveriş, korporasyon, aile, sorumluluk vb. tüm bunlar verili hadiselerdir, maddi veya manevi olmaları çok önemli değildir, bize kendi doğaları içinde görünürler ve biz de onları öyle, çoğunlukla yanıltıcı bir basitlik görüntüsüne bürünmüş kaypak karmaşıklıkları içinde, oldukları gibi kabul etmek zorundayızdır.

O halde, en az keyfî kurgulamalarda olduğu kadar burada da, bu hadiseler karşısında da fazla kolay ve çekici özdeşleştirmelerden kaçınalım; bu tür özdeşleştirmeler söz konusu hadiseleri, *a priori* ile veya içgüdüyle ya da ihtiyaçla hemen açıklayabileceklerini sanırlar – bu sayılan açıklamaların insan doğasının hiç değişmez nitelikleri oldukları varsayılır. Bizi keyfilikten koruyormuş gibi gözükten doğaya yapılan gönderme bize gerçek nesnelliği vermeye yetmez. Çünkü doğa oluştursa da tarih dönüştürür. Gözlem, ancak göreliliğin bakış açısından ve gözlemlenen olguyu kendi varoluş koşulları içine yerleştirdiği zaman bir değer taşır. Bu koşullar, kuşkusuz tıpkı doğa gibi, uyuşumlar ve uyuşmazlıklar içerirler; denge ve işlevin ayarlanması bunlara bağlıdır. Ama bu dengenin kendisi de geleceğe dönük geçici bir istikrar aralığından başka bir şey değildir ve işlevin uyarlanması hemen baştan sağlanamaz ve sadece mevcut egemen ortama dayanılarak getirilen yatay açıklama ile işlev hakkında bir yargıya varılamaz. Zamansal dikey diziler de bu işlev uyarlanmasını hazırlarlar. İnşa edilmeyip bir şey gibi gözlemlenmesi gereken verili toplumsal gerçeklik demek ki hem deney hem de tarih içinde gözlemlenmelidir. Sadece işleyiş katıksız şimdiki zaman içinde gözlemlenir.

Ama işleyiş işlev olmadığı gibi, işlev de asla doğa değildir. Bu üç unsur birbirinden ayrıdır ve üçünün de zaman içinde verili olarak gözlemlenmesi ve bir kez daha, bu kez herhangi bir anlam karışıklığı olasılığı bulunmadan yineleyelim, “şeyler gibi irdelenmesi” gerekir.

Sosyolojinin yöntemine yön verdiğini söylediğimiz bilim izleğinin gereği böyledir. Ama toplumsal izlek de varlığını ve kendi şartlarını dayatır. Saptanması gereken, bu şartların bilim izleğinin şartlarıyla uyum sağlayıp sağlayamayacağı ve yanıt olumluysa, nasıl uyum sağlayabileceğidir.

Bilimin, içkinlik sınırlarının aşılmasını yasaklayan şartları, bu özellikleriyle “patolojik”ten ayırt edilen ve bu ayırım sayesinde gözlemlenen gerçekliği değerlendirme konusunda ölçüt olarak kullanılma yetkisi tanınan “normal”e bir ayrıcalık sağlarlar. Hatta bu normal olgu veya tip kavramının ideal veya

“olması gerektiği gibi” kavramını ikame ettiği ve davranış tarzımızın olanaklarını aydınlatmakla yetinmek yerine bu davranışı düzenlemeye elverişli bir görünüm aldığı görülür. Bu bakış açısına göre, bir hadisenin normal olarak tanıtılması için önce ortalama bir tip oluşturduğu verili bir toplum içinde yeterince genelleşmiş bir görüntü çizmesi, ama asıl önemlisi, bağrında filizlendiği toplumun yapısıyla doğru bir karşılıklı bağıntı sunması gerekir. Normallliği asıl oluşturan, bir işaret-ten ibaret kalan genellikten de çok, toplumla olan bu tekabüliyet/karşılıklılık ilişkisidir. Bu şekilde tanımlanan normallik, toplumun iyiliğiyle özdeşleştirilen, dolayısıyla toplumun uyum çabasını yönlendirmeye yönelik sağlığı oluşturur. – Bu bağlamda, genelliğin aldatıcı bir işaret olabileceği fark edilmektedir, çünkü varlığını koruyan, yani normal koşullarda denk düştüğü yapı değiştikten sonra bile aynı kalan eski bir davranış tarzı, belli bir süre boyunca genelliğini sürdürebilir. Aynı şekilde, bir davranışın bağıntılı olduğu yapıya tam tekabül edip etmediğine karar verilmesinin oldukça güç bir şey olduğu da gözlemlenebilir. Yazarın, normal ile patolojik ayrımını ele aldığı bölümde verdiği ve bir kısmı oldukça keyfî bir nitelik taşıyan örnekler de bunu göstermektedir. Her normal tipin genelde insan toplumu değil, sadece belirli bir toplum açısından normal olması ve dolayısıyla geçerli kabul edilebilmesi için bir toplum tasnifini gerektirmesi de bu güçlüğü artırır. *Kurallar*’da önerilen toplum tasnifi taslağı, sistemleştirme konusundaki aşırılığı nedeniyle yanılgıya düşmekte ve hem mekanik hem de *a priori* niteliği yüzünden, görelî bakış açısıyla çelişmektedir. Oysa ki uygulanmasına olanak tanınması gereken tekabüliyet ilkesi, bu tasnifin görelî bakış açısına göre hazırlanmasını zorunlu kılar.

Son olarak şunu soralım: Normallik hakkında yargıya varmak üzere başvurulmuş yapı, olması gerektiği gibi, şu veya bu verili toplumun, vaziyeti ve tarihi saptanmış yapısıysa, orada normal olarak ortaya çıkıp ağır basması gereken inançlar ve davranışlar sisteminin, zihniyet ve kurumların bu özellik nedeniyle zorunlu bir sonuç olarak belirlendiklerini kim iddia

edebilir? Her yapıya tekabül edecek tek bir olası yanıt mı mevcuttur? Uyum süreci –çünkü işin özünde söz konusu olan uyum sağlanmasıdır– niye çeşitli gerçekleştirme tarzları içermesin ve topluca veya bireysel olarak onu hayata geçiren edimci olarak insanların şu veya bu ölçüde bilinçli tercihleri veya isteklerine en azından kısmen bağlı olarak niye çeşitlenmesin? Nasıl ki coğrafi yerleşim alanı bir yerde insana kenti dayatıyorsa, başka bir yerde de tam tersine insan coğrafi yerleşim alanına kenti dayatabilir.

Yukarıda tanımlanmış tek normallığe yapılan gönderme, Durkheim'da bizi her halükârda deneyin katı sınırları içinde tutmakta, her türlü aşkınlık çağrısını gündem dışına itmektedir ve her toplumsal yapıyla tekabüliyeti, deyim yerindeyse mekanik biçimde oluşturmak isteyen neden bağıntısı da dolaısıyla daha önce öne çıkardığımız belirleyici, hükümran bilim izleğinin kapsamı içinde kalmakta ve bu bağlamda geliştirilen sosyolojiyi katıksız bir bilimcilik noktasına sürükler görünmektedir. Ama işin aslı hiç de böyle değildir. Durkheim'ın ideal-reel ayrımını normal-patolojik ayrımıyla özdeşleştiren bu ilk tavrı aşmakta gecikmemesi bir yana, bu ikinci ayrıma en katı biçimde dile getirildiği dönemde bile daha yukarıda geliştirdiğimiz ve söz konusu ayrımın bilimciliğini önemli ölçüde sınırlayan şu açıklama eşlik eder: toplumsalın gerek psişik gerekse biyolojik karşısındaki özgüllüğü. Mekanizmin ve bilimciliğin geliştirdiği açıklama tipine karşı, onun tam aksine, burada önerilen tipin basit unsurlara indirgemeyi ve üst taraf hakkında bilgi vermek için hep alt taraftan yola çıkma iddiasını dışladığını söylersek bu herhalde yeterli olacaktır. Nesnesi doğanın dışında değil içinde bulunan sosyoloji, bir doğa bilimi gibi bilim olmalıdır, ama ondan farklı olarak –ve bilim olmaktan da çıkmadan– kendi incelediği toplumsal nesneye özgü niteliğin hiçbir yanını da gözden kaçırmamalıdır. Bu nesne aynı zamanda ve indirgenemez biçimde insan nesnesidir, çünkü sosyolojinin ele aldığı toplumsal hadiseler insan toplumlarının hadiseleridir ve yazarımıza göre, insan toplumsal niteliği sayesinde insanlaşır. Bu öylesine doğrudur ki, sosyoloji istedi-

gi gibi insandan yola çıkıp onun doğasının çözümlemesinde toplumun varlığını yeniden bulabilir veya toplumdan hareket edip onu incelerken zorunlu olarak İnsanoğlu'na yönelebilir. "Toplumda insan" veya "İnsanda toplum": Bu iki formül eşdeğerlidir ve sosyolojiyi tanımlamak için her ikisi de kullanılabilir, çünkü insanın zorunlu olarak toplumsal bir boyutu, toplumun da en az o ölçüde zorunlu bir insanî bileşimi vardır.

Normal ile patolojik arasındaki bu ayrımın bilimci katılığı da böylece daha ılımlı bir hale sokulmuş olur; bu ayrım, hem nesnel bilgiyi tanımlamak hem de eylem amaçlarını olduğu kadar araçlarını da sunmak konusundaki o bir tür tekeli, yönetici konumundaki bilim izleğinden alıyordu. Biraz zaman geçip de, yazar ideali katıksız normalden daha fazla ayırmaya başlayınca, bilimci kulluk iyice hafifleyecektir. O zaman, giderek doğası ve eylemiyle bir bilinç olarak değerlendirilecek olan kolektif bilinç, kendisini içinden doğduğu morfolojik yapılara bağlayan palamarları gevşetecektir. Sıkı sıkıya bağlıyken biraz açılacak ve neredeyse evrensel bir niteliğe bürünüp, giderek netleşen ideal ocağı rolüne girerek aşkınlık işlevini üstlenecektir.

Demek ki sürüp giden bir yöntem katılığı söz konusu değildir: İnsanî olan, ne mekanizm ne de materyalizm içinde soğurulmuş, buna izin vermemiştir. Ama insanî yan, toplumsal boyutu sayesinde ve bilinci öne çıkararak kurtarılırken, bu iş ancak bireyselden fedakârlık edilerek başarılabilmıştır. Bilim izleğinin yöntembilimsel zorbalığı bu noktada yeniden belirlemekte ve onun baskısıyla sadece ve sadece toplumsal nitelikte nedenlere dayanılarak getirilen açıklamaya tanınan tekel ortaya çıkmaktadır. Bu tekel, biraz yukarıda "normal" kavramına bağladığımız tekelle simetriktr.

İnsanın toplumsal boyutunu bir kez kabul ettikten sonra, insanlığı tanımlamak için sadece toplumsal boyutu dikkate almayı istemek ve bunu da ancak toplumsal boyutun nesnel olarak kavranabileceği gibi bir sözde nedene dayandırmak, Durkheim sosyolojisinin hem özelliği hem de, doğruyu söylemek gerekirse, darlığıdır. Dolayısıyla bilim izleğinin yanı başında diğer baş izlek olarak belirtilen ve bir anlamda bilim izleğinin ayrıcalığı-

nı da sınırlayan toplumsalın bu özgüllüğü, bir diğer anlamda da bilim izleğinin katılığını yeniden güçlendirir, çünkü onu, her türlü saf bireysel kendiliğindenliğe karşı, bunların özündeki öznelliğin her türlü nesnel belirlenimi yadsıyacağı gerekçeyle bir veto hakkıyla donatır. Yani yazar, toplumsalın bilim karşısında insanî olanı kurtarmasına olanak tanımak için, bireyseli toplumsala kurban etmesi gerektiğine inanır.

Oysa bu kurban töreni, tıpkı İbrahim Peygamber'inki gibi, zahmetsiz, tereddütsüz ve ödünsüz bir şekilde yaşanmaz. Bireyselliğe açılan yer ve biçilen rol bu konuda bir fikir verir. Bu yer ve rolde –yadsıma demesek de en sık ve net ifade edilen biçimiyle bir sınırlama isteğinin yanı sıra– zaman zaman kendini belli eden ve giderek yükselen daha az yasakçı bir eğilim de görülür. Dolayısıyla Durkheim'cılığı kendi içine, dışlayıcı ve katı toplumsallığına kapatmak ne denli mümkünse, kuşkusuz biraz da kendisine rağmen daha açık bir hale getirmek de imkân dahilindedir; ama bu “kendine rağmen” sağlanan açılım, Durkheim'cılığın yadsınmasından çok onun sürdürülmesi, geliştirilmesi anlamına gelir. Bu konuya biraz daha yakından bakmayı deneyelim.

Règles de la méthode sociologique'de [Sosyolojik yöntemin kuralları], nesnel, dolayısıyla katı biçimde bilimsel bir yöntem bildirgesinde son derece doğal olduğu üzere, çok bol rastlanan mahkûmiyet hükümlerini yadsımaya çalışmakta bir yarar yok. Kim ki, “Bir toplumsal hadise ne zaman doğrudan psişik bir hadiseyle açıklansa, bu açıklamanın yanlışlığından emin olunabilir” derse, insanı yeteneklerinden soyutlamanın mümkün olmadığını teslim bile etse, “birey, toplumsal etken tarafından belirlenen ve dönüştürülen belirsiz maddeden başka bir şey olamaz” düşüncesini korumaya ve vurgulamaya doğal olarak mecbur kalır. Aynı mantık sonucunda, duygular “bırakın toplumsal örgütlenmenin temeli olmayı, onun bir sonucu olarak ortaya çıkarlar” açıklaması da gelir. Kurallarına sıkı sıkıya bağlı sosyologumuz açısından başlangıçta bireyin içgüdülerinden katiyen kaynaklanmadığı öne sürülen toplumculuşma da toplumsal yaşam hanesine yazılıp, onun etkisinin bir sonucu olarak kabul edilecektir.

İnsan bireyselliği toplum halinde yaşama tamamen karşıt, boyun eğmez bir görüntü sergilemez kuşkusuz, ama bu yaşama önceden ve kendiliğinden hazır olduğu da söylenemez; dolayısıyla ancak belirsiz ve plastik [bir dış kuvvet tarafından şekillendirilebilir malzeme anlamında-ç.n.] maddedir ve bu maddenin eyleme geçme yetisi Aristoteles anlayışındaki maddeden fazla değildir, çünkü edilgenliği içinde her türlü kendine özgü belirleme gücünden yoksun görünmektedir: Ve bu durumla bağlantılı olarak, bu noktada da yine Aristoteles'te olduğu gibi, sadece genelin, yani toplumsal tipin veya daha yukarıda ifade ettiğimiz üzere sadece bireyin toplumsal boyutunun bilimi söz konusudur. Genel sözcüğünün manâsı üzerinde hiçbir anlam karışıklığına yer verilmemelidir. Çünkü geneli yukarıda yaptığımız gibi Aristoteles'le benzeştirerek cinsi, türü belirleyen bir manâda değil de, "belirsiz, belirlenmemiş" manâsında ele alırsak, bu şekilde anlaşılan genel, belirsizlikle/belirlenmemiş olmakla eşanlamlılığı nedeniyle tam aksine bireyselliği nitelemeye ve sürmeye yarayacaktır. Nitekim *Kurallar*'da, insan doğasının genel niteliklerinin, "toplumsal yaşama yol açan geliştirme çalışmasının içine" girdikleri takdirde bile, katkılarının "sadece çok genel hallerden, bulanık ve dolayısıyla plastik elverişliliklerden ibaret" kalacağı belirtilir: "Bu haller, başka edimciler devreye girmediği sürece, toplumsal hadiselerin ayırt edici niteliğini oluşturan o belirli ve karmaşık biçimlere kendiliklerinden bürünemezler."

Bu başka edimcilerden kasıt, toplumsal etkenlerdir, çünkü durmadan yinelendiği üzere, bireye dayandırılan açıklamalar toplumsalın özgüllüğünün gözden kaçırılmasından başka bir işe yaramaz. Her şeyi açıklamak için durmadan başvurulanan sözde bireysel psikolojik eğilimler konusunda en sonunda şöyle düşünmeye çağırırız: "İnsan doğasına içkin olmaktan uzak" bu eğilimlere, "ya bazı toplumsal koşullarda hiç rastlanmaz ya da bir toplumdan diğerine öyle çeşitlenmeler gösterirler ki tüm bu farklılıkları eledikten sonra elde kalan –sadece bu kalanın psikolojik kökenli olduğu kabul edilebilir– son derece belirsiz ve şematik bir şeye indirgenir ve açıklanmaya uğraşılan olgularla arasına sonsuz bir uzaklık girer."

Bununla birlikte, yazarımıza göre, toplumsal sonuçlar yaratabilecek düzeydeki bireysel psişik hadiseler daha yakın ve kesin bir etki atfedilebilir, bu da ancak söz konusu bireysel psişik hadiseler toplumsal hadiselerle sıkı sıkıya bağlı bir halde olduğu zaman geçerlidir; o zaman, iki hadisenin etkileri zorunlu olarak iç içe geçer. İtibarı ve etkisi temsil ettiği toplumsal güçten kaynaklanan devlet görevlisi, "nesnesi oldukları kolektif duygulardan bir otorite sağlayan ve aynı zamanda bir toplumsal güç olan bu otoriteyi belli bir ölçüde kişisel fikirlerinin hizmetinde kullanabilen devlet adamı veya dâhi" bu duruma örnektir. Ve Durkheim, verdiği bu küçücük ödün bile sanki çok fazlaymış gibi, biraz kafa karıştırıcı bir biçimde şunu ekler hemen: "Ama bu örnekler bireysel rastlantılardan kaynaklanır ve dolayısıyla bilimin tek konusu olan toplumsal türün oluşturu-cu özelliklerini etkilemezler" (Règles, 2. baskı, s. III, dipnot 1). Ve bireyselci cephede uyandırmış olabileceği her türlü sahte umudun gecikmeden önünü almak için, zaten yeterince cesaret kırıcı olan bu uyarıyı iyice moral bozan şu sonuçla pekiştirir: "Demek ki daha yukarıda açıklanmış ilkeye getirilen bu sınırlama sosyolog açısından çok da önemli değildir." Her türlü öznel alevin yeniden canlanma ihtimaline karşı amansız bir tepki gösteren hep aynı yöntembilimsel sansürün vetosuyla, katıksız toplumsal açıklamaya tanınan tekelin katılığını biraz yumuşatma yönündeki en küçük heves bile böylece bastırılmış olur.

Birey, söz konusu toplumsal açıklamanın örgüsünde bir ke-sinti yaratıp, sadece ek bir tamamlayıcı bilgi olarak bile, kendi nedenselliğini işin içine katamaz. Tabii ki bireyin akli görmez-den gelinmemektedir. Ama bu akıl, toplumsal etkenler ve yapı-sal zorunluluklar yardımıyla yeniden oluşturulmuş açıklayıcı şemaya sadece aydınlanmış kabulünü, katılımını sunabilir; ya-ratıcı etkisini asla devreye sokamaz. *Education morale*'in de [Ahlâk Eğitimi] aynı dar ve katı çizgide tanımlayacağı özerkli-gimizin sınırlı rolü budur: duru bir zihinle ve bilinçli olarak içinde yer alma, kaydolma, ama yasa koyuculuk yetkisi yok: "İnsan aklına, fiziksel evrenin yasa koyucusu olarak bakılamaz. Evren, yasalarını bizden almadı... doğanın planını biz yapma-

dık: Biz bu plana bilim yoluyla erişiyoruz; onun üzerinde yeniden düşünüyor ve niye böyle olduğunu anlıyoruz. O zaman, onun olması gerektiği gibi, yani eşyanın tabiatının gerektirdiği gibi olduğundan emin olduğumuz ölçüde, bu plana artık sadece mecbur olduğumuzdan değil, iyi olduğunu düşündüğümüzden de boyun eğebiliriz.” Kozmik düzene akılcı olduğu için özgür iradeyle gerçekleştirilen bu Stoacı katılım benzeştirmesinden yazarımız şu sonucu çıkarsar: “Ahlâkî bağlamda da aynı özerkliğe yer vardır ve başka hiçbir türlü özerkliğe yer yoktur” (*Educ. morale*, s. 130-132). Ama aklın bireye, birey olarak hiçbir özgül rol tanımadığını anlamak için, aklın özerkliği konusundaki Durkheim çözümlemesinin sonuna kadar gitmek gerekir. Ahlâkî olgunun belirlenimi hakkındaki meşhur bildirgesinde kolayca bulunup derlenebilen çok sayıda açıklamadan bu sonuca varılmaktadır (*Sociologie et philosophie* içinde yeniden basılmıştır, s. 95 vd.): “Doğanın öteki âlemlerinde olduğu gibi ahlâk âleminde de, bireyin akli bir birey akli olarak ayrıcalığa sahip değildir. Başka yerlerde olduğu gibi bu alanda da müdahalede bulunma ve tarihsel ahlâkî gerçekliğin üzerine yükselip onu ıslah etme hakkını meşru olarak benim veya sizin aklınız adına değil, gerçek anlamda ancak bilimde kendini hayata geçiren kişi-dışı akıl adına talep edebilirsiniz... Bilimin bu müdahalesi bugünün kolektif ideali yerine, özel bir kişiliği değil daha iyi anlaşılmış haliyle kolektiviteyi ifade eden, bireysel olmayıp yine kolektif bir ideal geçirilmesi sonucunu verir.”

Görüldüğü üzere, bundan daha açık ve kesin bir tavır alınmaz. Ve yazar yine de bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için, işi gerçekten en uç noktaya götürerek şunu da ekler: “Toplumun kendisi hakkındaki bu daha yüksek bilince gerçekten ancak bireysel bir zekâyla ve onun içinde eriştiği söylenebilir mi? Asla, çünkü toplum kendi hakkındaki bu daha yüksek bilince ancak bilim yoluyla erişir; ve bilim bir bireyin malı değildir, son derece kişi-dışı, toplumsal bir şeydir.” Nihayet şöyle der: “Aklın kendinde içkin bir halde, hakiki ahlâkî ideal olabilecek bir ahlâkî ideale sahip olduğu ve aklın bu ideali, toplumun tarihin her ânında sürdürdüğü idealin karşısına

çıkartabileceği ve çıkarması gerektiği kastediliyorsa, bu *a priori*'ci yaklaşımın bütün olgularca yalanlanan keyfî bir açıklama olduğunu söylemek durumundayım."

Gerçekten bireysel her türlü girişimin bu söylediğimiz çerçevede çok açık ve kesin bir dille mahkûm edilmesi; tanınsa ve rolü kabul edilse de, aklın özerkliğine getirilen ve Kantçı yanından çok daha fazla Stoacı yanı ağır basan sınırlama, bütün bunlara ve tüm açıklıklarına karşın anlam belirsizliğinden hem de epey ciddi bir belirsizlikten tamamen bağışık mıdır? Pek sanmıyoruz. Birincisi, "gerçek anlamda ancak bilimde kendini hayata geçiren kişi-dışı insan aklı" ile "bir bireyin malı değil, son derece kişi-dışı, toplumsal bir şey" olan bilim arasında kurulan özdeşlik var; dış görünüşü sahiciliğinden daha ağır basıyor gibi gelen bu özdeşliğin amacı, bilimin ve onu üreten aklın, ancak kolektif oldukları, toplumsal şeyler oldukları için kişi-dışı, dolayısıyla nesnel olduklarını anlamamızı sağlamak. Essertier de, *Formes inférieures de l'explication* [Açıklamanın alt biçimleri] hakkındaki kitabında, bilim ve akıl bağlamında, kolektif olanla kişi-dışı olan arasındaki bu karmaşayı haklı olarak eleştirmemiş miydi? Şöyle yazıyordu: "Kişi-dışı düşünce, sırasıyla, özelde hiçbir bireyin olmayan düşünce ve öznel düşüncenin karşıtı olan nesnel veya gerçek düşüncedir. Buradan, tüm sistemi kapsayacak üçlü bir denkleme varılabilir: Kişi-dışı düşünce gerçek düşüncedir, ama aynı zamanda kolektif düşüncedir. Demek ki kolektif düşünce gerçek düşüncüyü yaratmıştır. Aslında gerçek düşüncenin kişi-dışı oluşunda ifade edilen şey, bir bütün olarak kişiliktir. Bu, bireyin kendi öznelliği karşısında kazandığı zaferi temsil eder. Ama bu öznellik de her şeyden önce kolektif temsillerden oluşmuştur. Özetle, hakikatin içine karışan kişi-dışılık onu keşfedenin veya ne dediğinin bilincinde olarak onu beyan edenin, ...nesneye, yani kişi-dışı olana yer verebilmesi için, kişiliğin en yüksek gelişim düzeyinde ve kolektif düşünme tarzlarından tamamen kurtulmuş bir halde olmasını gerektirir."

Haklı eleştiri. Çünkü bir nesnellik işareti ve ölçütü olarak kişi-dışılığın bilimde bir rolü vardır gerçi, ama bu rol, açıkla-

manın keşfedilmesi değil, bilim topluluğunun kolektif olarak benimseyip benimsemediğine bakarak, bu açıklamanın doğruluğunun sınanmasıdır. Buna karşılık açıklamanın keşfi ise şu veya bu bilgene aittir –eşzamanlı icatlara pek sık rastlanmaz. Demek ki nesnelliğin kolektif olarak onanması gibi aldatıcı bir bahanenin arkasına sığınarak, bilim adamı toplum yararına bilimden kapı dışarı edilemez. Ayrıca eğer bilim gerçekten kolektif ve kişi-dışıysa, bu durum kişisel buluş için onama yerine geçen kolektif benimsemeden çok, ortak doğrulamaya sunulan bireysel buluşların birikimi yoluyla gerçekleşir. Gerçi bilim, bir bireyin malı değildir ve Durkheim bunu belirtirken haklıdır. Ama birçok bireyin malı olması da onun bireysel olmadığını göstermez, dolayısıyla bireyin karşıtı olarak konulabilecek toplumsal bir şey olmasını gerektirmez. İleri sürdüğü son kanıt, yani açıklamada salt bireysel bir aklın rol oynadığını savunmanın bu akli en başından itibaren önerilen açıklamanın veya idealin tamamını içeren bir tür monad haline getireceği iddiası, onun herkese karşı bayrak gibi salladığı keyfîlik suçlamasının bu kez çok kolayca kendisine karşı yönelmesine neden olur. Bachelard, bilimin akılda hazır bir halde üretilmediğini ve akılcı etkinliğin ancak deneyle sürekli diyalog ve göğüs göğüse mücadele içinde gelişirse verimli olabildiğini yeterince göstermiştir. Bu diyalog, onu başlatan birey tarafından oluşturulur ve söz konusu birey bu diyalogu doğrulamak veya düzeltmek üzere yineleyecek kolektiviteye göre karşıt konumda değil, bekleme halindedir. Tam da doğrulamanın kaide olduğu noktada niye bireysel akla karşı öznellik tehlikesi öne sürülüp, sözde tek bilimsel akıl olan kolektif akıl kayırılacaktır ki? Sanki o kolektif akıl öznel sapmaların tamamen dışında mıdır? Sanki yaratan ya da icat eden –çok büyük çoğunlukla görüldüğü üzere– bireysel akıl ise, mutlaka onun keyfî öznelliğinden kuşku duymak mı gerekir?

Yine de bir katı kuralcılık bir diğerini de peşinden sürüklenme eğilimi göstermektedir. Örneğin birinci bilim izleğinin pekiştirdiği ilk yöntembilimsel katılık, erkekliğin ve psişizmin mahkûm edilmesiyle birlikte, normallik ölçütünün tekeline

beraberinde getirirken, daha sonra ilkinden çıkan ikinci bir katı kural da her türlü bireysel nedeni dışlayıp açıklama tekelini sadece toplumsal nedenlere vermişti. Şimdi de, yine ikinciden çıkagelen bir üçüncü katı kural, bireysel açıklamayı gözden düşüren yaklaşıma benzer bir tarzda, tarihsel açıklamayı değersizleştirecek veya en azından böyle görünecektir. Bu kayma ilginç bir gözlem malzemesi oluşturur, çünkü bir yandan geri dönüşsüz değildir, diğer yandan da mantık yürütmedeki aşırılığın tehlikelerini gösterir. Bireysel etken bir kenara bırakıldıktan sonra toplumsal olgulara dayandırılan bir açıklama aramanın –gördüğümüz üzere– mümkün olabileceği tek saha olarak kalan içsel ortamın çözümlemesi bunu göstermektedir.

Nitekim bu içsel ortam, tanımlandığı şekliyle, her türlü bireysel etkenin dışında sadece morfolojik yapı etkenleri içermeli, toplumun oluşturunca bölümlerinin zemine bağlanış veya kendi içlerinde bir araya geliş biçimlerine bağlı olmalıdır. Kısacası burada toplumsal süreçleri açıklamak için gündeme giren, ele alınan toplumun *mevcut* varoluş koşulları ve onun *güncel* olarak etki eden devindirici kuvvetleri, yani yazarımıza göre nüfus büyüklüğü ve yoğunluğuyla birlikte, bunlara her an eklenen komşu toplumların etkisidir. Zaten bu nedenselliklerin birden çok düzeyde gözlenmesi gerekir, çünkü dikkate alınacak tek bir toplumsal ortam değil, aile ortamı ve diğerleri de dahil olmak üzere, incelenen toplumun içinde var olan tüm toplumsal ortamlar söz konusudur.

Kolektif evrimin belirleyici etkeni olarak toplumsal ortam anlayışı, yazarımızın açıklamasına göre, çok önemlidir. Çünkü o yadsınırsa, sosyoloji hiçbir nedensellik bağıntısı kuramaz. Nitekim “bu nedenler sınıfı bir kenara itilirse, toplumsal hadiselerin bağımlı olabileceği herhangi bir eşanlı koşullar bütünü kalmaz.” Nedenselliğin bağlı olduğu tek etkene, eşanlılığa nasıl vurgu yapıldığı; bu durumun, ardışıklığı, dolayısıyla tarihsel açıklamayı nasıl dışladığı; Durkheim’in *circumfusa*’lar adını verdiği şeyin tekelinin, en azından *Kurallar*’da nasıl *praeterita*’ların devre dışı bırakılmasıyla sonuçlandığı gözden kaçmıyor. Ama en başta yazarın kendi araştırmalarında hesaba katmayacağı bu

yadsımanın, bu mahkûm edişin nedeni nedir? Mantık yürütmede, bir katı kuralcılığı bir diğerine zincirleme bağlayan aşırı-
lıktan söz etmiştik. Buna tarih felsefesinden duyulan bir tür
dehşeti ve böyle bir felsefenin Auguste Comte'un bile yolunu
yitirmesine yol açtığını gördüğü için, yazarımızın bu felsefeyle
birlikte doğrudan tarihi de sınırdışı etmesini eklemek gerekir.
Yukarıda yorumladığımızı ifade eden şu açıklamayı (*Règles*, 2.
baskı, s. 116-117) harfiyen kabul etmek için Durkheim'ın ese-
rinin bütününe görmezden gelmek gerekir: "Belirli bir çağda
gerçekleştirilen ilerlemelerin, yeni ilerlemeleri mümkün kılma-
ları anlaşılabilir. Ama onları ne bakımdan önceden belirlerler?
Öyle olsa, insanlığı sürekli olarak edinilmiş kazanımları aşma-
ya iten bir içsel eğilimin varlığını kabul etmek gerekirdi... ve
sosyolojinin amacı, bu eğilimin hangi düzene göre geliştiğini
bulmak olurdu. Ama böyle bir varsayımın yol açtığı zorluklara
yeniden dönmeden ifade edecek olursak, her halükârda bu ge-
lişimi ifade eden yasanın nedensellikte hiçbir ilgisi bulunmaya-
cağını söyleyebiliriz." Bu cümleler belki de Spencer'ın sözde
Evrim kuramını veya Comte'un üç hal yasasını hedeflemiş ola-
bilir. Ama sonraki satırlarda "hareketin altında var olduğunu
tasavvur ettiğimiz devindirici yetenek" olgusunu def etmesinin
ardından, Durkheim hangi kayma sonucunda şu ilkeyi kayıtsız
şartsız ileri sürebilmiştir: "Bir önceki hal bir sonrakini üretmez,
ikisi arasındaki bağıntı salt zamandizinsel düzeydedir"? Peki
ama, verilebilecek bin bir örneğin yanı sıra, meselâ 1929 eko-
nomik buhranı hakkında ne düşünmek gerekir? Eşanlı koşul-
ları göz önünde tutmanın öncel koşullara gözlerini kapamayı
zorunlu kıldığına inanılabilir mi? Mevcut ânın varoluş koşulla-
rı arasındaki yatay uyumun onları bir önceki denge haline bağ-
layan dikey uyumdan koparılması gerektiği, işlevin yaratılışa
hiçbir şey borçlu olmadığı düşünülebilir mi?

Ele aldığımız bu bölüm, harfiyen anlaşıldığı takdirde, hepsi-
ni belirleyecek tek bir yasanın biricik kesinliği altında birbirle-
rine zincirlenmiş olarak kabul edilmedikleri sürece, nedenle-
rin tarihte aranamayacağını düşündürtebilir: "Eğer toplumsal
hadiselerin başlıca nedenlerinin hepsi –(dikkat: "hepsi" den-

miş)– geçmişte olsaydı, her halk kendinden bir önce gelenin devamından başka bir şey olmaz ve farklı toplumlar şahsiyetlerini yitirip, tek ve aynı gelişim çizgisinin çeşitli anları olma noktasına indirgenirlerdi.” – Ama söz konusu şahsiyet, yukarıda söylenenlerin aksine, varoluş koşullarının tarihsel çeşitliliğine bağlı değil midir? Tarihin her şey olmaması, hiçbir şey olduğu anlamına gelmez.

Zaten biz de bu noktada Durkheim’ı düzeltmesini, yine Durkheim’dan istiyoruz. Nitekim, burada yayımlanan, daha önce hiç yayımlanmamış dersin ilk bölümünün ilk satırlarında ne okuyoruz? Şunu: “Töreler ve hukuk fizığının konusu, ahlâkî ve hukuki olguların incelenmesidir. Bu olgular, müeyyideleli olan hal ve davranış kurallarından ibarettir. Bilimin önüne koyduğu sorun, şunların araştırılmasıdır: 1) Bu kurallar tarihsel olarak nasıl oluşmuştur, yani onların ortaya çıkmasına yol açan nedenler ve gerçekleştirdikleri faydalı amaçlar nelerdir? 2) Toplumdaki işleyiş, yani bireyler tarafından uygulanış tarzları nelerdir? – Ama bu iki soru türü, farklı olmakla birlikte, inceleme içinde birbirinden ayrılamaz; çünkü birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Kuralın yerleşmesine yol açan nedenler ve kuralın şu veya bu ölçüde bilince hükmetmesini belirleyen nedenler tıpatıp aynı olmasa da, tabiatları gereği birbirlerini karşılıklı denetler ve aydınlatırlar.”

Ne olmuştur da, Durkheim’ı çürütme, en azından düzeltme olanağının bizzat Durkheim’dan istenmesi mümkün görünmemiştir? Durkheim, bu düzeltme gerektiren bölümleri yazarken hiç kuşkusuz açıklamak istediği gerçekliği takip etmekten çok, yadsıdığı öğretileri dışlama kaygısı taşıyan bir uslamlamanın ödünsüz katılığının kurbanı olmuştu. Yukarıda katı kurallar zincirlenişi adını verdiğimiz olgu buradan kaynaklanıyordu ve söz konusu zincirlenişe fazlasıyla polemik nitelikli, yeterince düşünülmemiş bir dizi özdeşlik ve karşıtlığın da katıldığını eklemek gerekir: mekanizm ile erekçilik karşıtlığının başka bir biçiminden ibaret olan nesnel ve öznel karşıtlığı veya bilimsel ile mistik karşıtlığı. Bu noktadan hareketle, sanki her türlü belirlenime başkaldıran katıksız öznelle, mutlaka ay-

nı şey olması gerekiyormuş gibi, bireyselin dışlanması. Doğal olarak buradan da hareketle, bu şekilde anlaşılan ve dışlanan böyle bir bireysel ile tek ayrıcalıklı neden olan toplumsal çevre arasındaki karşıtlık. – Daha sonra çevre ile ortamın, sonra da ortam ile eşanlılığın ve eşanlılık ile şimdiki zamanın özdeşleştirilmesi; en nihayet de, bu şimdiki zamanın karşıtı olarak eşanlılığın doğal bir tamamlayıcısı olan basit bir ardışıklık biçiminde görülmeyip, sözde tek bir yasa tarafından yön verilen bir bütünsellik biçiminde algılanan geçmişin –hemen hiç söz edilmeme yoluyla– kapı dışarı edilmesi. Ve böylece, açıklamaya katkıda bulunmak amacıyla tarihe başvurmak, son tahlilde sadece tarih felsefesine karşı geçerli sayılabilecek nedenlerle mahkûm edilir ve mantığı çileden çıkaracak mizahî bir yaklaşımla, ama sıcağı sıcağına kararı temyiz edemese de aslında mahkûmun tam da mahkûm olmadığı bile söylenebilir. Nitekim yukarıdaki iddiaya, tamamen aksi yöndeki şöyle bir açıklama eşlik etmemiş midir: “Bir toplumsal olgunun belirleyici nedeni bireysel bilinç hallerinde değil, öncel (altını biz çizdik) toplumsal olgularda aranmalıdır”? (Règles, 2. baskı, s. 109).

Ortam ve işleve dayalı açıklamayla tarihe dayalı açıklama arasındaki zorunlu dengeyi yeniden kuran bu ilkeye göre, tamamen sosyolojik şu yöntem kuralının kabul edilmesinin önünde hiçbir engel yoktur –olağan koşullarda yazarımızın reddedeceği, ama burada vazgeçilmez görünen bir erekçilik alt-anlamıyla birlikte: “Kurumların uygunluğu veya uygun olmayışları ancak verili bir ortama göre saptanabilir” ve ortamlar çeşitli olduğu için, “hepsi toplumsal ortamların doğasına dayanan, ama birbirlerinden nitelikçe farklı bir tipler çeşitliliği söz konusudur” (Règles, 2. baskı, s. 118-119).

Bununla birlikte Durkheim'ın kısa bir süre sonra çeşitli ortam ve töre tiplerinin yöntembilimsel çözümlemesinden, dolaşısıyla gruplara ve onların kurumlarının kendi özel yapılarıyla tekabüliyetine ilişkin tamamen deneysel bir tipoloji oluşturmaktan uzaklaşıp, bir anlamda sosyolojinin metafizikçisi haline gelmekle suçlandığını da gizlemeyelim. Toplumların ve kolektif temsillerin çoğulluğundan tekil Toplum'a ve kolektif bi-

lince geçtiği ileri sürülmüştür. Gerçi başka bir yerde yazdığım ve biraz ileride de yineleme olanağı bulacağım gibi, toplumsal bilincin etrafında yavaş yavaş bir hâle oluşup sanki kişileştirildiği, deyim yerindeyse yükselip giderek netleşen idealin hakiki ocağı rolünü üstlendiği konusunda kuşkuya yer yoktur. Durkheim'ın sosyolojiyi bir toplumlar biliminden fazla bir şey olarak gördüğü, sosyolojinin felsefeyle, ama pozitif temelli bir felsefeyle tamamlandığını düşündüğü de kuşku götürmez. Ama kolektif bilinç hakkında çok fazla umut taşısa, toplumu fazla yüceltip hatta tanrılaştırsa bile, onu doktriner Comte'a yaklaştıran bu yanılsamalar –Comte'un bu doktriner yanı yüzünden, Durkheim onun öteki yanını zaman zaman görememiş ve yanlış tanımıştır– toplumların ve kurumların titizlikle incelenmesinden vazgeçmesine veya bu incelemeyi değersiz görmesine asla yol açmamıştır. Bu incelemeyi söz konusu toplumların ve kurumların çeşitlenmiş çoğulluğu ve varlıklarının, işlevlerinin ve işleyişlerinin çeşitli oluş halleri bağlamında yürütmüştür. Sağlam bir biçimde yerine oturtmak istediği Ahlâk'ın, çeşitli gruplar hakkında, toplumların bünyesinde var olabilecek ve oradaki bireylerin zihniyetini ve maneviyatını koşullandırabilecek her türlü grubun yaşamı ve rolü hakkında çok sayıda ön soruşturma gerektirdiğini açıklamaktan hiç geri kalmamıştı.

Elinizdeki töreler fiziği dersleri de işte doğanın gündeme getirip tarihin geliştirdiği bu çeşitlilikten hareket edecek ve ahlâkî hal ve davranışları denk düştükleri çeşitli toplum veya kurum türlerine göre belirlemek için bu çeşitliliğin dökümünü çıkaracaktır.

Meslek ahlâkı hakkındaki derste, en az öğreti açısından olduğu kadar yöntem açısından da ilginç olduğunu saptama olanağı bulacağız.

Yöntem açısından, orada meslek gruplaşmasının işlevine yönelik çözümlemeye, mevcut varoluş koşullarıyla (*circumfusa*) birlikte dikkate alınan ortamın incelenmesine, tarihten ve etnoğrafyadan sorulan doğuş koşullarının (*praeterita*) incelenmesinin eşlik ettiğini, bu ikincisinin dışlanmadığını görüyoruz. İşleyişi istatistiklerin ortaya çıkardığını görüyoruz. Son

olarak ve özellikle de yazarın, şimdiki zamanın örgütlenmesi için tarihten ve deneyden ders çıkarma kaygısı taşıdığını hissediyoruz. Böylece meslek ahlâkı, içindeki bireylerin davranışlarını düzenlediği toplumsal gruplaşmanın –korporasyon– tabiatına bağlanıyor.

Demek ki sorun, korporasyonların güncel varoluş koşullarıyla uyum içinde olabilmeleri için nasıl olmaları gerektiğini araştırmaktır. Yazarımız şu cevabı veriyor: “Onları bir zamanki halleriyle restore etmenin söz konusu olamayacağı açıktır. Eğer ölmüşlerse, demek ki içinde bulundukları halde yaşamaları olanaksızdı. Ama şimdi hangi biçimlere bürünebilirler? Cevabı hiç de kolay olmayan bir sorudur bu. Onu biraz yöntemli ve nesnel bir tarzda çözmek için, korporatif düzenin geçmişte hangi tarzda geliştiğini, bu evrimi hangi koşulların belirlediğini saptamak gerekir. Ancak o zaman, toplumlarımızın içinde bulundukları verili güncel koşullarda, bu düzenin nasıl bir dönüşüm geçireceği hakkında belli öngörüler yapılabilir.”

Demek ki kurumların –korporasyonlar veya başka kurumlar– içindeki sabitleri ve değişkenleri birbirinden ayırmak gerekir; birinciler, her türlü toplumsal yapının oluşturucu unsurları olarak gözüken kurumların kalıcı rolüne, ikinciler, zaman ve ortamdaki değişimlerin dayattığı uyum sağlama biçimlerine tekabül ederler. Durkheim’ın hakkının gereğince teslim edilmesi için, bu konu hakkında kaleme aldığı her şeyin, korporatizm ve neo-korporatizm konusundaki çeşitli çağdaş deneylerden çok daha önce yazıldığını hatırlatmaya bilmem gerek var mı? Zaten bu deneyler, korporatizmi gaspetme ve bu amaçla ona boyun eğdirip şekilsizleştirme isteklerinde ne denli akıldışı ve sapkın görünümüler almış olurlarsa olsunlar, korporatizmin kendine özgü rolünün kaybolabileceğini asla kanıtlayamamışlardır. Daha dar ve uzmanlaşmış gruplaşmaların varlığı her türlü siyasal toplumun gözünde hâlâ normal ve gereklidir; amaç, bu tür gruplaşmaların içindeki çıkarları yönetmek ve belli meslekî ve ahlâkî kurallar koymaktır ki, merkezi iktidar böyle bir işleyişe ancak çok yukarıdan yön verebilir veya bu konuda gereken yetkinliğe sahip olmayabilir. Kamu hu-

kukunun sayısız biçimde parçalanması ve en üstün yargı yetkisini elinde bulundurmaya devam etse de bu yetkinin bir bölümünü devretmesi bu bağlamda anlamlı değil midir?

Eğer yöntemsel bakış açısından –neredeyse farkına varmadan yaptığımız gibi– öğreti alanına geçecek olursak, bu ders notları ana hatlarıyla şunu göze batırmaktadır. Bu derslerde ilgi iki nedenden ötürü ekonomik hayata yönelmiştir: Yazarın ekonomik bir hadiseden daha fazlasını, tamamen toplumsal bir hadise, toplumsal nedenlerin (gruplaşmaların hacim ve yoğunluklarındaki çeşitlilikler) zorunlu sonucu olarak gördüğü işbölümünün profili ekonomik hayatın içinde her yandan algılanabilmektedir. Öte yandan işbölümündeki sürekli ilerlemeye, onun normal bütünleşme ve düzenleme bağlılığının eşlik etmediği de saptanmaktadır. O zaman meslekî gruplaşma vazgeçilmez bir dayanışma mayası olarak gözükmekte, ama kendine özgü rolün tamamını oynamak için gereken tüm varlığı sağlayamadığı da ortaya çıkmaktadır. Bu noktada da yazarın temel felsefi izleklerinden birine ulaşılmaktadır: Ancak toplum içinde ve toplum aracılığıyla ne ise onu olabilen birey, yıkıcı anarşinin pençesine düşmek istemiyorsa, çeşitli toplumsal grupların veya alt-grupların ona sunabileceği çerçevelerin, desteklerin hiçbirinden yoksun kalmamak zorundadır. Bu ana izleğe ulaşıldığında, intihar üzerine kitabın ve kişiye saygı üzerine derslerin ana fikri de bulunmuş olur. Örgütleyin, örgütleyin ve örgütledikçe ahlâk da vermiş olacaksınız. Durkheim buradan hareketle, kendisini birkaç kez sert bir biçimde eleştirmiş de olsa, ilk başta bağlantısını kurduğumuz Auguste Comte'la buluşur. Ama Durkheim'a göre meslekî kuruluşların gelişimi, hem ulusal hem de uluslararası alanda doğrudan siyasal uygulamaları da kapsıyordu. Bu uygulamalar Durkheim'ın bazı alanlarda dikkat çekici öngörüler ileri sürdüğünü, bazı konularda da yanıldığını gösterdi. Ama bir kez daha yineleyelim, bu dersler bugün verilse herhalde yarım yüzyıl önceki hallerine benzemeyeceklerdi. Dolayısıyla Durkheim'ın öngörülerini korumak meşrudur, ama yanılgılarından ötürü onu suçlamak pek adil bir davranış sayılamaz.

Her ne olursa olsun, *Toplumsal İşbölümü*'nün ikinci baskısı, meslekî gruplaşmalara ayrılmış önemli bir giriş içerdiği için, elinizdeki kitapta toplanmış öteki dersler büyük bir ilgi çekecektir. Bunları özetleme ve okuyucuyu da derslerin tamamını okumaktan kurtarma gibi gereksiz bir iddia taşımasak da, yurttaşlık ahlâkını konu alan derslerin –zaten sayısı en kalabalık olanlar da onlardır– önemine işaret edelim ve bu ahlâkı saptamak için siyasal toplumun ve devletin doğasının tahlilini ele alan derslere dikkat çekelim. Bu dersler, kitabın en beklenmedik ve düşündürücü bölümünü oluşturmaktadır. Devletin, ilk başta ve sanki geçici olarak, oluşmuş iktidar ve grubun yaptığı hukuki düzenlemeler kavramına bağlandığını görmek şaşırtıcı gelmeyecektir. Ama devlet, siyasal toplumun en önde gelen organı olduğu için, önce siyasal toplumun tanımlanması söz konusudur. Yazar onu ev toplumundan, aileden yola çıkarak tanımlamayacaktır, çünkü aileyi devletin kökeni olarak görmeyi reddeder. Tanımını bir toprakta yerleşikliğe –çünkü göçebe toplumlar da vardır– hatta nüfusun, aslında dikkate alınması gereken sayısal büyüklüğüne göre de yapmaz. Ona göre asıl ölçüt, siyasal toplumun farklı türde ikincil grupları kendi bünyesinde bütünleştirebilmesidir; bu gruplar ona zardan çok yarar sağlamakta ve onlar siyasal toplumu oluşturdıkları halde, siyasal toplum asla bir ikincil gruba dönüşememektedir. Siyasal toplumlar sadece federalizm çerçevesinde temel öncelikli yönleriyle bir arada kendilerinin federe olmuş, yani hükümlanlıktan arınmış bölümünü de yansıtan bir ikincil görünüm sunabilirler. Bunun dışında, toplum ancak –Durkheim'cı olmayan bir dille ifade edecek olursak– hükümlan bir kapsayıcı biçiminde ortaya çıktığında siyasal diye adlandırılır. Yazarın düşüncesini iyi yansıtsa da onun içerdiği çelişkiyi de ortaya koyan bu tanıma karşı, *Kurallar*'ın daha yukarıda da eleştirdiğimiz tehlikeli bölümünde her türlü siyasal bileşimin kaynağı ve çeşitli toplum türlerinin tasnif temeli olduğu iddia edilen meşhur, basit parçalı toplum kavramı hatırlatılacaktır kuşkusuz. Ama bu şeyin özellikle bir varsayım olarak ileri sürüldüğünü anımsatmakta yarar var; dolayısıyla, Berg-

son'un "katıksız, saf algılama"sını bilinç ile maddiliğin kesiştiği, ama asla erişilemeyen bir sınır olarak sunduğu anlamda bir tür sınır olarak görülebilir bu sözde basit siyasal toplum. Biz de siyasal toplumun özünü tanımlamak için bu noktadan, siyasal sinoesizmin [küçük kentlerin birleşerek güçlü bir siyasal kent haline gelmesi –ç.n.] diferansiyeli olacak kapsayıcıdan hareket edilmesi gerektiği kanısındayız. Bununla birlikte, bu kıyaslamaya şöyle bir kayıt düşülmesi gerekir: Kapsanan siyasal olmayan bölümlerle siyasal kapsayıcının art arda değil eş-zamanlı olarak ortaya çıkması söz konusudur.

Demek ki devlet böyle karmaşık bir grubun organıdır, ama o da ikincil icra organlarıyla donatılmıştır ve öyle ki –aksi yönde düşünmek daha cazip gelse de– devleti öncelikle ve esas olarak bir icra organı diye görmemek gerekir. Aslında devlet bu değildir, hatta salt hukuksal anlamda bir organ bile değildir, daha çok –bugün olsa, böyle derdik:– kolektif bir *brain-trust* [danışman grubu – ç.n.] temsilcidir; bu temsilcinin işlevi, buna bağlı psikolojisi ve özerkliğiyle birlikte, yazarımızın ifadesiyle, "kolektivite için geçerli olan bazı temsilleri geliştirmek"ten ve aynı zamanda bu kolektivite adına ve yerine onun ortak çıkarlarını idare etmekten ibarettir. Demek ki devletin doğrudan işlevi müzakere edip karar almaktır; icra ise, onun idari makamlarına verilmiş vekalet yoluyla üstlendiği dolaylı işlevidir ancak. Buradan, devlet adındaki nevi şahsına münhasır küçük kolektiviteyi –çünkü devlet de bir kolektivitedir– oluşturan, sayıları çok sınırlı bazı insanların herkes adına düşünüp istedikleri bir tür evrensel düşünce ve davranış güdüm-cülüğü (*dirigisme*) sonucuna mı varılır? Eğer yazarımızın düşündüğü gibi, bireyin doğuştan gelen ve bu küçük Leviathan'a karşıt olarak konabilecek hakları aslında doğuştan gelmeyip de tam tersine o bireye adı geçen devlet tarafından tanınmış haklarsa, çünkü toplumsal hayatın heteronomiden (muhtariyet: yaderklik; bir toplumun kendinden olmayan insanlar tarafından yönetilmesi) otonomiye (muhtariyet: özerklik) doğru giden doğal ilerlemesi toplumsal fonun önünde bireyin belirgin profilini daha net bir biçimde çiziyorsa, bu sonuca varıla-

maz. O zaman birey, itaat etme alışkanlığından komuta yeteneğine, kendisini şekillendirmiş toplumun yontucusu olma yeteneğine ulaşır.

Ama biz Durkheim'ı böyle bir bireysel özerklik noktasına sürüklemekten hoşlansak da, kendisinin bizi bu noktaya kadar izleyeceğini düşünmeyelim. Bu ders notlarında şu çok net açıklamayı okumak mümkündür: "Toplum, bireyin doğasını besleyip zenginleştirirken kaçınılmaz olarak da onu kendine tâbi kılma eğilimi gösterir. Bu noktada grup, parçalarından daha üstün bir manevi güce sahip olduğu için, zorunlu olarak parçaları kendine tâbi kılmaya yönelir." Ama hemen ekleyelim ki aşağı yukarı aynı anda ve neyse ki şu da söylenir bize: Toplum genişledikçe cenderesi gevşer. Bu noktada siyasal toplum vasi haline gelir ve cenderesi bireyler üzerinde daha dolaylı, ikincil gruplar üzerinde ise daha doğrudan gerçekleşir. Çünkü siyasal toplum bu ikincil grupları bir yandan dengelemek zorundadır, diğer yandan da bu ikincil gruplara karşı bireyleri savunmak, siyasal toplumun hem görevi hem de çıkarı gereğidir. Eğer bireyler küçük grupların daha yakın ve dolayısıyla daha sıkı baskısının tehdidi altında bu gruplar tarafından kullaştırılırsa, bu kullaştırmadan güç alacak söz konusu gruplar, "kapsayıcı devlet" in siyasal iktidarına karşı bu çileden çıkmış feodalizmleriyle tehlikeli bir saldırıya geçebilirlerdi. Böylece vasallar efendi haline gelirse, siyasal toplum kendi kendini yok etmiş olurdu. Bireyin hareketliliği ve özgürlüğü, siyasal toplumun koruma içgüdüsünün ürünüdür. Burada sanki bir dengeleme, karşı-ağırlık mekanizması vardır ve Durkheim'ın Latin tezini onun hakkında kaleme aldığı bilinen Montesquieu'yü hatırlatmaktadır.

Yani devlete yönelik bir mistik anlayışla karşı karşıya değiliz ve devlet, yazarın öngördüğü gibi yetkilerini sürekli genişletmek durumunda kalıyorsa, bunun nedeni toplumsal yaşamın düzenlemelerini geliştirmeksizin kamaşıklaşıp çeşitlenemeyeceği gerçeğidir. Ama bu düzenlemeler, devletin alt-gruplarla ilişkileri bağlamında çözümlediğimiz aynı nedenlerden ötürü, bireyi kısıtlamaktan çok korur. Yazarımız bunu birkaç yerde

yineler: Bireysel hakkın temelinde, kendinde olduğu haliyle birey kavramı değil toplumun onu algılama tarzı, ona biçtiği değer yatar; ve bu değer sürekli arttığı yargısını taşıdığı için devleti bireye yönelik bir tehdit olarak görmekten öylesine uzaktır ki tam tersine ona "bireyi giderek ahlâkî varoluşa davet etme" rolünü yükler ve zayıfladığını düşündüğü dinî ve ahlâkî inançların ortasında insan kişiliği tapıncının tam tersine güçlendiğini saptar.

İlkel toplulukların ortak mülkiyetinden doğup giderek kendini kabul ettirip itibar kazanan kişinin bu yükselişi, mülkiyeti ve sözleşmeyi konu alan derslerin eksenini de belirleyen ana fikirdir. Şimdi bu konuya hızla bir göz gezdirip fikir sahibi olabiliriz. Önce mülkiyetin nasıl doğduğunu ele alalım. Şeylerde dağınık olarak bulunan ve ilk başlangıçta onları her türlü din-dışı sahiplenmenin dışında tutan dinsellik, belirli ritüeller sayesinde ya evin eşiğine ya tarlanın çevre sınırına taşınmıştı ve orada, bu şekilde sınırları çizilen uzamı her türlü yabancı ayağın çiğnemesine karşı koruyan bir tür kutsallık kordonu oluşturuyordu. Sadece ritüel bağlar sayesinde yerin gözle görünmez güçleriyle temas kurma yetkisini kazananlar o sınırlardan içeri adım atabiliyordu. Sonra dinsellik tabu nesnelerden mistik açıdan yetkili kılınmış kişilere geçince, *kendilerinin olduklarını* beyan ettikleri şeylere onları korunan bir mülkiyet haline getiren bu dinselliği verme konumu ve tekeli söz konusu kişilere ait oldu. O zaman kolektif mülkiyetten bireysel mülkiyete geçildi ve bu geçiş ancak birey, grubun, onun atalarının, dinselliğinin, iktidarının doğrudan tecessümü olarak takdim ettiği şahsının itibarını dayatabildiği gün mümkün olabildi. O sırada özel hukukun örnek alacağı model kamu hukuku içinde aranıyordu; oysa bugün kamu hukukunun özel hukuktan ve milletlerin tavrının şahısların davranışlarından alacağı birçok model bulunmaktadır!

Sözleşme konusunda da, benzer soy zincirleri araştırılarak, basit beyanlar ve açıklanmış iradelerin kabulü yoluyla sağlanabilecek kadar kolay bir şey gibi gözüken iki bireyin karşılıklı özgür taahhüdünün ne olağanüstü ve pahalı dolambaçlardan

ve ne gibi serüvenlerden geçilerek elde edilebildiği anlatılmaktadır. İlk başta açıklanan niyetler de yapılan beyanlar da yeterli olmaz: Deyim yerindeyse tüm hukuku harekete geçirmek için ritüeli seferber etmek gerekir. Bir savaş harekâtı veya zahmetli bir barış antlaşması kadar karmaşık ve pahalı bir iş olan bu ön sözleşme işlemi, tekil şahısları da değil koca koca grupları topluca karşı karşıya getirir. Sadece bireylerin ve kendi ihtiyaçlarına göre müdahil olabilmeleri, karşılıklı verdikleri nesnenin veya sözün onları en baştan itibaren mal sahibi veya karşılıklı taahhüt sahibi haline getirmesi için, bir dizi basitleştirme işlemi gerekecek, bu işlemler, alışkanlıkların içgüdüye dönüşmesi kadar uzun bir süreçte ağır ağır gerçekleşecek ve en önemlisi, bu basitleştirmelerden yararlanılabilmesi için, kişinin o bireyci yükselişinin devreye girmesi gerekecektir. Daha yukarıda da karşılaştığımız bu temel fikir sayesinde, söz konusu şahıs sözleşmede, kendiliğinden ve sağlam biçimde yemin etme yetkisini kazanacaktır.

Hızlı bir şekilde gözden geçirdiğimiz bu taslaklardan ne gibi bir sonuca varılabilir? Durkheim'cı öğretinin gelişimlerini hangi alanda izlersek izleyelim, şahsın, insan kişinin yüceltilmesine yöneldiklerini, bunun sonunda tam bir tapınç nesnesi haline geldiğine şahit olmadık mı? Buna karşılık bu öğretiye yön veren yöntemi ve izlekleri çözümlerken, "toplumsal"ın, ondan da çok "insanî"nin özgüllüğünün –onun gözünde toplumsal ve insanî aynı şeydi– hiçbir yanını gözden kaçırmama kaygısıyla oluşturulmuş bu yöntemin en çok uğraştığı şeyin, ya bir inisiyatif edimcisi ya da bir açıklama etkeni olarak bireyin birey olarak konuya burnunu sokmasını her ne pahasına engellemek olduğunu saptamamış mıydık? Bireyin sisteme girişinin yarattığı tehlike, kendisiyle birlikte öngörülemez ve kaprisli bir öznelliği, bilinçsiz veya mistik yönde belirsiz eğilimleri, hele hele zinciri koparan salt ve katıksız buluş yeteneğini de beraberinde getirerek –bunların hepsi anlaşıldığı kadarıyla fani şeylerdi– açıklama yetkisini yeni bilimin her ne pahasına –tabii nesnesini de yitirmeden– kazanması gereken nesnelliğin elinden kapabilecek olmasından kaynaklanmıyor muydu?

Peki, o zaman bu görünür çelişkiden nasıl kurtulunacak ve toplumsal boyutu tarafından gayet uygun bir biçimde belirlenen insanî yan eritilmeden ama aynı zamanda bilim uğruna zorunlu olarak feda edildiğine inanılan bireysel yan da kapı dışarı edilerek bu çıkmazdan nasıl çıkılacaktı? Yöntemin önerdiği gibi sadece toplumsal boyutu korumakla yetinmek biraz önce gördüğümüz gibi öğretinin kişiyi yüceltmesine olanak tanımak için yeterli miydi? – Evet, ama bu kişinin ancak toplumun yansımasından, deyim yerindeyse onun ilk evladından ibaret olması zorunlu şartıyla. Toplum tüm inceliğiyle bu kişiyi yeterince vasıfla donatmış ve onun kişi olarak kendini kabul ettirip çevresini etkileyebilmesini sağlamıştır. Daha yukarıda da ima ettiğimiz gibi, bu amaçla vasi konumundaki bu toplumu bireyler kitlesinin vasat psişizm, ahlâk ve deha seviyesinin çok çok üstüne yükseltmek gerekmiştir.

Intihar'da ne yazdığı biliniyor (s. 359-360). “Bir toplumun kolektif tipiyle onu oluşturan bireylerin ortalama tipini birbirine karıştırmak, sık sık düşülen bir temel yanılgıdır. Ortalama insan çok vasat bir ahlâka sahiptir. Sadece etik alanın en temel özdeyişleri onun içine biraz derince kazınmıştır; üstelik söz konusu özdeyişler burada [ortalama insanda], kolektif tipte, yani toplumun bütününde sahip oldukları kesinlik ve yetkeden uzaktırlar. Quételet'nin yaptığı bu karışıklık, ahlâkın doğuşunu anlaşılmaz bir sorun haline getirmektedir. Çünkü madem ki genelde birey böyle düşük bir vasata sahiptir, eğer ahlâk bireysel mizaçların ortalamasından başka bir şeyi ifade etmiyorsa, nasıl bireyi böylesine aşan bir ahlâk oluşabilmiştir? Daha çok daha azdan çıkamaz.” Bu yetersiz ortalama karşısında ahlâk bize bir “kolektif haller sistemi” olarak sunulur. *Ahlâk Eğitimi*'nde de aynı kayıtle, ama bu kez idealist yönde daha da vurgulanmış bir biçimde karşılaşıyoruz (s. 140): “Ahlâkî davranışın amacı haline getirdiğimiz toplum, bireysel çıkarların düzeyini sonsuz oranda aşar. Bizim bu toplumda asıl sevmemiz gereken onun cismi değil ruhudur. Bir toplumun ruhu adı verilen şey, tek başına kalmış bireyin asla tasarlayamayacağı, onun zihniyetinin dışına taşan ve ancak bir araya gelmiş

bir bireyler çoğulluğunun katkısıyla oluşturulup yaşatılabilen bir fikirler kümesinden başka nedir ki?" Topluma verilen soy-luluk unvanları, bir eserden diğerine çoğalarak sürer. *Değer yargıları* üzerine meşhur bildirisinde toplumu şu şekilde su-nar: "Toplum, bir yandan saygı duymamız gereken bir yasa koyucu olduğu gibi, aynı zamanda ruhumuzun tüm gücüyle bağlı olduğumuz uygarlığın tüm varlıklarının yaratıcısı ve mu-temedidir." Aynı metnin doruk noktasına gelince: "Bireyi ken-disini aşmaya iten veya zorlayan toplumdur... Toplum, kendi-sine ideal yaratmadan oluşamaz."

Eğer bu doruk noktasından yeniden hareket noktasına dö-necek olursak, bu gözlemde itiraz edilmesi oldukça zor şöyle bir olgunun bulunduğunu saptamak zorunda kalırız: Bireyle-rin sadece toplum halinde bir araya gelmeleri bile, beraberinde getirdiği tüm yapılanmalar, tüm zihinsel etkileşimler ve karşı-lıklı davranışlarla birlikte, tam teşekküllü bir temsiller, simge-ler, alışverişler ve yükümlülükler sistemi ortaya çıkarır ki bu sistem bireysel tecrite tamamen yabancıdır. Böyle bir destek de alan topluma, her türlü bireysel özneliğe karşı hiç değişme-yen bir bilimsel kuşku besleyen yazarımızın çok doğal bir bi-çimde idealin kaynağını ve her türlü düzenlemenin temelini bulduğu bir kolektif bilinçten daha düşük bir değer zaten biçi-lemezd. Bu bilinci nesnellik çerçevesi içinde tutan kolektif ni-teliği değil midir? Ve aranan yaratıcı gücü ona sağlayan da ge-rekli olan özgüllükle birlikte bireşimci niteliği değil midir? Eğer yanıt evetse, toplumsallaştırmak, bilime de zarar verme-den, insanileştirmek anlamına gelir.

Ama ya insanî yanın tamamı yerini mutlaka kolektif bilinç içinde bulamıyorsa? Ama ya bu insanî yanın bir bölümü tam tersine ancak bireysellik hanesinde, tabii ki toplumsal fonun üzerinde resmedilmiş bireyin ardından kendini dışa vurabili-yorsa? Birey sadece bu toplumsal fonun üzerinde doğabilse de, ya onun da sırası geldiğinde bireşim, buluş, anlam ve yü-kümlülük değerleri yüklenmesine hiçbir şey engel olamıyor-sa? Belki de o zaman, kendi içinde öne çıkmış "kişi" adına davranan böyle bir birey, yaratıcılığının vekaletini vermekle

artık yetinmeyecek ve içinde kendi suretini göremediği bir yaratıcılığı yadsıyacaktır? Belki de böylelikle yansımadan ışığa dönüşerek ve içinde gerçek bir bireysel bilincin ışık demetini –o da bir bireşimdir– örerek, kendisine ait böyle bir bilincin de –tek kaynak olmasa bile– insanî oluşumun iki kaynağından biri olarak adlandırılması gerektiği kanısına varacak ve toplumla aynı sıfatla, sosyolojik açıklama sistemi içinde yerini almak isteyecektir. Tabii bu şekilde sunulan bireyin karşısında, bilimin bireyselden de yola çıkabileceğini söyleme hakkına sahipsek...

Anlamaya yönelik olduğu ya da olmadığı ölçüde bir bilim. Aslında anlamamanın açıklamaya karşıt olarak konulabilmesinin tek koşulu, açıklamanın gözlemle iç içe geçmesidir. Oysa açıklama, tam tersine, gözlemden ona önerdiği varsayımla ve ona yüklediği anlamla ayrılır. Ve anlaşılabilirliğe indirgemenin sonucunda nedensellik özdeşliğe kararlı bir biçimde direnirse, daha fazla indirgenemez bir farklılık veya geri çevrilemez bir oluşum tortu halinde geride kalırsa, böyle bir olası tortu karşısında isterse açıklamanın yerine geçirilmek istenen bir durugörü [*pathique*] söz konusu olsun, anlamamanın açıklamanın kendisinden söyleyecek daha çok şeyi olduğuna veya söz hakkına sadece onun sahip olduğuna kim inanır ki? Tam tersine, bireysel özgünlükten gerçekten söz edebilecek ve onu herhangi bir korkuya kapılmadan, suçlamayla karşılaşmadan bir neden olarak gösterebilecek tek şey, çözümlemeyi neredeyse en uç sınırına kadar zorladığı için, açıklamadır. Açıklama ile anlamamanın karşı karşıya getirilmesi veya hiçbirine hak verilmesi doğru değildir. Onlar kardeştir ve düşman değil dost kardeşler olmaya mecburdurlar.

GEORGES DAVY

BİRİNCİ DERS

MESLEK AHLÂKÎ

Töreler ve hukuk fiziğinin konusu, ahlâkî ve hukuki olguların incelenmesidir. Bu olgular, müeyyideleri olan hal ve davranış kurallarından ibarettir. Bilimin önüne koyduğu sorun, şunların araştırılmasıdır:

1) Bu kurallar tarihsel olarak nasıl oluşmuştur, yani onların ortaya çıkmasına yol açan nedenler ve gerçekleştirdikleri faydalı amaçlar nelerdir?

2) Toplumdaki işleyiş, yani bireyler tarafından uygulanış tarzları nelerdir?

Nitekim bugünkü mülkiyet kavramımızın nasıl oluştuğunun ve buna bağlı olarak yasanın belirlediği koşullarda hırsızlığın bir suç olmasının nereden kaynaklandığının sorgulanması ayrı bir şeydir; koruyucu mülkiyet hakkı kuralına bir toplumda hangi koşullara göre daha çok veya az uyulduğunun, yani toplumlarda daha az veya çok hırsız bulunmasının neye bağlanabileceğinin belirlenmesi ayrı bir şeydir. Ama bu iki soru türü, farklı olmakla birlikte, inceleme içinde birbirinden ayrılamaz; çünkü birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Kuralın yerleşmesine yol açan nedenler ve kuralın şu veya bu ölçüde bilince hükmetmesini belirleyen nedenler tıpatıp aynı olmasa da, tabiatları gereği birbirlerini karşılıklı denetler ve aydınla-

tırlar. Demek ki doğuş sorunu ve işleyiş sorunu aynı araştırma türünün içinde yer alırlar. Bu yüzden töreler ve hukuk fiziğinin kullandığı yöntemin araçları iki türdedir: Bir yanda, kuralın doğuşuna tanık olmamızı sağlayan, onu oluşturan unsurları önce ayrı ayrı, sonra giderek birbirlerine eklenirken bize gösteren karşılaştırmalı tarih ve etnoğrafya vardır; ikinci olarak da, bu kuralın bireysel bilinçler nezdinde donatıldığı göreli yetke derecesini ölçmemizi ve bu yetkenin hangi nedenlere göre değiştiğini keşfetmemizi sağlayan karşılaştırmalı istatistik bulunur. Kuşku yok ki şu anda her ahlâkî sorunu her iki görüş açısından da ele alacak durumda değiliz, çünkü elimizde çoğunlukla gerekli istatistiksel bilgiler bulunmamaktadır. Ama eksiksiz bir bilimin her iki soruyu da gündeme getirmesi gerektiğini belirtmekte yine de yarar var.

Araştırma konusu bu şekilde tanımlanınca, bilimin içereceği bölümler de buna bağlı olarak belirlenmiş demektir. Ahlâkî ve hukuki olgular –daha kısa olması için sadece ahlâkî olgular diyeceğiz– müeyyideleri olan hal ve davranış kurallarından oluşur. Demek ki bu tür bütün olguların genel niteliği, müeyyidedir. İnsanî türde başka hiçbir olgu bu özelliği göstermez. Çünkü bizim tanımladığımız şekliyle müeyyide, basit bir şekilde insanın yerine getirdiği bir davranışın kendiliğinden doğurduğu her sonuç değildir; sözcüğün fazlasıyla zorlanmış bir anlamıyla söylendiği gibi, ölçüsüzlüğün müeyyidesinin hastalık veya bir adayın tembelliğinin cezasının imtihanında başarısızlık olduğu türünden sonuçlar değildir söz konusu olan. Müeyyide, davranışın bir sonucudur tabii, ama kendi içinde ele alınan davranıştan değil, bu davranışın önceden yerleştirilmiş bir hal ve tavır kuralına uygun olup olmamasından kaynaklanan bir sonuçtur. Hırsızlık cezalandırılır ve bu ceza bir müeyyidedir. Ama hırsızlığın şu veya bu maddi işlemlerden oluşmasından kaynaklanmaz; mülkiyet hakkının onanması olan cezalandırıcı tepki tamamen hırsızlığın, yani başkasının mülkiyetine kastedilmesinin yasaklanmış olmasından kaynaklanır. Hırsızlık cezalandırılır çünkü yasaklanmıştır. Mülkiyet hakkında bizimkinden farklı bir anlayışa sahip bir toplum ta-

savvur edin, o zaman bugün hırsızlık olarak kabul edilip cezalandırılan birçok eylem bu niteliklerini yitirecek ve artık cezalandırılmayacaktır. Eylem aynı şekilde sürse de müeyyide ortadan kalkabildiğine göre, demek ki müeyyide, eylemin özünde bulunan nitelikten kaynaklanmaz. Tamamen bu eylemin, kendisine izin veren veya yasaklayan bir kuralla olan ilişkisine bağlıdır. Hukukun ve ahlâkın tüm kuralları da işte bu yüzden ona göre tanımlanır.

Hal böyle olunca, her türlü ahlâkî kuralın temel unsuru olan müeyyidenin bizim araştırmamızda da haliyle ilk sırada yer alması gerekirdi. Bu nedenle bu dersin ilk bölümü bir müeyyideler kuramına ayrıldı. Çeşitli müeyyide türleri saptadık: cezai, ahlâkî, medeni müeyyideler –bunların ortak köklerini ve bu köklerden hareketle hangi koşullara göre belirlenip farklılaştıklarını araştırdık. Müeyyidelere yönelik bu inceleme, kuralların kendilerine ilişkin her türlü değerlendirmeden bağımsız olarak yapılmıştı. Ama onların ortak karakteristiğini böyle tek başına bıraktıktan sonra, kuralların kendilerine geçmek gerekiyordu. Bilimin asıl merkezî bölümünü oluşturan şeyler orada bulunmaktadır.

Kurallara geçelim; iki tür kural vardır. Bazı kurallar istisnasız her insana uygulanır. Bunlar ya her birimizde ya da başkasında var olduğu şekliyle genelde insana ilişkin kurallardır. Ya kendimizde ya da hemcinslerimizde insanlığa nasıl saygı göstermek veya geliştirmek gerektiğini belirten kuralların hepsi, insan olan her canlı için istisnasız geçerlidir. Bu evrensel ahlâk kuralları iki gruba ayrılır: Her birimizin kendimizle münasebetlerimizle ilgili olan, yani bireysel diye nitelenen ahlâkî oluşturan kurallar ve her türlü özel gruplaşma bir kenara bırakılmak kaydıyla, öteki insanlarla kurduğumuz ilişkilere değgin kurallar. Bu iki kural türünün önümüze koydukları vazifeler, sadece bizim insan olma vasfımızdan veya ilişkide bulunduğumuz canlıların insan olmalarından kaynaklanır. Demek ki bu vazifeler, aynı ahlâkî bilinç bağlamında, bir öznedenden diğerine değişmezler. Bu iki kural grubundan birincisini inceledik ve ikincisinin incelenmesi de dersin son bölümünü oluş-

turacak. Ahlâkın bazı yönlerden çok yakın bir akrabalık gösteren bu iki bölümünün, bizim incelememiz içinde bu kadar ayrı tutulup, bilimin iki zıt ucuna yerleştirilmesine şaşmamak gerekir. Bu tasnif sebepsiz değildir. Gerçekten de bireysel ahlâk kurallarının işlevi, bireyin bilincine tüm ahlâkın genel ve ana temellerini perçinlemektir. Ahlâkın tüm geri kalanı bu temeller üzerinde yükselir. Bunun tam karşıt ucunda ise, insanların birbirlerine karşı sadece insan olmaktan kaynaklanan vazifelerini belirleyen kurallar, etiğin doruk noktasını oluştururlar. Etiğin en yüce noktası, geri kalanın yüceltilmesidir. bu. Demek ki araştırmada izlediğimiz sıra yapay değildir, eşyanın tabiatına uygun bir düzen izlenmektedir.

Ama bu iki uç nokta arasında farklı türde vazifeler sıralanır. Bunlar bizim genelde insan olma vasfımızdan değil, her insanda bulunmayan birtakım özel vasıflardan kaynaklanırlar. Aristoteles de ahlâkın onu hayata geçiren edimcilere göre bir ölçüde değiştiğini belirtmişti. Erkeğin ahlâkı ile kadının ahlâkı aynı değildir, diyordu; yetişkinin ahlâkı çocuğunkinden, kölenin ahlâkı efendininkinden farklıdır, vb. Doğru bir gözlemdir bu ve günümüzde, Aristoteles'in o zaman hayal edebileceğinden çok daha genel bir nitelik almıştır. Aslında vazifelerimizin en büyük bölümü bu niteliktedir. Bir kere geçen yıl incelediklerimiz, yani toplamı ev hukukunu ve ahlâkını oluşturan vazifeler böyledir. Nitekim orada cinsiyetler, kuşaklar arası farklar, akrabalık derecesinin yakınlığından veya uzaklığından kaynaklanan farklarla karşılaşırız ve bu farkların hepsi ahlâkî ilişkilere etki ediyor. Yakında inceleme fırsatını bulacağımız vazifeler, yani yurttaşlık vazifeleri veya insanın devlete karşı vazifeleri konusunda da aynı şey geçerlidir. Çünkü tüm insanlar aynı devlete bağlı olmadıkları için, farklı ve kimi zaman karşıt vazifelere sahiptirler. Bu şekilde ortaya çıkan uzlaşmaz çelişkileri bir kenara koysak da, yurttaşlık yükümlülükleri devletten devlete değişir ve tüm devletler aynı türde değildir. Yurttaşın görevleri bir aristokrasi ile bir demokrasi veya bir demokrasi ile bir monarşide aynı değildir. Bununla birlikte gerek eve ilişkin vazifeler gerekse yurttaşlık vazifelerinde de hayli büyükçe

bir genellik derecesine rastlanır. Çünkü ilke olarak herkes bir aileden gelir ve bir aile kurar. Herkes baba, anne, amca, vb. olur. Herkes aynı anda aynı yaşta olmamakla, dolayısıyla aile bünyesinde aynı vazifelere sahip olmamakla birlikte, bu farklılıklar sadece bir süreliğinedir ve bu çeşitli vazifeler herkes tarafından aynı anda yerine getirilmeseler de, her insan sırası geldikçe, birbiri peşisıra bunları yerine getirir. Normal olarak bunlar içinde insanın yerine getirmediği bir vazife yoktur. Kalıcı farklılıklar sadece cinsiyetten kaynaklananlardır ve bunlar da ayırtılara indirgenir. Aynı şekilde yurttaşlık ahlâkı devletlere göre değişse de, herkes bir devlete bağlıdır ve bu nedenle her yerde temel çizgileriyle birbirine benzeyen vazifeleri vardır (sadakat, bağlılık vazifeleri). Yurttaş olmayan bir insan yoktur. Ama değişkenliği çok daha belirgin olan bir kural türü daha vardır: Bunlar, toplamı meslekî ahlâkı oluşturan kurallardır. Bizim öğretmenler olarak sahip olduğumuz vazifeler, tüccarlarınkinden farklıdır; sanayicinin vazifeleri askerinkilerden, askerinkiler rahibinkilerden çok ayrıdır, vb. Bu bakımdan farklı meslek sayısı kadar ahlâk bulunduğu ve genel ilke olarak her birey bir meslek icra ettiği için, bu farklı ahlâkların birbirinden kesinlikle ayrı birey gruplarına uygulandıkları söylenebilir. Hatta bu farklılıklar zıtlık noktasına dek varabilir. Bu ahlâklar birbirinden ayrı olmakla kalmaz, bazılarının arasında tam manâsıyla bir karşıtlık söz konusudur. Âlimin vazifesi eleştirel aklı geliştirmek, idrak yetisi üzerinde akıldan başka hiçbir otorite tanımamaktır; hür bir beyin olmaya uğraşmak zorundadır. Rahip ile askerın vazifeleri ise bazı açılardan buna tam zıt niteliktedir. Onlar açısından edilgen itaat, bir ölçüde, mecburi olabilir. Yalan söylemek veya bildiği gerçeği söylememek zaman zaman doktorun vazifesi olabilir; başka mesleklerden bir insanın vazifesi ise ters yöndedir. Demek ki bu konuda, her toplumun bünyesinde koştur bir biçimde işleyen bir ahlâk çoğulluğu buluyoruz. Biz de etüğün bu bölümüyle ilgileneceğiz. Ona bu incelemenin devamında ayırdığımız yer de saptadığımız bu niteliğiyle tam bir uyum içinde olacak. Bireysel ahlâkta hiç rastlanmayan bu, deyim yerindeyse, ahlâkî ay-

rılıkçılık (partikülarizm) hane ahlâkında ortaya çıkıp meslek ahlâkında doruk noktasına erişir, yurttaşlık ahlâkında inişe geçip, insanların insan olarak ilişkilerini düzenleyen ahlâkla birlikte yeniden ortadan kaybolur. Demek ki meslek ahlâkı bu bakımdan biraz önce söz ettiğimiz aile ahlâkı ile daha sonra söz edeceğimiz yurttaşlık ahlâkı arasında, tam yerindedir. Bu nedenle meslek ahlâkı hakkında birkaç söz edeceğiz.

Ama bu konuya ancak kısaca değinebiliriz, çünkü her mesleğe özgü ahlâkı betimleyip açıklamanın olanaksızlığı ortadadır –sadece betimlemek bile çok büyük bir çabayı gerektirecektir. Bu konuda gündeme gelebilecek en önemli sorulara ilişkin birkaç değerlendirmeyi sunmakla yetinebiliriz ancak. Bu soruların sayısını ikiyle sınırlayacağız: 1) Etiğin diğer alanlarıyla karşılaştırıldığında meslek ahlâkının genel niteliği nedir? 2) Her türlü meslek ahlâkının yerleştirilmesi ve normal işleyişinin sağlanması için gereken genel koşullar nelerdir?

Bu ahlâkın ayırt edici, onu etiğin diğer bölümlerinden farklılaştırıcı özelliği, kamu bilincinin onu değerlendirirken sergilediği bir tür kayıtsızlıktır. Kamuoyu başka hiçbir alanda ahlâk kurallarının ihlalini, en azından genel anlamda, bu denli hoşgörüyle karşılamaz. Mesleğin sadece icrasına ilişkin kusurlar, sadece mesleki çevrede belli belirsiz bir kınamayla geçiştirilir. Bunlar, bağışlanabilir, önemsiz kusurlar olarak görülür. Örneğin bir memurun hiyerarşideki üstlerinden veya tâbi bulunduğu özel mahkemelerden aldığı disiplin cezası, tabii söz konusu suç aynı zamanda ortak ahlâka karşı bir tecavüz niteliği taşımıyorsa, sanığın şerefini hiçbir zaman ağır biçimde lekelemez. Kabalık yapan bir tahsildar, kaba davranan herkesin gördüğü muameleyle karşılaşır; ama muhasebe kurallarına titizce uymayan bir muhasebeci veya genelde işini yaparken yeterince gayret göstermeyen bir memur suçlu gibi gözükme de, ait olduğu meslek grubu içinde suçlu muamelesi görür. Sanayi ve ticaret çevrelerinde altına imza atılmış yükümlülükleri yerine getirmemek bir utanç vesilesi, hatta neredeyse en büyük utançtır. Başka yerlerde ise bu konuya bambaşka bir açıdan bakılır. Alt tarafı iflas etmiş, müflis bir işadamına saygıda ku-

sur etmek aklımızdan geçmez. Meslek ahlâkına özgü bu nitelik kolayca açıklanabilir. Bu ahlâk kamu bilincini çok yakından ilgilendiremez, çünkü toplumun tüm üyelerinin ortak ahlâkı söz konusu değildir, başka bir ifadeyle bu alan ortak bilincin biraz dışında kalır. Meslek ahlâkı herkesin bir arada yerine getirmediği işleri düzenlediği için, herkes bu işlerin ne olduğu, nasıl olması gerektiği, bunlarla yükümlü bireylerin özel ilişkilerinin nasıl olması gerektiği duygularına sahip olamaz. Tüm bunlar şu veya bu ölçüde kamuoyunun kavrayış alanına girmez, kamuoyunun doğrudan etki alanının, en azından kısmen, dışında kalır. İşte bu yüzden bu tür kusurlar kamusal duyguyu çok zayıf oranda incitir. Ancak büyüklükleri oranında genel sonuçlara ve yankılara yol açabilecek kusurlar kamu vicdanını etkiler.

Bu durum, meslek ahlâkının olmazsa olmaz temel varlık koşulunu da belirler. Bir ahlâk her zaman bir grubun eseridir ve ancak bu grup otoritesiyle onu korursa işleyebilir. Bu ahlâk bireyleri yöneten, onları şöyle veya böyle davranmaya zorlayan, eğilimlerine sınırlar getirip daha ileri geçmelerini yasaklayan kurallardan oluşur. Ama bireyden üstün olan ve ona meşru olarak sözünü geçirebilecek bir tek ahlâkî, dolayısıyla ortak güç vardır, o da kolektif güçtür. Birey kendi başına bırakıldığı, her türlü toplumsal kısıtlamadan azad edildiği ölçüde aynı zamanda her türlü ahlâkî kısıtlamadan da azad edilmiş olur. Meslek ahlâkı da, her türlü ahlâkta bulunan bu koşulun dışında kalmaz. Madem ki toplum bütünü içinde konuya kayıtsız kalmaktadır, o zaman toplum içinde bu ahlâkın bünyesinde gelişeceği gruplar olması ve bu grupların bu ahlâka uyulmasını sağlamaları gerekir. Bu gruplar, aynı meslekten bireylerin bir araya gelmesiyle oluşmuş gruplar veya meslek gruplarıdır ve zaten başka tür bir grup da söz konusu olamaz. Yani ortak ahlâkın tek dayanağı, tek organı toplum kütlesi iken, meslek ahlâkının çok sayıda organı vardır. Ne kadar meslek varsa o kadar organ söz konusudur ve bu organlardan her biri ötekilere kıyasla ve toplumun bütününe kıyasla göreceli bir özerkliğe sahiptir, çünkü düzenlenmesi için görevlendirildiği ilişkiler konusunda tek

yetkili mercidir. O zaman da bu ahlâkın kendine özgü, ayrı niteliği daha önce söylenenlerden de daha belirgin bir biçimde ortaya çıkar: Çünkü ahlâkî yaşamda gerçek bir adem-i merkeziyeti beraberinde getirmektedir. Ortak ahlâkın temelinde yatan görüş, şurada buradan daha çok bulunur denemeyecek kadar tüm topluma yayılmış bir halde iken, her mesleğin ahlâkı sınırlı bir bölgede yer alır. Böylece birbirleriyle uyumlu olsalar bile ayrı ayrı ahlâkî yaşam odakları şekillenir ve işlevsel farklılaşma bir tür ahlâkî çokbiçimliliğe tekabül eder.

Bu önermeden hemen, onun doğal bir sonucu olarak, bir başkası türer. Madem ki her meslek ahlâkı, meslekî grubun eseridir, bu grup neyse ahlâk da o düzeyde olacaktır. Diğer tüm veriler eşit kabul edildiğinde, bir grup ne denli güçlü bir oluşuma sahipse genel olarak kendisine özgü ahlâkî kurallar çoğalacak ve bu kuralların bilinçler üzerindeki yetkeleri artacaktır. Çünkü grubun iç bütünlüğü arttıkça, bireylerin temasları sıklaşacak ve yakınlaşacaktır; bu temaslar daha yakınlaşıp sıklaştıkça daha çok düşünce ve duygu alışverişine girilecek, ortak görüş daha fazla sayıda şeye yayılacaktır, çünkü ortaklaşa paylaşılan şeylerin sayısı artmıştır. Tam tersine geniş bir alana dağınık biçimde yerleşmiş, farklı kesimleri arasında iletişimin kolay kurulamadığı bir nüfus düşünün; o zaman herkes kendi dünyasında yaşayacak ve ancak bu dağınık kesimlerin zahmetli bir biçimde bir araya getirilmesini zorunlu kılacak az sayıda olayda bir kamuoyu oluşabilecektir. Aynı zamanda grup güçlendiğinde yetkesi, yerleştirdiği ve daha sonra aynı ölçüde uyulan ahlâkî disipline de geçer. Tam tersine gevşek ve denetiminden kolayca kaçılabilen bir toplum, ilan ettiği buyrultulara ancak zayıf bir etki kazandırabilir. Dolayısıyla meslekî gruplar ne kadar güçlü ve iyi örgütlenmişse, meslek ahlâkının da o ölçüde gelişeceğini ve daha ileri bir işleyişe sahip olacağını söyleyebiliriz.

Belli sayıda meslek bu koşulu yeterince yerine getirmektedir. Özellikle de şu veya bu ölçüde devletle bağıntılı, yani ordu, eğitim, yargı, idare, vb. türde kamusal bir niteliği olan meslekler açısından bu durum geçerlidir. Bu memuriyet gruplarının

her biri, kendi içinde birliği, özel yönetmelikleri olan, özel organlarca bu yönetmeliklere uyulmasının sağlandığı, tanımlanmış belirli bir topluluk oluşturur. Söz konusu özel organlar, ya astlarının yaptıklarını denetlemekle görevlendirilmiş belirli memurlar (müfettiş, müdür, her türlü hiyerarşik üst) ya da seçim yoluyla veya başka herhangi bir biçimde saptanmış ve meslekî vazifelere yönelik ağır ihlalleri cezalandırmakla görevlendirilmiş gerçek mahkemelerdir (yargı, kamu eğitimi alanlarının üst kurulları, her türlü disiplin kurulu). Bu mesleklerin dışında, öncekiler kadar kamusal olmamakla birlikte bir noktaya kadar benzer bir örgütlenme gösteren bir meslek daha vardır: avukatlar. Nitekim, herkes tarafından kabul edilmiş terimle söyleyecek olursak, baro, düzenli meclis toplantıları olan ve grubun ortak, geleneksel kurallarına uyulmasını sağlamakla görevlendirilmiş bir kurul seçen örgütlü bir meslek birliğidir. Tüm bu örneklerde grup gözle görülür bir iç bütünlüğe sahiptir ve bunu sağlayan doğrudan kendi örgütlenmesidir. Bu nedenle hepsinde meslekî etkinliğin her ayrıntısını düzenleyen ve yeri geldiğinde itaati sağlamayı bilen bir disiplin bulunur.

Ama –ve meslek ahlâkına ilişkin bu incelemenin yol açması gereken en önemli saptama budur– bu koşula hiçbir şekilde uymayan bir meslekler kategorisi de vardır; bunlar hem sanayi hem de ticaret dünyasının ekonomik işleridir. Hiç kuşku yok ki aynı işle uğraşan bireyler benzer uğraşları nedeniyle birbirleriyle ilişki içindedir. Rekabet halinde olmaları bile onları belli bir bağlantı içine sokar. Ama bu temaslar hiç düzenli değildir; rastlantısal karşılaşmalara bağlıdır ve tamamen bireysel niteliktedir. Birbiriyle ilişki içinde olan şu veya bu sanayicidir; aynı sanayi kolunda çalışan sanayiciler topluluğunun önceden saptanmış dönemlerde toplanması değildir söz konusu olan. Daha da önemlisi, mesleğin tüm üyelerinin üstünde, mesleğin birliğini koruyup geleneklerini, ortak alışkanlıklarını sürdüren ve gerektiğinde bunlara uyulmasını sağlayan bir topluluk yoktur. Bu türden bir organ yoktur, çünkü böyle bir organ ancak grubun ortak yaşamının ifadesi olabilir, ama grubun ortak bir yaşamı, en azından sürekli bir biçimde, yoktur. Bu türden bir

emekçiler grubunun genel çıkarlarını ilgilendiren bazı sorunları görüşmek üzere bir kongre toplamaları sıradışı bir durumdur. Bu kongreler ancak belli bir süre devam eder, kendilerini yaratan özel koşullar sona erdikten sonra yaşamazlar ve dolayısıyla yol açtıkları kolektif yaşam da kendileriyle birlikte söner.

Ekonomik mesleklerin bu örgütsüzlüğünün yol açtığı önemli bir sonuç vardır: Toplumsal yaşamın tüm bu bölgesinde meslek ahlâkı yoktur. Veya en azından var olan meslek ahlâkı öyle geri düzeydedir ki, orada olsa olsa geleceğe yönelik bir tür vaatten başka bir şey görülemez. Olayların dayatması sonucunda bireyler arasında temaslar yaşandığı için, buradan çıkan birkaç ortak fikir, buna bağlı olarak bazı hal ve davranış kuralları vardır, ama bunlar da çok bulanık ve yetkesizdir. Ücretlinin patronuyla, işçinin firma sahibiyle, rakip sanayicilerin birbirleriyle ve müşterileriyle ilişkilerinin nasıl olmaları gerektiği konusunda geçerli olan fikirler az çok kesinleştirilmiş bir dille saptanmaya çalışılsa, ne denli belirsiz ve kararsız formüller ortaya çıkardı kim bilir! Ücretlinin ve işçinin kendilerini istihdam edenlere karşı borçlu oldukları bağlılık ve sadakat, işverenin ekonomik üstünlüğünü kullanırken sergilemesi gereken ılımlılık, yolsuzluğu çok açık olan her türlü rekabetin kınanması yönünde zar zor anlaşılır, birkaç genel düşünce; farklı mesleklerin ahlâkî bilincinde hemen hemen bundan başka bir şey yer almaz. Böylesine bulanık, olgulara böylesine uzak talimatlar, hal ve davranış üzerinde fazla bir etki sahibi olamazlar. Zaten hiçbir yerde bunlara uyulmasını sağlamakla görevli bir organ da yoktur. Genel yaygın kanının sahip olduklarından başka bir müeyyideleri de yoktur ve bu kanı da bireyler arasındaki sık temaslarla korunmadığı ve yine aynı nedenle bireysel davranışlar üzerinde yeterli bir denetim oluşturabilecek halde olmadığı için, gücü ve yetkesi yoktur. Bunun sonucunda meslek ahlâkının bilinçler üzerindeki etkisi epey hafif kalmakta, öylesine aza indirgenmektedir ki, yok sayılabilir. Dolayısıyla bugün ahlâkın dışında kalan, vazife duygusunun düzenleyici etkisine hemen hiç girmeyen kocaman bir kolektif etkinlik sahası mevcuttur.

Bu durum normal midir? Büyük öğretiler bunu desteklemiştir. Bunların ilk sırasında da, ekonomik anlaşmalar sisteminin kendiliğinden bir düzene gireceğini ve herhangi bir ayarlayıcı iktidara boyun eğmesine gerek kalmadan –zaten bu mümkün de değildir– otomatik olarak dengeye kavuşacağını söyleyen ekonomizm yer almaktadır. Sosyalist öğretilerin çoğunun temelinde de bir anlamda aynı anlayış yatar. Nitekim sosyalizm de, tıpkı ekonomizm gibi, ekonomik yaşamın kendiliğinden örgütlenmeye, kendisine herhangi bir ahlâkî otorite dayatılmadan düzenli ve uyumlu işlemeye elverişli olduğunu kabul eder. Tabii sosyalizm açısından bunun mümkün olabilmesinin koşulları, mülkiyet hukukunun değiştirilmesi, şeylerin bireyler ve aileler tarafından kendi tekellerine alınmasının engellenip toplumun eline geçmesidir. Bu yapıldığında, devlete dönemsel olarak üretilen zenginliklerin tam bir istatistiğini tutmaktan ve onları ortaklar arasında daha önce saptanmış bir formüle göre paylaştırmaktan başka yapacak iş kalmaz. Ama her iki kuram da, hastalıklı bir fiilî hali hukuki hal durumuna yükseltmekten başka bir şey yapmamaktadır. Ekonomik yaşamın şu anda bu nitelikte olduğu doğrudur; ama mülkiyet örgütlenmesinde derinlemesine bir dönüşüm yaşansa bile, bunu koruması olanaksızdır. Toplumsal bir işlev, ahlâkî bir disiplin olmadan var olamaz. Yoksa geride bireysel hırslardan başka bir şey kalmaz ve bunlar doğal olarak sınırsız, doyumsuz oldukları için, eğer onları düzene sokacak hiçbir şey yoksa kendiliklerinden düzene girmeyi beceremezler.

Zaten Avrupa toplumlarının yaşadıkları kriz de buradan kaynaklanmaktadır. İki yüz yıldır ekonomik yaşam, daha önce hiç yaşamadığı bir gelişim göstermiş; alt sınıflara terk edilmiş, hor görülen, ikinci sınıf iş olmaktan çıkıp birinci sıraya yükselmiştir. Askerî, idari, dinî işlerin onun karşısında sürekli mevzi kaybettiği gözlenmektedir. Sadece bilimsel işler hâlâ onunla boy ölçüşebilmektedir, ama bilim de günümüz toplumlarının gözünde ancak pratiğe, yani büyük oranda ekonomik mesleklere bir faydası varsa itibarını koruyabilmektedir. Esas olarak sanayi toplumu diye nitelendirilecek toplumlar-

dan –pek de haksız sayılamayacak nedenlerle– söz edilebilmiştir. Toplumun bütününde böyle bir yer işgal etmeye yönelen bir etkinlik biçimi, her türlü özel ahlâkî düzenlemenin dışında tutulursa, bunun sonucu tam bir anarşi olur. Bu şekilde ortaya çıkan kuvvetler normal gelişimlerinin ne olması gerektiğini artık bilemezler, çünkü onlara nerede durmaları gerektiğini söyleyecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla uyumsuz hareketler halinde çarpışır, birbirlerini çiğnemeye, yok etmeye, bastırmaya bakarlar. Kuşku yok ki en güçlüler en zayıfları ezmeyi veya en azından bir bağımlılık içine sokmayı başarırlar. Ama bu bağımlılık ve astlık hali, hiçbir ahlâk tarafından onaylanmamış fiilî bir durumdan ibaret kalacağı için, ancak zorla kabul edilir ve öc alma gününün geleceği umudu hep beslenir. Bu şekilde imzalanan barış anlaşmaları geçici olmaktan öteye gidemez; bunlar, zihinleri yatıştırmayan, barışı getirmeyen ateşkeslerdir. Ekonomik örgütlenmenin farklı etkenleri arasında durmaksızın yeniden doğan çatışmaların kaynağı işte budur. Bu anarşik rekabeti hiç ayrılmamamız gereken, hatta bugün olduğundan da daha eksiksiz bir biçimde gerçekleştirilmesinin uygun düşeceği bir ideal olarak öneriyoruz; ama bu, sağlıklı durumla hastalığı birbirine karıştırmaktır. Ve öte yandan, bundan çıkmak için, ekonomik yaşamın dengesini baştanbaşa değiştirmek de yetmez; çünkü bu denge ne şekilde düzenlenirse düzenlensin, içine hangi yeni yerleşim düzeni sokulursa sokulsun olduğundan farklı bir hale gelmeyecek, tabiatı değişmeyecektir. Ve tabiatı gereği kendi kendine yeterli olamaz. İnsanlar arasındaki düzen, barış tamamen maddi nedenlerden, ne denli hünerli olursa olsun kör bir mekanizmadan, otomatik olarak kaynaklanamaz. Çünkü söz konusu düzen ve barış ahlâkî bir eserdir.

Başka bir bakış açısından ise, ekonomik yaşamın bu ahlâk dışı niteliği kamusal bir tehlike oluşturmaktadır. Bugün bu düzenin işleri ulusun büyük bir çoğunluğunun güçlerini emmektedir. Çok sayıda bireyin yaşamı sınai ve ticari çevrede geçmektedir. Dolayısıyla bu çevre ahlâklılığın zayıf bir etkisini taşıdığı için, bu insanların ömrünün en büyük bölümü her

türlü ahlâkî faaliyetin dışında cereyan etmektedir. Böyle bir durumun bir ahlâksızlaşma kaynağı olmaması mümkün müdür? Vazife duygusunun içimizde güçlü bir şekilde yer etmesi için, içinde yaşadığımız koşulların onu sürekli diri tutması gerekir. Bu duyguya ne zaman kulaklarımızı tıkama eğilimine girsek –ki çok sık rastlanan bir durumdur bu– etrafımızda bize bunu sürekli hatırlatacak bir grup bulunmalıdır. Bir davranış tarzı, hangisi olursa olsun, ancak tekrar ve alışkanlık yoluyla pekişir. Günümüzün büyük bir bölümünde ahlâk dışı bir yaşam sürersek, içimizdeki ahlâk yayan nasıl gevşemez? Kendimizi sıkmak, rahatsız etmek konusunda doğal bir eğilim taşımayız; her an nefsimizin üzerinde, o olmadan ahlâkın olmayacağı baskıyı uygulamaya çağrılmazsak, buna nasıl alışabiliriz? Zamanımızın hemen hemen tamamını dolduran uğraşların içinde, kendi çıkarımızdan başka hiçbir kurala uymuyorsak, çıkarsız iş yapma, kendini unutmama, fedakârlık zevkini nasıl edinebiliriz? İşte böylece, ekonomik çıkarların zincirlerinden boşanmışça ortalığa salınmasına kamu ahlâkındaki düşüş eşlik etmiştir. Yani bir sanayici, bir tüccar, bir işçi, bir ücretli mesleğini icra ederken, üstünde bencilliğine ket vuracak hiçbir kudret yoktur, hiçbir ahlâkî disipline tâbi değildir ve dolayısıyla bu tarzdaki her türlü disiplinden bağışık kalır.*

Şu halde hem ekonomik hayatta çalkantılara yol açan çatışmaların sona ermesi hem de bireylerin kendi bireysel ahlâklarını da zayıflatan böyle bir ahlâkî boşlukta yaşamaktan çıkması için, bu hayatın düzene girmesi* ve ahlâklı kılınması çok büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü toplumsal işlerin bu kesiminde de daha somut, olgulara daha yakın, bugün olduğundan daha yaygın bir meslek ahlâkı oluşmalıdır. Bu iş alanının taraflarından her birine haklarını ve vazifelerini bildirecek kurallar olmalıdır ve bu, sadece genel ve belirsiz bir tarzda değil, en sık rastlanan en yaygın koşullara yönelik ayrıntılı ve kesin

(*) *Se dispense*, “bağışık kalır” – tam okunamamış, böyle olduğu tahmin edilmiştir.

(**) *Se règle*, “düzene girmesi” – tam okunamamış, böyle olduğu tahmin edilmiştir.

bir biçimde gerçekleştirilmelidir. Tüm bu ilişkiler, sürekli bir istikrarsızlık gösteren bu denge hali içinde kalamazlar. Ama bir ahlâk da kendiliğinden oluşmaz. Uygulanacağı grubun eseri olmalıdır. Bu ahlâkın bulunmaması, söz konusu grubun yeterli bir iç bütünlüğe sahip olmadığını, tam anlamıyla bir grup olarak var olamadığını gösterir ve ahlâkın içinde bulunduğu geri durum bu dağınıklık halini ifade eder. Dolayısıyla hastalığın gerçek ilacı, ekonomik dünyadaki meslekî gruplara sahip olmadıkları bütünlüğü ve istikrarı kazandırmaktır. Korporasyon bugün aralarında kalıcı bağlar bulunmayan bireylerin bir araya toplanmasıdır, ama onun tanımlanmış ve örgütlenmiş bir bünyeye dönüşmesi veya yeniden dönüşmesi gerekmektedir. Ama bu tarz anlayışların hepsi korporasyonu hiç de revaçta olmayan bir olgu haline getiren tarihsel önyargılara toslamaktadır. Dolayısıyla öncelikle bu önyargıların dağıtılması gerekir.

İKİNCİ DERS
MESLEK AHLÂKİ (devam)

Toplumsal etkinliğin hiçbir biçimi, kendine özgü bir ahlâk disiplini bulunmasından vazgeçemez. Nitekim ister geniş ister dar olsun her toplumsal grup, parçalardan oluşan bir bütündür; yinelenerek bu bütünü oluşturan nihai unsur ise bireydir. Diğer yandan böyle bir grubun devam edebilmesi için parçalardan hiçbiri tek başına, yani kendisi bir bütünmüş gibi davranmamalı; tam tersine bütünün varlığını koruyabileceği tarzda hareket etmelidir. Ama bütünün varoluş koşulları parçanınkilerle aynı değildir, zaten sadece bu bile, onları iki farklı şey türü haline getirir. Bireyin çıkarları ait olduğu grubun çıkarlarıyla aynı değildir, hatta çoğunlukla birinciler ve ikinciler arasında tam bir çatışkı (*antagonisma*) söz konusudur. Birey, dikkate alması gereken bu toplumsal çıkarları ancak belli belirsiz bir biçimde fark eder, hatta bazen fark etmez, çünkü bunlar onun dışında kalan çıkarlardır, çünkü bunlar o olmayan bir şeyin çıkarlarıdır. Kendisine ait olan ve kendisini ilgilendiren her şeyi duyumsar, ama bu dışındaki çıkarlar hakkında duyumları her zaman mevcut değildir. Dolayısıyla ona bunları hatırlatacak, bunlara uymaya zorlayacak bir örgütlenmeye gerek vardır ve bu örgütlenme de ahlâkî bir disiplinden başka bir şey olamaz. Çünkü bu türde her disiplin bireye kolektif çı-

karlara zarar vermemek, parçası olduğu toplumun düzenini bozmamak için neleri yapmaması gerektiğini bildiren bir kurallar manzumesidir. Birey kendisini doğasının eğilimine bıraksa, çevresine verebileceği sıkıntıları hiç umursamadan herkese rağmen ve herkese karşı ölçüsüzce gelişmemesi, en azından bu şekilde gelişmeye çalışmaması için bir neden kalmazdı. Onu durduran, sınırlarını çizen, ortaklarıyla kurması gereken ilişkileri söyleyen, hangi noktadan itibaren başkasının hakkının gayrimeşru biçimde çiğnenmeye başladığını ve topluluğun sürdürülebilmesi için fiili yükümlülüklerin neler olduğunu bildiren hep bu disiplindir. Ve bu disiplinin de işlevi bireyin gözünde, ona ait olmayan, onu aşan, onun dışında kalan amaçları temsil etmek olduğu için, bireye kendi dışında kalan ve ona hükmeden bir şey olarak görünür ve bazı bakımlardan gerçekten de böyledir. Etiğin temel buyruklarını Tanrı'dan kaynaklanan yasalar haline getiren halk anlayışları, aslında ahlâkın bu aşkın niteliğini ifade ederler. Ve toplumsal bir grup ne kadar genişse, bu düzenleme de o kadar gereklidir. Çünkü grup küçükken birey ile toplum arasındaki ayrım zayıftır; bütünle parça birbirinden zor ayırt edilir ve dolayısıyla bütünüün çıkarları her birey tarafından, genel çıkarları bireylerin çıkarlarıyla ilintilendiren bağlarla aynı anda doğrudan algılanır. Ama toplum genişledikçe farklılık derinleşir. Birey artık toplumsal ufkun ancak küçük bir kesimini kucaklayabilir; dolayısıyla, eyleminin kolektif amaçlara uygun olması için neler yapması gerektiği ona kurallar tarafından bildirilmezse, bu eylemin asosyal bir hal alması kaçınılmazdır.

Bu nedenle, her meslekî etkinliğin kendi ahlâkına sahip olmaması olanaksızdır. Nitekim çok sayıda mesleğin bu şarta uyduğunu da gördük. Sadece ekonomik türdeki meslekler bu alanda istisnadır. Yine de onlarda bile meslek ahlâkı konusunda bazı başlangıç taslaklarına rastlanır. Ama bunlar öylesine az gelişmiş, öylesine zayıf müeyyidelere sahip durumdadır ki sanki hiç yok gibidirler. Gerçi bu ahlâkî anarşi, ekonomik yaşamın bir hakkı olarak talep edilmiştir. Ekonomik yaşamın normal olmak için düzenlenmeye ihtiyacı olmadığı söylenmiş-

tir. Ama böyle bir ayrıcalığın kaynağı nedir? Bu toplumsal iş, her türlü toplumsal örgütlenmenin en temel koşulundan niye bağışık kalacaktır. Klasik ekonomizmin bu derece yanılabilmesinin nedeni, hiç kuşkusuz ekonomik işleri sanki kendi içlerinde bir amaçları varmış gibi kabul etmesinden ve bu işlerin toplumsal düzenin bütünü üzerinde ne gibi etkiler yaratabileceklerini sorgulamamasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan üretim, her türlü sınıai etkinliğin ana, hatta tek amacı olarak gözüküyordu ve bazı bakımlardan üretim, düzenlenmeye hiç ihtiyaç duymadan artıyormuş gibi gözükebilir; tam tersine bireysel teşebbüslerin, şahsi bencilliklerin birbirlerini karşılıklı uyarıp körüklemesine izin vermenin onları durdurup daha ılımlı bir hale sokmaktan daha iyi olduğu düşünülebilir. Ama üretim her şey değildir ve sanayi, ancak üreticiler arasında kronik bir savaş halini ve sürekli bir hoşnutsuzluğu devam ettirerek bu ölçüde üretken olabiliyorsa, yol açtığı zararın telafisi yoktur. Sadece faydacı bir açıdan bakıldığında bile, eğer biriktirilen servetler çoğunluğun isteklerini, arzularını giderip yatıştıracağına tam tersine sabırsızlıkları kışkırtmaya yarıyorsa, servet biriktirmenin ne faydası olabilir? Bunun aksini düşünmek, ekonomik işlerin kendinde bir amaç değil, bir amaca ulaşmak için kullanılan araçlar olduklarını unutmak anlamına gelir; ekonomik işler toplumsal yaşamın organlarından biridir ve toplumsal yaşam da her şeyden önce ahenkli bir çabalar topluluğu, akılların ve iradelerin aynı amaçta birliğidir. Toplum, insanlara birazcık huzur, gönüllerine ve karşılıklı alışverişlerine birazcık huzur getirmezse var olması için bir neden kalmaz. Eğer sanayi ancak bu huzuru bozarak ve savaş çıkarak üretken olabiliyorsa, onun için harcanan çabalara değmez. Salt ekonomik çıkarlar açısından bakıldığında bile üretim hacminin her şey demek olmadığını da bunlara ekleyin. Düzenliliğin de bir ederi vardır. Sadece çok sayıda şey üretilmesi bir önem taşımaz, bunların emekçilerin eline düzenli olarak yeterli miktarlarda geçmesi, bolluk ve kıtlık dönemlerinin birbirini izlememesi gerekir. Ama belli bir düzenleme olmayınca bu düzenli akış sağlanamaz.

Ekonomizm sıklıkla eski kıtlıkların yok olması anlamına gelir;* gerçekten de gümrük tarifelerinin düşürülmesi, taşıma ve ulaşım kolaylıkları bir ülkenin eksikliğini çektiği malları öteki ülkelerden talep etmesine izin vereliberi, kıtlık yaşanması olanaksız hale gelmiştir. Ama bir zamanların gıda krizlerinin yerini sanayi ve ticaret krizleri almıştır; bunlar da yol açtıkları karışıklıklarla en az diğerleri kadar canavarca görünümlere bürünürler. Ve toplumların boyutları büyüdükçe, pazarlar genişledikçe, bu istikrarsızlığa son verecek bir düzenlemenin aciliyeti iyiden iyiye önem kazanır. Çünkü daha yukarıda açıklanan nedenden ötürü, bütün parçayı ne kadar aşar, toplum bireyin ne kadar dışına taşarsa, bireyin toplumsal gerekleri, mutlaka hesaba katmak zorunda olduğu toplumsal çıkarları kendiliğinden hissetmesi o denli güçleşir.

Ekonomik dünyada bu meslek ahlâkının yerleşebilmesi için toplumsal yaşamın bu bölgesinde hemen hiç rastlanmayan meslek grubunun oluşması veya yeniden oluşması gerekir. Çünkü gerekli olan düzenlemeyi sadece o geliştirebilir. Ama burada karşımıza tarihsel bir önyargı çıkıyor. Bu meslek grubunun tarihte bir adı vardır: Korporasyon. Ve korporasyon, eski siyasal rejimle bağlantılı ve dolayısıyla onun ardından hayatta kalmaması gereken bir olgu diye görülür. Sanayi ve ticaret için korporatif bir örgütlenme istemek bir geriye dönüş olarak algılanmakta ve genel bir tez olarak, bu tarz geri gidişler haklı olarak hastalıklı hadiseler diye kabul edilmektedir.

Bununla birlikte akla ilk gelen bir olgu bizi yürütülen bu mantığa karşı uyarmalıdır: korporasyonların erken antikçağı. Eğer korporasyonlar sadece ortaçağa ait olsalardı, o zamanın siyasal sistemi ile birlikte doğdukları için zorunlu olarak onunla birlikte de yok olacakları düşünülebilirdi. Ama aslında korporasyonların kökeni çok daha eskidir. Zanaatler belirir

(*) Son derece tahmini bir okuma. Durkheim daha yukarıda klasik ekonomizmden, kendi kendisine yeterli ve kendi dışına taşan hiçbir kaygısı olmayan bir olgu diye söz etmişti: Bu şekilde algıladığı ekonomizmin insanları kıtlık krizlerinden sıklıkla kurtarmak gibi bir erdemi bulunduğunu kabulleniyor şimdi. İfade edilen fikir açık, "anlamına gelir" deyimi ise şüphelidir.

belirmez, sanayi sadece tarıma dayalı olmaktan çıkar çıkmaz, yani kentler kurulur kurulmaz loncalar da belirir. Roma'da loncaların tarihöncesi döneme dek uzandıkları kesindir. Plutarkhos ve Plinius'un naklettikleri bir rivayet, bu kurumu Kral Numa'ya atfetmektedir. "Bu kralın en hayranlık verici eserlerinden biri, halkı zanaatlara göre bölmeydi. Kent iki millettten oluşuyordu, daha doğrusu iki kısma ayrılmıştı... Bu büyük ve temel bölünme nedenini ortadan kaldırmak için, tüm halkı bölüklere ayırdı. Bu dağıtım zanaatlara göre yapıldı. Flütçüler, kuyumcular, dülgerler, vb" (Numa, 17). Bunun bir efsaneden başka bir şey olmadığına kuşku yoktur, ama bu zanaat birliklerinin (*collegium*) erken antikçağa uzandıklarını kanıtlamaya yeter. Bununla birlikte söz konusu loncaların krallık ve cumhuriyet dönemlerinde varlığı öyle az bilinmektedir ki, o sırada ne tür bir örgütlenmeye sahip olduklarından tam haberdar değiliz. Ama daha Cicero zamanında hatırı sayılır bir miktara ulaşmışlardı. "Tüm emekçi sınıflar meslekî dernekleşmeleri çoğaltmak isteğine kapılmış gibi görünüyorlar. İmparatorluk devrinde korporatif düzen öylesine genişlemiştir ki, ekonomik farklılıklar hesaba katıldığında böyle bir boyuta bir daha ulaşamamıştır denebilir" (Waltzing, I, 57). İşbölümü çok ileri noktalara vardırıldığı için sayıları çok artmış işçi kategorilerinin hepsinin *collegium*'lar halinde toplandıkları bir dönem gelir. Ticaretle geçinen insanlar için de aynı şey geçerli olmuştur. Aynı anda *collegium*'ların niteliği de değişir. Bunlar başlangıçta devletin sadece uzaktan düzenlediği özel gruplardı. Ama o andan itibaren tam anlamıyla kamusal yaşam organları haline geldiler. Ancak hükümetten izin alınarak kurulabiliyor ve gerçekten resmî görevler yerine getiriyorlardı. Örneğin gıda korporasyonları (kasap, fırın, vb.) genel beslenmeden sorumluydu. Daha düşük bir derecede de olsa diğer meslek birlikleri için de aynı şey geçerliydi. Bu korporasyonların üyeleri böylece kamusal bir göreve sahip olmuşlardı ve yaptıkları hizmetlere karşılık imparatorların birbirleri peşisıra tanıdıkları ayrıcalıklardan yararlanıyorlardı. İşin başında çok da önemli olmayan resmî nitelik ağır basmaya başladı ve korporasyonlar tam

anlamıyla idarenin çarkları haline geldiler. Ama bu şekilde ve-
sayet altına girince sırtlarına yüklenen görevlerin altında öyle-
sine ezildiler ki yeniden bağımsızlıklarını kazanmak istediler.
Ama gücü her şeye yetecek kadar artmış devlet, mesleği ve bu-
nun gerektirdiği kamusal türde yükümlülükleri kalıtsal kıla-
rak bu isteğe karşı ıktı. Hiç kimse, yerine birini önermeden
bağlı bulunduğu meslek birliğinden ayrılamıyordu. Korporas-
yonlar Roma İmparatorluğu sona erinceye kadar böyle kölelik
içinde yaşıdılar.

İmparatorluk ortadan kalktıktan sonra, Galya ve Germa-
nia'daki Roma kökenli kentlerde geriye zar zor fark edilebilen
izlerinden başka bir şey kalmadı. Zaten nce Galya'da taş taş
stnde bırakmayı iç savaşlar, sonra da istilalar ticareti ve
sanayii yok etmişti. Korporasyonları çok ağır birer yükümlü-
lk kaynağı haline gelen ve bunu telafi etmeye yetecek kadar
kazanamayan zanaatkârlar bu durumdan yararlanıp kentler-
den kaçmış ve kırsal alanlara dağılmışlardı. Dolayısıyla korpo-
ratif yaşam, tıpkı 18. yüzyılda olacağı gibi, MS 1. yüzyılda da
hemen hemen tamamen silinmişti. Eğer o sırada yaşayan bir
kuramcı bu durumun bilincine varsaydı, korporasyonlar öldü,
Çünkü kendi içlerinde var olma nedenlerini –bir zamanlar
böyle bir nedenleri vardı diyelim– yitirmişlerdi, sonucuna va-
rırdı herhalde. O zaman onları yeniden oluşturmak yönündeki
her çabayı gerici bir girişim olarak değerlendirir ve tarihsel ha-
reketlerin n alınamayacağı için böyle bir çabanın başarısızlığa
mahkûm olduğunu düşünürdü. Geçen yüzyılın sonunda da
ekonomistler *Ancien Rgime* korporasyonlarının artık kendile-
rine biçilen rolü üstlenecek durumda olmamaları bahanesiyle,
onları şimdiki zamanda hiçbir dayanakları bulunmayan ve son
izlerinin de silinmesi gereken geçmişin kalıntıları olarak göre-
bileceklerini zannettiler. Bununla birlikte olgular bu mantığı
Çarpıcı bir biçimde yalanlıyordu. Tüm Avrupa toplumlarında
korporasyonlar bir süre silindikten sonra yeniden var olmaya
başlamışlardı. 11. ve 12. yüzyıllara doğru yeniden doğmaları
gerekti. Levasseur şöyle der: “11. ve 12. yüzyıllar zanaatkrla-
rın birleşme ihtiyaını duymaya başlayıp ilk dernekleşmelerini

oluşturdukları çağ olarak görünür.” 13. yüzyıldan itibaren loncalar yeniden serpilir ve yeni bir gerilemenin başlayacağı güne dek gelişirler. Bu eskilik ve bu süreklilik, onların belirli bir siyasal rejime özgü gelip geçici ve rastlantısal özel koşullardan çok, genel ve temel nedenlere bağlı olduklarının kanıtı değil midir? Sitenin köklerinden imparatorluğun doruk noktasına, Hristiyan toplumların başlangıcından Fransız Devrimi’ne kadar gerekli olmuşlarsa, demek ki kalıcı ve derin bir ihtiyaca cevap vermişlerdir. Birinci kez yok olduktan sonra kendiliklerinden ve yeni bir biçimde tekrardan oluşmaları, geçen yüzyılın sonunda zorla ortadan kaldırılmalarını artık kolektif varoluşun yeni koşullarıyla uyumlu olmadıklarının bir kanıtı olarak sunan ispatın değerini tamamen ortadan kaldırmıyor mu? Tüm büyük Avrupa toplumlarının bugün onlara yeniden canlanma çağrısı yapma ihtiyacı duymaları, tam tersine bu kökten yok etme işleminin hastalıklı bir hadise olduğunun ve Turgot reformunun tam aksi veya farklı yönde bir reform daha gerektirdiğinin işareti değil mi?

Ama böyle bir yeniden örgütlenmenin getirebileceği yararlı sonuçlar konusunda insanları genelde kuşkuculuğa iten bir neden var. Bu yeniden örgütlenme bir işe yarayacaksa, esas olarak sağlayacağı ahlâkî sonuçlar sayesinde; yani her korporasyon nevi şahsına münhasır bir ahlâkın ocağı haline gelmelidir. Ama korporasyonların bizlerde bıraktıkları anılar, bugün hâlâ varlığını sürdüren örgütlenme taslaklarının uyandırdığı izlenim onların böyle bir rol üstlenmeye elverişli oldukları konusunda ikna edici değildir. Sadece yarara yönelik işlevleri yerine getirebilir, mesleğin ancak maddi çıkarlarına hizmet edebilir gibi görünmektedirler; onları yeniden oluşturmak bireysel bencilliğin yerine korporasyon bencilliğini geçirmekten başka bir sonuç vermeyecek gibi gelmektedir. Onları hayalimizde hep o en son dönemlerinin en son zamanlarındaki gibi, ayrıcalıklarını ve tekellerini kıskançlıkla elde tutmak, hatta arttırmaktan başka bir şeyle uğraşmadıkları halleriyle canlandırıyoruz. Ama meslekî açısından böylesine dar uğraşların meslek birliğinin veya üyelerinin ahlâkı üzerinde faydalı bir etkisi ol-

ması pek mümkün görünmüyor. Ama tarihlerinin belirli bir ânında bazı korporasyonlar için doğru olan bir şeyi tüm korporatif düzene genişletmekten sakınmak gerekir. Bu günah her türlü korporatif örgütlenmede asla içkin değildi, Roma korporasyonları ondan tamamen bağışkı. Yarar amaçları onlar için çok arka sıralarda kalırdı. Waltzing der ki: "Romalılarda, zanaatkâr korporasyonları ortaçağdaki kadar öne çıkmış bir meslekî niteliğe sahip olmaktan uzaktı; onlarda ne usuller hakkında bir yönetmeliğe ne zorunlu çıraklığa ne de tekele rastlanır; bir sanayii işletmek üzere gereken kaynakları toplamak gibi bir amaçları da yoktu" (I, 194). Birleşmek, yeri geldiğinde ve ihtiyaç duyulduğunda ortak çıkarlarını kollamak konusunda onlara kuşkusuz daha fazla güç kazandırıyordu. Ama bu, yol açtığı faydalı sonuçlardan biriydi; başlıca varlık nedeni değildi. Peki, asal işlevleri nelerdi? Birincisi, korporasyon dinsel bir birlikti. Her birinin kendi özel tanrısı, özel kültü vardı ve korporasyonun olanakları elveriyorsa bu kült özel bir tapınakta gerçekleştirilirdi. Nasıl ki her ailenin kendi *Lar familiaris*'i, her sitenin kendi *Genius publicus*'u vardı, her *collegium*'un da kendi koruyucu tanrısı, *Genius collegii*'si vardı. Bu meslek kültürünün bayramları, bu bayramların da kurban törenleri ve ortaklaşa şölenleri de eksik olmazdı. Meslektaşlar sadece korporasyon tanrısını kutlamak için değil, başka vesilelerle de bir araya gelirlerdi. Örneğin yılbaşı armağanlarının dağıtıldığı gün, "Romalı ince ahşap oymacıları ve fildişi oymacıları *schola*'larında toplanırlardı; her birine, korporasyonun ortak sandığından, beşer *denier* [eski Roma parası; dinar], pastalar, hurmalar, vb dağıtılırdı." *Cara cognatio* veya *Caresta* (sevgili hısımlık) ev bayramı da kutlanır ve bu vesileyle, tıpkı 1 Ocak'ta (?) olduğu gibi ailelerde hediyeler verilirdi ve *collegium*'ların bünyesinde masrafları ortak olarak karşılanan bir hediye dağıtımı gerçekleştirilirdi. Korporasyonun bir yardım sandığı olup olmadığı, muhtaç duruma düşen üyelerine düzenli olarak destek verip vermediği araştırılmıştır. Bu noktada farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ama bayramlar sırasında yapılan bu para ve erzak dağıtımlarının, her halükârda bir yardım

yerine de geçen ve dolaylı bir destek olarak da algılanabilecek ortak şölenlerin varlığı bu tartışmanın ilginçliğini kısmen azaltmaktadır. Her durumda işleri ters gidenler düzenli aralıklarla gelen bu örtülü para yardımına güvenebileceklerini biliyorlardı. Roma korporasyonunun, dinsel niteliğiyle bağıntılı olarak, cenazeyle ilgili bir yanı da vardı. *Gentile*'ler gibi, ömürleri süresince aynı kült içinde birleşen korporasyon üyeleri, son uykularını da yine *gentile*'ler gibi bir arada uyumak istiyorlardı. Bunu yapabilecek parası olan korporasyonların hepsi, kolektif bir columbarium'a sahipti ve her üyenin buraya defnedilme hakkı vardı. [Columbarium: Güvercinlik anlamında Latince sözcük; yakılmış ölü küllerinin konulduğu urnaların yerleştirilmesi için duvarlarında yuvalar bulunan bina.] Collegium'un bir cenaze mülkü satın alacak parası yoksa, en azından üyelerine masrafları korporasyon sandığından karşılanan saygıdeğer cenaze törenleri temin ederdi. Ama birinci durum daha yaygındı. Ortak bir kült, ortaklaşa şölenler, ortak bayramlar, ortak bir mezarlık; Romalılardaki hane örgütlenmesinin ayırt edici nitelikleri burada da karşımıza çıkmıyor mu? Waltzing'in dediğine göre, her collegium "büyük bir aileydi. Meslek ve çıkar ortaklığı kan bağlarının yerini alıyordu. Meslektaşlar da, tıpkı bir aile gibi, ortak bir külte, ortaklaşa yenen yemeklere, ortak bir mezar yerine sahip değiller miydi? Dinî bayramlarının ve cenaze törenlerinin ailelerinkinden farklı olmadığını gördük; tıpkı onlar gibi sevgili hısımlık (*Carresta*) bayramını ve ölümler kültünü kutluyorlardı" (I, 322). Yazar başka bir yerde de şöyle der: "Sık sık yenen bu ortak yemekler, collegium'u büyük bir aileye dönüştürmeye çok katkı yapıyorlardı. Meslektaşları birleştiren ilişkileri bundan [aile] daha iyi tarif eden bir sözcük bulunamaz ve [bu birliklerin] bünyelerinde büyük bir kardeşliğin hüküm sürdüğünü kanıtlayan birçok belirti vardır. Üyeler birbirlerini kardeş olarak görüyor ve kimi zaman birbirlerine böyle hitap ediyorlardı" (330). Daha sık kullanılan ifade ise *sodale*'ydi. Ama bu sözcük de çok sıkı bir kardeşliği gerektiren tinsel bir hısımlığı ifade eder. Collegium'un kadın ve erkek koruyucularına çoğunlukla

ana ve baba unvanları verilirdi. Meslektaşların collegium'larına duydukları bağlılığın bir kanıtı, yaptıkları bağışlar ve vasiyetnamelerinde bıraktıkları mal varlıklarıydı. *Pius in collegio*, collegium'una bağlılıkta kusur etmedi yazısının okunduğu mezar anıtları da bunu kanıtlar. *Pius in suos*'u hatırlatan bir ifadedir bu. Hatta bu aile yaşamı, Boissier'ye göre, tüm Roma korporasyonlarının başlıca amacıydı. "Ama işçi korporasyonlarında her şeyden önce birlikte yaşama zevkini tatmak, aileden daha geniş, kentten daha dar bir yakın çevre oluşturmak, etrafını dostlarla doldurup yaşamı daha kolay ve hoş bir hale getirmek için birleşiliyordu" diye ekler.

Nasıl ki Hıristiyan toplumları antik site modeline göre kurulmamışsa, ortaçağ korporasyonları da Roma korporasyonlarının aynısı değildi. Ama onlar da üyeleri için ahlâklı ortamlar oluşturunlardı. Levasseur şöyle der: "Korporasyon, aynı mesleğin insanlarını sıkı bağlarla birleştiriyordu. Çoğunlukla bir bucak kilisesinde veya özel bir şapelde kuruluyor ve tüm cemaatin koruyucusu haline gelen bir azizin himayesine giriyordu... Orada (bir şapelde) toplanılıyor, resmî ayinlere büyük bir merasim içinde katılıyor, neden sonra lonca üyeleri günü hep birlikte neşeli bir şölenle tamamlıyorlardı. Ortaçağ korporasyonları bu açıdan Roma çağındaki birliklere çok benziyorlardı" (I, 217-218). – "Her türlü ihtiyacı karşılayabilmek için, korporasyona bir bütçe lazımdı. Ve böyle bir bütçesi de vardı... Kaynakların bir bölümü... hayırseverlik işlerine ayrılmıştı... (Paris) aşçıları aidatlarının üçte birini, yaşlılık nedeniyle veya ellerinde malları kalmadığı için muhtaç duruma düşecek yoksul ve yaşlı meslektaşlarını desteklemeye ayırıyorlardı... Çok uzun zaman sonra, 18. yüzyılda bile, kuyumcular loncasının hesaplarında, sadaka bahsinde, iflas etmiş bir kuyumcuya yapılmış 200 livre [lira] yardımın kaydına rastlanır" (221). Sonra her meslek için çok kesin kurallar patronlarla işçilerin birbirlerine karşı vazifelerini ve patronların kendi aralarındaki vazifeleri sapıyordu. Bir işçi işe alındıktan sonra taahhüdünü istediği gibi bozamazdı. "Tüzükler, çalışma süresini tamamlamamış bir uşığı işe almayı ittifakla yasaklar ve iş teklif eden patronla

işi kabul eden uşağı ağır bir para cezasına çarptırırlar” (237). Ama uşak da nedensiz işten çıkarılamaz. Bıçak ve kılıç parlatıcılarında işten çıkarılma gerekçelerinin on uşak ve korporasyonun dört ustası tarafından onaylanması gerekirdi. Gece çalışmasına izin verilip verilmediği, her meslek için ayrı ayrı belirleniyordu. İzin verilmemişse, ustanın uşaklarını gece uykusuz bırakması kesinlikle yasaktı. meslekî dürüstlüğü korumaya yönelik başka buyruklar da söz konusuydu. Esnafın veya zanaatkârın müşteriye aldatmasının, malına gerçekte sahip olmadığı bir kalitesi varmış görüntüsü vermesinin önüne geçmek için her türlü önlem alınmıştı. “Kasapların etleri şişirmesi, içyağına erimiş domuzyağı karıştırması, köpek eti satması, vb. yasaktı; dokumacıların, tefecilerden alınmış yünle bez dokuması yasaktı, çünkü bu yün, borca karşılık rehin bırakılmış olabilir. Bıçakçıların ipekle, pirinç veya kalay telle kaplanmış sap imal etmeleri yasaktı, çünkü bunların içi tahta olabilir ve maldan anlamayan bir müşteri böylece kazıklanabilirdi”, vb. (s. 243). Kuşkusuz bir an geldi (18. yüzyıl), bu yönetmelik yararlı olmaktan çıkıp can sıkıcı bir hal aldı. Mesleğin adını ve korporasyon üyelerinin dürüstlüğünü korumaktan çok ustaların ayrıcalıklarını kollamak için kullanılmaya başlandı. Ama verili bir anda bozulmayan kurum yoktur; ya yeni varoluş koşullarına kendini uydurmak üzere zamanında değişmeyi beceremez ya da bazı özelliklerini dışlayıp tek taraflı bir yönde gelişmesi yüzünden sorumluluğunu üstlendiği hizmetleri veremeyecek bir hale gelir. Ama o zaman yapılması gereken, söz konusu kurumun sonsuza kadar yararsızlaştığını ilan edip ortadan kaldırmak değil, onu ıslah etmeye çalışmaktır.

Her ne olursa olsun buraya kadar anlatılanlar, meslek grubunun pekâlâ ahlâkî bir çevre oluşturabileceğini kanıtlar, çünkü geçmişte bu niteliğe sahip olmuştur. Kanımızca, tarihinin büyük bölümündeki asıl rolü de bu olmuştur. Zaten bu durum daha genel bir yasanın özel bir halinden başka bir şey değildir. Bir siyasal toplum bünyesinde nüfusun geri kalanının onlarla paylaşmadığı ortak fikirlere, çıkarlara, duygulara, uğraşlara sahip belli sayıda birey varsa, bu benzerliklerin etkisi

altında birbirlerine doğru mıknaatıs gibi çekilmeleri, birbirlerini arayıp bulmaları, ilişkiye geçmeleri, birleşmeleri ve böylece genel toplum bünyesinde giderek kendine özgü bir fizyonomiye sahip sınırlı bir grup oluşması kaçınılmazdır. Ve bu grup bir kez oluştuktan sonra, ona ait, onun doğmasına neden olan özel koşulların damgasını taşıyan bir ahlâkî yaşamın ortaya çıkmaması olanaksızdır. Çünkü insanların hem birlikte yaşayıp, sıkı temas içinde olup bu birleşme yoluyla oluşturdıkları bütünü hissetmemeleri, bu bütüne bağlanmamaları, onunla uğraşmamaları, hal ve tavırlarında onu dikkate almamaları olanaksızdır. Bireyi aşkın bir şeye, ait olunan grubun çıkarlarına bu bağlanma da, her türlü ahlâkî etkinliğin kaynağıdır zaten. Bu duygu bir kez belirginleşsin, ondan sonra ortak yaşamın en sıradan ve en önemli koşullarına uygulana uygulana az çok kesinleştirilmiş formüllere dönüşür ve bir ahlâkî kurallar külliyyatı ortaya çıkmaya başlar.

Tüm bunlar, anormal nedenler şeylerin doğal seyrini bozmadığı zaman ortaya çıkar zorunlu olarak. Ama aynı zamanda bunun böyle olması hem birey hem de toplum için iyidir. Toplum için iyidir, çünkü ancak bu koşulla ortaya çıkan etkinlik toplumsallaşır, yani bir düzene bağlanır. Etkinlik tamamen bireylere terk edilirse, kaotik olmanın, çatışmaların içinde yıpranmanın ötesine geçemez ve toplum da bünyesinde bu denli iç çatışma olursa bundan zarar görür. Ama toplum, düzene sokulması gereken bu özel çıkarlardan, yatıştırılması gereken çatışmalardan öylesine uzaktadır ki kendi başına veya kamusal merciler aracılığıyla bu arabuluculuk rolüne soyunamaz. Bu nedenle bu işlevi üstlenecek özel grupların bu yönde oluşmasına izin vermesi kendi çıkarıdır. Hatta fırsat bulursa, bu tarz oluşumları çabuklaştırmalı, önlerini açmalıdır. Birey de, kolektivitenin barış sağlayıcı vesayeti altına girmekte ciddi avantajlar bulur. Çünkü anarşi birey açısından da ıstırap vericidir. O da, bireyler arası ilişkiler hiçbir düzenleyici nüfuza tâbi olmadığı zaman ortaya çıkan sürekli çekişmelerden, sonu gelmeyen sürtüşmelerden dolayı sıkıntı çeker. Çünkü en yakın yol arkadaşları arasında her an savaşa hazır bir halde yaşa-

mak ve sürekli düşman bir ortamda mevzilenmek insana hiç iyi gelmez. Bu genel düşmanlık duyumu, bu düşmanlığa direnmek için gereken gerilim, insanların birbirlerinden duydukları bu sürekli kuşku, çok yorucudur; çünkü mücadeleyi sevdiğimiz kadar barışın getirdiği sevinçleri de severiz ve insanlar ne denli yüksek düzeyde, ne denli derinlemesine toplumsallaşmışsa, yani uygarlaşmışsa —bu iki sözcük aynı anlama gelir— barışta yaşanan sevinçlerin değeri artar. Bu nedenle ortak çıkarları bulunan insanlar sadece bu çıkarları korumak, onları rakip birliklere karşı genişletmek için birleşmezler; bir araya gelmenin, birçok kişinin yekvücut olmasının, kendini düşmanların ortasında yitip gitmiş hissetmemenin zevkini tatmayı, bir ruh ortaklığını paylaşmayı, yani sonuç olarak birlikte aynı ahlâkî yaşamı sürdürebilmeyi de amaçlarlar.

Hane ahlâkî da farklı bir biçimde oluşmamıştır. Ailenin bizim gözümüzde sahip olduğu itibar nedeniyle, onun bugün ve geçmişte hep bir ahlâk kaynağı, bir bağlılık, fedakârlık, ahlâkî ruh birliği okulu olmasının sadece ona ait bazı özel niteliklerden kaynaklandığını ve bunların başka bir yerde bulunamayacağını düşünürüz. Kandaşlığın, ahlâkî ve manevî yakınlaşma yönünde olağanüstü güçlü bir neden oluşturduğuna inanmak hoşumuza gider. Ama kandaşlığın kendisine atfedilen o olağanüstü etkiye hiç de sahip olmadığını geçen yıl görmüştük. Çok uzun süre ailelerin içinde kandaş olmayanların sayısı çok kalabalıktı: Yapay akrabalık konusunda aşırı kolaylıkla anlaşmaya varılıyor ve doğal akrabalığın tüm sonuçlarına bu yolla da erişiliyordu. Demek ki aile sadece ve esas olarak bir kandaşlar topluluğu değildir. Siyasal toplum bünyesinde daha dar bir fikir, duygu ve çıkar ortaklığı sonucunda, birbirlerine yakınlaşmış bir bireyler topluluğudur. Kandaşlık da bu ortaklığın ortaya çıkmasına kesinlikle katkıda bulunmuş, ama bu sonuca varılmasını sağlayan etkenlerden sadece biri olmuştur. Maddi komşuluk, ekonomik çıkarlar ortaklığı, ibadet ortaklığı da en az bu denli önemli unsurlardı. Ama ailenin ahlâk tarihinde nasıl bir rol oynadığı, bu şekilde oluşmuş grubun bünyesinde ne kadar güçlü bir ahlâkî yaşam olduğu biliniyor. Niye meslek toplulu-

ğunda aynı şey geçerli olmasın? Burada ortaya çıkacak ahlâkî yaşamın bazı bakımlardan ailedeki kadar yoğun olmayacağı öngörülebilir, ama bunun nedeni işin içine girecek unsurların vasıfsızlığı değil, sayılarının daha az olmasıdır. Aile varoluşun tamamını kapsayan bir gruptur; hiçbir şey onun dışında kalmaz, her şey oraya yansır. Siyasal toplumun bir minyatürüdür. Meslek topluluğu ise tam tersine varoluşun sadece belirli bir kısmını, yani meslekle ilgili bölümünü doğrudan kapsar. Yine de, işlerin giderek uzmanlaştığı ve her bireysel etkinlik alanının giderek özel olarak sorumluluğunu yüklediği işin belirlediği sınırlar içine kapandığı ölçüde, mesleğin hayatta tuttuğu muazzam yeri gözden kaçırmamak gerekir.

Aile ile meslek grubu arasındaki bu yakınlaşma, Roma korporasyonu örneğinde doğrudan olgular tarafından doğrulanır ve gerekçelendirilir. Gerçekten de korporasyonun büyük bir aile olduğunu, hane toplumu modeline göre, ortak şölenler, ortak bayramlar, ortak kült, ortak mezarlıkla şekillendiğini görmüştük. Ve bu örnekte, korporasyonu evriminin henüz başlangıcında gözlemleyebildiğimiz için, kısmen ahlâkî amaçlarla da oluşturulduğunu diğer örneklerden daha net bir biçimde fark ediyoruz. İşkolu sadece tarının iken, doğal çerçevesini ailede ve köyün içinde yan yana yaşayan ailelerden oluşan bölgesel toplulukta buluyordu. İlkesel olarak alışveriş yeterince gelişmemişse, tarımcının yaşamı onu evinden, köyünden dışarı çıkarmaz. Kendi ürettiğiyle beslenir. Aile aynı zamanda bir meslek topluluğudur. Peki, korporasyon ne zaman belirmiştir? Zanaatlerle birlikte. Çünkü zanaatler öyle sadece aile çerçevesiyle sınırlı bir niteliğe sahip olamazlar. Bir zanaatle geçinmek için müşterilere sahip olmak, dolayısıyla aynı zanaatle uğraşan diğer zanaatkârların ne yaptıklarını dikkate almak, onlara karşı mücadele etmek, onlarla uzlaşmak gerekir. Böylece yeni bir toplumsal etkinlik biçimi oluşur; bu yeni biçim aile çerçevesinin dışına taşsa da, henüz kendine uygun bir çerçevesi de yoktur. Bu şekilde örgütsüz bir halde kalmaması için, kendi çerçevesini kendisi yaratmalı, bu amaçla yeni tür bir grup oluşturulmalıydı. Ama oluşan yeni toplumsal biçimler

hep eski biçimlerin az veya çok değiştirilmiş ve kısmen bozulmuş halleridir. Demek ki aile bu şekilde doğan yeni gruplaşmanın kendine model aldığı tür oldu, ama tabii ki ailenin sadece ana çizgileri taklit edildi, üstelik bunlar da aynen alınmadı. Böylece yeni doğan korporasyon bir tür aile oldu. Çünkü giderek ailenin yetki alanının dışına çıkan bir toplumsal etkinlik biçimi içinde aileyi temsil ediyordu. Ailenin yetkilerinde bir bölünme söz konusuydu.

Bu yakınlık üzerinde ısrarla dururken, geleceğin korporasyonlarının da bir aile niteliğinde olması gerektiğini veya olabileceğini ileri sürmeyi amaçlamıyorum.* Korporasyonların da geliştikçe, özgün nitelikler geliştirmeleri gerekeceği ve kısmi devamlıları oldukları önceki gruplardan giderek uzaklaşacakları açıktır. Ortaçağ'ın korporatizmi bile ev örgütlenmesini çok uzaktan çağırıyordu; bugün gerekli olan korporasyonlar açısından bu uzaklık daha da geçerli olacaktır.

Geriye bu korporasyonların nasıl olması gerektiği sorusu kalıyor. Hangi nedenlerle gerekli olduklarını gördükten sonra, bugünün kolektif varoluş koşullarında rollerini yerine getirebilmek için hangi biçime bürünmeliler? Problem ne denli güç olursa olsun, bu konuda da birkaç söz etmeye çalışacağız.

(*) "Olabileceğini": Tahminî okuma.

ÜÇÜNCÜ DERS

MESLEK AHLÂKI (son)

Bir önceki derste söz ettiğimiz tarihsel önyargının dışında, korporatif sistemin gözden düşmesine katkıda bulunmuş bir neden daha vardır: ekonomik düzenleme fikrinin genelde yol açtığı iticilik. Bu türden her türlü düzenleme az çok tedirgin edici ve katlanılma derecesi şu veya bu ölçüde değişen, bireylerin bazı dışsal davranışları yerine getirmesini sağlayabilen, ama ruhlara hiçbir şey söylemeyen ve bilinçlerde herhangi bir kökü bulunmayan bir disiplin olarak düşünülür. Yaygınlaşmış ve genelleştirilmiş bir tür uçsuz bucaksız atölye talimatnamesi gibi görülür; üzerinde uygulandığı uyruklar gerektiğinde madde olarak ona boyun eğseler de, bunu gerçekten isteyerek yapmazlar. Böylece, bir birey tarafından oluşturulup bunu istemekte bir çıkarı olmayan öteki bireylere askerî biçimde dayatılan disiplinle, bir grubun üyelerine şart koşulan kolektif disiplin birbirine karıştırılır. Bu tür bir disiplin, ancak bir kamuoyuna dayanırsa, ancak törelerin içinde bir temeli olursa ayakta kalabilir; ve önemli olan da bu törelerdir. Yerleştirilen düzenleme son tahlilde onları daha kesin bir biçimde tanımlayıp belli müeyyidelere bağlamaktan başka bir iş yapmaz. Ortak düşünceleri ve duyguları, aynı amaca yönelik ortak bağlılığı davranış kurallarına dönüştürür. Yani bu tarz bir disiplini sa-

dece dışsal bir olgu diye görmek, sadece harfi harfine biçimsel anlamıyla algılamak onun tabiatı konusunda ciddi bir yanılgıya düşmek anlamına gelir. Bu şekilde değerlendirildiğinde gerçekten de bireylerin canlarının istediğini yapmalarını kendilerine ait olmayan bir çıkar adına engelleyen can sıkıcı bir talimatname gibi gözükebilir: Dolayısıyla böyle bir rahatsızlığın zayıflatılıp asgariye indirilmesi için uğraşılması gayet doğaldır. Ama dış kabuğun altında ona can veren ruh vardır; bireyi ait olduğu gruba ve bu grubu ilgilendiren her şeye bağlayan her türlü bağ vardır; tüm o toplumsal duygular, tüm o kolektif özlemler, önem verilen ve saygı duyulan, kurala bir anlam ve bir can katan, onun bireyler tarafından uygulanış tarzını hararetlendiren tüm o gelenekler vardır. Her türlü kolektif disiplini az çok zorbaca bir tür militarizasyon olarak gören klasik ekonomistlerin yaklaşımı, demek ki son derece yüzeyseldir. Aslında kolektif disiplin normal, olması gerektiği gibi olduğunda, bambaşka bir şeydir. şahışlar tarafından en az kendi özel yaşamları kadar benimsenen ortak bir hayatın hem  zeti hem de koşuludur. Biz de korporasyonların biraz ileride belirlemeye çalışacağımız bir modele göre yeniden örgütlenmesini dilerken, sadece mevcut yasalara yenilerinin eklenmesini amalamıyoruz; burada asıl amaç, ekonomik etkinliğe bireysel fikirlerin ve ihtiyaçların dışında kalan başka fikirlerin ve ihtiyaçların da nüfuz edebilmesi, bu etkinliğin sosyalleşmesidir. Mesleklerin, sınaı ve ticari hayatın çeşitli aktörlerini sürekli sarıp sarmalayarak, ahlâklarını kalıcı bir biçimde ayakta tutan ahlâklı ortamlara dönüşmesidir. Kurallara gelince, ne denli gerekli ve kaçınılmaz olurlarsa olsunlar, bu temel halin dışsal ifadesinden başka bir şey değildirler. Hareketlerde dışsal ve mekanik bir eşgüdüm yaratmaktan çok, ruh ortaklığına erişmek söz konusudur.

Yani korporatif rejim bana ekonomik nedenlerden ötürü değil, ahlâkî nedenlerden ötürü vazgeçilmez görünüyor. Çünkü sadece o, ekonomik hayatı ahlâklı kılmayı başarabilir. Toplumsal işlerin en büyük bölümünün – nk  bugün ekonomik işler en gelişkin olanlardır– en azından kendilerine özgü b -

lmlerinde her türlü ahlâkî etkinin neredeyse tamamen dışında kaldığını söylersek, belki günümüzdeki durum hakkında bir fikir sahibi olabiliriz. Kuşkusuz ortak ahlâk kuralları bu alanda da geçerlidir; ama bu ortak ahlâk kuralları bu özel hayat için değil, ortak hayat için yapılmılardır. Ekonomik alanda sanayie ve ticarete özgü ilişkilerin değil, bunun dışında kalanların üzerinde belirleyici olurlar. Niye sanayie ve ticarete özgü ilişkiler de ahlâkî bir etkiye ihtiyaç duymasın? Toplumsal hayatın böylesine önemli bu bölgesinde vazife fikrine bu denli az rastlanırsa, kamusal ahlâk ne hale gelir? Rahibin, askerinin, avukatın, yargıcın, vb. bir meslek ahlâkî vardır. Niye ticaret ve sanayi için de bir ahlâk olmasın? Niye işçinin işverene, ivereninin işçiye karşı vazifeleri, işverenlerin birbirlerine karşı, aralarındaki rekabeti yumuatacak ve bir düzene sokacak, rekabetin bugün olduğu gibi gerçek savaşları aratmayacak gaddarlıkta bir savaş halinde sürmesini engelleyecek vazifeleri, sorumlulukları olmasın? Üstelik tüm bu haklar ve vazifeler her sanayi dalında aynı olamaz; her özel etkinliğin koşullarına göre eitlenmeleri gerekir. Tarım ikolunun vazifeleri sağlığa zararlı sanayilerin vazifelerinden farklıdır, ticaretin vazifeleri gerçek anlamda sanayinininkilerden farklıdır, vb. Bir kıyaslama, bu bakımdan ne halde bulunduğumuzu iyice anlaşılır kılacaktır. Bedende, iç organların hayatının tüm işlevleri sinir sisteminin beynin dışındaki özel bir bölümünün denetimindedir: sempatik sistem ve pnmogastrik sistem. İte toplumumuzda da ilişki işlevlerine komuta eden bir beyin vardır; ama i organların işlevleri, vejetatif yaşamın veya ona ilişkin Ŗeylerin işlevleri hiçbir düzenleyici etkiye tâbi değildir. Bir an için kalbin, ciğerlerin, midenin, vb. bu Ŗekilde her türlü disiplinden azad edildiğini dnn, o zaman ne olurdu? Ekonomik yaşamı düzenleyen organların bulunmadığı halklarda da karşımıza benzer bir manzara çıkmaktadır. Gerçi toplumsal beyin, yani devlet bu düzenleyici organların yerini tutup onların işlevlerini de üstlenmeyi denemektedir. Ama bu işe uygun değildir ve müdahalesi ya etkisiz kalmakta ya da bambaşka sıkıntılara yol açmaktadır.

Bu yüzden en acil reformun bu olduğu kanısındayım. Böyle bir reformun her şeyi hallededeceğini söylemek istemiyorum, ama o bir ön koşuldur ve o gerçekleştirilmeden başka hiçbir reform mümkün değildir. Mülkiyet düzeninin bir mucize eseri bugünden yarına dönüştüğünü, kolektivist formül uyarınca üretim araçlarının özel şahısların elinden alınıp kolektif mülkiyet haline getirildiklerini varsayıyorum. Bugün içinde çırpındığımız sorunların hepsi o düzende de aynen sürecektir. Yine ekonomik bir aygıt ve onun işleyişinde görev alacak, işbirliği yapacak çeşitli ekonomik aktörler olacaktır. Dolayısıyla farklı sanayi biçimlerinde bu çeşitli aktörlerin haklarını ve vazifelerini belirlemek gerekecektir. Emek miktarını, farklı görevlilerin ücretlerini, birbirlerine ve topluluğa karşı vazifelerini, vb. saptayacak bir kurallar manzumesi oluşması gerekecektir. Yani tıpkı bugün olduğu gibi, işe sıfırdan başlamak gerekecektir. Çalışma araçlarının bazı ellerden alınıp başka ellere verilmesi, bu araçların ne tarzda işlemesi, ekonomik hayatın nasıl olması gerektiğinin, koşullar bu şekilde değiştirildiğinde ne yapılacağının bilindiği anlamına gelmez. Demek ki anarşi durumu devam edecektir; çünkü, bir kez daha söylemiş olalım, bu hale yol açan bazı şeylerin orada değil de şurada olmasından çok, bu şeylerin vesile olduğu etkinliğin belli bir düzene sokulmamasıdır. Bu etkinlik sanki sihirli bir değnekle dokunulmuş gibi kendi kendine düzene girmez ve belli bir ahlâk kazanmaz. Bu düzenleme, bu ahlâklandırma ne çalışma odasında oturan bir bilgin ne de bir devlet adamı tarafından yerleştirilebilir; ancak ilgili grupların eseri olabilirler. Bu nedenle günümüzde henüz bu gruplar ortada yokken, ilk yapılacak, en acil iş onların var olmasını sağlamaktır. Ancak ondan sonra diğer sorunlara daha sağlıklı bir şekilde yaklaşılabılır.

Ama bu da bir yana, bu korporasyonların kolektif varoluşumuzun güncel koşullarıyla nasıl uyum içinde olabileceklerinin de araştırılması gerekir. Onları eskiden nasılsalar o şekilde restore etmenin söz konusu olamayacağı açıktır. Eğer bu kurumlar ölmüşse, demek ki o halleriyle yaşamalarına olanak kalmamıştı. Ama o zaman hangi biçime bürünmeleri gerekir? Cevabı

hiç de kolay olmayan bir problemdir bu. Onu az çok yöntemli ve nesnel bir biçimde çözmek için, korporatif düzenin geçmişte ne tarz bir evrim geçirdiğini ve bu evrimin hangi koşullarca belirlendiğini saptamak gerekir. Ancak ondan sonra toplumlarımızın bugün içinde bulundukları koşullarda korporatif düzenin neye dönüşmesi gerektiği hakkında daha kesin tahminlerde bulunulabilir. Ama bunun için de –bizim şu ana kadar yapmadığımız– belli incelemeler gerekir. Bununla birlikte belki de söz konusu gelişimin ana hatları yine de algılanabilir.

Daha yukarıda gördüğümüz gibi, korporatif düzen Roma kentinin ilk dönemlerine dek uzanıyorsa da, Roma'daki korporasyonlar daha sonra Ortaçağ'da görülenlerden farklıydı. Farklılık sadece Roma zanaatkâr collegium'larının Ortaçağ loncalarına göre daha dinsel ve daha az meslekî bir nitelikte olmalarından kaynaklanmıyordu. Bu iki kurumu birbirinden ayıran çok daha önemli bir nitel farklılık söz konusuydu. Roma'da korporasyon en azından başlangıçta toplumdışı bir kurumdur. Romalıların siyasal örgütlenmesini parçalara ayırma işine girişen tarihçi, korporasyonların varlığını haber verecek hiçbir ize rastlamaz. Bu kurumların, tanınmış ve tanımlanmış birimler olarak, Roma'nın yapısında yerleri yoktu. Seçim için toplanan hiçbir mecliste, ordu toplantılarının hiçbirinde zanaatkârlar da collegium'lar halinde bir araya gelmiyorlardı; collegium hiçbir yerde ne bir topluluk olarak ne de belirli organlar aracılığıyla kamusal hayatta yer alıyordu. Çok çok, Servius Tullius'un oluşturduğu dört *centuria* (*tignarii*, *aerarii*, *tubicines*, *cornucines*) ile özdeşleştirilebileceği düşünülen üç veya dört collegium'la ilgili olarak konu gündeme getirilebilir. Ama bu olgu da kesin değildir. Büyük olasılıkla bu şekilde adlandırılan *centuria*'lar tüm dülgerleri, tüm demircileri, vb. değil, sadece silah ve savaş makinesi üretenleri veya onaranları kapsıyorlardı. Halikarnassoslu Dionysios, bu şekilde bir araya getirilen işçilerin tamamen askerî bir görevleri olduğunu kesin bir dille belirtiyor: εἰς τὸν πόλεμον (IV, 17; VII, 19) ve zaten savaş zamanında başka türde hizmetler yapmakla görevlendirilen öteki işçilerin de aynı ad altında toplandıklarını ekliyor. Şu

halde bu centuria'ların sözcüğün dar anlamında collegium'ları değil, askerî birlikleri temsil ettikleri düşünülebilir. Her ne olursa olsun geri kalan collegium'ların hepsi kesinlikle Roma halkının resmî örgütlenmesinin dışında tutuluyorlardı. Demek ki bunlar ek düzenlemelerdi; bir anlamda, yarı nizamî veya en azından nizamî biçimler arasında sayılmayan toplumsal biçimler oluşturunuyorlardı ve bunun nedenlerini anlamak da kolaydır. Zanaatlerin biraz gelişmeye başladıkları bir sırada olmuşlardı. Ama Romalılarda zanaatler uzun süre kolektif etkinliğin tamamen önemsiz ve ikincil bir biçimi olarak kaldı. Roma esas olarak bir tarım ve askerlik toplumdur. Tarım toplumu olarak *gentes*, *curia* ve kabilelere bölünmüştü. Centuria'lar halinde toplanmak daha çok askerî organı yansıtır. Ama önce-leri bilinmeyen sonraları çok ilkel bir düzeyde kalan sınaî işle- rin Site'nin siyasal yapısını hiçbir şekilde etkilememesi son de- rece doğaldı. Bunlar normal, resmî işlerin yanında, neden son- ra ortaya çıkmış, Roma'nın ilk yapısının bir tür aşırı büyüme- sinin ürünü olan işlerdi. Zaten Roma tarihinin çok geç bir dö- nemine kadar zanaat sahibi olmaya ahlâkî açıdan iyi gözle bakılmazdı, dolayısıyla devlet bünyesinde resmî bir yer edinmesi asla söz konusu değildi. Kuşkusuz zamanla işler değişti, ama değişim tarzı bile başlangıçta ne durumda olduklarını göster- mektedir. Zanaatkârlar çıkarlarına saygı duyulmasını sağla- mak, önemli oranda büyümelerine denk düşecek bir statü elde etmek için gayrinizamî yollara başvurmak zorunda kalmışlar- dı. Collegium'lar, maruz kaldıkları aşağılanmayı alt etmek için gizli faaliyetlere girişmek, komplolar düzenlemek zorunda kaldılar. Bu durum, Roma toplumunun onlara kendiliğinden açık olmadığının en iyi kanıtıdır. Daha geç bir dönemde niha- yet devlet içine katılıp, idari aygıtın dişlileri haline geldiklerin- de de bu durum onlar açısından şanlı ve kârlı bir fetih değil, zahmetli bir bağımlılık anlamı taşıdı. Devletin içine yaptıkları hizmetlerin karşılığında hak ettikleri bir yeri almak üzere de- ğil, sadece dümeni elinde tutan iktidar tarafından daha yakın- dan göz hapsine alınıp denetlenmek için kabul edildiler. Le- vasseur şöyle der: "Korporasyon onları tutsak eden zincire dö-

nüştü ve işleri ne denli zahmetli ya da devlet için ne denli gerekliyse imparatorluğun eli de bu zinciri o kadar fazla sıkıştırdı" (I, 31). Özetle, Roma toplumunun normal devlet kadroları dışında tutulan zanaatkârlar, sonunda oraya ancak bir tür kölelik durumuna düşürülmek için alındılar.

Ortaçağ'daki durumları ise bambaşkaydı. İşin en başından itibaren, korporasyonlar ortaya çıkar çıkmaz devlette son derece önemli bir rol oynamaya davet edilen nüfus kesiminin normal çerçevesi olarak görüldüler; bu kesim, *Tiers-Etat* veya burjuvazidir. Nitekim çok uzun süre burjuvalarla zanaat ehli aynı kişilerdi. Levasseur'un dediğine göre, "13. yüzyılda burjuvazi sadece zanaat ehlerinden oluşuyordu. Kent yöneticileri ve yasa koyucular sınıfı yeni yeni oluşuyordu; ilim adamları henüz ruhban sınıfı içindeydi; rantie sayısı çok sınırlıydı çünkü o sırada toprak mülkiyeti hemen hemen tamamen soyluların elindeydi; soylu olmayanlara atölyede veya dükkânda çalışmaktan başka bir şey kalmıyordu ve onlar da sanayiyle veya ticaretle uğraşarak kendilerine krallıkta bir yer edinmişlerdi" (I, 191). Almanya'da da aynı şey söz konusudur. Burjuvazi, kent nüfusedir; Almanya'daki kentlerin bir senyörün topraklarının bir noktasında açtığı kalıcı pazarların çevresinde oluştuğunu biliyoruz. Bu pazarların etrafında toplanıp daha sonra kent nüfusuna dönüşen ahali esas olarak zanaatkârlardan ve tüccarlardan oluşuyordu. Kentler en başından itibaren sınaî ve ticari etkinlik odakları oldular ve Hristiyan toplumlarındaki kent topluluklarını öteki toplumlarda bunun karşılığı olan veya karşılığıymış gibi duran topluluklardan ayıran özellik budur. İki nüfus grubu öylesine özdeşti ki *mercatores* veya *fores* ile *cives* deyimleri eşanlamlıdır; *jus civilis* ve *jus fori* için de aynı şey söylenebilir. Demek ki zanaatlerin örgütlenmesi Avrupa burjuvazisinin ilk örgütlenmesi olmuştur.

Önceleri senyörlüklere bağımlı olan kentler zaman içinde özgürlüklerini kazanınca, komünler oluşunca bu hareketin öncülüğünü yapan korporasyon, lonca komünal oluşumun da temeli haline geldi. Nitekim, "komünlerin hemen hepsinde siyasal sistem ve kent yöneticilerinin seçimi kentlilerin loncalara

bölünmesi esasına dayanır" (I, 193). Çoğunlukla lonca lonca oy kullanılıyor ve korporasyon önderleriyle kent yöneticileri aynı anda seçiliyordu. "Örneğin Amiens'de zanaatkârlar her yıl toplanıp her loncaya bir başkan seçiyorlardı; bu seçilmiş başkanlar daha sonra on iki sorumlu [*échevin*] atıyor, bunlar da kendi yanlarına on iki *échevin* daha seçiyorlardı. *Echevin* meclisi lonca başkanlarına üç aday gösteriyor ve bunların içinden biri komünün belediye başkanlığına [*maire*] getiriliyordu. Bazı kentlerde seçim sistemi daha da karmaşıktı, ama hepsinde siyasi ve beledi örgütlenme emek örgütlenmesine yakından bağlıydı" (I, 183). Nasıl ki komün bir loncalar topluluğuysa, lonca da daha küçük ölçekte bir komündü. Model loncaydı, komünal kurum onun daha geliştirilmiş ve büyütülmüş biçimiydi.

Toparlayalım. Bir zamanlar görmezden gelinen, aşağılanan, siyasal oluşumun dışında bırakılan korporasyon, komünün temel unsuru haline gelmişti. Öte yandan komünün Avrupa'daki tüm büyük toplumların tarihinde tuttuğu yeri biliyoruz; zaman içinde bu toplumların kilittasına dönüşmüştü. Dolayısıyla madem ki komün bir korporasyonlar topluluğudur ve korporasyon örneğine göre oluşturulmuştur, komünal hareketten doğan tüm siyasal sistemin temelinde, son tahlilde, korporasyon yatıyor demektir. Roma'da çerçevenin tamamen dışında bırakılan korporasyon bizim toplumlarımızın temel çerçevesi olmuştur. Aradan geçen zamanda itibar ve çap olarak çok geliştiği görülüyor. İşte, korporasyonun yok olmaktan kurtulmayacağını ileri süren varsayımın inandırıcılığını yitirmesi için bir neden daha. Tarihin içinde 16. ve 17. yüzyıllara doğru ilerlendikçe siyasal yapının önemi giderek artan temel unsurlarından biri haline gelmişse, birdenbire her türlü varlık nedenini yitirmesi pek olası değildir. Tam tersine, geçmişte olduğundan daha yaşamsal bir rolü gelecekte oynayacağını varsaymak çok daha meşrudur.

Ama önceki değerlendirmeler bize, hem onun yaklaşık iki yüzyıldır içine girdiği gerilemenin nedenleri, yani üstüne düşen rolün çapına uygun bir hale gelmesini neyin engellediği, hem de bu rolü üstlenebilmek için neye dönüşmesi gerektiği

konusunda tahminlerde bulunma olanağı da veriyorlar. Ortaçağ'da oluştuğu biçimiyle, komün örgütlenmesiyle baştan sona uyumlu olduğunu gördük. Bu iki kurum yakın akrabadır. Ama zanaat örgütlenmelerinde komünal bir nitelik bulunduğu sürece bu uyumun yerinde olmaması için bir neden yoktu. İlkel olarak her zanaatkârın, her esnafın kendisiyle aynı kentte oturanlar veya pazar kurulduğu gün civardan kalkıp gelenler dışında müşterisi olmadığı sürece, lonca o dar anlamda* örgütlenmesiyle tüm ihtiyaçları karşılıyordu. Ama sonunda büyük sanayi doğunca işler aynı şekilde devam etmedi. Çünkü bu sanayi, tabiatı gereği, komün, belediye çerçevesinin dışına taşar. Bir taraftan merkezi mutlaka bir kentin içinde değildir, toprakların herhangi bir noktasında, kentte olduğu gibi kırdaki, her türlü yerleşimin dışında, en ekonomik biçimde beslenebileceği ve etki alanını en uzak noktalara en kolay biçimde ulaştırabileceği bölgeye yerleşir. Üstelik her yerden müşteri bulur; faaliyet alanı hiçbir belirli bölgeyle sınırlanmaz. Dolayısıyla korporasyon kadar bulunduğu komüne sıkıca bağlanmış bir kurum, komünden böylesine bağımsız bir toplumsal etkinlik biçimi çerçevelemeye ve düzene sokmaya yarayamazdı. Nitekim büyük sanayi belirlediği andan itibaren eski korporatif rejimin dışında kaldı. Bu durum, onun her türlü düzenlemeden kurtulduğu anlamına gelmez. Eskiden kent zanaatları için loncanın oynadığı rolü şimdi onun için doğrudan devlet üstlenmiştir. Kraliyet iktidarı manûfaktürlere bir yandan ayrıcalıklar tanıırken diğer yandan da onları denetimine alır. Bu kuruluşlara verilen "Kraliyet manûfaktürleri" unvanı da buradan gelir. Tabii ki devletin bu doğrudan vesayeti ancak söz konusu manûfaktürlerin sayısı çok azken ve henüz yeterince gelişmemişlerken mümkündü. Ama eski korporasyonun o zamanki haliyle bu yeni sanayi biçimine uyum sağlayamamasından ve devletin de eski korporatif disiplinin yerini ancak bir süreliğine doldurabilmesinden, her türlü disiplinin artık gereksizleştiği sonucu katiyen çıkmaz; varılabilecek tek sonuç, eski korpo-

(*) "Dar anlamda" dedikten sonra hiç kuşkusuz unutulmuş bir kelimeyi, muhtemelen "yerel"i eklemek gerek: "dar anlamda yerel."

rasyonun ekonomik yaşamın yeni koşullarında rolünü yerine getirmeye devam edebilmesi için dönüşmesi gerektiği idi. Ve madem ki ortaya çıkan değişim, sanayinin yerel ve kentsel olmaktan çıkıp, ulusal olmasından ibaretti, buraya kadar tüm söylenenlerden çıkarsanması gereken, korporasyonun da benzer bir dönüşüm geçirip bir belediye kurumu olmaktan çıkıp bir kamu kurumu haline gelmesi gerektiğidir. 17. ve 18. yüzyılların deneyimi, korporatif rejimin kent çıkarlarına göre şekillenmeye devam ederse etki alanlarının geniş çapı nedeniyle toplumun genel çıkarlarını ilgilendiren sanayilere uygun düşmeyeceğini ve öte yandan tek başına devletin de bu görevi yerine getiremeyeceğini, çünkü ekonomik hayatın artık devlet tarafından işleyişin yeterince gözetim altına alınıp denetlenmeyeceği kadar geniş, karmaşık ve yaygın olduğunu kanıtlamıştır. Şu halde bu olgulardan çıkan ders, korporasyonun başka bir niteliğe bürünmesi, devlete onun içinde özümseyip yok olmadan yakınlaşması, yani ikincil, göreceli özerk bir grup olarak kalırken, çapını ulusal boyuta taşıması gerektiğidir. Bu yeni ihtiyaçlara zamanında uyabilecek şekilde dönüşmeyi beceremeyen korporasyon, bu nedenle parçalanmıştır. Ortaya çıkan yeni hayatı özümseyemediği için, kendi dirimselliğini de doğal olarak yitirmiştir; böylece lonca, Devrim arifesindeki haline, bir tür ölü maddeye, toplumsal organizmamız içinde ancak atalet kuvveti sayesinde barınabilen yabancı bir cisme dönüştü. Ve yine bu nedenle bir an geldi, bu organizmadan zorla sökülüp atıldı. Ama bu sökülüp atma işlemi de loncanın karşılayamadığı ihtiyaçların karşılanmasını sağlayamadı. Böylece sorun hiçbir şeyi halledilmeden, aradaki yüz yıllık el yordamıyla yoklamalar ve acılı tecrübeler sonucunda daha tehlikeli bir hal almış, iyice derinleşmiş olarak önümüze geldi. Ama yine de bu sorun çözülmez gibi gözükmüyor.

Tüm ülke sathındaki farklı sanayilerin doğal benzerliklerine ve yakınlıklarına göre ayrı kategoriler halinde bir araya getirildiğini düşünün. Bu şekilde oluşturulan gruplardan her birinin başına bir idare heyeti, seçimle saptanan bir tür küçük parlamento yerleştirin; bu heyet veya parlamento mesleğe ilişkin

konuları –işçi-işveren ilişkileri, iş koşulları, ücretler, rakip firmalar arasındaki ilişkiler, vb.– düzenleme yetkisine –belirlenecek bir ölçüde– sahip olsun. Böylece korporasyon tamamen yeni bir biçimde canlandırılmış olacaktır. Grubun genel yönetiminden sorumlu bu merkezî organın kurulması, onun denetimi altında ve ona bağlı olarak çalışacak ikincil ve bölgesel organların oluşumunu da asla dışlamayacaktır. Yerleştireceği genel kurallar memleketin çeşitli noktalarında, tıpkı bugün Parlamento'nun altında bulunan departman ve belediye meclisleri gibi, daha bölgesel bir niteliğe sahip olan sanayi odaları tarafından özelleştirilip çeşitlendirilebilecektir. Böylece ekonomik hayat örgütlenecek, düzene girecek, çeşitliliğinden hiçbir şey yitirmeden belirlenebilecektir. Zaten bu örgütlenme de ulusal hayatın öteki alanlarında gerçekleşmiş reformu ekonomik düzen içine de sokmaktan öte bir şey yapmayacaktır. Eskiden yerel bir niteliği olan, memleketin bir noktasından dışına değişen âdetler, töreler, siyasal idare giderek birleşmiş ve genelleşmiştir; ve eski özerk kurumlar, mahkemeler, feodal veya komünal iktidarlar giderek ikincil organlara dönüşüp bu şekilde oluşan merkezî organizmaya tâbi hale gelmiştir. Ekonomik düzenin de aynı yönde ve aynı tarzda değişmesi akla yatkın değil midir? Başlangıçta var olan yerel, komünal bir örgütlenmeydi; bunun yerini alması gereken hiçbir örgütlenme olmaması, bir anarşi hali değil, genel, ulusal, birleşik, ama karmaşık bir örgütlenmedir. Bunun içinde eskinin yerel gruplaşmaları da yaşamaya devam edecek, ama bunu basit aktarım ve çeşitlilik organları olarak yapacaklardır.

Bu dönüşüm korporatif rejimin geçmişte haklı olarak suçlandığı bir başka günahından daha kurtulmasını sağlayacaktır: hareketsizlik. Korporasyonun ufku kent surlarıyla sınırlı kaldığı müddetçe, tıpkı kent gibi geleneğe kolayca tutsak olması kaçınılmazdı. Böylesine sınırlı bir toplulukta yaşam koşulları çok değişmez, alışkanlıklar insanların ve şeylerin üzerinde rakipsiz bir hâkimiyet kurarlar ve sonunda yeniliklerden korkulmaya başlanır. Korporasyonların gelenekçiliği, rutin zihniyetleri genel ortama egemen olan gelenekçiliği yansıtıyordu ve

varlık nedenleri aynıydı. Şu farkla ki, kendisini doğuran ve ilk başlarda haklı gerekçesini oluşturan nedenler ortadan kalktıktan sonra da yaşamaya devam etti. Ülkenin birleşmesi, bunun sonucunda büyük sanayiın ortaya çıkması perspektifleri genişletti ve dolayısıyla bilinçleri hem yeni isteklere hem de yeni fikirlerle açık bir hale getirdi. O zamana dek bilinmeyen özemler, daha fazla konfor, daha rahat bir yaşam ihtiyacı, vb. gün ışığına çıkmakla kalmadı, zevklerde de daha büyük bir hareketlilik oluştu ve korporasyon aynı zaman zarfında değişmeyi, esnemeyi beceremediği, eski âdetleri katı bir biçimde sürdürdüğü için, bu yeni beklentilere cevap veremeyecek hale geldi. İstenmemesinin bir diğer nedeni de budur. Ama ulusal korporasyonlar böyle bir tehlikeyle karşı karşıya kalmayacaktır. Çaplarının genişliği ve karmaşıklıkları onları her türlü hareketsizliğe karşı koruyacaktır. Donuk bir tektiplikten ürkülmesine gerek kalmayacak kadar çok sayıda ve çeşitli unsuru bünyelerinde barındıracaklardır. Böyle bir örgütlenmenin dengesi ancak göreceli olarak istikrara kavuşabilir ve bu yönüyle, hiçbir katı tarafı bulunmayan, aynı nitelikteki toplumun ahlâkî dengesiyle de tam bir uyum içinde olacaktır. İçinde öyle çok farklı zihniyet faaliyet halinde olacaktır ki, sürekli yeni düzenlemelerin alttan alta hazırlanmaması olanaksızdır. Çok geniş bir grup asla hareketsiz olmaz (Çin),* çünkü orada değişimlerin sonu gelmez.

Büyük sanayie uyabilecek korporatif sistemin temel ilkesi kanımızca ancak böyle olabilir. Bu genel çizgiler belirtildikten sonra, geriye burada ele alamayacağımız bir sürü ikincil sorun kalacaktır. Bunların sadece en önemlilerine değineceğim.

Birincisi, korporasyonun zorunlu mu olması gerektiği, bireylerin ona üye olmaya mecbur mu edileceği sık sık merak edilir. Bu soru bana son derece önemsiz gözüküyor. Nitekim korporatif düzen kurulduğu gün, bunun dışında tek başına kalmak birey açısından öyle bir zaaf oluşturacaktır ki, hiçbir zorlamaya başvurulmasına gerek kalmadan, kendiliğinden bu

(*) "Çin": Kelime ancak tahminen okunabildi.

düzene bağlanacaktır. Kolektif bir kuvvet bir kez oluşmaya görsün, tek tek kalanları kendine çeker ve onun dışında kalan hiçbir şey varlığını koruyamaz. Zaten bazılarının bu konuda mecburiyet olasılığından niye bu kadar kaygılandıklarını anlamakta da zorluk çekiyorum. Bugün her yurttaş bir komüne ait olmak zorundadır; niye aynı ilke meslek alanında da uygulanmasın? Kaldı ki sözünü ettiğimiz reform, meslekî korporasyonun ülkenin siyasal birimi olarak toprak esasına dayalı bölümlenmenin yerini alması sonucunu verecektir eninde sonunda.

Bir diğer önemli soru, korporatif örgütlenmede işverenlerle işçilerin karşılıklı yerinin ve payının ne olacağıdır. Bence korporasyonun genel hayatını yönetmekle görevli mecliste her iki tarafın da temsil edilmesi gerektiği son derece açıktır. Bu meclis iki unsura da bünyesinde yer vermediği sürece, işlevini yerine getiremez. Ama örgütlenmenin tabanında bir ayrımın gerekli olup olmadığı sorulabilir; çıkarları bu denli belirgin bir biçimde çatışan bu iki çalışan kategorisi temsilcilerini ayrı ayrı belirleseler, seçmen toplulukları birbirinden bağımsız olsa daha yerinde olabilir.

Nihayet şurası da kesindir ki, tüm bu örgütlenme merkezi organa, yani devlete bağlı olmalıdır.* Meslekî mevzuat genel mevzuatın özel bir uygulamasından, meslek ahlâkı da ortak ahlâkın özel bir biçiminden başka bir şey olamaz.** Şahısların ekonomik etkinliğinin tüm biçimleri*** var olmaya devam edecek ve bu ortak düzenlemeyi gerekli kılacaktır. Bu düzenleme hiçbir özel grubun işi olamaz.

Buraya kadar korporasyon içinde oluşturulabilecek görevlere kısaca değindik. Çünkü gelecekte ona verilebilecek görevlerin tamamının öngörülmesi olanaksızdır. En iyisi şu anda ona ayrılabilir olanlarla sınırlı kalmaktır. Mevzuat açısından iş sözleşmesinin,**** ücretlilerin aylıklarının, sanayiın sağlığa uy-

(*) Tahminî okuma.

(**) Tahminî okuma.

(***) Belki şöyle de okunabilir: "Parçaların ekonomik etkinliğinin tüm biçimleri (içinde)..."

(****) "İş": Tahminî okuma.

gun hale getirilmesinin, çocukların, kadınların çalışmasını ilgilendiren her türlü konunun, vb. genel ilkeleri sanayi kollarına göre çeşitlendirilmelidir ve devlet de bu değişiklikleri yapabilecek durumda değildir. İşte bu vazgeçilemeyecek bir yasama görevidir.* Emeklilik, yardım, vb. sandıklarının [? ?], [tehlikesizce** devlet sandıklarına emanet edilemez], çünkü bunlar şimdiden ağır bir iş yükü altındadır ve bireylere de fazlasıyla uzaktır. Son olarak da, iş ihtilaflarının asla [yasa haline getirilemeyecek]*** çözümleri, özel mahkemeleri gerektirir; bu mahkemeler tamamen bağımsızca hüküm verebilmek için sanayi dalı sayısı kadar çeşitli hukuka**** sahip olmalıdır. İşte canlandırılıp yenilenen korporasyonlara bugünden itibaren verilebilecek akli başında bir görev.***** Bu üçlü görev, bu üç [? ?] organda veya organ grubunda verilmelidir; bunlar, sadece tecrübeyle sonuca bağlanabilecek pratik sorunlardır. Önemli olan, grubu oluşturmak, sözünü ettiğimiz görevlerden bazılarını istendiği kadar ihtiyatlı bir biçimde ona vererek bir varlık nedeni sağlamaktır. Grup bir kez oluşup yaşamaya başladıktan sonra, kendiliğinden gelişecektir ve bu gelişimin nerede duracağını hiç kimse öngöremez. En başında söylediğim gibi, bu tamamlanmadan öteki reformların gereğince ele alınmayacağını bir kenara bırakalım, söz konusu öteki reformlar büyük olasılıkla bu ilkinden doğacaktır zaten. Mülkiyet hukukunda yeniden yapılanma gerekiyorsa, bunun nasıl olması gerektiğini söyleyecek olan [?] değildir. Toplumsal yaşamın ne denli karmaşık olduğunu, en çelişkili unsurlara bile bünyesinde yer verdiğini bilen birisi, genel geçer formüllerin dar görüşlülüğünün de farkındadır. Bir gün gelip de üretim araçlarının tüketim araçlarından mantıksal olarak ayrılması, eski mülkiyet hukukundan geriye

(*) Bu kısa cümleyi doğru okuduğumuzdan emin değiliz. Bir önceki cümle için de aynı şey geçerlidir.

(**) Bu okumanın doğru olduğu kuşkuludur; belki şöylesi daha doğru olacaktır: "tehlikesizce devletin eline teslim edilemez".

(***) Hiç kesin olmayan bir okuma.

(****) Hiç kesin olmayan bir okuma.

(*****) Hiç kesin olmayan bir okuma.

hiçbir şey kalmaması, işverenliğin ortadan kalkması, her türlü miras hukukunun hükümsüz kılınması pek muhtemel değildir ve gelecekteki örgütlenmede bu olguların hangi payı... geçmi-
şin hangi bölümünün yaşamaya devam edeceğini... gelecekte
hangi... öngörülmesi olanaksızdır.

Böyle bir paylaşırma ancak kendiliğinden, olguların, tecrü-
benin baskısıyla yapılabilir. Sanayi hayatı düzenlensin, yani
ona ihtiyaç duyduğu organ verilsin, o zaman bu organizma
öteki toplumsal kurumlarla da temas içine girerek kendiliğın-
den bir dönüşüm kaynağı haline gelecektir. Hayal gücünün bu
dönüşümleri şimdiden kestirmesi mümkün değildir. Demek ki
korporatif rejim sadece... [?]

DÖRDÜNCÜ DERS
YURTTAŞLIK AHLÂKİ
Devletin Tanımı

Bireyin kendisiyle, aile topluluğuyla, meslek topluluğuyla ilişkilerine uygulanan ahlâkî ve hukuki kuralları birbiri peşisıra inceledik. Şimdi de öncekilerden daha geniş, hatta günümüzde oluşmuş bulunan en geniş bir toplulukla, yani siyasal toplulukla sürdürdüğü ilişkiler içinde bireyi inceleyeceğiz. Bu ilişkilerin nasıl olması gerektiğini belirleyen onaylanmış kuralların bütünü yurttaşlık ahlâkî adı verilen şeyi oluşturur.

Ama bu incelemeye başlamadan önce siyasal toplumdan ne anlaşıldığını tanımlamakta yarar var.

Her türlü siyasal topluluk kavramına giren temel unsurlardan biri, yönetenlerle yönetilenler, otoriteyle ona tâbi olanlar arasındaki karşıtlıktır. Büyük olasılıkla toplumsal evrimin başlangıcında böyle bir ayırım yoktu; bugün bu tarz bir ayırımın çok silik olduğu toplumlara rastlamamız da söz konusu varsayımın inandırıcılık katmaktadır. Ama her ne olursa olsun bu ayırımın gözlemlendiği toplumların bulunmadığı yerlerle karıştırılması olanaksızdır. Bunlar iki ayrı toplum türü oluşturur ve farklı sözcüklerle ifade edilmeleri gerekir. Siyasal toplum nitelmesi sadece birinciler için kullanılmalıdır. Çünkü bu deyişimin [siyasal] bir anlamı varsa, her şeyden önce en ilkel düzeyde de olsa örgütlenme, kalıcı veya geçici, zayıf veya güçlü bir

iktidar oluşması ve bireylerin bu iktidarın –her ne olursa olsun– etkisine maruz kalmaları demektir.

Ama bu tarz bir iktidara siyasal toplumlar dışında da rastlanır. Ailenin de bir reisi vardır ve onun yetkileri kimi zaman mutlakdır, kimi zaman da bir aile meclisi tarafından sınırlanmıştır. Romalıların ataerkil ailesi sık sık küçük bir devlete benzetilmiştir. Bu ifade pek haklı sayılamaz gerçi, ama siyasal toplumun ayırt edici tek özelliği bir yönetim örgütlenmesinin varlığı olsaydı bu tür bir benzetmeye söylenecek söz bulunmazdı. Demek ki bir başka ayırt edici özellik şarttır.

Bu özelliğin her türlü siyasal toplumu yerleştiği toprakla birleştiren çok sıkı bağlarda bulunduğu düşünülmüştür. Her milletle verili bir toprak parçası arasında kalıcı bir ilişki bulunduğu söylenir. Bluntschli, “Devletin kendi toprağı olmalıdır; millet memleketi gerektirir” (s. 12) diyor. Ama aile de, en azından birçok halkta, belirli bir toprak parçasına bağlıdır; onun da, devredilemeyeceği ve elinden alınamayacağı için ayrılamayacağı kendi toprakları vardır. Bazı örneklerde gayrimenkul mal varlığının gerçekten de ailenin ruhunu oluşturduğunu gördük; ailenin birliğini ve kalıcılığını sağlayan oydu; hane hayatı o merkezin yörüngesinde dönüyordu. Hiçbir yerde siyasal bir toprak parçası siyasal toplumlarda bundan daha büyük rol oynamaz. Zaten ulusal topraklara verilen bu başat önemin daha yakın zamanın işi olduğunu ekleyelim. Birincisi, kimi zaman çok ustaca bir örgütlenme sergileyen büyük göçebe toplumların hiçbir siyasal niteliği olmadığını ileri sürmek çok keyfi bir yaklaşım olur. İkincisi, eskiden topraklar değil yurttaş sayısı devletlerin temel unsuru olarak kabul edilirdi. Bir devleti ilhak etmek, memleketi değil onun üstünde yaşayan insanları ilhak etmek ve kendi bünyesine katmak anlamına gelirdi. Buna karşılık galipler gidip mağlupların topraklarına yerleşir, ama bunu yaptıkları için ne birliklerini ne de siyasal kişiliklerini yitirirlerdi. Tarihimizin başlangıç dönemlerinde, başkent, yani toplumun topraklar bakımından ağırlık merkezini oluşturan yer aşırı hareketlidir. Halklar göreceli kısa bir süredir yerleşim alanlarıyla, bir anlamda kendilerinin coğrafi

ifadeleriyle bu denli iç içe geçmiştir. Bugün Fransa dendiğinde sadece bir kitle, esas olarak da bir dili konuşan, bir hukuka uyan, vb. bireyler değil, Avrupa'nın belirli bir toprak parçası anlaşılmaktadır. 1870'te tüm Alsace'lılar Fransız milliyetini tercih etseydiler bile, Fransa'nın budandığını veya küçüldüğünü kabul etmek için yeterli nedenler olurdu, bunun için yabancı bir devlete topraklarının belirli bir parçasını bırakmış olması yeterliydi. Ama toplumun topraklarıyla bu şekilde özdeşleştirilmesi sadece en ileri toplumlarda ortaya çıkmıştır. Bunun kuşkusuz birçok nedeni, daha manevi nitelikteki diğer toplumsal bağlar kuvvet yitirirken, toprağın kazandığı daha büyük toplumsal değerden, belki de coğrafi bağın sahip olduğu göreceli daha büyük önemden kaynaklanan yönleri vardır. Üyeleri olduğumuz toplum bizim için esas olarak bir din, kendisine özgü bir gelenekler toplamı veya belirli bir hanedana yönelik bir kült olmaktan çıkmalı beri, daha çok tanımlanmış bir toprak parçası haline gelmiştir.

Toprak bir kenara bırakıldığında, siyasal toplumun ayırt edici bir niteliğinin nüfusun sayısal büyüklüğünde bulunacağı düşünülebilir. Çok az sayıda bireyi kapsayan toplumsal gruplara bu adın genelde verilmediği kesindir. Ama böyle bir sınır çizgisi çok değişken olabilir; çünkü hangi noktadan itibaren bir insan yerleşimi siyasal topluluklar arasında tasnif edilebilecek denli hatırı sayılır kabul edilecektir? Rousseau'ya göre on bin kişi yeterliydi, Bluntschli ise bu rakamı çok düşük bulur. Her iki tahmin de eşit ölçüde keyfidir. Bir Fransız departmanı kimi zaman Yunanistan veya İtalya'nın birçok sitesinden daha kalabalık olabilir. Ama bu sitelerin her biri bir devlet oluştururken, bir departman böyle bir nitelemeye hak kazanamaz.

Fakat burada ayırt edici bir özelliğe değinmiş oluyoruz. Hiç kuşkusuz siyasal bir toplumun ailevi veya meslekî gruplardan daha kalabalık olduğu için farklılaştığı söylenemez, çünkü bazı örneklerde ailelerin mevcudu çok kabarık, devletlerinki ise çok az olabilir. Ama işin doğrusu, bağrında birçok farklı aile veya farklı meslekî topluluk ya da her ikisinden birden barındırmayan bir siyasal topluluk yoktur. Eğer siyasal toplum bir

hane halkına indirgenseydi, onunla karışır ve hane toplumu olurdu; ama belli sayıda hane halkından oluştuğu için, bu şekilde oluşan alışım, teker teker unsurlarından farklı bir şey haline gelmiştir. Bu yeni bir şeydir ve farklı bir isimle ifade edilmesi gerekir. Aynı şekilde siyasal toplum hiçbir meslek topluluğuyla, eğer o toplumda kastlar varsa hiçbir kastla aynı şey değildir. Tıpkı farklı ailelerden oluştuğu gibi, her zaman çeşitli mesleklerin veya çeşitli kastların bir alışımıdır. Daha genelde, eğer bir toplum farklı türlerde ikincil toplulukların bir araya gelmesinden oluşmuşsa, ama kendisi daha geniş bir topluma kıyasla ikincil bir topluluk oluşturmuyorsa, onun ayrı türde bir toplumsal kendilik oluşturduğu söylenebilir. Bu, siyasal toplumdur ve onu şöyle tanımlarız: Sayısının büyüklüğü şu veya bu biçimde değişen, ikincil toplumsal toplulukların birleşmesinden oluşmuş bir toplum; bu ikincil toplulukların hepsi aynı otoriteye tâbidir ve bu otorite de nizami bir biçimde oluşturulmuş daha üstün bir otoriteye bağlı değildir.

Demek ki –ve bunu kaydetmekte yarar var– siyasal toplumların kısmen ayırt edici niteliklerinden biri ikincil toplulukların varlığıdır. Montesquieu de en yüksek örgütlülük düzeyine sahip olarak gördüğü toplumsal biçim, yani monarşi hakkında, “ara, tâbi ve bağımlı iktidarlar” gerektirdiğini söylerken (II, s. 4) bunu hissetmişti. Şu ana dek söz ettiğimiz bu ikincil toplulukların tüm önemi görülüyor. Onlar sadece kapsadıkları ve varlık nedenlerini oluşturan özel, ailevi, mesleki çıkarların idaresi açısından gerekli olmakla kalmazlar, aynı zamanda daha yüksek her türlü örgütlenmenin de temel koşulunu oluştururlar. Egemen otorite sorumluluğunu taşıyan ve daha özel olarak da devlet adı verilen bu toplumsal grupla bırakın çatışkı içinde olmayı, devlet onların varlığıyla mümkündür; ancak onların var oldukları yerlerde devlet de var olur. İkincil topluluk yoksa, siyasal otorite, en azından bu adın gereğince verilebileceği bir otorite olmaz. Bu iki topluluk türünü birleştiren bu dayanışmanın nereden kaynaklandığını ileride göreceğiz. Şimdilik bunu saptamamız yeterlidir.

Bu tanımın uzun süre klasik olarak kabul edilmiş bir kura-

ma ters düştüğü doğrudur; Summer Maine ve Fustel de Coulanges'ın adlarıyla anılan kuramdan söz ediyoruz. Bu bilginlere göre, daha karmaşık toplumların içinden çıktığı ilk temel toplum, genişletilmiş bir aile topluluğudur; kan bağlarının ve ya evlat edinme ilişkilerinin bir araya getirdiği tüm bireylerden oluşan bu topluluk, soyun en yaşlı erkek üyesinin, *patriarche*'in yönetimi altındadır. Bu ataerkillik kuramıdır. Eğer bu doğru olsaydı, daha karmaşık devletlerdekiyle tıpatıp aynı, dolayısıyla da gerçekten siyasal bir otoriteyle ilk başlangıçta da karşılaşmamız gerekirdi. Oysa bu topluluğun kilittaşını oluşturduğu toplum tek ve sadedir ve daha küçük hiçbir topluluktan oluşmamıştır. Daha sonra ortaya çıkan sitelerin, krallıkların, milletlerin üstün otoritesinin hiçbir özgün ve özgül yanının olmaması gerekirdi; ataerkil modele göre oluşacak bu otoriteler ondan türemiş olurlardı. Siyasal denen toplumlar genişletilmiş ailelerden başka bir şey olmazdı.

Ama bu ataerkil kuramın günümüzde savunulacak bir yeri kalmamıştır; doğrudan gözlemlenmiş hiçbir olguya dayanmayan ve bilinen birçok olgunun yalanladığı bir varsayımdır bu. Summer Maine ve Fustel de Coulanges'ın betimlediği tarzda bir ataerkil aileye hiç rastlanmamıştır. Kandaşlardan oluşmuş ve az ya da çok güçlü bir şefin yönetimi altında özerk halde yaşayan bir topluluk hiç görülmemiştir. Bildiğimiz, asgari bir örgütlenme gösteren, önceden belirlenmiş herhangi bir otoriteyi tanıyan aile topluluklarının hepsi daha geniş toplumların parçasıdır. Klanı belirleyen şey, daha geniş bir toplumsal katışımın hem siyasal hem de ailevi bir bölümü olmasıdır. Peki ama, diyeceksiniz, ya işin en başında? Başlangıçta kendilerinden daha basit hiçbir toplum barındırmayan basit toplumların var olduğunu varsaymak hakkına sahibiz; mantığın ve benzeştirmelerin bizi ileri sürmeye mecbur bıraktığı bu varsayım bazı olgularca da doğrulanmaktadır. Ama buna karşılık bu tür toplumların herhangi bir otoriteye tâbi olduğunu düşünmemize izin verecek hiçbir bulgu yoktur. Ve bu varsayımın tamamen inandırıcılıktan uzak bulunarak yadsınmasına yol açması gereken olgu, bir kabilenin klanları birbirinden ne kadar ba-

ğimsızsa, her biri ne kadar özerklik eğilimindeyse, bir otoriteye, herhangi bir yönetsel iktidara benzetilebilecek şeyin orada o ölçüde eksik olmasıdır. Tüm üyelerin aynı düzeyde yer aldığı, neredeyse tamamen şekilsiz kütleler söz konusudur. Demek ki kısmî toplulukların, klanların, ailelerin, vb. örgütlenmesi onların birleşmesinin sonucu olan toplam alışımın örgütlenmesinden önce gelmemiştir. Ama tam aksi yönde birincinin ikinciden doğduğu sonucuna da varılamaz. İşin aslı, bunlar biraz önce de söylediğimiz gibi birbirleriyle uyum içindedir ve karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırır. Önce parçalar örgütlenip bir bütün oluşturup, sonra da bu bütün kendini parçalara benzeterek örgütlenmemiş, bütün ve parçalar aynı anda örgütlenmiştir. Buraya kadar söylenenlerden çıkan bir diğer sonuç, siyasal toplumların bir otoritenin varlığını gerektirdiğidir ve bu otorite toplumların daha ilkel, temel bir toplum biçimleri çoğulluğunu bünyelerinde barındırdıkları yerde görülür. Siyasal toplumlar mutlaka çokhücreli veya çokparçalıdır. Bu söylenen, tek ve biricik bir parçadan oluşan toplumların asla var olmadığı anlamına gelmez, ama bunlar farklı bir toplum türüdür, siyasal toplum değildir.

Üstelik bir toplum bazı bakımlardan siyasal olup, başka bakımlardan ancak ikincil ve kısmî bir topluluk da oluşturabilir. Tüm federatif devletlerde bu durumla karşılaşılır. Her ayrı devlet bir ölçüde özerktir, düzenli olarak örgütlenmiş bir konfederasyon bulunmasa olacağından daha kısıtlı bir ölçüdür bu; ama daha zayıf olsa da, yok sayılamayacak bir otorite söz konusudur. Her üye, sadece kendi yetkisine bağlı olduğu, konfederasyonun merkezî iktidarına bağlı olmadığı ölçüde bir siyasal toplum, kelimenin tam anlamıyla bir devlet oluşturur. Buna karşılık kendisinden üstün herhangi bir organa bağımlı olduğu ölçüde de, bir idari bölgeye, bir eyalete, bir klana veya kasta benzetilebilecek ikincil, kısmî bir topluluktur sadece. Bir bütün olmaktan çıkıp sadece parça olarak gözükür. Demek ki yaptığımız tanım siyasal toplumlarla ötekiler arasında mutlak bir sınır çizgisi çekmez; ama bunun nedeni böyle bir sınır bulunmaması ve bulunamayacak olmasıdır. Tam tersine, olgular

dizisi süreklilik gösterir. Üst siyasal toplumlar, alt siyasal toplumların ağır ağır iç içe geçmesi, katışması sonucunda oluşur; demek ki bu alt siyasal toplumların ilk, özgün doğalarını korurken başka bir şey de olmaya, yeni nitelikler edinmeye başladıkları geçiş anları söz konusudur ve bu anlarda, söz konusu toplumlar çift anlamlı varoluş koşulları gösterirler. Asıl önemli olan, süreklilikte bir kopuş yaşanmazken araya çizgi çekmek değil, siyasal toplumları tanımlayan kendilerine özgü nitelikleri algılamaktır. Bu niteliklerin az veya çok var olmasına göre, söz konusu toplumlar siyasal nitelemesini daha örtülü veya daha açık biçimde hak ederler.

Şimdi bir siyasal toplumun hangi işaretlerden yola çıkılarak saptandığını bildiğimize göre, bununla ilişkili ahlâkın neleri kapsadığını görelim. Yukarıdaki tanımdan, bu ahlâkın temel kurallarının, bireylerin tâbi oldukları bu hükümler otoriteyle olan ilişkilerini belirleyen kurallar oldukları sonucuna varılır. Bu otoriteyi temsil eden özel memurlar topluluğunu ifade edecek bir kelime de gerektiği için, bu iş için devlet kelimesini kullanmayı seçeceğiz. Yönetim organının değil, bütünü içinde siyasal toplumun, yani yönetilen halkın ve onun yönetiminin bir arada devlet diye adlandırılması çok sık rastlanan bir şeydir ve biz de kelimeyi bu anlamda kullandık. Avrupa devletlerinden, Fransa'nın bir devlet olduğundan bu anlamda söz edilir. Ama toplum ve onun organlarından biri kadar birbirinden farklı gerçeklikleri ifade etmek için ayrı ve özel terimler kullanmak yerinde olacağından, biz hükümler otoritenin edimcilerine devlet, devletin en önde gelen organı olduğu karmaşık topluluğa da siyasal toplum diyeceğiz. Bu saptamaların ardından, yurttaşlık ahlâkının başlıca vazifeleri, tabii ki yurttaşların devlete ve devletin de bireylere karşı vazifelerinden oluştuğunu belirtmek gerek. Bu vazifelerin hangileri olduğunu anlamak için, her şeyden önce devletin doğasını ve işlevini belirlemekte yarar var.

Bu soruların ilkinde zaten cevap verdiğimiz ve devletin doğasının siyasal toplumla birlikte tanımlandığı düşünülebilir. Sonuçta devlet, siyasal toplumun bütünü'nün tâbi olduğu en yüksek otorite değil midir? Ama aslında bu otorite kelimesi

epey muğlaktır ve açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu otoriteye sahip olan ve dar anlamında devleti oluşturan memurlar topluluğu nerede başlayıp nerede biter? Gündelik konuşma dilinde bu konuda birçok karışıklık yaşanması bu soruyu iyice zorunlu hale getirir. Kamu dairelerinin devlet daireleri olduğu her gün söylenir; adliye, ordu, ulusal bir kilisenin bulunduğu yerlerdeki kilise kurumu hep devletin parçaları olarak kabul edilirler. Ama devletin kendisiyle onun etkisine en dolaysız biçimde maruz kalan ve devlete göre ancak icra organları olarak kabul edilebilecek ikincil organları birbirine karıştırmamak gerekir. En azından, daha özel bir adlandırmayla [kamu] idareleri adı verilen bu ikincil gruplarla onların bağlı oldukları özel grup veya gruplar —çünkü devlet karmaşık bir yapıdır— birbirinden ayrılmalıdır. İkincilerin ayırt edici niteliği, toplumun adına ve yerine düşünme ve davranma yetkisine sadece onların sahip olmalarıdır. Bu özel çevrede geliştirilen kararlar ve temsiller doğal ve zorunlu olarak kolektif niteliktedir. Kuşkusuz bu şekilde oluşmaların dışında da birçok kolektif temsil ve karar vardır. Her toplumda, eğer siyasal toplum aynı zamanda bir “kilise” ise, tüm toplum üyelerinin ortak paylaştığı temsilleri oluşturan ve hiçbir belirli organa özel bir eser sayılamayacak mitler, dogmalar veya tarihsel, ahlâkî gelenekler vardır veya bir zamanlar olmuştur. Aynı şekilde her an, devletten kaynaklanmayan ve kolektiviteyi şu veya bu belirli yöne doğru sürükleyen toplumsal akımlar da mevcuttur. Devlet, onlara atılım kazandırmaktan çok, sık sık onların baskısı altında kalır. Böylece tüm topluma dağılmış halde bulunan bir psişik hayat söz konusudur. Ama merkezinde yönetim organının yer aldığı bambaşka bir hayat daha vardır. O merkezde gelişir ve daha sonra toplumun geri kalanına ancak ikincil olarak ve yankılar, yan etkiler yoluyla yansır. Parlamento bir kanunu oyladığında, hükümet kendi yetki alanına giren bir kararı aldığında, her iki adım da hiç kuşkusuz toplumun genel haline bağlıdır; parlamento ve hükümet millet kitleleriyle temas içindedir ve bu temastan kaynaklanan çeşitli izlenimler onların şu veya bu yönde karar almasını belirler. Ama onları kendilerinin

dışında belirleyen böyle bir etken bulunduğu doğru da olsa, bu karar yine de onlar almakta, bu karar öncelikle içinde doğduğu özel çevreyi ifade etmektedir. Bu yüzden söz konusu çevreyle milletin bütünü arasında uyumsuzluk yaşandığı ve hükümet kararlarının, parlamento oylamalarının toplum için geçerli olsalar da onun o anki haline tam tekabül etmedikleri sık sık görülür. Demek ki burada da bir kolektif psişik yaşam vardır, ama bu yaşam tüm toplumsal bünyeye yayılmamıştır; hem kolektiftir hem de belirli bir organda toplanmıştır. Ve bu toplanma, kökenleri belirli bir noktanın dışında olan bir yaşamın o noktaya yoğunlaşmasından kaynaklanmaz. O yaşam kısmen bu noktadan doğar. Devlet düşünüp karar aldığı anda, onun aracılığıyla toplumun düşünüp karar aldığını ileri sürmeyiz; doğrusu, devletin toplum için düşünüp karar aldığıdır. Devlet basit bir yönlendirme ve yoğunlaşma aracı değildir. Bir anlamda alt grupların örgütleyici ve düzenleyici merkezidir.

İşte devleti tanımlayan budur. Bünyesinde, kolektivitinin eseri olmasalar da kolektiviteyi de bağlayan temsillerin ve istemlerin geliştiği, nev'i şahsına münhasır bir memurlar grubudur. Devletin kolektif bilincin tecessümü olduğunu ileri sürmek doğru değildir, çünkü kolektif bilinç her yönden devleti aşan bir olgudur. Kolektif bilinç büyük ölçüde topluma yayılmış durumdadır; devlet, her an ortaya çıkan çok sayıda toplumsal duygunun, her türlü toplumsal halin ancak zayıflamış yankılarını duyumsar. Devlet ancak özel, sınırlı, ama daha yüksek, daha berrak, kendi hakkında daha canlı bir duyguya sahip bir bilincin merkezidir. Tüm toplumlarda yaygın olarak görülen o kolektif temsillerde, mitlerde, dinî veya ahlâkî efsanelerde, vb. olduğu gibi anlaşılmaz ve belirsiz hiçbir yanı yoktur bu bilincin. Bu mitlerin ve efsanelerin ne nereden geldiklerini, ne de ne yöne gittiklerini biliriz; onlar hakkındaki karar bizden çıkmamıştır. Devletten gelen temsiller ise her zaman kendilerinin, davalarının ve amaçlarının daha çok bilincindedir. O kadar karanlık bir biçimde tasarlanmamışlardır. Onları tasarlayan kolektif edimci, ne yaptığının daha çok farkındadır. Gerçi orada da sık sık anlaşılmaz noktalarla karşılaşılır. Birey gibi devlet

de kendisini belirleyen gerekçeler hakkında sık sık yanılgıya düşer, ama kararları ister doğru ister yanlış gerekçelere dayansın, önemli olan her zaman şu veya bu ölçüde bir gerekçelerinin bulunmasıdır. Her zaman veya en azından genelde bir tür bilinçli karar alış, kararı gerektiren koşulların bütününe değerlendirilmesi söz konusudur ve devletin iç organı da tam anlamıyla bu kararları almaya yöneliktir. Bu tür temsilleri ancak belli bir yavaşlık içinde gelişmek zorunda bırakan bütün bu kurullar, meclisler, söylevler, yönetmelikler oradan kaynaklanır. Demek ki özet olarak şunu söyleyebiliriz: Devlet, kolektivite için geçerli olacak bazı temsilleri geliştirmekle yükümlü özel bir organdır. Bu temsiller, daha büyük bilinç ve düşünsellik dereceleriyle öteki kolektif temsillerden ayrılır.

Dışarıdaki her türlü eylem, icra, gerçekleştirme fikrinin tanımımızdan dışlandığını görmek şaşırtıcı gelebilir. Ama devletin bu bölümü, en azından daha özel olarak hükümet adı verilen kısım hakkında, icra gücünü içerdiği söylenmez mi? Ancak bu ifade hiç de yerinde değildir: Devlet hiçbir şey icra etmez. Ne Bakanlar Heyeti, ne hükümdar, ne de Parlamento kendiliklerinden eyleme geçerler; onlar, eyleme geçilmesi için emirler verirler. Fikirleri, duyguları bir araya getirir, bunlardan kararlar çıkartır, bu kararları da onları icra edecek başka organlara iletirler; ama rolleri bununla sınırlıdır. Bu bakımdan, hükümdarın, devlet başkanının çevresindeki Parlamento veya danışma meclisleri ile hükümet, yürütme erki arasında bir fark yoktur. Hükümetin, yürütme erkine sahip olduğu söylenir, çünkü icra organlarına daha yakındır; ama onlarla aynı şey de değildir. Dar anlamıyla devletin tüm yaşamı, dışsal eylemler, hareketlerle değil, karar alma süreçleri, yani temsillerle geçer. Hareketlerden sorumlu olanlar başkaları, her türlü kamu idaresidir. Onlarla devlet arasındaki farklılık ortadadır; adale sistemiyle merkezî sinir sistemi arasında da benzer bir farklılık bulunur. Devlet, kesin terimlerle ifade edecek olursak, toplumsal düşünce organıdır. Mevcut koşullarda bu düşünce felsefi değil pratik bir amaca yönelmiştir. Devlet, en azından genelde, düşünmek için, öğreti sistemleri oluşturmak

için değil, kolektif tavrı yönetmek için düşünür. Yine de onun asal işlevi düşündürmektir.

Ama bu düşünce hangi doğrultudadır? Başka bir deyişle, devlet normalde nasıl bir amaca yönelir ve dolayısıyla şu anda içinde bulunduğumuz toplumsal koşullarda hangi hedefi gütmelidir? Çözmemiz gereken soru budur ve bu soru çözüldüğünde, yurttaşların devlete ve devletin yurttaşlara karşı vazifelerini anlayabiliriz. Günümüzde bu problem için iki karşıt çözüm önerilmektedir.

Birincisi, bir yandan Spencer ve ekonomistler, öte yandan da Kant, Rousseau ve tinselci okul tarafından sergilendiği ve savunulduğu şekliyle ferdiyetçi çözümdür. Toplumun amacı bireydir, bu yüzden toplumdaki tüm gerçek bireydir, derler. Bir bireyler alışımı olan toplumun bireyleri geliştirmekten başka bir amacı olamaz. Nitekim toplum, bilim, sanat ve sanayi alanlarındaki insan etkinliğini ortaklıklar yoluyla daha verimli kılar. Birey de daha geniş bir üretim sayesinde hizmetine sunulan daha bol entelektüel, maddi ve manevi besinler sayesinde zenginleşir, gelişir. Ama devletin kendisi üretici değildir. O, toplumun biriktirdiği ve bireyin yararlandığı bu her türlü zenginliğe hiçbir şey eklemeyiz, katamaz. Peki, onun rolü ne olacaktır? Ortaklığın bazı kötü sonuçlarını engellemek. Birey daha doğarken, sadece var olduğu için belli haklara sahiptir. Madem ki canlı bir varlıktır, der Spencer, o halde yaşamak hakkına, organlarının düzenli işleyişinin başka hiçbir birey tarafından rahatsız edilmemesi hakkına sahiptir. Kant der ki, o manevi bir kişiliktir ve bu nedenle kendisini hem medeni hali, hem de doğal hali için saygıdeğer bir nesne haline getiren özel bir niteliğe sahiptir. Ama bu kalıtsal haklar, ne şekilde anlaşılır ve açıklanırsa açıklansın, ortaklık yoluyla bazı açılardan benzeştirilmiştir. Benimle kurduğu ilişkiler içinde öteki, toplumsal bir alışveriş içinde olduğumuz için, ya benim varoluşumu tehdit edebilir, ya dirimsel güçlerimin düzenli işleyişini engelleyebilir veya Kant'ın ifadesiyle, bana göstermekle yükümlü olduğu saygıyı göstermeyebilir, benim manevi bir şahsiyet olarak sahip olduğum haklarımı ihlal edebilir. Dolayısıyla bu bi-

reysel hakların korunmasını gözetmek gibi özel bir görevle yükümlü bir organ gereklidir; çünkü toplum benim doğal olarak ve bu hakların toplumsal olarak kurumlaştırılmasından önce de sahip olduklarına birşeyler ekleyebilir ve eklemek zorundadır; ama öncelikle bu haklara dokunulmasını engellemelidir; yoksa varlık nedenini yitirir. Bu, toplumun asla yetinmesi gereken bir asgari noktadır, ama bunun altına düşülmesine de izin veremez. Zorunlu ihtiyaç maddesi yerine bize başka bir lüks önerse bile, zorunlu ihtiyaç maddesi tamamen veya kısmen eksikse, lüks mala fiyat konamaz. Bu nedenlerle türlü çeşitli okullardan sayısız kuramcı, devletin vasıflarını sadece ve sadece tamamen olumsuzlayıcı bir adaletin idaresiyle sınırlamayı görev bilmişlerdir. Onlara göre, devletin rolü giderek bireylerin birbirlerinin haklarını çiğnemelerinin engellenmesine, her birinin sadece birey olmakla hak ettiği yaşam alanının dokunulmazlığını korumaya indirgenmeliydi. Aslında devletin geçmişte çok daha fazla işlevi olduğunu kuşkusuz bilmektedirler. Ama bu vasıf ve yetki çoğulluğunu yeterince yüksek bir uygarlık düzeyine erişememiş toplumların içinde yaşadıkları özel koşullara bağlarlar. Bu toplumlarda savaş hali her zaman oldukça sık rasılanan, bazı dönemlerde kronikleşen bir durumdur. Savaş ise bireysel hakların göz ardı edilmesine yol açar. Çok katı bir disiplini ve böyle bir disiplin de güçlü bir iktidarı gerektirir. Devletlerin özel şahıslar karşısında çoğunlukla sahip oldukları o hükümlan otorite buradan kaynaklanır. Devlet bu otoriteye dayanarak, doğası gereği yabancı kalması gereken alanlara müdahale ederek, inançları, iş hayatını, vb. düzenler. Ama nüfuzunun böyle haddinden fazla genişletilmesi, ancak halkların yaşamında savaşın önemli rol oynadığı koşullarda haklı gösterilebilir. Savaş hali geriledikçe, seyrekleştikçe, devleti silahsızlandırmak hem mümkün hem de gerekli olur. Savaş henüz tamamen yok olmadığı, hâlâ ürkütücü uluslararası rekabetler söz konusu olduğu için, devlet bugün bile o eski yetkilerinden bir şeyleri belli ölçülerde korumalıdır. Ama bu, son izleri de yavaş yavaş silinmeye mahkûm az çok anormal bir durumun kalıntısından başka bir şey değildir.

Dersin vardığımız bu noktasında bu kuramı tüm ayrıntılarıyla çürütmek şart değil. Bu kuram öncelikle olgularla çelişmektedir. Tarih içinde ilerlendikçe devletin işlevlerinin hem çoğalıp hem de önem kazandıkları görülmektedir ve işlevlerdeki bu gelişme organdaki buna koşut gelişmeyle maddi olarak hissedilir kılınmıştır. Bizimki gibi bir toplumdaki yönetim organıyla Roma'daki veya bir Kızılderili kabilesindeki yönetim organı arasında çok büyük bir mesafe vardır. Bizde birçok dışliden oluşan çok sayıda bakanlık, onların yanı sıra toplanıp örgütlenmesi bile aşırı karmaşık olan çok geniş meclisler, hepsinin üstünde özel servisleriyle birlikte devlet reisi görülür. Onlarda ise bir hükümdar veya birkaç üst düzey yönetici, kâtiplerden yardım alan danışma kurulları dışında bir şey yoktur. Tıpkı insan beyni gibi toplumsal beyin de evrim sürecinde büyümüştür. Bununla birlikte bu süreçte savaş, bazı geçici geri dönüşler bir kenara bırakılırsa, giderek seyrekleşmiş ve azalmıştır. Dolayısıyla devletteki bu giderek artan gelişmeyi, yetkilerindeki, adalet idaresindeki bu kesintisiz genişlemeyi, [söz konusu kurama göre] kökten anormal olarak kabul etmek gerekir. Ama bu genişlemenin tarih içindeki sürekliliği, düzenliliği dikkate alındığında, böyle bir varsayımın savunulabilecek yanı kalmaz. Özel bir sistem adına böyle bir istikrara ve genelliğe sahip akımları hastalıklı, anormal diye niteleyebilmek için kendi diyalektiğinin gücüne çok aşırı güvenmek gerekir. Bütçesi gözle görülür bir biçimde büyümeyen devlet yoktur. Ekonomistler bunu tam bir mantıksal sapkınlığın acınası ürünü olarak görmekte ve bu genel körlük karşısında sızlanmaktadır. Belki de evrensel bakımdan böylesine önüne geçilmez bir eğilimi – bizim de yadsımadığımız geçici aşırılıklar ve istismarlar olabileceğini tabii ki unutmadan– düzenli ve normal kabul etmek daha iyi bir yöntem olabilir.

Söz ettiğimiz öğretiyi böylelikle bir kenara koyduktan sonra, devletin bireysel haklara saygı gösterilmesini gözetmekten başka amaçları, yerine getirilecek başka bir rolü de olduğunu söylemek gerek. Ama o zaman az önce incelediğimiz çözümün zıttı olan, benim kolaylıkla mistik çözüm adını vereceğim, en

sistemli ifadesini bazı bakımlardan Hegel'in toplumsal kuramlarının oluşturduğu çözüm çıkacak karşımıza. Bu bakış açısına göre, her toplumun bireysel amaçlardan üstün ve onlarla bağıntısız bir amacı bulunduğu ve devletin rolünün gerçekten toplumsal bu amacın gerçekleştirilmesini amaçlamak olduğu, bireyin de kendisinin yapmadığı ve onu ilgilendirmeyen bu niyetlerin hayata geçirilmesinde bir araç olmaktan öte rol sahibi olmadığı söylenmiştir. Birey, toplumun şanı, toplumun yüceliği, toplumun zenginliği uğruna çalışmalı ve bu zahmetlerinin bedelini, ele geçirilmesine katkıda bulunduğu bu zenginlikte toplumun bir üyesi olarak bir anlamda pay sahibi olduğu için alabilmelidir. Bu şanın pırlıltısından bir pay da ona düşer; bu yüceliğin bir yansıması da ona dek ulaşır ve bu, onun kendisini aşan amaçlara ilgi duyması için yeterlidir. Bu tez sadece felsefi ve tarihî açıdan ilginç olmakla kalmadığı için onun üzerinde ayrıca durmalıyız. Bu tez, günümüzde yaşanan fikir karmaşasından istifade ederek, bir tür yeniden doğuşu başlatmaktadır. Günümüze dek bu teze kapalı duran ülkemiz de ona gönül hoşluğuyla kapılarını açma konusunda bazı işaretlemler vermektedir. Daha yukarıda açıkladığım eski bireysel amaçlar yeterli olmaktan çıktığı için, insanlar umutsuzca tam ters yöndeki inançlara doğru savrulmakta ve babalarımıza yeterli gelen birey kültüründen vazgeçilip, Site kültürü yeni bir biçim altında restore edilmeye çalışılmaktadır.

BEŞİNCİ DERS
YURTTAŞLIK AHLÂKİ (devam)
Devletin ve Bireyin İlişkisi

Çok sayıda toplumda devletin takip ettiği amaçların şu nitelikte olduğuna kuşku yoktur: devletin gücünü artırmak, şanına şan katmak, kamusal etkinliğin tek veya başlıca amacı buydu. Bireysel çıkarlar ve ihtiyaçlar hesaba katılmıyordu. Toplumların izlediği siyasete damgasını vuran dinsel nitelik de devletin bireylere ilişkin konulara bu kayıtsızlığını somutlaştırır. Devletlerin ve o devletlerde tapınılan Tanrıların kaderi birbirine sıkı sıkı bağlı olarak kabul ediliyordu. Tanrıların itibarı azalmadığı sürece devletlerin gözden düşmesine olanak yoktu, bunun tam tersi de doğrudur. Kamusal din ve yurttaşlık ahlâkı iç içe geçmiş, aynı gerçekliğin farklı yüzlerinden ibaret hale gelmişlerdi. Sitenin şanına katkıda bulunmak, Site Tanrıları'nın şanını artırmak demekti (bunun tam tersi de doğru kabul ediliyordu). Halbuki dinsel türdeki görüngülerin ayırt edici niteliği, insanî türdeki görüngülerden bambaşka bir tabiata sahip olmalarıdır. Onlar başka bir dünyanın parçasıdır. Birey, birey olarak, din-dışı dünyaya aittir; Tanrılar ise dinsel dünyanın merkezidir ve bu iki dünya arasında bir kopukluk bulunur. Tanrılar, insanlardan farklı bir tözden yapılmıştır, başka fikirleri, başka ihtiyaçları, farklı bir varoluşları vardır. Siyasetin amaçlarının dinsel ve dinsel amaçların da siyasal olduklarını

söylemek, devletin çıkarlarıyla özel şahısların özel şahıs olarak güttükleri amaçlar arasında bir kopukluk bulunduğunu beyan etmektir. Peki, nasıl oluyordu da, birey kendi özel kaygılarına bu denli yabancı amaçların peşinden gitmek için böylesine uğraşıyordu? Bunun nedeni özel kaygılarının kendisi için görece az önem taşımasıydı; kişiliğinin ve ona bağlı her şeyin düşük bir manevi değere sahip olmasıydı. Kişisel fikirleri, kişisel inançları, her türden kişisel özlemleri ihmal edilebilir nicelikler olarak görülüyordu. Herkesin gözünde asıl değerli olan, toplu inançlar, toplu özlemler, ortak gelenekler ve onları ifade eden simgelerdi. Birey bu koşullarda, kendisini doğrudan ilgilendirmeyen amaçların gerçekleştirilmesi için kullanılan araca boyun eğmeye kendiliğinden ve hiç direnç göstermeden razı oluyordu. Toplum tarafından yutulan birey onun itkilerine uysal bir tavırla uyar ve kendi kaderini kolektif varlığın kaderlerine tâbi kılarken, bu fedakârlık ona hiç de ağır gelmiyordu. Çünkü kendi şahsi kaderi onun gözünde, bizim bugün verdiğimiz anlama ve yüksek öneme sahip değildi. Ve böyle olmuşsa, zorunlu olarak böyle olmuştu; o sırada toplumlar ancak bu bağımlılık sayesinde var olabilirlerdi.

Ama tarihte ilerlendikçe, olayların değiştiği görülür. Önce-leri toplumsal kitle içinde gözden yitmiş durumdaki bireysel kişilik giderek belirmeye başlar. Önce epey sınırlı olan ve pek saygı gösterilmeyen bireysel yaşam halkası genişler ve ahlâkî saygının en önde gelen konusu olur. Birey kendisi ve kendisine verilmiş şeyler hakkında tasarrufta bulunmak, dünya hakkında kendisine en uygun gelen temsilleri oluşturmak, kendi tabiatını özgürce geliştirmek konusunda giderek genişleyen haklara sahip olur. Bireyin kendi faaliyetini köstekleyen, sınırlayan savaş en büyük kötülük haline gelir. Ona hiç hak etmediği acılar getiren savaş, giderek ahlâkî kabahatin en eksiksiz biçimi olarak görülmeye başlanır. Bu koşullarda bireyden eski bağımlılığını aynen beklemek, kendiyle çelişkiye düşmek anlamına gelir. Onu hem bir Tanrı, kusursuz bir Tanrı, hem de Tanrıların elinde bir araç yapmak olanaksızdır. Onu hem en üstün amaç haline getirip hem de bir araç rolüne indirgeye-

mezsınız. Eğer ahlâkî gerçeklik o ise, özel davranışlarda olduğu gibi kamusal davranışlarda da “kutup” işlevini onun üstlenmesi gerekir. Devlet, onun tabiatını ortaya çıkartmaya yönelmelidir. Belki de bu birey kültünün, kurtulmamız gereken bir batıl inanç olduğu söylenecektir. Ama bu iddia, tarihten çıkan tüm derslerle çelişmektedir; çünkü tarihte ilerlendikçe kişi saygınlığı giderek artar. Bundan daha belirgin ve kesin bir yasa yoktur. Bu yüzden toplumsal kurumları buna zıt bir ilke üzerine oturtmak için yapılacak her girişim gerçekleştirmeye mahkûmdur ve ancak çok kısa süreli, geçici başarılar kazanabilir. Çünkü şeyler olduklarından başka bir hale getirilemez. Birey bugün olduğu şeyden, yani özerk bir etkinlik odağından, kozmik güçlerin enerjisi nasıl yok edilemezse öyle yok edilemez bir enerjiye sahip bireysel güçlerden oluşan heybetli bir sistemden başka bir şey haline getirilemez. İçinde soluk alıp verdiğimiz fiziksel atmosferimizi dönüştürmekten daha olanaklı bir şey değildir bu.

Peki ama o zaman da vardığımız sonuç, içinden çıkılmaz bir çatışkı olmuyor mu? Bir yandan devletin giderek geliştiğini, öte yandan devletin haklarıyla çatıştığını düşündüğümüz bireyin haklarının buna koşut olarak geliştiğini saptıyoruz. Yönetim organı giderek büyüyen boyutlar alıyorsa, işlevi giderek önem kazanıyor, kendi etkinlik alanı içinde kalan amaçları çoğalıyor demektir; bununla birlikte, bireyi de ilgilendirecek amaçlar dışındakiler başka amaçlar da güdebileceğini yadsıyoruz. Bireyi ilgilendiren amaçların ise tanımları gereği bireysel etkinlik alanı içinde kaldıkları kabul edilir. Eğer varsayıldığı üzere, bireyle birlikte bireyin hakları da verili bir olguysa, devletin bunları oluşturmak üzere müdahalesine gerek yoktur; bu haklar ona bağlı değildir. Ama bu haklar eğer ona bağlı değilse, eğer devletin yetki alanının dışında kalıyorsa, nasıl olur da bir yandan bu yetki alanının çerçevesi durmadan genişlerken, öte yandan bireye yabancı şeyleri giderek daha az kapsamaması gerekir?

Bu güçlüğü ortadan kaldırmanın tek yolu, bireyin haklarının bireyle birlikte verili olduğu postulatını yadsımak, bu hakların yerleştirilmesinin doğrudan devletin eseri olduğunu ka-

bul etmektir. O zaman her şey açıklamaya kavuşur. Devletin işlevlerinin, bireyin daha alt bir konuma indirgenmeden genişlediği veya bireyin gelişmesinin devlette bir gerilemeye yol açmadığı anlaşılır; çünkü devletin etkinliği özü itibarıyla birey açısından kurtarıcı ise, birey, bazı bakımlardan, doğrudan devletin ürünü demektir. Ahlâkî bireycilik ile devletin ilerleyişleri arasındaki bu neden-sonuç ilişkisinin kabulüne tarih de izin vermekte, olgular bunu kanıtlamaktadır. Bahsetme fırsatını bulacağımız bazı anormal durumlar haricinde, devlet ne denli güçlenirse birey o denli saygı görür. Atina devletinin Roma devletine göre çok daha zayıf bir yapıda olduğunu biliyoruz ve Roma devletinin, özellikle de Site devletinin bizim merkezîleşmiş büyük devletlerimizin yanında çok ilkel bir örgütlenme olduğu da ortadadır. Roma sitesindeki yönetim yoğunlaşması tüm Yunan sitelerinden daha ileriye ve devletin birliği de daha belirgindi. Geçen yıl bunu gösterme olanağını bulmuştuk. Özellikle bir olgu bu farklılığı elle tutulur hale getirmektedir: Roma'da ibadet devletin elindeydi. Atina'da ise birçok ruhban collegium'u arasında dağılmıştı. Atina'da, tüm yönetim yetkilerini kendi elinde toplayan Roma konsülüne benzeyen hiçbir şeye rastlanmaz. Atina'nın idaresi, çeşitli memurlardan oluşan ayrışık bir kalabalığın elindeydi. Toplumu oluşturan temel gruplardan, klanlar, fratriler, kabilelerden her biri özerkliğini çok daha büyük ölçüde korumuştur. Roma'da ise toplum kütlesi içinde hızla özümsemiş yutulmuşlardı. Bu açıdan Avrupa devletleriyle Yunan veya İtalyan devletleri arasında bulunan mesafe ise çok belirgindir. Ama öte yandan Roma'daki bireycilik Atina'dakinden çok daha gelişkindi. Kişinin saygıdeğer niteliğine ilişkin Roma'da sahip olunan o canlı duygu, Roma yurttaşının itibarının ifade edildiği iyi bilinen formüllerde ve bunun hukuksal bağlamda ayırt edici niteliklerini oluşturan özgürlüklerde yansıyor.

Bu, Jhering'in aydınlatılmasına katkıda bulunduğu noktalardan biridir (II, s. 131). Düşünce özgürlüğü açısından da aynı şey geçerlidir. Ama Roma bireyciliği ne denli çarpıcı gelirse gelsin, Hristiyan toplumların bünyesinde gelişen bireycilik

yanında hiçbir şeydir. Hristiyan ibadeti içsel bir ibadettir: Maddi ibadet biçimlerinden çok içsel imandan oluşmuştur. İçsel iman da her türlü dışsal denetimden kurtulur. Atina'da entelektüel (bilimsel ve felsefi) gelişim Roma'dakinden çok daha hatırı sayılır düzeydeydi. Halbuki bilimin ve felsefenin, kolektif düşüncenin bireycilikle birlikte geliştiği kabul edilir. Nitekim sık sık ona eşlik ettikleri de kesindir. Yine de bu durum mutlak bir şart değildir. Hindistan'da Brahmanizm ve Budizm çok ince ve ustaca hazırlanmış bir metafiziğe sahip olmuştur; Budist kült, çok kapsamlı bir dünya kuramına dayanır. Mısır tapınaklarında bilimler çok gelişmişti. Yine de bu toplumların her ikisinde de bireyciliğe hemen hiç rastlanmadığı bilinmektedir. Hem bu metafizik inançların hem de bu dinlerin –akılcı ve sistemli bir formül haline getirmeye uğraştıkları– panteist niteliğini bundan daha iyi kanıtlayan bir olgu bulunamaz. Çünkü bireylerin kendi bireysellikleri hakkında canlı ve güçlü duygulara sahip oldukları yerlerde panteist imanı kabul ettirmek olanaksızdır. Ortaçağ manastırlarında bilim, edebiyat ve felsefenin çok yaygın bir pratik olması da bu duruma bir örnektir. Çünkü gerek bireyde gerekse toplumda düşüncenin yoğunluğu, pratik etkinlikte ters orantılıdır. Herhangi bir koşul sonucunda toplumun bir kesiminde pratik etkinlik normal düzeyin altına düşerse, entelektüel enerjiler aynı oranda artacak, bu şekilde kendilerine açılmış tüm yeri dolduracaklardır. Özellikle vecde dayalı dinlerde rahiplerin ve keşişlerin durumu böyledir. Öte yandan Atinalı'nın pratik yaşamının çok az şeye indirgendiği bilinmektedir. Atinalı, tatil ve eğlenceyle yaşıyordu. Bu koşullarda bilimde ve felsefede çok dikkat çekici bir atılım yaşanır; bilim ve felsefe de bir kez doğduktan sonra hiç kuşkusuz bireyci bir akım başlatabilirler, ama onlar böyle bir akımın türevleri değildir. Hatta bu şekilde serpilip gelişen düşün bu sonucu da vermeyip, özü itibarıyla muhafazakâr da kalabilir. O zaman şeylerin mevcut hallerinin kuramını veya eleştirisini yapmaya çabalar. Ruhban [felsefi] spekülasyonlarının öncelikli niteliği budur; Yunan spekülasyonu da uzun süre aynı eğilimi korumuştur. Aristoteles ve Platon'un siyasi ve ah-

lâkî kuramları, biri Sparta'nın, öteki de Atina'nın örgütlenmesini sistemli biçimde yinelenmekten başka bir şey yapmaz.

Bir ülkedeki bireycilik derecesini, orada düşünsel yetilerin eriştiği gelişim düzeyiyle ölçmeyi engelleyen son neden ise, bireyciliğin bir kuram olmayışıdır; bireycilik, spekülasyon değil pratik sınıfına girer. Kendisi olarak kalabilmesi için, töreleri, toplumsal organları etkilemesi gerekir; ama kimi zaman gerçeğe nüfuz edip kendisine uygun olacak pratikler ve kurumlar bütününe ortaya çıkaracağına, deyim yerindeyse, spekülatif düşümler halinde tamamen dağılıp gider. O zaman daha gelişkin bir bireycilik yönündeki toplumsal özlemleri sergileyen sistemlerin oluştuğu görülür, ama bu bireycilik dilekler düzeyini aşamaz çünkü onu bir gerçekliğe dönüştürecek zorunlu koşullar eksiktir. Bizim Fransız bireyciliğimizin durumu da biraz böyle değil midir? Kuramsal olarak İnsan Hakları Bildirgesi tarafından, biraz aşırı bir biçimde de olsa ifade edilmiştir; bununla birlikte ülkenin derinliklerine kök salmış olmaktan uzaktır. [19.] Yüzyıl boyunca aslında çok farklı ilkelere dayanan otoriter rejimleri aşırı bir kolaylıkla kabullenmemiz bunun kanıtıdır. Ahlâk yasalarımızın açık seçik maddelerine karşın, eski alışkanlıklar bizim sandığımızdan ve dilediğimizden daha fazla yaşar. Çünkü bireyci bir ahlâk oluşturmak için onu beyan etmek, güzel sistemler halinde yansıtmak yetmez, toplumun bu oluşumu mümkün ve kalıcı kılacak şekilde düzenlenmesi gerekir. Yoksa bu bireycilik, dağınık ve doktriner bir halde kalır.

Demek ki tarih, devletin birey doğal haklarını kullanmaktan men edilemesin diye kurulmadığını ve tek rolünün bu olmadığını, tam tersine bu hakları yaratanın, örgütleyenin, gerçeklik haline getirenin devlet olduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim insan, ancak toplum halinde yaşadığı için insandır. İnsanın elinden toplumsal kökenli olan her şeyi çekip alın, geriye diğer hayvanlara benzeyen bir hayvandan başka bir şey kalmaz. Onu fiziksel doğanın bu denli üstüne yükselten toplumdur ve o da bu sonucu, ortaklığın, birleşmenin bireysel psikik güçleri bir araya getirerek yoğunlaştırması, birbirlerinden ayrı, teker

teker kalsalar asla erişemeyecekleri bir enerji ve üretkenlik düzeyine yükseltmesi sayesinde elde edebilmiştir. O zaman yeni türde, tek başına bireyin gösterebileceğinden sonsuz derece daha zengin, daha çeşitli bir psişik yaşam ortaya çıkar ve bu şekilde ortaya çıkan yaşam ona katılan bireye nüfuz ederek onu dönüştürür. Ama diğer yandan, toplum bireysel tabiatı bu şekilde besleyip zenginleştirirken, kaçınılmaz olarak ve aynı nedenle onu kendisine tâbi kılmaya da yönelir. Çünkü topluluk, parçalardan öylesine üstün bir manevi güçtür ki, zorunlu olarak parçaları kendisine bağımlı kılma eğilimine girer. Parçalar da onun bağımlılığına girmekten kurtulamazlar. Burada fiziksel mekanik yasaları kadar kaçınılmaz bir manevi mekanik yasası söz konusudur. Üyelerini belli bir baskı altında bir arada tutan her topluluk, onları kendisine göre şekillendirmeye, onlara kendi düşünce ve davranış biçimlerini dayatmaya, ayrılıkları, muhalefeti engellemeye uğraşır. Her toplum, eğer kendi dışından despotizminin önünü alacak hiçbir şey gelmiyorsa, despotiktir. Bu despotizmde yapay bir yan bulunduğunu söylemek istemiyorum; gerekli olduğuna ve bazı koşullarda toplumlar başka türlü ayakta kalamayacaklarına göre, doğaldır. Bunun katlanılmaz bir şey olduğunu da söylemek istemiyorum; tam aksine, nasıl ki bizler omuzlarımızın üzerindeki atmosferi hissetmiyorsak, birey de onu hissetmez. Birey kolektivite tarafından bu şekilde yetiştirildiği noktadan itibaren, doğal olarak kolektivitenin istediğini ister ve içinde bulunduğu bağımlılık durumunu hiç zorlanmadan kabullenir. Bunun bilincine varıp direnebilmesi için, bireyci özelemlerin gün ışığına çıkmış olmaları gerekir, ama onlar da bu koşullarda gün ışığına çıkamazlar.

Ama, diyeceksiniz, işlerin farklı bir seyir izlemesi için toplumun belli bir genişliğe ulaşması yeterli olmaz mı? Kuşkusuz toplum küçükse, her bireyi her yönden ve her an kuşattığı için, onun özgürlük içinde gelişmesine izin vermez. Varlığı hep hissedilen, hep edim içinde bulunan toplum, birey inisiyatifine hiç yer vermez. Ama toplum belli boyutlara erişince durum değişir. Çok sayıda uyruğu kapsamaya başlayınca, her

birinin üzerinde küçük bir sayıya yoğunlaştığı zaman gösterdiği kadar sürekli, dikkatli ve etkili bir denetim uygulayamaz. İnsan, bir kalabalık içindeyken, küçük bir ahbab çevresi içinde olduğundan çok daha özgürdür. Dolayısıyla bireysel çeşitlilikler daha kolayca gün ışığına çıkabilir, kolektif zorbalık azalır, bireycilik fiili olarak yerleşir ve zaman içinde fiili durum bir hak haline gelir. Ama işler ancak bir şartla bu şekilde cereyan edebilir. Bu toplumun içinde her birini büyük toplum bünyesinde birer küçük toplum haline getirecek kadar geniş bir özerklikten yararlanan ikincil grupların oluşmaması gerekir. Yoksa bunların her biri üyelerine karşı tek toplum kendisiymiş gibi davranır ve sanki bütüncül toplum yokmuş gibi bir görünüm ortaya çıkar. Bu grupların her biri kendisini oluşturan bireyleri tam bir cendere içine alarak gelişimlerini engeller; kolektif zihniyet tek tek şahısların koşullarına ağır basar. Bitişik klanlardan, şu veya bu ölçüde bağımsız kentlerden veya köylerden veya birbirlerine göre özerk çok sayıda meslek grubundan oluşan bir toplum, her türlü bireysellik üzerinde sanki tek bir klandan, tek bir kentten, tek bir korporasyondan oluşmuşçasına bastırıcı bir etki yaratır. Ama bu tarz ikincil grupların oluşması kaçınılmazdır; çünkü çok geniş bir toplumda her zaman ayrı yerel, meslekî çıkarlar vardır ve bunlar, kendileriyle ilgili insanları doğal olarak yakınlaştırma eğilimi gösterirler. Burada, özel dernekleşmelere, korporasyonlara, her türden dar çevre oluşumlarına neden olabilecek bir durum söz konusudur ve bunların her biri, eğer herhangi bir karşı ağırlıkla etkileri dengelenmezse, üyelerini kendi bünyesi içine çekip eritmek eğilimine girer. Her halükârda en azından hane toplumu vardır ve onun da kendi başına bırakıldığında nedenli eritici olabildiği, kendisini oluşturan herkesi nasıl kendi yörüngesi içinde ve kendisine bağımlı halde tuttuğu bilinmektedir. (Bu tür ikincil gruplar oluşmazsa da, en azından toplumun başında onu yönetecek bir kolektif güç oluşacaktır. Ve bu kolektif güç yalnız kalırsa, karşısında bireylerden başka kimseyi bulmazsa, aynı mekanik yasası bu bireyleri ona bağımlı hale getirir.)

Demek ki böylesi bir sonucu engellemek, bireysel gelişime alan açmak için bir toplumun geniş olması yetmez, bireyin geniş bir alanda belli bir özgürlükle hareket edebilmesi de şarttır; ikincil gruplar tarafından durdurulup ele geçirilmemesi, bu grupların üyelerinin üzerinde efendi kesilememesi ve onları diledikleri gibi şekillendirememesi gerekir. Demek ki tüm bu yerel, ailevi, kısacası ikincil iktidarların üzerinde hepsine kendi kurallarını dayatabilecek, her birine kendisinin bütün değil bütünü bir parçası olduğunu hatırlatacak, ilke olarak bütüne ait bir şeyi kendine saklamaması gerektiğini hatırlatacak genel bir iktidar bulunmalıdır. Bu kolektif ayrılıkçılığı (partikülarizm) ve onun birey açısından gündeme getirdiği sonuçları engellemenin tek yolu, bu ayrı kolektiviteler nezdinde bütüncül kolektiviteyi, onun haklarını ve çıkarlarını temsil edecek özel bir organ bulunmasıdır. Bu haklar ve çıkarlar, bireyin hakları ve çıkarlarıyla iç içe geçmiştir. Böylece devletin temel işlevi, bireysel şahsiyetleri kurtarmak olur. Ancak bu işleviyle içerdiği ilksel, daha basit toplumları durdurabilir, onların aksi bir durumda birey üzerinde uygulayabilecekleri baskıcı etkiyi engelleyebilir. Demek ki kolektif hayatın çeşitli alanlarına müdahalesinde, sadece müdahale olmaktan kaynaklanan hiçbir zorbalık yoktur; tam tersine bu müdahalenin amacı ve sonucu, mevcut zorbalıkları hafifletmektir. Ama devlet de despotik bir hal alamaz mı, denecek. Evet, onu dengeleyecek hiçbir şey yoksa, kuşkusuz olur. O zaman mevcut tek kolektif güç olacağı için, aynı türden hiçbir karşıt kuvvetin dengeleyip etkisizleştirmedeği her kolektif gücün bireyler üzerinde yol açacağı sonuçları o da üretir. O da tektipleştirici ve baskıcı olur. Ve uyguladığı baskı, küçük grupların yaptığı baskıdan çok daha katlanılmazdır, çünkü daha yapaydır. Bizim büyük toplumlarımızda devlet özel şahıslardan, onların çıkarlarından o kadar uzaktır ki, onların içlerinde bulundukları özel, yerel, vb. koşulları dikkate alamaz. Dolayısıyla bunları bir düzene sokmayı denediğinde, ancak şiddet uygulayarak ve onların tabiatını değiştirerek bunu başarabilir. Üstelik bireylerin çoğunluğuyla, onları içeriden şekillendirebilecek, üzerlerindeki etki-

sini gönüllü olarak kabul etmelerini sağlayabilecek kadar temas içinde değildir. Kısmen etkisi dışında kalırlar, geniş bir toplumun bünyesinde bireysel çeşitliliğin gün ışığına çıkmasını engelleyemez. Türlü direnişlerin ve ıstıraplı çatışmaların kaynağı budur. Küçük gruplarda ise böyle bir terslik yaşanmaz; varlık nedenleri olan şeylere eylemlerini tam gerektiği gibi uyarlayabilecek kadar yakındırlar; ve bireyleri tam kendi istedikleri gibi şekillendirecek kadar sıkı kucaklarlar. Ama bu saptamadan çıkan sonuç, devlet denen kolektif gücün, bireyi kurtarıcı vasıfta olabilmesi için, karşısında bir karşı ağırlığa ihtiyaç duyduğudur; başka kolektif kuvvetler, yani daha ileride söz edeceğimiz ikincil gruplar devleti dengelemelidir. Bu ikincil grupların yalnız kalmaları iyi değildir belki, ama yine de var olmalıdırlar. Bireysel özgürlükler toplumsal güçler arasındaki bu çatışmadan doğar. Bu grupların ne denli önemli oldukları böylece bir kez daha görülüyor. Onlar sadece kendi yetki alanlarına giren çıkarları düzenleyip idare etmeye yaramazlar. Daha genel bir rolleri vardır; bireysel özgürleşmenin vazgeçilmez koşullarından birini oluştururlar.

Yine de devletin, yapısı gereği, bireyle zorunlu bir çatışkı unsuru oluşturmadığını belirtelim. Devlet bireyciliğin gerçekleşmesine ancak belirli koşullarda hizmet edebilse de, devlet olmadan bireycilik mümkün değildir. Temel işlevi onun oluşturduğu söylenebilir. Çocuğu ataerkil bağımlılıktan, hane zorbalığından çıkartan, yurttaşı feodal gruplardan, daha ilerideki dönemlerde de komünal gruplardan azad eden, işçiyi ve patronu korporatif zulümden azad eden odur ve faaliyetini aşırı şiddetli bir şekilde gerçekleştirirse, sadece yıkıcı olmakla sınırlı kaldığı için suçlanabilir ancak. Bu durum devletin vasıflarının giderek çoğalmasını haklı çıkarır. Demek ki bu devlet anlayışı bireycidir, ama devleti de tamamen olumsuz, yadsıyıcı bir adalet idaresinin sınırları içine hapsedmez; bu anlayış, hiç mistik olmadan,* devletin kolektif hayatın tüm alanlarında en geniş rollerden birini oynamaya hakkı olduğunu ve bunun devletin

(*) Mistik bir devlet anlayışı haline gelmeden, denmek isteniyor.

vazifesi olduğunu kabul eder. Mistik bir anlayış söz konusu değildir, çünkü bireyler bu anlayışın devlete uygun gördüğü amacı ve onlarla kurduğu bağıntıyı anlayabilirler. Ne yaptıklarının, eylemlerinin hangi hedefe yöneldiğinin bilincinde olarak bu amaca katkıda bulunabilirler, çünkü söz konusu olan kendileridir. Hatta bunun tersini söyleyip ve devletin araçları haline de gelebilirler, çünkü devletin eylemi onları gerçekleştirmeye yöneliktir. Yine de onlar, faydacı bireyci okulun veya Kantçı okulun düşündüğü gibi, kendilerine yeterli ve devletin sadece saygı göstermekle sınırlı kalması gereken bütünler değildir, çünkü onlar manevi olarak ancak ve ancak devlet aracılığıyla var olabilirler.

ALTINCI DERS
YURTTAŞLIK AHLÂKÎ (devam)
Devlet ve Birey. Vatan

Şimdi devletin, nasıl hiçbir mistik amaç gütmeden, vasıflarını giderek nasıl geliştirdiğini açıklayabiliriz. Nitekim bireyin hakları artık bireyle birlikte *ipso facto* verili değilse, devletin sadece saptayıp yasa olarak ilan etmesinin yeterli olacağı bir açıklıkla eşyanın tabiatı içinde yer almıyorlarsa, tam tersine kendilerini yadsıyan karşıt güçleri alt ederek ele geçirilmeleri gerekiyorsa ve bu rolü üstlenmeye sadece devlet uygunsa, devlet faydacı veya Kantçı bireyciliğin istediği gibi, tamamen olumsuzlayıcı bir adaletin yöneticisi, en üstün hakem işlevleriyle sınırlı kalamaz. Karşılarına çıkıp dengelemesi gerekenlerin gücüyle orantılı bir enerjiyi açığa çıkarması gerekir. Hatta üyelerinin kişiliklerini emip yutma eğilimi gösteren aile, korporasyon, Kilise, topraktaki idari bölümler, vb. her türlü ikincil grubun içine nüfuz edip, bu emip yutmayı engellemesi, bu bireyleri kurtarması, bu kısmî toplumlara yalnız olmadıklarını ve onlarınkinden daha yukarıda bir hukuk bulunduğunu hatırlatması gerekir. Dolayısıyla onların yaşamlarına karışmalı, işleyiş biçimlerini gözetim ve denetim altında tutmalı, bu amaçla dallarını her yöne doğru genişletmelidir. Bu görevi yerine getirebilmek için mahkeme salonlarına hapsolup kalamaz, toplumsal hayatın her alanında var olmalı, etkisini his-

settirmelidir. Yalnız olsalar ve kendi hallerine bırakılsalar bireyi sadece kendi vesayetleri altına sokacak bu ayrı, özel kolektif güçlerin bulundukları her yerde devletin onları etkisizleştirecek gücünün de hazır bulunması gerekir. Ama toplumlar giderek hatırı sayılır büyüklüklere erişmekte ve karmaşılaşmakta, giderek çeşitlenen çevrelerden, çok sayıda organdan oluşmakta, bu organlar kendi başlarına hatırı sayılır bir değeri şimdiden kazanmış bulunmaktadır. Demek ki devletin görevini yerine getirebilmesi için aynı oranlarda genişlemesi ve gelişmesi gerekir.

Devletin kolektif ayrımcılığın (partikülarizm) direnişlerini adım adım gerileterek ele geçirdiği bu birey haklarının nelerden oluştuğu daha iyi göz önüne getirilirse, bu yayılma hareketinin gerekliliği de daha iyi anlaşılır. Sadece okul önderlerinin adlarını verecek olursak, örneğin Kant ve Spencer gibi bu hakların bireyin doğasından türedikleri, bireyin birey olması için gereken koşulları dile getirmekten başka bir şey yapmadıkları varsayıldığında, hem bu hakların hem de ifade ettikleri ve kendisinden türedikleri bireysel doğanın kesin ve değişmez bir biçimde tanımlanıp belirlendikleri tasavvur edilir zorunlu olarak. Her verili varlığın verili bir oluşumu vardır, hakları oluşumuna bağlıdır, bu oluşumun içinde örtük olarak kayıtlıdır. Bunların eksiksiz, nihai listesi çıkartılabilir; hiç kuşkusuz bazı şeyler unutulabilir, atlanabilir, ama liste kendi içinde belirsiz, tanımsız hiçbir unsur içermez. Yeterli bir yöntemle ele alındığında, listenin eksiksiz bir biçimde düzenlenebilmesi gerekir. Bireysel hakların amacı bireysel hayatın özgür işleyişini sağlamaksa, bireye tanınması gereken hakları çıkarsamak için böyle bir hayatın neler gerektirdiğini belirlemekten başka yapacak bir şey yoktur. Örneğin, Spencer'a göre, yaşam içsel dirimsel güçlerle dışsal güçler arasında istikrarlı bir dengeyi gerektirir, dolayısıyla onarım, harcamayla veya yıpranmayla orantılıdır. O halde her birimizin emeği karşılığında, çalışmasının alıp götürdüğü kuvveti onarmasına yetecek bir ücret alması gerekir ve bunun için de sözleşmelerin özgürce yapılması ve bunlara uyulması yeterlidir, çünkü birey yaptığını daha az

bir değer karşılığında elinden çıkarmamalıdır. Kant'a göre, insan manevi bir şahsiyettir. Onun hakları da kendisine verilmiş bu manevi nitelikten kaynaklanır ve dolayısıyla bu nitelik tarafından belirlenir. Bu manevi nitelik onu dokunulmaz kılar; onun dokunulmazlığını ihlal eden her şey bu hakka yönelik bir tecavzdir. Doğal hak adı verilen şeyin, yani bireysel hakkın, bireysel doğadan kaynaklandığını ileri süren savın taraftarları bunu evrensel bir şey, kesin ve mutlak olarak ortaya konabilecek ve her devir, her ülke için geçerli olabilecek bir yasa olarak görürler. Ve bu hakka vermeye çalıştıkları bu olumsuzlayıcı yan, anlaşıldığı kadarıyla onu daha kolay belirlenebilir bir hale sokmaktadır.

Ama bu kuramın dayandığı postulat, yapay bir kolaycılığa sahiptir. Bireysel hakkın temelinde yatan olduğu gibi birey kavramı değil, toplumun onu uygulayış, algılayış biçimi, ona biçtiği değerdir. nemli olan onun ne olduğu değil, ne değer taşıdığı ve tam ters yönde de ne olması gerektiğidir. Daha fazla hakka sahip olmasını, şu haklara sahip olup da öbürlerine sahip olmamasını belirleyen, onun şu şekilde oluşmuş olması değil, toplumun ona şu veya bu değeri vermesi, onunla ilgili konulara az veya çok düzeyde bir bedel bimesidir. Eğer bireyi etkileyen her şey toplumu da etkiliyorsa, bireyi eksiltebilecek her şeye toplum tepki gösterir. Bireye karşı en küçük saldırıyı bile engellemekle kalmaz, bireyi büyütüp geliştirmeye uğraşmayı görev bilir. Tam aksine, bireye pek değer verilmiyorsa, toplum çok ağır saldırılara bile duyarsız kalır ve bunları hoş görür. Fikirilere göre, yani devirlere göre, en ciddi saldırılar bile önemsiz, bağışlanabilir görünecek veya tam tersine, ifade özgürlüğünün n ne kadar aılsa azdır diye düşünülecektir. Zaten hak olup olmayanı mutlak bir biçimde ayırt edebileceklerini sanan doğal kuramcılarını biraz yakından incelemek, aslında onların bu şekilde saptadıklarını tahayyül ettikleri sınırın hiç de kesin bir yanı olmadığını ve tamamen kamuoyunun durumuna bağımlı kaldığını fark etmeye yeter. Spencer'ın dediğine göre, ücretin emeğin değerine eşit olması gerekli ve yeterlidir. Peki ama, bu denge nasıl belirlenecektir? Bu değer bir

takdir meselesidir. Özgürce karar verebilmeleri koşuluyla, bu kararın sözleşmeyi yapanlara bırakılacağı söylenmektedir. Ama bu özgürlük neyi kapsamaktadır? Zamanın akışı içinde, sözleşme özgürlüğü hakkında edinilen fikir kadar çok değişen bir şey olmamıştır. Romalılara göre, iki tarafı bağıtlayan formülün yüksek sesle okunması sözleşmenin zorlayıcı bir güce sahip olması için yeterliydi ve “akdi taahhütler”i belirleyen niyetler değil, formülde harfiyen ne deniyorsa oydu. Sonra niyetler gündeme girdi: Maddi zorlama altında yapılan sözleşmeler artık normal kabul edilmedi. Hatta bazı manevi zorlama biçimleri de dışlandı. Bu evrimi yaratan neydi? Bunun nedeni, insan kişiliği hakkında giderek yükselen bir fikir sahibi olunması, onun özgürlüğüne yönelik en ufak saldırıların bile daha bağışlanmaz hale gelmesiydi. Ve bu evrimin henüz tamamlanmadığı, bu konuda daha da katı bir tutum benimseneceği anlaşıyor. Kant, insanın bağımsız olması gerektiğini açıklıyor. Ama mutlak bir bağımsızlık olanaksız. Kişi fiziksel ve toplumsal ortamın bir parçası, onunla bağıntılı, dolayısıyla ancak göreceli bir bağımsızlığa sahip olabilir. Peki, o zaman uygun olan bağımsızlık derecesi nedir? Bu soruya verilecek cevabın toplumların, yani kamuoyunun durumuna bağlı olduğunu görmemeye olanak var mı? Bazı koşullarda sözleşmeye bağlanan maddi köleliğin hiç de ahlâksızlık olarak gözükmediği bir devir oldu; sonra köleliği kaldırdık, ama halen yaşayan pek çok manevi kölelik, kulluk biçimi yok mu? Geçimini sağlayamayan bir insanın bağımsız olduğu, kendi davranışlarına hükmettiği söylenebilir mi? Hangi bağımlılıklar meşru, hangileri gayrimeşrudur? Tüm bu problemler, bir tek mutlak cevapla kestirilip atılamaz.

Demek ki bireysel haklar evrim geçirmekte; hiç durmadan ilerlemektedirler ve onlara aşmamaları gereken bir sınır koymak olanaksızdır. Düne kadar bir tür lüks olarak görülen şey, yarın mutlak bir hak haline gelecektir. Dolayısıyla devlete düşen görev sınırsızdır. Onun açısından söz konusu olan, tanımı yapılmış, belirli, er veya geç kesin olarak erişilecek bir ideali gerçekleştirmek değildir. Yani onun ahlâkî etkinliğinin önün-

de sonsuz bir yol açılmaktadır. Belli bir an gelip de yolun kapanacağını, eserin artık tamamlanmış olarak kabul edileceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Her şey, insan şahsiyeti konusundaki duyarlılığımızın giderek artacağını öngörülmesi yönündedir. Bu yönde ve bu zihniyetle gerçekleşebilecek değişimleri önceden hayal etmek mümkün değildir belki, ama hayal gücümüzün yoksulluğu bu değişimleri yadsımamıza yol açmamalıdır. Zaten daha şimdiden pek çok değişimin gerekli olduğu hissedilmektedir. Devletin sürekli ilerleme yapmaya devam etmesini açıklayan ve bu ilerlemeleri en azından belli ölçüler içinde gerekçelendiren de budur işte. Bu durum, söz konusu değişimlerin bir tür geçici anormallikle hiç ilgileri olmadığını ve gelecekte de sonu gelmez bir biçimde uzanıp gideceklerini kesin olarak ifade etmemize izin veriyor.

Aynı zamanda manevi bireyselliğimizin devletle çatışkı içinde olmak bir yana, tam tersine onun bir ürünü olduğunu söylemekte hiç abartılı bir yan bulunmadığı da böylece daha iyi anlaşılmaktadır. Bireyi özgürleştiren devlettir. Ve bir süreç içinde gerçekleşen bu özgürleştirme, sadece bireyi yutmaya yönelen zıt kuvvetleri ondan uzak tutmaktan ibaret değildir, aynı zamanda bireyin içinde hareket ettiği çevreyi onun özgürce gelişebileceği biçimde düzenlemeye yöneliktir. Devletin rolünde hiçbir olumsuz yan yoktur. Toplumsal durumun izin verdiği en eksiksiz bireyleşmeyi sağlamaya yönelir. Devlet, bırakın bireyin başına zorba kesilmeyi, bireyi toplumun elinden çekip alan odur. Ama bu amaç özü itibarıyla olumsuz olsa da, bireysel bilinçler açısından hiçbir aşkın yanı yoktur. Çünkü özü itibarıyla insanî bir amaçtır bu. Onun çekiciliğini anlamakta hiç güçlük çekmeyiz, çünkü sonuçta bizi ilgilendirir. Bireyler kendileriyle çelişkiye düşmeden devletin araçları haline gelebilirler, çünkü devletin eylemi onları gerçekleştirmeye yöneliktir. Yine de bu bireyleri, Kant'ın ve Spencer'ın sözlerine uyup neredeyse tamamen kendi kendilerine yeterli bir tür mutlak hakikatler, kendi çıkarlarından başka bir şey tanımayan egoizmler gibi göremeyiz. Çünkü söz konusu amaç hepsini ilgilendirmekle birlikte hiçbirinin özel amacı değildir. Dev-

letin geliştirmeye çalıştığı şu veya bu birey değil, hiçbirimizle ayrı ayrı örtüşmeyen *in genere* bireydir ve devlete, onsuz hiçbir şey yapamayacağı katkımızı verirken bize yabancı bir amacın araçları haline gelmeyiz, hem tüm özel amaçlarımızın üzerinde süzölen hem de onlara bağlanan kişiselleşmemiş bir amacın peşinden gideriz.

Zaten devletin temel görevini, yani bireyi giderek ahlâkî bir varoluşa çağırma görevini belirleyen de budur. Bunun devletin temel görevi olduğunu söylüyorum, çünkü yurttaşlık ahlâkının odak noktasında ahlâkî nedenlerden başka bir şey bulunamaz. Madem ki hayatta kalacağı anlaşılan tek kült, insan şahsiyeti kültödür, bu kültün özel şahışlar tarafından olduğu kadar devlet tarafından da benimsenmesi gerekir. Zaten bu kült, eski zamanların kültleriyle aynı rolü oynamak için gereken her şeye sahiptir. Her türlü toplumsal yaşamın ilk koşulu olan akıl ve irade ortaklığını sağlama işine en az onlar kadar uygundur. İnsanı yüceltmek amacıyla çalışmak için birleşmek, Zeus'un veya Yehova'nın veya Atena'nın şanı adına çalışmak üzere birleşmek kadar kolaydır. Bu dinin bireyler açasından tek farkı, taptığı Tanrı'nın kendisine inananlara daha yakın olmasıdır. Ama mesafe azalsa da, aşkınlığını korur; ve bu bağlamda devletin rolü eskiden olduğuyla aynıdır. Kültü düzenlemek, yönetmek, düzenli işleyişini ve gelişmesini sağlamak yine ona düşer.

Devlete düşen tek vazifenin bu olduğunu, devletin tüm etkinliğinin bu yöne dönmesi gerektiğini söyleyebilir miyiz? Eğer her toplum diğerlerinden yalıtılmış halde, dışarıdan gelebilecek düşmanlıklardan korkmadan yaşayabilseydi, öyle olurdu. Ama uluslararası rekabetin henüz ortadan kalkmadığı biliniyor; uygar devletler bile karşılıklı ilişkilerinde hâlâ kısmen savaşa hazır durumda yaşıyorlar. Birbirlerini karşılıklı olarak tehdit ediyorlar ve bir devletin üyelerine karşı ilk vazifesi onların oluşturduğu kolektif varlığı sağsalim korumak olduğu için, devletin bu amaçla örgütlenmesi; kendini savunmaya, hatta tehdit hissedildiğinde saldırıya geçmeye hazır olması gerek. Ama tüm bu örgütlenme amacı insan kültü olan ahlâktan

farklı bir ahlâkî disiplini beraberinde getirir. Yönelişi apayrı bir yöndedir. Amacı birey değil ulusal kolektivitedir. Eskinin disiplini hâlâ yaşamaktadır, çünkü kolektif varoluşun eski koşulları henüz ortadan kalkmamıştır. Bu yüzden ahlâkî hayatımızın içinden, yönleri giderek ayrılan iki farklı akım geçmektedir. Bu ikiliği bundan böyle tekliğe indirmeyi, geçmişten miras kalan tüm bu kurumları, uygulamaları onları ortaya çıkartan koşullar henüz içimizde yaşamaya devam ederken hemen silip atmayı istemek, içinde bulunulan durumu iyi bilmemek anlamına gelir. Bireysel şahsiyetin şu anda ulaştığı gelişim derecesine gelmesini engellemek nasıl mümkün değilse, uluslararası rekabetin de askerî bir biçimde sürmesi engellenemez. Bu yüzden devleti apayrı türde görevler de bekler. Hatta bu görevlerden bazılarında geriye her zaman bir şeyler kalıp kalmayacağı da şimdiden söylenemez. Genelde geçmiş asla tamamen yok olmaz. Ona ait bir şeyler gelecekte de mutlaka yaşar. Ama bütün bunlar bir yana, ileriye doğru gidildikçe yukarıda sıraladığımız nedenlerden ötürü bir zamanlar temel ve asal olan bu vazifeler giderek ikincil ve kuraldışı bir nitelik alırlar (rastlantısal olarak ortaya çıkabilecek geçici geriye dönüş durumları ve olağanüstü koşullar bir kenara bırakılırsa). Bir zamanlar devletin eylemi tamamen dışarıya dönüktü, şimdi giderek içeriye yönelmektedir. Çünkü toplum her şeyden önce izlemesi gereken amacı, ancak ve ancak eksiksiz bir devlet örgütlenmesiyle gerçekleştirebilir. Ve bu alanda malzeme eksik sayılamaz. Toplumsal ortamı kişinin kendisini tam olarak gerçekleştirebileceği şekilde ayarlamak, kolektif mekanizmayı bireylere daha hafif geleceği şekilde düzenlemek, barışçı bir biçimde hizmet alışverişini, ortaklaşa ve barış içinde ulaşılmaya çalışılan ideale yönelik tüm iyi niyetlerin katkısını sağlamak... Bunların hepsi, kamusal etkinliğin uğraş alanına girer. Hiçbir Avrupa ülkesinde iç sorunlar, güçlükler eksik değildir ve ilerlendikçe bu güçlükler çoğalacaktır, çünkü giderek karmaşıklaşan toplumsal yaşamın işleyişi de hassaslaşacak ve nasıl ki evrimin üst katlarındaki organizmaların dengesi daha kolay bozulabiliyorsa ve sağlıklı kalabilmek için daha çok bakıma ihti-

yaç duyuyorlarsa, toplumlar da güçlerini şiddet tezahürlerinde harcamak yerine, bir tür murakabe içinde kendilerine yoğunlaştırma ihtiyacı duyacaklardır.

İşte Spencer'ın tezlerinde haklı bir temele dayanan yan da budur. Savaşta ve savaşa bağlı toplumsal biçimlerdeki gerilemenin toplumların yaşamını derinden etkileyeceğini görmüştür. Ama bu gerilemenin toplumsal yaşama ekonomik çıkarlardan başka beslenme kaynağı bırakmadığı ve militarizm ile merkantilizm arasında bir tercih yapmanın zorunlu olduğu sonucuna da varılamaz. Onun sözlerini yineleyecek olursak, zarar gören organların yok olma eğilimi içine girmesi, her yeri bitkisel yaşam organlarının kaplayacağı veya toplumsal organların bir gün muazzam bir sindirim organına indirgenecekleri anlamına gelmez. Ekonomik veya merkantil olmayan bir iç etkinlik vardır ki, o da ahlâkî etkinliktir. Dışarıdan içeriye doğru dönen o kuvvetler sadece olabildiğince fazla üretmek, refahı artırmak için değil, toplumu yapılandırmak, ahlâk aşılacak, bu ahlâkî örgütlenmeyi ayakta tutmak, onun ileriye doğru gelişmesini düzenlemek için de kullanılırlar. Söz konusu olan sadece alışverişi çoğaltmak değil, aynı zamanda onların daha adil kurallara göre gerçekleşmesini sağlamaktır; söz konusu olan sadece herkesin bol beslenmesini değil, aynı zamanda herkesin hak ettiği muameleyi görmesini, her türlü haksız ve aşağılayıcı bağımlılıktan kurtarılmasını, ötekilere ve topluluğa kendi kişiliğini kaybetmeden bağlanmasını sağlamaktır. Ve bu etkinlikle özel olarak görevlendirilmiş edimci de devlettir. Demek ki devlet ne ekonomistlerin istedikleri gibi toplumsal yaşama sadece olumsuzlayıcı bir etken olarak müdahale eden basit bir seyirci olacak, ne de sosyalistlerin diledikleri gibi ekonomik aygıtın basit bir dişlisi haline gelecektir. Devlet her şeyden önce ahlâkî disiplinin en kusursuz organıdır. Bu rolü, disiplin değişmiş olsa da, eskiden olduğu gibi bugün de oynamaktadır. Sosyalistler bu konuda yanılmaktadır.

Bu noktada vardığımız anlayış, çağımızı sarsan en derin ahlâkî çatışmalardan birinin, eşit ölçüde yüce duygu türleri arasında ortaya çıkan çatışmanın nasıl çözümlenebileceğini sez-

memizi de sağlamaktadır: Bizi bir yandan ulusal ideale, bu ideali temsil eden devlete; diğer yandan da insanlık idealine, genelde insana bağlayan duygular arasındaki çatışmayı, tek kelimeyle vatanseverlikle kozmopolitizm arasındaki çatışmayı kastediyorum. Antikçağ bu çatışmayı yaşamadı, çünkü o sırada sadece bir tek kült mümkündü: Bu da devlet kültüydü ve kamusal din de bunun simgesel biçiminden başka bir şey değildi. Demek ki inananlar kitlesi içinde bir tercihe ve tereddüte yol açacak hiçbir şey yoktu. Devletin üzerinde, devletin yüceliğinin ve şanının üzerinde başka hiçbir şey tasavvur edemiyorlardı. Ama işler değişti. Bugün herkes, vatanına ne denli bağlı olursa olsun, ulusal güçlerin üstünde, belirli bir siyasal topluluğun içinde bulunduğu özel koşullara bağımlı olmadıkları ve onların yazgılarıyla örtüşmedikleri için daha kalıcı ve yüce, farklı güçler bulunduğunu biliyor. Daha evrensel ve kalıcı bir şey var. En genel ve en değişmez amaçların aynı zamanda en yüce amaçlar olduğuna da kuşku yok. Evrim süreci içinde ileriye doğru gidildikçe, insanların peşinden koştuğu idealin giderek yerkürenin şu noktasına veya şu insan topluluğuna özgü yerel ve etnik koşullardan koptuğu, tüm bu ayrılıkların üstüne yükselip evrenselliğe doğru yöneldiği görülüyor. Ahlâkî güçlerin hiyerarşideki yerlerinin, genellik derecelerine göre belirlendiği söylenebilir! Dolayısıyla ulusal amaçların bu hiyerarşinin en tepesinde yer almadıklarını ve insanî amaçların ön plana çıkacaklarını düşünmek için tüm nedenler mevcuttur.

Bu ilkeden yola çıkılarak, vatanseverliğin geçmişten gelen ve yakında ortadan silineceği haber verilen basit bir kalıntı olarak ele alınabileceği düşünülmüştür zaman zaman. Ama bu da karşımıza yeni bir güçlük çıkaracak demektir. Nitekim insanın ahlâkî bir varlık olmasının tek nedeni, oluşmuş toplumların bünyesinde yaşamasıdır. Disiplin, otorite olmadan ahlâk da olmaz; ama tek akılcı otorite de toplumun üyelerine karşı taşıdığı otoritedir. Çevremizde ve üstümüzde vazife duygusunu belli müeyyidelere bağlayan bir iktidar olmazsa, ahlâk bize bir yükümlülük, yani ahlâk olarak görünmez ve biz de vazife

duygusunu hissedemeyiz. Vazife olduğu gibi maddi müeyyide anlamına gelmez tabii ki; ama vazifenin ayırt edilmesini sağlayan dışsal işarettir bu ve üstümüzde bağımlı olduğumuz bir şey bulunduğunun somut kanıtıdır. İnanan kişi, bu kudreti akıl ve bilimle algılamayacak insanüstü bir varlık olarak tasavvur etmekte serbesttir kuşkusuz. Ama tam da bu nedenle, söz konusu varsayımı tartışmaya ve bu simgenin ne denli haklı bir temele dayanıp dayanmadığını araştırmaya mecbur değiliz. Bir toplumsal örgütlenmenin ahlâk için ne kadar gerekli olduğunu iyi gösteren bir olgu, her türlü örgütsüzlüğe, toplumsal anarşi eğilimine ahlâksızlıkta bir artışın eşlik etmesidir. Bunun tek nedeni suçluların cezadan kurtulma şansını daha çok bulmaları değildir; asıl neden, vazife duygusunun genel anlamda zayıflamasıdır, çünkü insanlar üzerlerinde bulunan, bağımlı oldukları bir şeyin varlığını yeterince hissetmemektedirler. Halbuki vatanseverlik bireyi belirli bir devlete bağlayan duygu ve düşüncelerin bütünüdür. Bu bütünün zayıflayıp kaybolduğunu varsayalım; insan, boyunduruğu kendisine böylesine yararlı olan bu ahlâkî otoriteyi başka nerede bulacaktır? Kendi bilincine varmış belirli bir toplum olmazsa, bu toplum ona her an vazifelerini hatırlatmaz, kuralların gerekliliğini hissettirmezse, bunun duygusuna nasıl sahip olacaktır? Hiç kuşku yok ki, ahlâkın doğal ve her birimizin bilincinde *a priori* bulunan bir olgu olduğu, ahlâkın neler kapsadığını anlamak için bilincimize bakmamızın ve ona uymak gerektiğini anlamak için biraz iyi niyetin yeteceği düşünülüyorsa, o zaman devlet ahlâkın tamamen dışında kalan bir şey olarak görünür ve dolayısıyla devlet etkisini yitirse de ahlâkta bir eksilme olmazmış gibi gelebilir. Ama ahlâkın toplumun bir ürünü olduğu, bireye dışarıdan gelip bireyin içine girdiği, bazı bakımlardan bireyin fiziksel tabiatını, doğal oluşumunu zorladığı bilindiğinde, toplum neyse ahlâkın da o olduğu, ancak toplum örgütlüyse ahlâkın güçlü olabileceği daha iyi anlaşılır. Devletler bugün mevcut en yüksek örgütlenmeye sahip toplumlardır. Bazı kozmopolitizm biçimleri bencil bireyciliğe oldukça yakındır. Mevcut ahlâk yasalarını, daha yüksek bir değere sahip

olacak yenilerini yaratmak yerine, eleştirmekle yetinirler. Birçok akıllı insanın bu eğilimlere, mantıklı ve kaçınılmaz yanlarını hissetseler bile direnmelerinin nedeni de budur.

Soruna kuramsal bir çözüm pekâlâ mümkündür; tüm insanlığın toplum halinde örgütlendiği hayal edilebilir. Ama böyle bir fikir, hiç gerçekleştirilemez olmasa bile, öylesine belirsiz bir geleceğe ertelenmek zorundadır ki, onu hesaba katmak gerçekten yersiz olur. Orta vadede bugün var olanlardan daha geniş toplumlar, örneğin Avrupa devletlerinin bir konfederasyonu tasavvur edilse de, bu boşuna bir çabadır. Bu daha geniş konfederasyon da kendi kişiliği, çıkarları, kendine özgü bir fizyonomisi olan özel bir devlet olacak, tüm insanlığı kapsamayacaktır.

Yine de bu iki duyguyu uzlaştırmanın bir yolu vardır. Ulusal idealle insanî ideal iç içe geçerse, tek tek devletler kendi güçlerini yitirmeden bu genel ideali gerçekleştirecek organlara dönüşürlerse bu sağlanabilir. Her devlet önüne temel görev olarak büyümeyi, sınırlarını genişletmeyi değil de bağımsızlığını en iyi şekilde düzenlemeyi, olabilecek en fazla sayıda üyesini seviyesi giderek yükselen bir ahlâkî yaşama çağırmayı koyarsa ulusal ahlâk ile insanî ahlâk arasındaki her türlü çelişki ortadan kalkar. Devletin yurttaşlarını kelimenin tam, dolu anlamıyla insanlar haline getirmekten başka bir amacı olmasın, o zaman yurttaşlık vazifeleri de genel insanlık vazifelerinin daha özel bir biçimi haline geleceklerdir. Üstelik evrimin bu yönde seyrettiğini de gördük. Toplumlar güçlerini içeriye, içsel hayatlarına yoğunlaştırdıkça, kozmopolitizm ile vatanseverliği karşı karşıya getiren o çatışmalardan da uzaklaşacaklardır ve daha genişleyip karmaşıklaştıkça giderek kendi üzerlerine yoğunlaşacaklardır. Şu an gördüklerimizden daha büyük toplumların yükselişi işte bu anlamda geleceğin bir ilerlemesi olacaktır.

Demek ki çatışkıyı çözümleyen, vatanseverliğin kozmopolitizmin küçük bir bölümüne dönüşme eğilimine girmesidir. Çatışmaya yol açan ise, çoğunlukla başka türlü algılanmasıdır. Anlaşılan, gerçek vatanseverlik ancak dışarıya yönelik kolektif

eylem biçimlerinde tezahür etmektedir; ait olunan vatansever topluluğa bağlılık, ancak bu topluluğu herhangi bir farklı toplulukla karşı karşıya getiren koşullarda gösterilebilmektedir. Gerçi bu dış krizler parlak bağlılık fırsatları sunmaları açısından çok bereketlidirler. Ama bu vatanseverliğin yanı sıra, daha sessiz bir vatanseverlik daha vardır; onun yararlı etkisi daha uzun solukludur ve amacı, toplumun dışarı doğru yayılması değil, iç bağımsızlığının sağlanmasıdır. Bu vatanseverlik türü de, ulusal onuru dışlamaz; ne kolektif kişilik ne de bireysel kişilikler, kendileri hakkında, ne oldukları hakkında belli bir duyguya sahip olmadan var olabilirler. Bu duygunun her zaman kişisel bir yanı vardır. Devletler oldukça toplumsal bir özsaygı da olacaktır, bundan daha meşru bir şey yoktur. Ama toplumlar özsaygılarını, en büyük veya en zengin olmaya değil de en adil, en iyi örgütlü olmaya, en iyi ahlâkî oluşuma sahip olmaya yöneltebilirler. Bu tür vatanseverliğin iktidarını başka hiçbir şeyle paylaşmadan hüküm sürebileceği o devrin henüz gelmediğine kuşku yok, tabii böyle bir devir bir gün gelecekse...

YEDİNCİ DERS
YURTTAŞLIK AHLÂKİ (devam)
Devlet Biçimleri. Demokrasi

Ama devletin ve yurttaşların vazifeleri, farklı farklı devlet biçimlerine göre değişir. Aristokrasi, demokrasi veya monarşide bu vazifeler aynı değildir. Şu halde, söz konusu farklı biçimlerin neleri kapsadığını, Avrupa toplumlarında genelleşme eğilimi gösteren biçimin varlık nedeninin ne olduğunu bilmekte yarar var. Günümüzdeki yurttaşlık vazifelerimizin varlık nedenlerini ancak bu şekilde anlayabiliriz.

Aristoteles'ten beri, devletler yönetime katılanların sayısına göre tasnif edilmiştir. Montesquieu şöyle der: "Halk, bir bütün olarak egemen güce-sahipse, bu bir demokrasidir. Egemen güç halkın bir bölümünün elindeyse buna aristokrasi denir" (II, 2). Monarşik hükümet, tek kişinin yönetimde olduğu biçimdir. Yine de, Montesquieu'ye göre, kral ancak yerleşmiş ve değişmez yasalara göre yönetiyorsa gerçek monarşiden söz edilebilir. Tam tersine "hiçbir yasa ve kural tanımayan bir kişi her şeyi kendi keyfine ve kaprislerine göre peşisıra sürüklüyorsa", monarşi orada despotizm adını alır. Yani, bir anayasa bulunup bulunmamasına ilişkin bu son değerlendirmenin dışında, Montesquieu devletlerin biçimini yönetenlerin sayısına göre tanımlar.

Hiç kuşkusuz kitabının devamında, bu yönetim biçimlerinden her birinin gücünü oluşturan duyguyu (şeref, erdem, kor-

ku) araştırırken, bu farklı devlet türlerini birbirinden ayıran niteliksel farklılıkları da hissettiğini gösterir. Ama ona göre bu nitelik farklılıkları, daha önce hatırlattığımız tamamen niceliksel farklılıkların bir sonucudur. Montesquieu nitel farkları, nicel farklardan türetir. Kolektif etkinliğin devindirici gücü olarak iş görecektir duygunun türünü olduğu kadar örgütlenmenin tüm ayrıntılarını da belirleyen olgu, yönetenlerin sayısıdır.

Ama farklı siyasal biçimleri bu şekilde tanımlamak, yaygın olduğu kadar yüzeysel bir yaklaşımdır. Birincisi, yönetenlerin sayısından kastedilen nedir? Çeşitlenmeleri devletlerin biçimini belirleyecek bu yönetim organı nerede başlayıp nerede bitmektedir? Yönetim organı deyince, ülkenin genel yönetimin-den sorumlu insanların hepsi mi anlaşılmaktadır? Ama bu yetkilerin hepsi hiçbir zaman veya hemen hemen hiçbir zaman tek kişinin elinde toplanmaz. Ne denli mutlak bir hükümdar söz konusu olursa olsun, her zaman çevresinde danışma meclisleri, nazırlar, yani bu düzenleyici görevleri paylaşan insanlar vardır. Bu açıdan bakıldığında monarşi ile aristokrasi arasında ancak bir derece farkından söz edilebilir. Bir hükümdar her zaman, kendisi kadar veya kendinden daha fazla güç sahibi devlet erkânıyla, memurlar topluluğuyla çevrilidir. Acaba yönetim organının sadece en yüksek kesiminin, en önemli erkeklerin, eski siyaset kuramcılarının ifadeleriyle söyleyecek olursak, hükümdara (*le prince*) ait yetkilerin yoğunlaştığı parçasının hesaba katılacağı mı kastedilmektedir? Yoksa sadece devlet reisi mi dikkate alınmaktadır? Bu durumda devletleri, başlarında tek kişinin mi yoksa bir konseyin mi veya herkesin mi bulunduğuna göre ayırmak gerekir. Ama o zaman örneğin 17. yüzyıl Fransası ile bugünkü Fransa veya Amerikan cumhuriyeti gibi merkezî cumhuriyetleri aynı başlık altında değerlendirip, monarşi diye adlandırmak gerekecektir. Bu örneklerin hepsinde memurlar monarşisinin tepesinde, bu farklı toplumlara göre farklı isimler alan tek kişi vardır.

Öte yandan, bu “yönetmek” kelimesiyle kastedilen nedir? Yönetmek, hiç kuşkusuz kamu işlerinin yürüyüşüne olumlu bir etki yapmaktır. Ama bu bakımdan demokrasi ile aristokra-

si arasında bir fark olmayabilir. Nitekim genellikle sözü geçen, çoğunluk iradesidir ve azınlığın duyguları en küçük bir etki yaratmaz. Bir çoğunluk en az bir kast kadar baskıcı olabilir. Hatta azınlık, yönetim meclislerinde temsil olanağı bile bulamayabilir. Zaten her halükârda kadınların, çocukların ve yeni ergenliğe geçenlerin, yani şu veya bu nedenle oy kullanması engellenenlerin, seçmen kitlesi dışında tutulduğunu da düşünün; dolayısıyla seçmen kitlesi aslında ulusun sadece azınlığını içermektedir. Ve seçilenler de bu kitlenin sadece çoğunluğunu temsil ettiklerine göre, aslında azınlığın da azınlığını temsil etmektedirler. 1893'te Fransa'da 38 milyonluk nüfusun içinde sadece 10 milyon seçmen vardı; bu 10 milyonun sadece 7'si oy verme hakkını kullandı ve bu 7 milyonun seçtiği milletvekilleri sadece 4.592.000 oyu temsil ediyorlardı. Seçmen kitlesine göre düşünüldüğünde, temsil edilmeyen oy sayısı 5.930.000'di, yani seçilen milletvekillere başarıyı getiren oylardan daha fazlaydı. Yani sadece sayısal değerlendirmelere bakılırsa, asla demokrasi diye bir şey yaşanmadığını söylemek gerekir. Olsa olsa, aristokrasiden farkını belirtmek için, aristokratik bir rejimde yöneten azınlığın kesin ve değişmez bir biçimde saptandığı, demokraside ise bugün zaferi kazanan azınlığın yarın yenilip yerini başkalarına bırakabileceği söylenebilir. Bu da çok küçük bir farklılıktır.

Ama biraz diyalektik nitelikteki bu değerlendirmelerin dışında, bu alışılmış tanımların yetersizliğini gün ışığına çıkaran tarihsel bir olgu mevcuttur.

Aslında bu tanımlar evrimin deyim yerindeyse iki zıt kutbunda yer alan devlet türlerini bir araya getirmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim herkesin ortak yaşamın yönetimine katıldığı toplumlara demokrasi denirse, bu kelime siyasal toplumların bilinen en alt basamağında bulunanlara tam anlamıyla oturur. İngilizlerin kabile toplumu adını verdikleri örgütlenmenin ayırt edici niteliği budur. Bir kabile belli sayıda klandan oluşur. Her klan, doğrudan topluluk tarafından yönetilir; kimi zaman bir şef vardır, ama onun da yetkileri çok azdır. Konfederasyon da bir temsilciler meclisi tarafından yönetilir. Bazı ba-

kımlardan bizim bugün içinde yaşadığımız rejimle aynıdır. Hatta bu yakınlığa dayanılarak, demokrasinin esas olarak arkaik bir örgütlenme biçimi olduğu, günümüz toplumlarının bünyesinde demokrasiyi yerleştirmeye çalışmanın uygarlığı kökenlerine geri götürmek, tarihin akışını tersine çevirmek anlamına geleceği bile ileri sürülmüştür. Kimi zaman aynı yöntemle, sosyalistlerin tasarılarıyla antik komünizmin ekonomik yaşamı arasında yakınlık kurup, bu tasarıların yararsızlığını göstermek için de başvurulmaktadır. Her iki durumda da, postulat doğru olsa, yani bu şekilde özdeşleştirilen iki toplumsal örgütlenme biçimi gerçekten aynı olsa, varılan sonucun doğru olacağını kabul etmek gerekir. Ayrıca, en azından yukarıdaki tanımlarla sınırlı kalındığında, aynı eleştiri tüm yönetim biçimlerine de uygulanabilir. Monarşi de demokrasiden daha az arkaik değildir. Sık sık klanlar veya konfedere kabileler, mutlak bir hükümdarın yetkisi altında birleşirler. Atina ve Roma'da, cumhuriyetten önce monarşi gelmiştir. Tüm bu karışıklıklar, devlet türlerinin farklı biçimde tanımlanması gerektiğinin kanıtıdır sadece.

Uygun tanımı bulmak için genelde devletin doğası hakkında söylediklerimize başvuralım. Devlet, toplumsal düşünce organıdır, demiştik. Bu söylenen, her türlü toplumsal düşünce-nin devletten kaynaklandığı anlamına gelmez. Ama iki tür düşünce vardır. Biri kolektif kitleden gelir ve onun içinde yayılmış bir halde bulunur; toplumun kolektif olarak geliştirdiği ve tüm bilinçlere dağılmış bir haldeki duygulardan, özlemlerden, inançlardan oluşur. Öteki devlet veya hükümet adı verilen o özel organ içinde geliştirilir. Her iki tür de sıkı ilişki içindedir. Tüm toplumda dağılmış bulunan duygular devletin aldığı kararları etkiler ve tam aksi yönde de, devletin aldığı kararlar, mecliste sergilenen fikirler, orada söylenenler, bakanların hazırladığı önlemler tüm toplumda yankı bulur, dağınık haldeki fikirleri değiştirirler. Ama bu etki ve tepki ne denli gerçek olursa olsun, kolektif psikolojik yaşamın çok farklı iki biçimi vardır. Birisi yaygın, öteki örgütlü ve merkezidir. Biri, bu yaygınlık nedeniyle, bilinçaltının alacakaranlığında kalır. Çocuk-

luğumuzdan beri maruz kaldığımız kolektif önyargıların, şurada burada oluşup bizi şu veya bu yöne sürükleyen kanaat hareketlerinin bilincine pek varamayız. Bunlar önceden kararlaştırılmış, bilinçli şeyler değildir. Bu yaşamın tümünde kendiliğinden, otomatik, düşünmeden yapılan bir yan vardır. Yönetim organında olup biten her şeyin ayırt edici niteliği ise, tam tersine, düşünmek, tartışıp karara bağlamaktır. Burası gerçekten bir düşünce organıdır, henüz ilkel düzeydedir ama gelişim yolu açıktır. Orada her şey örgütlüdür ve asıl önemlisi düşünmeden yapılan hareketlerin önünü almak maksadıyla giderek örgütlenmektedir. Bireyin yaşamındaki tartışıp karar alma olgusunun kolektif biçimi olan meclislerdeki tartışmaların amacı da, zihinleri şu veya bu yöne sevk eden nedenlerin açıklığa kavuşmasını, bunların bilincine varılmasını, insanların ne yaptıklarının farkında olmasını sağlamaktır. İstişare ve karar alma yerleri olan meclislerin kurumlaştırılmasına yönelik suçlamalar çocukçadır. Düşünmeden yapılan, otomatik, körlemesine eylemleri önlemek için, kolektivitenin elinde bunlardan başka bir araç yoktur. Demek ki, toplum içinde yaygın halde bulunan psikolojik yaşamla yönetim organlarında yoğunlaşan ve özel olarak geliştirilen psikolojik yaşam arasında, bireyin yaygın, belirsiz psikolojik yaşamıyla açık bilinci arasındaki kadar bir fark bulunur. Her birimizin içinde de her an birçok fikir, eğilim, alışkanlık bulunur; bunlar nasılnı, niçinini bilemesek de bizi etkilerler. Onların zar zor farkına varır, güçlkle ayırt ederiz. Onlar bilinçaltımızdadır. Bununla birlikte tavrımızı etkilerler, hatta birçok insan sadece bu dürtülerle hareket eder. Ama insanların düşünerek davranan kesiminde fazladan bir şey daha vardır. Benlik ve onun oluşturduğu bilinçli kişilik varlığımızın derinliklerinde oluşabilen her karanlık akımın peşine takılıp sürüklenmez. Bu akımlara tepki gösterir, neyi niye yaptığımızı bilmek ister, bu nedenle de düşünür, tartışarak karara varırız. Yani bilincimizin merkezinde, ışığı üzerine yoğunlaştırmaya çalıştığımız bir iç halka bulunur. Orada olup bitenleri daha açık seçik, en azından alttaki katmanlarda olup bitenlerden daha açık seçik görürüz. Bu merkezî ve görelî açık

bilinç zihnimizin alt katmanlarını oluşturan isimsiz, belirsiz temsillere göre ne ise, yönetsel bilinç de toplumda dağınık halde bulunan kolektif bilince göre odur. Bu yönetsel bilincin özelliğinin ne olduğı, onun o anlaşılması güç kolektif bilincin basit bir yansıması olmadığı bir kez iyice anlaşıldıktan sonra, devlet biçimlerini birbirinden ayıran farkların saptanması kolaylaşır.

Nitekim bu yönetsel bilinç ya daha sınırlı organlar içinde yoğunlaştırılabilir ya da tam aksine toplumun bütününe yayılabilir. Hükümet organının çoğunluğun bakışlarından kiskançlıkla saklandığı yerde, olup biten hiçbir şey bilinmez. Toplumun dipteki katmanları, bu organdaki tartışmalara, karar alma süreçlerine uzaktan bile olsa hiç katılmadan, yöneticilerin aldıkları önlemleri belirleyen gerekçelerin farkına varmadan yönetimin eylemlerinin sonuçlarıyla karşı karşıya kalırlar. Dolayısıyla yönetsel bilinç dediğimiz şey, sınırları her zaman dar olan bu yönetim katları içinde kalır sadece. Ama bu özel çevreyi toplumun geri kalanından ayıran su geçirmez bölme duvarları kimi zaman daha geçirgen hale gelebilir. Oradaki girişimlerin en azından büyükçe bir bölümü herkesin gözü önünde gerçekleşebilir; karşılıklı edilen sözler herkes tarafından işitilebilecek şekilde söylenebilir. O zaman herkes orada gündeme gelen sorunların, bunların hangi koşullar içinde ortaya çıktığının, benimsenen çözümleri belirleyen en azından görünür nedenlerin farkına varabilir. Böylece yönetim organları bünyesinde geliştirilen fikirler, duygular, kararlar orada kapalı kalmaz; tüm bu psikolojik yaşam, ortaya çıkarken bir yandan da tüm ülkeye yansır. O zaman da herkes kendini bu nev'i şahsına münhasır bilince katılmış hisseder, herkes yöneticilerin ortaya attıkları soruları sorar, herkes bu konularda kafa yorar veya yorabilir. Sonra doğal bir geri dönüş süreci içinde, bu şekilde ortaya çıkan dağınık düşünceler, kendisinden türedikleri yönetsel düşünceye tepki verirler. Halk da devletle aynı soruları sorduğı andan itibaren, artık devlet bu sorunların çözümünde halkın ne düşündüğüne kayıtsız kalmaz. Onun düşüncesini hesaba katmak zorundadır. Az çok

düzenli, az çok belli sürelerle bağlanmış kamuoyu yoklamaları bu yüzden gereklidir. Bu yoklama âdeti yerleşti diye, yönetim yaşamı yurttaşlar kitlesine daha çok iletilmez. Tam tersine daha önceden iletişim kurulduğu için bu yoklamalar kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu iletişimi doğuran da, devletin uzun süre boyunca içinde bulunduğu halden, sıradan insanın gözünü yerden kaldırıp bakmaya bile cesaret edemediği ve çoğunlukla ancak dinsel simge biçiminde kafasında canlandırabildiği bir tür gizemli varlık olmaktan giderek sıyrılmasıdır. Devletin temsilcilerine kutsal bir nitelik verilmiş ve bu şekilde avamdan ayrılmışlardı. Ama yavaş yavaş, genel fikir hareketleri sonucunda, devlet onu kendi içine kapatıp tecrit eden bu bir tür aşkınlığı yitirdi. İnsanlara yakınlaştı ve insanlar da ona yaklaştılar. İletişimler daha sıkılaştı ve biraz önce çizdiğimiz o akım, o devre böyle böyle oluştu. İktidar, yönetim, kendi içine kapanıp kalacağına toplumun dipteki katmanlarına doğru indi, oradan yeni bir gelişim aldı ve başlangıç noktasına döndü. Siyasal diye nitelenen çevrelerde olup bitenler herkes tarafından gözlenmekte, denetlenmektedir ve bu gözlemlerin, bu denetimin, oradan kaynaklanan düşüncelerin sonucu yönetim çevreleri üzerinde bir karşı etki yaratmaktadır. Genelde demokrasi adı verilen olguyu ayırt eden özelliklerden biri işte budur.

Demek ki demokrasinin, kendi kendini yöneten, yönetimin tüm ulusa yayıldığı bir toplumun siyasal biçimi olduğunu söylememek gerekir. Böyle bir tanım zaten kendi içinde çelişkilidir. Bunu söylemek neredeyse demokrasinin devletsiz bir siyasal toplum olduğunu ileri sürmektir. Nitekim devlet ya hiçbir şeydir ya da toplumun geri kalanından ayrı bir organdır. Eğer devlet her yerdeyse, hiçbir yerde yok demektir. O, belirli bir grup bireyi kolektif kitleden koparan bir yoğunlaşmanın sonucudur. Bu grup içinde, toplumsal düşünce özel türde bir gelişime uğratılır ve sıradışı bir berraklık derecesine erişir. Eğer böyle bir yoğunlaşma yoksa, eğer toplumsal düşünce tamamen yayınlık haldeyse, karanlıkta kalır ve siyasal toplumların ayırt edici özelliğini oluşturan şey eksik kalır. Sadece şu söylenebilir: Bu özel organla öteki toplumsal organlar

arasındaki iletişimler daha sıkı veya gevşek, daha sürekli veya kesik kesik olabilir. Gerçekten de bu bakımdan sadece derece farklılıkları söz konusudur. Yönetimlerin uyruklarından oluşan kalabalıklarla her türlü teması kesebileceği kadar mutlak bir devlet yoktur; ama derece farklılıkları önemli olabilir. Temas kurmaya yönelik bazı kurumların varlığına veya yokluğuna, daha ilkel veya daha gelişkin olmalarına göre bu farklılıklar dışsal olarak çoğalabilirler. Bu kurumlar kamuoyunun ya yönetimin işleyişini takip etmesini (kamusal meclis, resmî gazeteler, yurttaşı günü geldiğinde görevlerini yapabilecek hale getirmeye yönelik eğitim, vb.) ya da düşüncelerinin ürününü doğrudan veya dolaylı olarak yönetim organlarına aktarmasını sağlayan kurumlardır (oy hakkı organı). Ama kesinlikle reddedilmesi gereken bir şey varsa, o da devleti ortadan kaldırarak eleştirmenlere çok basit bir itiraz noktası sunan bir anlayışı kabul etmektir. Bu şekilde anlaşılan demokrasi, toplumların başlangıcında gözlemlenen demokrasidir. Eğer herkes yönetiyorsa o zaman ortada bir yönetim yok demektir. Halk topluluklarını yaygın, bulanık ve anlaşılması güç kolektif duygular yönlendiriyor demektir. O halkların yaşamına yön veren hiçbir açık düşünce yoktur. Bu tür toplumlar, davranışları sadece rutinden ve önyargılardan esinlenen bireylere benzer. Yani onları ilerlemenin bir aşaması olarak sunamayız: Daha çok başlangıç noktasını oluştururlar. Demokrasi adını siyasal toplumlara saklamak uygun görülümüşse, bunu henüz bir devletleri olmayan, siyasal toplumlar olmayan şekilsiz kabilelere uygulamamak gerekir. Demek ki dış görünüşteki benzerliğe karşın, aradaki mesafe büyüktür. Kuşkusuz her iki durumda da –ki benzerliği yaratan da budur– tüm toplum kamusal yaşama katılır, ama çok farklı biçimlerde katılır. Farklılığı yaratan da bir tarafta devlet varken, diğer tarafta olmamasıdır.

Ama bu ilk ayırt edici özellik yeterli değildir. Bir öncekiyle de uyumlu bir ikinci özellik daha vardır. Yönetim bilincinin dar bir çevrede kapalı kaldığı toplumlarda, aynı zamanda bu bilincin kapsamına az sayıda konu girer. Yani kamusal bilincin

aydınlık bölümü hem tamamen küçük bir birey topluluğu içine sıkışmıştır, hem de konu alanı dardır. Bir sürü âdet, gelenek, kural –devlet bunları hissetmeden– otomatik olarak işler ve dolayısıyla devletin etki alanının dışında kalırlar. 17. yüzyıl monarşisi gibi bir toplumda, yönetimde tartışılıp karara bağlanan şeylerin sayısı çok sınırlıdır. Dinin tamamı ve dinle birlikte her türlü kolektif önyargı onun alanının dışındadır. En mutlak iktidar bile bu önyargıları yok etmeye giriştiği takdirde parçalanıp gider. Bugün ise tam tersine kamusal örgütlenmede devletin elinin erişemeyeceği bir şeyler olmasını kabullenemiyoruz. Her şeyin her an sorgulanabileceğini, her şeyin incelenebileceğini ve alınacak kararlar konusunda geçmişin bizi bağlamadığını ilke olarak koyuyoruz. Aslında bugün devletin etki alanı geçmişe göre çok daha büyüktür, çünkü açık bilinç alanı genişlemiştir. Kendiliklerinden yayılan tüm o nereden çıktığı belirsiz duygular, miras alınmış tüm alışkanlıklar değişime direnir, çünkü karanlıkta kalırlar. İnsan göremediği bir şeyi kolayca değiştiremez. Tüm bu haller ise tam da karanlıkta oldukları için ele avuca gelmezler. Tam tersine ışık toplumsal yaşamın derinliklerine ne denli nüfuz ederse, değişim de o denli geniş bir alana taşınabilir. Bu yüzden eğitilmiş, yetişmiş, kendisinin bilincinde olan insan eğitimsiz birinden daha kolay ve derinlemesine değişir. Bu da demokratik toplumların bir diğer özelliğidir. Daha yumuşak, daha esnekler ve bu ayrıcalığı, yönetsel bilincin daha fazla konuyu kapsamına alacak şekilde genişlemiş olmasına borçludurlar. Başlangıç dönemlerinin örgütsüz toplumlarıyla, o sözde demokrasilerle olan karşıtlıkları da bu noktada daha açık bir biçimde ortaya çıkar. O örgütsüz toplumlar tamamen gelenek boyunduruğu altındadır. – İsviçre ve aynı zamanda İskandinav ülkeleri bu karşıtlığı gayet güzel ortaya koymaktadır.

Kısacası, farklı yönetim biçimleri arasında kelimenin dar anlamıyla bir tabiat farkı söz konusu değildir; bunların hepsi iki karşıt düzlem arasında yer alırlar. En uç noktada, yönetsel bilinç toplumun geri kalanından olabildiğince tecrit edilmiş durumdadır ve asgari yaygınlığa sahiptir.

Bunlar aristokratik veya monarşik biçimli toplumlardır ve bunların arasında bir ayırım yapmak da zordur. Yönetimsel bilinçle toplumun geri kalanı arasındaki iletişim sıkılaştıkça, bu bilinç genişleyip kapsadığı şeyler arttıkça, toplum daha demokratik bir nitelik almış demektir. Demek ki demokrasi kavramı, bu bilincin azami yayılımıyla tanımlanır ve söz konusu iletişimi de belirler.

SEKİZİNCİ DERS
YURTTAŞLIK AHLÂKÎ (devam)
Devlet Biçimleri. Demokrasi

Geçtiğimiz derste demokrasiyi ve öteki devlet biçimlerini yöneticilerin sayısına göre tanımlamanın tamamen olanaksız olduğunu gördük. En alt aşamadaki ilkel kavimler dışında, yönetimin herkes tarafından doğrudan icra edildiği bir toplum yoktur. Yönetim her zaman kimi yerde doğumla, kimi yerde seçimle belirlenen bir azınlığın elindedir. Bu azınlık bazen geniş bazen daha dardır, ama hiçbir zaman sınırlı sayıda bireyden oluşan bir çevreden ibaret değildir. Bu bağlamda çeşitli siyasal biçimler arasında ancak ayrıntılarda farklılıklar söz konusudur. Yönetmek her zaman belirli, dolayısıyla sınırları önceden çizilmiş bir organın işidir. Ama toplumlara göre çok somut, hissedilir bir biçimde değişen şey, yönetim organının ulusun geri kalanıyla iletişim kurma tarzıdır. İlişkiler kimi yerde seyrek, düzensizdir; yönetim gözlerden gizlenir, kendi içine kapanmış halde yaşar ve diğer yandan toplumla düzensiz aralıklarla kurulan temaslar yeterince çoğalmamıştır. Toplumu sürekli bir biçimde hissetmez ve toplum tarafından hissedilmez. Peki, bu koşullarda etkinliğini ne amaçla kullanır, diye sorulacak. Bu etkinlik çoğunlukla dışa yöneliktir. [Toplunun] iç yaşamına bu denli az karışmasının nedeni de [devletin] yaşamının başka yerde olmasıdır; o öncelikle dış ilişkilerin, fe-

tiplerin edimcisi, diplomasi organıdır. Öteki toplumlarda ise, tam aksine, devletle toplumun diğer bölümleri arasında çok sayıda, düzenli, örgütlü iletişim söz konusudur. Yurttaşlar devletin ne yaptığından haberdar edilir ve devlet de düzenli aralıklarla, hatta kesintisiz bir biçimde toplumun derinliklerinde neler olup bittiğini haber alır. Ya idari yolla, ya da seçim yoklamaları aracılığıyla toplumun en uzak ve en gölgede kalan katmanlarında olup bitenler hakkında bile bilgi toplar ve bu katmanlar da siyasal çevrelerde yaşananları öğrenirler. Siyasal çevrelerde cereyan eden bazı tartışmalara ve alınan kararlara uzaktan katılır, alınan tedbirleri bilir ve onların yargısı, onların düşüncelerinin sonuçları özel yollardan devlete ulaşır. Demokrasiyi asıl oluşturan budur. Devlet reislerinin veya yöneticilerinin şu ya da bu sayıda olması önemli değildir; aslolan ve ayırt edici bir nitelik oluşturan, onların toplumun bütünüyle iletişim kurma tarzlarıdır. Kuşkusuz bu bakımdan bile, değişik siyasal rejim türleri arasında ancak derece farklılıkları söz konusudur, ama bu kez derece farklılıkları gerçekten çok belirgindir ve zaten demokrasinin ayırt edici özelliği olan bu sıkı iletişimi sağlamaya uygun kurumların varlığı veya yokluğuyla kendilerini dışsal olarak da belli ederler.

Ama bu ilk ayırt edici özellik, tek özellik değildir. Onunla uyumlu ikinci bir özellik daha vardır. Yönetimsel bilinç yönetim organının kendi sınırları içine ne kadar hapsolursa, kapsadığı konuların sayısı da o kadar azalır. Onu toplumun çeşitli bölgeleriyle birleştiren bağlar azaldıkça, kapsama alanı da daralır. Bu da çok doğaldır, çünkü ulusun geri kalanıyla ancak uzaktan uzağa ve seyrek bağlantılar kurduğu için, beslenecek başka bir yer de bulamaz. Yönetim organı, toplum-organ içinde olup bitenlerin bilincine epey zayıf bir biçimde varır, dolayısıyla, olayların dayatmasıyla, kolektif yaşamın hemen hemen tamamı karışık, yayınlık, bilinçsiz bir halde kalır. Gizli tutulan geleneklerden, önyargılardan, kökeni karanlık duygulardan oluşur tamamen ve hiçbir organ bunları yakalayıp gün ışığına çıkarmaya uğraşmaz. 17. yüzyıldaki hükümet tartışmalarının kapsadığı çok az sayıda şeyle bugün bu tartışmaların günde-

minde yer alan konu kalabalığını bir kıyaslayın. Aradaki fark muazzamdır. Bir zamanlar dış işleri kamusal etkinliğin hemen hemen tamamını işgal ediyordu. Tüm hukuk kendiliğinden, bilinçsiz bir biçimde işliyordu; âdet böyleydi. Din, eğitim, sağlık, ekonomik yaşam konusunda da en azından büyük ölçüde aynı şey geçerliydi; yerel ve bölgesel çıkarlar kendi hallerine terk edilmiş ve unutulmuşlardı. Bugün bizimki gibi bir devlette ve belli derece farklılıklarıyla büyük Avrupa devletlerinde, adaletin idaresiyle, halkın eğitim hayatıyla, ekonomik hayatıyla ilgili her şey bilinçli bir hale girmiştir. Her gün bu konularla ilgili yeni kararlar alınmakta ve bunlar farklı tepkiler uyandırmaktadır. Bu farklılık dışarıdan bile hissedilmektedir. Yayınık, karanlık, bilinemez olan şeyler etki alanımızın dışında kalır. Bir şeyin niteliği bilinmez veya az bilinirse, o değiştirilemez. Bir düşünceyi, bir duyguyu değiştirmek için önce onları görmek, en açık biçimde kavramak, ne olduklarının farkına varmak gerekir. İşte bu nedenle bir birey kendisinin ne denli bilincine varır ve ne denli düşünerek iş yapan biri olursa, değişimlere de o denli açık olur. Eğitimsiz zihinler ise tam aksine görenekçi, değişmez zihinlerdir, hiçbir şey onları etkileyemez. Yine aynı nedenle kolektif düşünceler ve kolektif duygular karanlıkta kaldıkları, bilinçsiz oldukları, tüm toplumda yayınık halde bulundukları zaman, hiç değişmez, hep aynı kalırlar. Her türlü etkinin dışında kalırlar, çünkü bilincin dışındadırlar. Kavranamazlar, çünkü karanlıktadırlar. Yönetimin elinden onlara karşı hiçbir şey gelmez. Bu yüzden mutlak oldukları söylenen yönetimlerin güçlerinin her şeye yettiğini düşünmek bir hatadır. Olayların yüzeysel dış görünüşlerinin ürettiği yanılsamalardan biridir bu da. Bu yönetimlerin gücü bireylere karşı her şeye yeter ve mutlak nitelemesi de bunun için kullanılır; bu anlamda, söz konusu niteleme haklıdır. Ama aynı yönetimler, toplumsal halin kendisine, toplumun örgütlenmesine karşı görece âcizdir. XIV. Louis keyfinin istediğine karşı ferman satabilirdi, ama mevcut hukuk düzenini, hüküm süren âdetleri, yerleşik görenekleri, kabul edilmiş inançları değiştirmekten âcizdi. Dinsel örgütlenmeye ve bu örgütlenmenin peşi sıra sü-

r klediği, onu h k metin etki alanı dışına da çıkaran her türlü ayrıcalığa karşı elinden ne gelirdi? Kentlerin ve korporasyonların ayrıcalıkları da bunları değiştirmek için gösterilen her türlü çabaya karşı, *Ancien R gime*'in sonuna dek direndiler. Hukukun ne denli yavaş evrim geçirdiği de biliniyor. Günümüzde önemli değişimlerin toplumsal etkinliğin bu farklı alanlarına ne kadar büyük bir hızla girdiğini düşünün. Her an yeni bir hukuk düzenlemesi oylanıyor, bir başkası yürürlükten kaldırılıyor, dinî veya idari bir kuruma, eğitime değişiklik getiriliyor, vb. Çünkü karanlıkta kalan tüm bu şeyler giderek toplumsal bilincin aydınlık bölgesine, yani yönetimsel bilince ulaşıyorlar. Dolayısıyla geçirgenlik de artıyor. Bir düşünce, bir duygu ne denli açıksa, düşünsel çabanın karşısında o kadar eksiksiz bir bağımlılık içine girer, düşünsel çaba onun üzerinde daha kolay egemenlik kurar. Yani serbest  eleştirilip tartışılabilirler ve bu tartışmalar onların dirençlerini mutlaka azaltır, onları değişime daha açık hale getirir veya doğrudan değiştirir. Yönetimsel bilinç alanındaki bu genişleme, bu artan geçirgenlik demokrasinin bir diğer ayırt edici özelliğini oluşturur. Kolektif tartışmanın gündemine daha çok sayıda şey alındığı için, dönüşüm yoluna da daha çok şey girer. Gelenekçilik ise tam aksine öteki siyasal türlerin ayırt edici özelliğidir. Bu bakımdan alt aşamalardaki toplumlarda bulunan ve geleneklerden göreneklerden uzaklaşamayan sözde demokrasilere oranla farklılık çok belirgindir.

Özetle, demokrasinin ne olduğu hakkında belli bir tanıma biraz oturtulmuş bir fikir edinmek için, insanın aklını karıştırmaktan başka bir işe yaramayan bazı beylik anlayışlardan sıyrılarak işe başlamak gerekir. Yöneticilerin sayısı sorununu, hele hele taşıdıkları unvanları bir kenara bırakmalıyız. Bir demokrasinin mutlaka zayıf bir devlet iktidarı bulunan bir toplum olduğunu da sanmamak gerekir. Bir devlet hem güçlü biçimde örgütlenmiş hem de demokratik olabilir. Gerçekten ayırt edici iki nitelik ise şunlardır: 1) Yönetimsel bilincin alanının daha geniş olması. 2) Bu bilincin bireysel bilinçler kütlesiyle daha sıkı iletişim kurması. Uğranılan kafa karışıklıklarını

bir ölçüde haklı çıkaran gerekçe, iktidarın dar ve zayıf olduğu toplumlarda o iktidarı toplumun geri kalanına bağlayan iletişimin zorunlu olarak sıkı olmasıdır, çünkü söz konusu iktidar toplumdan ayrılmaz. Yani deyim yerindeyse, ulus kitlesi dışında mevcut değildir, dolayısıyla onunla zorunlu bir iletişim içindedir. İlkel bir kavimde siyasal önderler çok özel görevleri bulunmayan, geçici nitelikteki temsilciler olmaktan ileri gitmezler. Herkesle aynı hayatı sürdürürler ve onların belirleyici kararları tüm kolektivitenin denetimi altındadır. Bunun nedeni onların iyice tanımlanmış, ayrı bir organ oluşturmamalarıdır. Bu durumda yukarıda belirttiğimiz ikinci niteliği, yönetsel bilincin, yani açık kolektif düşüncelerin alanının genişlemesinden kaynaklanan esnekliği çağrıştıran hiçbir şeye rastlayamayız. Bu tür toplumlar geleneksel rutinin kurbanıdır. Demek ki bu ikinci özellik birincisinden bile daha belirleyicidir. Gerçi birinci ölçüt de son derece yararlıdır, yeter ki ayırt etmesini bilerek kullanılsın ve devletin henüz toplumdan ayrılıp, ayrıca oluşmamasından kaynaklanan karışıklıkla sınırları çizili bir devletle onun yönetimindeki toplum arasında var olabilecek iletişim birbirene karıştırılmasın.

Bu açıdan bakıldığında demokrasi, toplumun kendisi hakkında en saf bilince kavuşmasını sağlayan siyasal biçim olarak görünmektedir. Bir halkın ne kadar demokratik olduğu, kamusal işlerin yürüyüşünde tartışarak karar almanın, düşünsel çaba göstermenin, eleştirel anlayışın ne denli büyük rol oynadığıyla anlaşılır. Tam tersine bilinçsizlik, farkında olunmayan alışkanlıklar, kökeni belirsiz duygular, kısacası her türlü incelemeden muaf önyargılar ağırlıktaysa, o halkın demokratikliği de o denli az demektir. Yani demokrasi bizim yüzyılımızın bir keşfi veya bu yüzyılda yaşanmış bir yeniden doğuş değildir. Toplamların giderek büründükleri bir niteliktir. Düşünce duruluğuna zarar vermektan başka bir işe yaramayan basitleştirilmiş etiketlerden kurtulmayı becerebilirsek, 17. yüzyıl toplumunun 16. yüzyıl toplumundan ve feodal temelli tüm toplumlardan daha demokratik olduğunu kabullenmemiz gerekir. Feodalite, toplumsal yaşamın yayınlığı, azami ölçüde karanlık ve bilinçsizlik

anlamına gelir. Günümüzün büyük toplumları bunları azaltmışlardır. Monarşi ise, kolektif güçleri giderek merkezileştirerek, kollarını her yöne uzatarak, toplumsal kitlelere daha yakından nüfuz ederek demokrasinin geleceğini hazırlamış ve kendisi de daha önce var olana göre demokratik bir yönetim halini almıştır. Devlet reisinin o sırada kral unvanını taşıması tamamen ikincil derecededir; asıl dikkate alınması gereken, onun memleketin bütünüyle sürdürdüğü ilişkilerdir; toplumsal fikirlerin açıklığa kavuşturulması işini daha o zamandan memleket fiilen üstlenmişti. Yani demokrasi nehrinin gürül gürül akması sadece son kırk veya elli yılın işi değildir. Sular, tarihin başlangıcından bu yana sürekli kabarmaktadır.

Bu gelişimi neyin belirlediğini anlamak da zor değildir. Toplumlar genişleyip karmaşılaştıkça, kendilerini yönetebilmek için daha fazla düşünsel çabaya gereksinim duyarlar. Kötü rutin, tektip gelenek daha hassas bir mekanizmanın işleyişini düzenlemekte kullanılamaz. Toplumsal ortam karmaşılaştıkça hareketliliği de artar; demek ki toplumsal örgütlenmenin de aynı ölçüde değişebilmesi ve bunun için de, daha önce belirttiğimiz gibi, kendisinin bilincinde olması ve düşünerek davranması gerekir. İşler hep aynı biçimde olup biterken, alışkanlık güdümü sağlamaya yeter; ama koşullar durmadan değişiyorsa, tam tersine alışkanlığın egemen güdücü olmaması gerekir. Faydalı olacak yeni uygulamalar ancak düşünsel çabayla bulunabilir, çünkü sadece böyle bir çaba geleceği önceden sezebilir. İşte bu nedenle istişare meclisleri giderek genelleşen bir kurum haline gelir; çünkü onlar toplumların kendileri hakkında düşünmesine aracılık eden organdır ve bu nedenle kolektif varoluşun güncel koşullarının gerektirdiği kesintisiz dönüşümlerin de aracı olurlar. Bugün yaşayabilmek için toplumsal organların zamanında değişimleri şarttır ve onların da zamanında ve hızla değişebilmeleri için, koşullarda gerçekleşen değişimler toplumsal düşünüş tarafından dikkatle takip edilmeli ve bunlara uyum sağlama yolları düzenlemelidir. Bir yandan toplumsal ortamın durumu demokrasideki ilerlemeleri bu şekilde gerekli kılarken, diğer yandan da en temel ahlâkî düşüncelerimiz de

bu ilerlemeleri zorunluluk haline getirmektedir. Nitekim demokrasi, bizim yaptığımız gibi tanımlandığında, günümüzdeki birey anlayışına en uygun siyasal rejimdir. Bireysel kişiliğe verdiğimiz değer, onun toplumsal otorite tarafından dışarıdan hareket ettirilen bir dişli, makina gibi bir araç haline getirilmesinden nefret etmemize yol açmaktadır. Bireysel kişilik, ancak kendi davranışlarına karar verebilen özerk bir eylem tüzel kişiliği olduğu sürece, kendisi olabilir. Kuşku yok ki bir anlamda her şeyi, manevi güçlerini olduğu kadar fiziksel güçlerini de dışarıdan almaktadır. Nasıl ki maddi yaşamımızı ancak kozmik ortamdan aldığımız besinlerin yardımıyla sürdürebiliyorsak, zihinsel yaşamımızı da ancak toplumsal ortamdan bize ulaşan düşünceler ve duygularla besleyebiliriz. Hiçten hiç çıkar ve tek başına bırakılmış birey kendini aşamaz. Onun kendini aşmasını, bu noktada hayvanlık düzeyinin üzerine çıkmasını sağlayan, kolektif yaşamın üzerinde etki yapması, ona nüfuz etmesidir; ona farklı bir tabiat kazandıran, bu dışsal etkenlerdir. Ama bir canlının dış güçlerden yardım almasının iki biçimi vardır. Ya onları edilgin biçimde, bilinçsizce, neden olduğunu bilmeden alır ve bu durumda bir şey olma düzeyini aşamaz. Ya da onların ne olduklarının, neden onlara tâbi olması, onlara açılması gerektiğinin farkına varır ve o zaman bundan dolayı acı çekmez, bilinçli, gönüllü olarak, ne yaptığını anlayarak davranır. Bu anlamda etki, varlık nedenini bildiğimiz ve anladığımız edilgin bir durumdan başka bir şey değildir. Bireyin faydalanabileceği özerklik demek ki eşyanın tabiatına karşı isyan etmek değildir; böyle bir isyan, ister maddi dünyanın ister toplumsal dünyanın güçlerine karşı denensin, saçma ve kısırır. Özerk olmak insan için boyun eğmesi ve bilerek kabullenmesi gereken zorunlulukları anlamaktan ibarettir. Şeylerin yasalarının olduklarından farklı bir hale gelmelerini sağlamak elimizden gelmez; ama onları düşünerek, yani düşünce yoluyla onları sahiplenerek onlardan özgürleşebiliriz. Demokrasinin ahlâkî üstünlüğünü sağlayan da budur. Düşün çabası rejimi olduğu için, yurttaşın yaşadığı ülkenin yasalarını daha fazla akıl, idrak, dolayısıyla daha az edilginlikle kabul etmesini sağlar. Bi-

reylerle devlet arasında sürekli iletişim bulunduğu için, devlet bireylerin gözünde tamamen mekanik bir dürtüyü dayatan dışsal bir güç olmaktan çıkar. Onlarla kendisi arasında kurulan sürekli alışveriş sayesinde, devletin yaşamı bireylerinkine, bireylerin yaşamları da devletinkine bağlanır.

Ama bütün bunlar bir yana, şu ana kadar sergilediğimizden özenle ayrılması gereken bir demokrasi anlayışı ve bir demokrasi uygulama biçimi de vardır.

Demokratik rejimde yöneticilerin iradesinin, düşüncesinin yönetilenlerin düşüncesi ve iradesiyle aynı olduğu, iç içe geçtiği sık sık söylenir. Bu açıdan devlet, bireyler kitlesini temsil etmekten başka bir şey yapmaz ve her türlü yönetim örgütlenmesinin de kolektivitinin içinde dağınık halde bulunan duyguları mümkün olan en sadık biçimde, hiçbir şey eklemekten aktarmaktan başka bir amacı olamaz. İdeali, deyim yerindeyse, bunları en eksiksiz biçimde ifade etmekten ibarettir. Zorunlu vekalet denen uygulama ve onun yerini tutan tüm diğer biçimler bu anlayışın sonucudur. Çünkü bu uygulama en saf haliyle geleneklerimiz arasına girmese de, onun temelini teşkil eden fikirler çok yaygındır. Yöneticileri ve işlevlerini bu şekilde tasavvur etmek belli bir genelliğe sahiptir. Ama bazı bakımlardan demokrasi kavramının kendisine bundan daha zıt bir şey olamaz. Çünkü demokrasi, toplumun geri kalanıyla sıkı ilişki içinde bulunsa da yine de ondan ayrı bir yönetim organını, bir devleti gerektirir, oysa ki yukarıdaki bakış tarzı sözcüğün tam anlamıyla devletin her türüsünün yadsınması anlamına gelir, çünkü devleti milletle bütünleştirip onun içinde eritir. Devlet ayrı ayrı fikirleri ve istemleri alıp hangilerinin en yaygın olduklarını, alışılmış deyimle, çoğunluğa sahip olduklarını saptamaktan başka bir iş yapmayacaksa, toplumsal yaşam gerçekten kendi kişiliğine özgü hiçbir katkı sunamaz. Toplumun gizli bölgelerinde olup bitenlerin bir sureti olmaktan öteye gidemez. Ama bu da devlet tanımıyla çelişir. Nitekim devlete düşen rol, kalabalığın üzerinde düşünülüp taşınılmamış düşüncesini ifade etmek, özetlemek değil, bu düşünmeden oluşmuş düşünceye üzerinde daha fazla düşünülüp taşı-

nılmış, dolayısıyla farklı olmaması imkânsız bir düşünce ekleme-
dendir. Devlet topluma, bünyesinde mevcut kökeni karanlık
duygulardan başka bir şeyin onu harekete geçiremediği çağlar-
dakinden daha fazla akılla kendini yönetme olanağı vermesi
gereken yeni, özgün temsiller üreten bir odak olmalıdır. Tüm
bu karar alma, tartışma süreçleri, yönetim meclislerinin hiz-
metine sunulan ve durmadan bollaşan, bollaşacak istatistiksel
veriler, idari bilgiler, tüm bunlar yeni bir zihinsel hayatın baş-
langıç noktasıdır. Böylelikle kalabalığın erişemediği malzeme-
ler toplanmakta ve kalabalığın elinden gelmeyecek bir hazır-
lık, oluşum sürecinden geçirilmektedir. Çünkü kalabalığın
birliği yoktur, aynı çatı altında değildir, dikkati aynı anda aynı
konuya yoğunlaşamaz. Bütün bunlardan yeni bir şey çıkma-
ması mümkün müdür? Hükümetin görevi, sadece toplumun
ne düşündüğünü ortaya çıkarmak için değil, aynı zamanda
toplumdaki en yararlı şeyleri saptamak için tüm bu olanakları
kullanmaktır. Neyin yararlı olduğunu kalabalıktan daha iyi
saptayabilecek bir konumdadır; dolayısıyla şeylere kalabalık-
tan farklı bir gözle bakabilmelidir. Kuşkusuz yurttaşların ne
düşündüğü konusunda da bilgisi olmalıdır, ama bu onun için
bir konuyu düşünmede, tartıp biçmede yararlanılacak unsur-
lardan biridir sadece ve madem ki özel bir biçimde düşünmek
üzere oluşturulmuştur, o halde kendince düşünmelidir. Onun
varlık nedeni budur. Aynı şekilde toplumun geri kalanının da
onun ne yaptığını, ne düşündüğünü bilmesi, onu takip edip
yargılaması şarttır; toplumsal örgütlenmenin bu iki bölümü
arasında olabilecek en kusursuz uyum bulunmalıdır. Ama bu
uyum, devletin yurttaşlar tarafından köleleştirilmesini ve onla-
rın isteklerinin, iradelerinin yankısı haline indirgenmesini ge-
rektirmez. Böyle bir devlet anlayışı, sözde ilkel demokrasilerin
temelinde bulunan anlayışa fazlasıyla yakındır. Tek fark, dev-
letin dışsal örgütlenmesinin daha ustaca ve karmaşık bir nite-
lik göstermesidir. Amerika yerlilerinin ihtiyarlar meclisini, iş-
levler arasındaki hissedilir yakınlığa karşın, bizim yönetim ör-
gütlenmemize benzetemeyiz. Benzerlik, her iki durumda da
yönetim organının hiçbir özerkliği bulunmamasından kaynak-

lanır. Bunun sonucu nedir? Böyle bir devlet görevini yerine getiremez; kalabalığın belirsiz duygularını açıklığa kavuşturmak, onları daha berrak, daha mantıklı düşüncelere tâbi kılmak yerine, söz konusu duyguların en yaygın görünenlerine ağırlık vermekten başka bir şey gelmez elinden.

Ama böyle bir devlet anlayışının terslikleri bununla da sınırlı kalmaz. Gelişmenin daha alt basamaklarındaki toplumlarda yönetimin ya hiç bulunmaması ya da çok zayıf ve basit olmasının katı bir gelenekçiliğe yol açtığını görmüştük. Bunun böyle olmasının nedeni, toplumun bireysel bilinçlerde derin izler bırakmış güçlü ve katı geleneklere sahip olmasıdır. Bu gelenekler güçlüdür, çünkü o toplumlar basittir. Ama günümüzün büyük toplumlarında aynı şeyler geçerli değildir; gelenekler egemenliklerini yitirmişlerdir ve sürekli artan oranda ihtiyaç duyulan inceleme ve özgür eleştiri zihniyetiyle uyumsuz oldukları için, bir zamanlar sahip oldukları otoriteyi artık koruyamazlar ve zaten korumamalıdır. Bundan ne sonuç çıkar? Incelediğimiz demokrasi anlayışında yöneticilere itki gücünü verenler bireylerdir; devlet onların üzerinde ılımlılaştırıcı bir etki gücüne sahip değildir. Diğer yandan söz konusu bireyler, karşılıklarına çıkacak her kuşkunun veya her tartışmanın peşine takılmalarını engellemeye yetecek sayıda kökleşmiş duygu ve düşünceyi artık kendi içlerinde bulamazlar. Kendilerini her türlü eleştirinin üzerine koyacak kadar güçlü o despotik devletlerin veya hiçbir itiraz kabul etmeyen o inanç veya alışkanlıkların sayısı artık çok değildir. Dolayısıyla yurttaşlar dışarıdan devlet tarafından dengelenmez, çünkü devlet onların peşine takılmıştır; kendi içlerindeki kolektif duygu ve düşünceler de yeterli değildir, hem kurama hem uygulamaya ilişkin her konu ihtilaf ve bölünme vesilesi haline gelir, her şey çalkantı içine girer. Toplum ayaklarını yere sağlam basamaz. Sabit hiçbir şey kalmaz. Eleştirel düşünce de iyi geliştiği, herkesin kendine özgü bir düşünce biçimi olduğu için, tüm bu bireysel çeşitlilikler kargaşayı iyice artırır. Bazı demokrasilerin kaotik görünümü, sürekli hareketlilik ve istikrarsızlık içinde olmaları bundan ötürüdür. Rüzgâr aniden yön değiştirir, bağ-

lantısız, soluk soluğa, yıpratıcı bir varoluş sürdürölür. Böyle bir hal derin dönüölümlere daha uygun olsa, hadi neyse! Ama orada gerçekleşen değışimler çoğunlukla yüzeyseldir. Çünkü büyük dönüölümler zaman ister, düşünce çabası ister, gayrette süreklilik ister. Sık sık bu değışimler günbegün birbirini götürür ve sonunda devlet olduğu yerde çakılı kalır. Yüzeyleri çok çalkantılı görünen bu toplumlar aslında çoğunlukla fazla görenekçi, rutinden kopamayan toplumlardır.

Gizlemeye gerek yok; kısmen bizim halimiz de böyledir. Hükümetin genel iradeyi yansıtmaktan başka bir şey yapmaması gerektiğı konusundaki fikirler bizde yaygındır. Rousseau'nun öğretisinin temelinde de bu fikirler vardır; önemli önemsiz bazı farklılıklarla birlikte, parlamenter uygulamalarımızın temelinde de onlar yatar. Dolayısıyla onların hangi nedenlere dayandığını bilmek büyük önem taşır.

Onların sadece bir zihniyet hatasından kaynaklandığını, basit bir mantık yanlış oluşturdıklarını ve bu yanlış düzeltmek için onu belirtmenin, delillerle ispat etmenin, eğitimle ve uygun bir söylemle bu hatanın yinelenmesini engellemenin yeterli olacağını söylemek kuşkusuz çok rahat olurdu. Ama tıpkı bireysel hatalar gibi kolektif hatalar da nesnel nedenlerden kaynaklanır ve bunlar ancak nedenlere etki ederek düzeltilebilir. Daltonizm hastalığına tutulmuş bireyler renkleri yanlış görüyorlarsa, bunun nedeni görme organlarının bu yanlışlığa meydan verecek biçimde oluşmuş olmasıdır ve onları ne kadar uyarırsak uyaralım şeyleri şu anda gördükleri gibi görmeye devam edeceklerdir. Aynı şekilde eğer bir ulus, devletle arasında olması gereken ilişkilerin niteliğini, devletin rolünü belli bir biçimde görüyorsa, toplumsal durumda bu yanlış temsile neden olan bir şey var demektir. Ve onu belirleyen organik oluşum değıştirilmediğı sürece, hiçbir paylama veya çağrı bunu dağıtmaya yetmez. Kuşkusuz hastaya hastalığının ne olduğunu ve yol açtığı rahatsızlıkları söylemekte yarar vardır, ama iyileşebilmesi için bu hastalığın hangi koşullarda ortaya çıktığını da göstermek gerekir ki hasta o koşulları değıştirebilsin. Bu tür değışimler güzel sözlerle sağlanamaz.

Konumuza dönecek olursak, devlet ile bireyler kitlesi doğrudan temas içinde olduğu, aralarına başka hiçbir aracı kurum girmedığı sürece demokrasinin bu sapmış biçiminin normal biçiminin yerini alması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bu yakınlık daha zayıf olan kolektif gücün, yani devletin daha kuvvetli olan ulusun kolektif gücü tarafından emilip yutulmasına kendiliğinden yol açar. Devlet özel şahıslara fazla yakın olduğu zaman hem onları rahatsız eder, hem de onlara bağımlı duruma düşer. Devletin yakınlığı onları rahatsız eder, çünkü her şeye karşın devlet onları doğrudan belli bir düzene sokmaya uğraşır, oysa, daha önce de gördüğümüz gibi bu rolü oynayamaz. Ama aynı yakınlık devletin bireylere bağımlı olmasına da yol açar, çünkü sayıca ağır basan bireyler devleti istedikleri gibi değiştirebilirler. Yurttaşlar temsilcilerini, yani yönetim organının en etkili üyelerini doğrudan kendileri seçtiğine göre, bu temsilcilerin kendilerine vekalet verenlerin duygularını en sadık biçimde yansıtmaya şu veya bu ölçüde önem vermemeleri düşünülemez ve söz konusu oy sahiplerinin de bu uysallığı bir vazife olarak dayatmamaları olanaksızdır. Sonuçta bu iki taraf arasında aktedilmiş bir vekalet anlaşması değil midir söz konusu olan? Kuşkusuz yöneticilerin daha büyük bir inisiyatif sahibi olmaları gerektiğini, rollerini ancak bu koşulda hakkıyla yerine getirebileceklerini söylemek daha yüksek bir siyaset olurdu. Ama şeylerin öyle bir gücü vardır ki, onlara karşı en sağlam mantık yürütmelerin bile elinden bir şey gelmez. Siyasi düzenlemeler milletvekillerini ve genelde hükümetleri yurttaşlar kalabalığıyla doğrudan temas içinde tuttuğu sürece, yurttaşların sözü geçer, bunun aksi maddeten olanaksızdır. Akli başında insanların ikide bir siyasal meclis üyelerinin iki veya daha çok dereceli seçimlerle belirlenmesini talep etmelerinin nedeni, işte budur. Çünkü araya giren aşamalar, araçlar hükümeti özgürleştirmektedir. Ve bu ara kademeler, yönetim meclisleri arasındaki iletişim kesilmeden devreye sokulabilmişlerdir. Seçimlerin doğrudan yapılması hiç şart değildir. Hayatın, devletle şahıslar ve şahıslarla devlet arasında bir kopukluk olmadan dolaşımını sürdürmesi gerekir, ama bu dolaşımın araya giren organlarca

sağlanmaması için hiçbir neden yoktur. Bu araya girme sayesinde devlet kendi gücüne daha fazla dayanacak, onunla toplumun geri kalanı arasındaki ayrım belirginleşecek ve böylece devlet daha bağımsız bir hale gelebilecektir.

Demek ki siyasal rahatsızlığımızla toplumsal rahatsızlığımızın nedeni aynıdır: bireyle devlet arasına girecek ikincil kademelerin yokluğu. Devletin birey üzerinde baskı uygulamaması için bu ikincil grupların vazgeçilmez olduğunu daha önce görmüştük; şimdi de devletin bireyden yeterince özgürleşebilmesi için şart olduklarını görüyoruz. Nitekim iki taraf için de yararlı oldukları anlaşılıyor; çünkü bu iki kuvvetin –zorunlu olarak birbirlerine bağlı olsalar da– doğrudan temas içine girmemeleri her iki tarafın da çıkarınadır.

Peki, devleti bireyden kurtaracak bu gruplar hangileridir? Bu rolü oynayabilecek iki tür grup vardır. Birincisi, memleket sathındaki idari bölümlerle dayanan gruplardır. Gerçekten de aynı ilçede (*arrondissement*), hatta aynı idari bölgede (*département*) yer alan belediyelerin temsilcilerinin siyasal meclislerin üyelerini seçmekle görevlendirilecek seçmen topluluğunu oluşturmaları düşünülebilir. Veya bu rol için bir kez oluşturulduktan sonra meslekî gruplar da kullanılabilir. Bu durumda, söz konusu gruplardan her birini yönetmekle görevlendirilmiş meclisler devletin yöneticilerini de atayacaktır. Her iki örnekte de devletle yurttaşlar arasındaki iletişim sürekliliğini koruyacak, ama artık doğrudan olmayacaktır. Bu iki örgütlenme tarzından biri bizim toplumsal gelişimimizin genel yönelimine daha uygun gözükmemektedir. Gerçekten de idari bölgeler eski önemlerini yitirmiş, bir zamanlar sahip oldukları can alıcı rolden uzaklaşmışlardır. Aynı belediyenin veya aynı idari bölgenin üyelerini birleştiren bağlar oldukça dışsaldır. Nüfusun büyük bir hareketlilik kazanmasından beri çok kolay bir biçimde bağlanıp çözülmektedirler. Dolayısıyla bu tarz gruplarda biraz dışsal ve yapay bir yan vardır. Bireyin tüm yaşamını verdiği, en güçlü biçimde bağlandığı kalıcı gruplar, meslekî gruplardır. Bu nedenle söz konusu gruplar gelecekte hem siyasal temsilimizin hem de toplumsal örgütlenmemizin temelini oluşturmaya adaydır.

DOKUZUNCU DERS
YURTTAŞLIK AHLÂKÎ (son)
Devlet Biçimleri. Demokrasi

Demokrasiyi tanımladıktan sonra, onun doğasında ciddi bozukluklar yaratacak biçimde de anlaşılıp uygulanabildiğini gördük. Esas olarak devletin bir yandan ulus kitlesinden ayrı kalırken, diğer yandan da onunla çok sıkı iletişim içinde olduğu bir rejim söz konusudur; zaten bu nedenle devletin etkinliği belli bir hareketlilik derecesine erişir. Bazı örneklerde bu yakın iletişimin tam veya kısmî bir kaynaşmaya dek varabildiğini de gördük. O zaman devlet tanımlanmış belirli bir organ, özel ve özgün bir yaşamın odağı olacağına alttaki yaşamın basit bir kopyasına dönüşür. Bireylerin neler duyup düşündüklerini farklı bir kayıt sistemiyle nakletmekten başka bir şey yapmaz. Oluşum tarzı sayesinde yapabileceği şeyleri yapmaz, yani yeni fikirler, yeni bakışlar geliştirmek rolünü üstlenmez; bunun yerine, başlıca işlevleri en yaygın, en genelleşmiş, çoğunluğu elinde bulunduran düşünceleri, duyguları saptamaktan ibaret kalır. Hatta devlet bu saptamanın, dökümün sonucudur, denebilir. Milletvekili seçmek, şu veya bu görüşün ülkede kaç taraftarı olduğunu saymaktan başka bir şey değildir. Böylesi bir anlayış demokratik devlet kavramına terstir, çünkü devlet kavramını neredeyse tamamen ortadan kaldırmaktadır. Neredeyse tamamen diyorum: Çünkü söz konusu kaynaşma tabii

ki hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez. Milletvekilinin vekaleti hiçbir zaman onun elini kolunu tamamen bağlayacak kadar belirleyici olamaz; bunun aksi eşyanın tabiatına aykırı olurdu. Vekillerin her zaman asgari bir inisiyatif olanağı vardır. Ama bu inisiyatifi asgari noktaya indirme eğiliminin bulunması bile yeterince tehlikelidir. Böyle bir siyasal sistem bu noktada ilkel toplumlarda gözlemlenen duruma yaklaşır; çünkü her iki tarafta da yönetim zayıftır. Ama aynı zamanda çok büyük bir fark da söz konusudur: Bir tarafta devlet henüz yokken, sadece tohum halinde bulunuyorken, demokrasinin yaşadığı sapmada devlet genellikle çok gelişkin bir konumdadır, yaygın ve karmaşık bir örgütlenmeye sahiptir. Zaten hadisenin anormalliğini en iyi gösteren de bu iki çelişkili cephedir. Bir yanda karmaşık, ustaca bir mekanizma, geniş bir idarenin çok sayıda çarkı; öte yanda devletin rolünün en ilkel siyasal biçimlere bir geri dönüşü temsil edecek biçimde anlaşılması. Buradan kaynaklanan tuhaf bir eylemsizlik ve etkinlik karışımı. Devlet kendi kendine harekete geçmez, kalabalığın kökeni belirsiz duygularının peşine takılır; ama diğer yandan da sahip olduğu güçlü eylem olanakları hizmetkârlık ettiği bireyler üzerinde çok ağır bir baskı uygulamasına da yol açabilir.

Demokrasiyi bu anlama ve uygulama tarzının bizdeki zihinlerde hâlâ kökleşmiş olarak bulunduğunu da belirttik. Öğretisi bu fikirlerin sistemleştirilmesi olan Rousseau, hâlâ bizim demokrasimizin kuramcısıdır. Ama yukarıda işaret ettiğimiz o iki çelişkili yönü onunkinden daha iyi temsil eden bir başka siyasal felsefe daha yoktur. Bu felsefe bir cepheden bakıldığında son derece bireyseldir; toplumun ana ögesi bireydir; toplum bir bireyler toplamından başka bir şey değildir. Ama diğer yandan bu felsefenin devlete nasıl bir otorite atfettiği de bilinir. Bunun da ötesinde söz konusu fikirlerin bizde hâlâ etkili olduğunun en iyi kanıtı, siyasal yaşamımızın sunduğu manzardır. Bu yaşam dışarıdan bakıldığında, yüzeysel olarak, tartışmasız çok büyük bir hareketlilik sergilemektedir. Benzeri görülmemiş bir hızla değişimler değişimleri izlemektedir; siyasal yaşamımız uzun süredir değişmeyen bir yönde uzun süre az

da olsa sebat etmeyi başaramamıştır. Ama devlete itkisini bireyler kalabalığı verdiği ve devletin işleyişini neredeyse tam bir egemenlikle onlar düzenlediği için bu durumun kaçınılmaz olduğunu görmüştük. Ama aynı zamanda bu yüzeysel değişimler rutin haline gelmiş bir durağancılığın, değişim karşıtlığının da örtüsü olmaktadır. Bir yandan siyasal olayların sürekli değişen seyrine hayıflanılırken, diğer yandan idarelerin mutlak güç sahibi olmasından, iliklerine dek işlemiş gelenekçiliklerinden yakınılmaktadır. Onların gücü karşısında elden hiçbir şey gelmez. Çünkü tüm bu yüzeysel değişimler farklı farklı yönlerde yapıldığı için, etkileri birbirini sıfırlamakta, geriye bu ardı arkası kesilmeyen çeşitlenmelerin ayırt edici özelliği olan yorgunluk ve bıkkınlıktan başka bir şey kalmamaktadır. O zaman güçlü bir oluşuma sahip alışkanlıkların, bu değişimlerden etkilenmeyen rutinlerin egemenliği iyice pekişmekte, çünkü sadece onlar etkili olmaktadır. Onların gücü, geri kalanın aşırı oynaklığından kaynaklanmaktadır. Aslında buna da sevinmek mi yerinmek mi gerektiği belli değildir; çünkü bu rutin sayesinde azıcık bir örgütlenme, biraz istikrar ve hayatta kalmak için gerektiği anlarda bir miktar kararlılık korunabilmektedir. İdari mekanizma, tüm kusurlarına karşın, şu anda bize muhtemelen çok değerli hizmetlerde bulunmaktadır.

Hastalığı belirledik, peki, bunun kaynağı nedir? Tanı, yanlış [demokrasi] anlayışıdır, ama yanlış anlayışların da nesnel nedenleri olur. Bizim siyasal oluşumumuzda bu hatayı açıklayacak bir şeyler olmalıdır.

Bugünkü örgütlenmemizin kendine özel niteliği sonucunda, devletle bireyler kitlesinin araya hiçbir ara kademe girmeden doğrudan temas ve iletişim içinde olmaları buna yol açmış gibi gözükmemektedir. Seçmen kitlesi ülkenin tüm siyasal nüfususunu kapsamakta ve devlet, en azından devletin can alıcı organı, yani yasama meclisi doğrudan bu seçmen kitlesinin içinden çıkmaktadır. Bu koşullarda oluşan devlet de toplumsal kitlenin basit bir yansımasından başka bir şey olamaz. Hali hazırda iki kolektif kuvvet söz konusudur: Biri, tüm yurttaşların birleşmesiyle oluştuğu için muazzam bir güce sahiptir; öteki ise

sadece temsilcileri kapsadığından çok daha zayıftır. Dolayısıyla ikincinin, birincinin kuyruğuna takılması kaçınılmazdır. Şahıslar temsilcilerini doğrudan seçtikleri anda, temsilcilerin sadece kendilerine vekalet verenlerin isteklerini sadık bir biçimde yansıtmamaları, vekalet verenlerin de bu uysallığı bir vazife olarak talep etmemeleri düşünülemez. Kuşkusuz yöneticilerin daha büyük bir inisiyatife sahip olmaları gerektiğini, ancak bu koşulla rollerini hakkıyla yerine getirebileceklerini, olayları kendi toplumsal işlevlerine bağlanmış bir insan konumundaki bireyden daha farklı bir şekilde ve değişik bir bakış açısından görmelerinin ortak çıkarlara daha uygun olduğunu, devletin kendi doğasına göre davranmasına izin vermek gerektiğini söylemek daha yüksek bir siyaset olacaktır. Ama en sağlam akıl yürütmeler bile eşyanın tabiatına karşı duramaz. Siyasal düzenlemeler milletvekillerini özel şahısların örgütsüz kalabalığıyla doğrudan temas içine soktuğu sürece, kalabalığın onlara sözünü geçirmesi kaçınılmazdır. Bu doğrudan temas devletin kendisi olmasına izin vermez.

İşte bu yüzden bazı fikir sahipleri, siyasal meclislerin üyelerinin iki veya daha çok dereceli seçimlerle belirlenmesinden yanadır. Gerçekten de yönetimi azad etmenin tek yolunun onunla toplumun geri kalanı arasına ara kurumlar sokmak olduğu kesindir. Kuşkusuz onunla tüm öteki toplumsal organlar arasında sürekli bir iletişim bulunmalıdır; ama bu iletişimin devlete kendi kişiliğini kaybettirecek noktaya varmaması gerekir. Devlet, ulusla bağıntısını korumalı, ama onun içinde eriyip kaybolmamalıdır. Bunun için de devletle ulus doğrudan temas içinde olmamalıdır. Daha zayıf bir kuvvetin daha büyük bir kuvvetin yörüngesine girmesini engellemenin tek yolu, ikisi arasına daha enerjik olan etkiyi giderecek dirençli cisimler sokmaktır. Devlet doğrudan kalabalığın içinden çıkmadığı zaman onun etkisini daha zayıflamış bir halde hisseder; daha fazla kendisi olabilir. Ülke içinde bulanık bir biçimde çalkalanan kökeni karanlık eğilimlerin devletin girişimleri üzerindeki ağırlığı azalır ve kararlarını eskisi kadar sıkı bir biçimde kendilerine bağımlı kılamazlar. Ama ancak yurttaşların genel top-

lamı ile devlet arasına bu şekilde giren toplumlar doğal ve kalıcı topluluklarsa bu sonuca varılabilir. Zaman zaman sanıldığı aksine, sadece yeri geldiğinde yaratılan yapay aracı türlerini araya sokmak yeterli olmaz. Örneğin seçmenlerin hepsini kapsayan topluluğa daha sınırlı bir seçmen topluluğu seçtirilse, görevi bitince dağılacak bu ikinci topluluk da ya doğrudan ya da daha da sınırlı bir seçmen topluluğu aracılığıyla yöneticileri belirlese ve bu kadarla yetinilse, bu şekilde oluşturulan devlet belli bir bağımsızlığa sahip olabilir, ama o zaman da demokrasinin diğer ayırt edici koşulunu hakkıyla yerine getiremez. Ülkenin bütünüyle yakın iletişim içinde olamaz. Çünkü devlet doğar doğmaz, onu oluşturmaya yardım eden aracı ve araçlar artık var olmayacağı için, devletle yurttaşlar kalabalığı arasında bir boşluk ortaya çıkar. Onlarla devlet arasında o vazgeçilmez sürekli alışveriş kurulamaz. Devlet özel şahıslara bağımlı olmamalıdır gerçi, anı onlarla temasını da asla yitirmemelidir. Nüfusun bütünüyle olan bu yetersiz iletişim, bu şekilde toplanan her türlü meclisin zayıf kamıdır. Böyle bir meclis halkın ihtiyaçlarına ve duygularına çok uzak kalır; bu ihtiyaçlar ve duygular ona yeterli bir süreklilikle erişmez. Yani istişare ve karar alma süreçlerinin en temel unsurlarından biri eksik kalır.

Temasın hiç kaybolmaması için bu şekilde araya sokulan aracı seçmen toplumlarının sadece bir anlık oluşmaması, kendiliklerinden sürekli işlemeleri gerekir. Başka bir ifadeyle, bunlar toplumsal bünyenin doğal ve normal organları olmalıdır. Bu rolü oynayabilecek iki tür organ mevcuttur. Birincisi, mülki bölümlerin idaresinden sorumlu ikincil kurullardır. Örneğin dolaylı veya dolaysız yoldan seçilen idari bölge (*département*) veya eyalet (*province*) meclislerinin bu işlevi üstlenmeleri düşünülebilir. Hükümet kurullarının, yani tam anlamıyla siyasal meclislerin üyelerini onlar saptar. Bizim bugünkü Senatomuz aşağı yukarı bu fikir temelinde örgütlenmiştir. Ama bunun büyük Avrupa devletlerinin yapısına en uygun düzenleme olup olmadığı konusunda kuşkulardır, çünkü ülkelerin içindeki mülki idari bölümler önemlerini giderek yitirmektedir.

Her kaza, belediye, bölge, eyalet kendine özgü bir fizyonomiye, örflere, âdetlere, özel çıkarlara sahip olduğu sürece, onun idaresinden sorumlu meclisler siyasal yaşamın vazgeçilmez çarklarıydı. Kitlelerin içinde beliren fikirler ve özlemler doğrudan bu meclislerde toplanıyordu. Ama bugün her birimizi ülke toprağının işgal ettiğimiz bir noktasına bağlayan bağ çok zayıflamıştır ve büyük bir kolaylıkla kopabilmektedir. Bugün buradayız, yarın başka bir yerde; hangi eyalete gidersek gidelim kendimizi evimizde hissederez veya en azından mülki bölümlere dayalı bir kökeni olan özel yakınlıklar tamamen ikincil durumdadır ve hayatımız üzerinde büyük bir tesirleri yoktur. Aynı yere bağlı kalarak yaşasak bile, uğraşlarımız ikamet ettiğimiz idari bölgenin sınırlarını fazlasıyla aşar. Bizi doğrudan çevreleyen hayat, bizi en yakından ilgilendiren hayat bile değildir. İster öğretmen, ister sanayici, ister mühendis, ister sanatçı olalım, bizi en yakından ilgilendiren ve heyecanlandıran hadiseler yaşadığımız ilçede veya bölgede olup bitenler değildir. Hatta ben ilçemde veya bölgemde olup biteni hiç dikkate almadan da pekâlâ düzenli bir hayat sürebilirim. Bizim ilgimizi asıl çeken, yerine getirmemiz gereken görevlere göre, bilimsel kurullarda olup bitenler, büyük üretim merkezlerinde yayınlananlar, söylenenlerdir; bir ressam veya heykeltıraş için, Fransa'nın veya yabancı ülkelerin büyük kentlerinde görülen sanatsal yenilikler, belediyesinin meselelerinden çok daha ilginçtir; mesleği gereği ülke topraklarının, hatta yerkürenin tüm noktalarına yayılmış her türlü sanayiyle ve ticari girişimlerle ilişki içinde olan sanayici için de aynı şeyler söylenebilir. Sadece mülki idare bölümlerine dayanan toplulukların zayıflaması önüne geçilmez bir olgudur. Ama o zaman bu toplulukların idaresinde başı çeken meclisler ülkenin genel yaşamını kendilerinde yoğunlaştırıp ifade edemezler; çünkü bu yaşamın dağılım ve örgütleniş tarzı en azından genel anlamda ülkenin toprak dağılımını yansıtmaz. İşte bu nedenle söz konusu mülki idare meclisleri itibarlarını yitirmekte, oralarda yer alma şerefine daha az can atılmakta, girişimci beyinler ve değerli insanlar etkinlikleri için başka bir sahne aramaktadır. Çünkü bunlar kısmen gündem-

den düşmüş organlardır. Böyle bir temele dayanan bir siyasal meclis, toplumun örgütlenmesini, farklı toplumsal güçler ve işlevler arasındaki gerçek kuvvet dengesini epey eksik ve kusurlu bir biçimde ifade edebilir ancak.

İşbölümü geliştikçe meslekî yaşam tam tersine giderek önem kazandığına göre, bizim siyasal örgütlenmemizin temelini onun sağlayacağına inanılabilir. Meslekler topluluğunun gerçek seçmen kitlesini oluşturduğu fikri şimdiden gün yüzüne çıkmıştır ve bizi birbirimize bağlayan bağlar coğrafi ilişkilerimizden önce mesleğimizden kaynaklandığı için, bizim bu kendiliğinden bir araya geliş biçimimizi siyasal yapının da kopya etmesi doğaldır. Daha yukarıda belirttiğimiz plan uyarınca korporasyonların oluşturulduğunu veya yeniden oluşturulduğunu varsayın: Her birinin başında onu yöneten, içsel hayatını düzenleyen bir meclis olacak. Bu çeşitli meclisler, yerel toplulukların artık çok zayıf bir biçimde üstlenebildikleri ara kademe seçmen toplulukları rolünü oynamaya son derece uygun olmaz mı? Meslekî yaşam asla askıya alınmamıştır; işsiz kalmamıştır. Korporasyon ve organları hâlâ faaliyet halindedir ve dolayısıyla buradan çıkacak yönetim meclisleri toplumla temaslarını asla yitirmeyecek, hiçbir zaman kendi içlerine kapanma, nüfusun derin katmanlarında ortaya çıkabilecek değişimleri çok önceden ve canlı bir biçimde hissedememe tehlikesiyle karşı karşıya kalmayacaktır. Bağımsızlık sağlanırken iletişim kesintiye uğratılmayacaktır.

Böyle bir çözümün kaydedilmeye değer iki artısı daha olacaktır. Bugün uygulandığı haliyle genel seçim sistemi, kökten yetersizliği nedeniyle eleştirilmektedir. Haklı olarak milletvekillerinin önlerine getirilen sayısız sorunu bilerek çözebilecek durumda olmadıkları belirtilmektedir. Ama milletvekilinin bu yetersizliği seçmenin yetersizliğinin yansımasından başka bir şey değildir; zaten asıl ciddi sorun da budur. Çünkü mebus bir vekil olduğuna göre, özellikle temsil ettiği kişilerin düşüncelerini ifade etmekle görevli olduğuna göre, o kişilerin de aynı sorunları gündeme getirebilmesi ve dolayısıyla aynı evrensel yeterliliğe sahip olabilmesi gerekir. Nitekim seçmen kendisine

her başvurulduğunda yasama meclislerinde gündeme gelebilecek tüm yaşamsal sorunlar hakkında bir tavır almakta ve seçim de bu şekilde beyan edilmiş bireysel görüşlerin hepsinin sayısal dökümünden oluşmaktadır. Bu görüşlerin konular hakkında bilgi sahibi, aydın görüşler olamayacağını ayrıca belirtmeye bilmem gerek var mı? Eğer seçim korporatif zeminde örgütlenseydi bu duruma düşülmezdi. Çünkü her emekçi kendi mesleğinin çıkarları konusunda yeterlidir; dolayısıyla korporasyonun ortak işlerini en iyi yönetebilecek kişileri seçmeye uygundur. Diğer yandan bu yöneticilerin siyasal meclislere gönderecekleri delegeler oraya kendi özel uzmanlıklarıyla girecekler ve bu meclislerin görevi de öncelikle farklı meslekler arasındaki ilişkileri düzenlemek olacağı için, bu tür sorunları çözümüleme bakımından en elverişli biçimde oluşturulmuş olacaklardır. O zaman yönetim meclisleri gerçekten organizmada beyin ne ise o konuma gelecekler: toplumsal bünyeyi olduğu gibi yansıtacaklardır. Orada tüm diri güçler, tüm yaşamsal organlar önem sırasına göre temsil edilecektir. Ve bu şekilde oluşan grup içinde toplum gerçekten kendi bilincine ve birliğinin bilincine varacaktır; bu birlik de böylelikle yakın ilişki içine sokulmuş farklı mesleklerin temsilcileri arasında kurulan ilişkilerin doğal sonucu olarak ortaya çıkacaktır.

İkincisi, her demokratik devletin oluşumunda içkin olan bir güçlük, toplumun tek etki sahibi maddesini bireyler oluşturduğu için, devletin hem bir anlamda ancak bireylerin eseri olabilmesinden, ama diğer yandan da bireysel duygulardan bambaşka şeyleri ifade etmek zorunda olmasından kaynaklanmaktadır. Devlet bireylerin arasından çıkmalı, ama aynı zamanda onları aşmalıdır. Rousseau'nun içinde boşuna debele-nip durduğu bu çatışkı nasıl çözümlenebilir? Bireylerle birlikte onlardan farklı bir şey yapmanın tek yolu, bu bireyleri ilişki içine sokup kalıcı bir biçimde bir araya getirmektir. Sadece birleşmiş bireyler arasında kurulan etki-tepki ilişkilerinin sonucu ortaya çıkan duygular, bireysel duygulardan üstün olabilir. Bu düşüncüyü siyasal örgütlenmeye uygulayalım. Eğer bireylerin her biri ayrı ayrı gelip devleti oluşturmak veya onu ni-

hai olarak oluşturmaya hizmet edecek organları belirlemek için oy verilerse, eğer her biri kendi tercihini tek başına yaparsa, bu tarz oyların kişisel ve bencil kaygılardan başka bir esin kaynağı olması neredeyse olanaksızdır: En azından bu tür kaygılar ağır basacak ve böylece tüm örgütlenmenin temelinde bireyselci bir ayrılıkçılık yatacaktır. Ama bu tür atamaların kolektif bir gelişim sonucunda yapıldığını varsayalım; o zaman nitelikleri tamamen değişecektir. Çünkü insanlar ortaklaşa düşündüklerinde düşünceleri kısmen topluluğun eseri olur. Topluluk üzerlerine etki eder, tüm otoritesiyle ağırlığını hissettirir, bencil hevesleri dizginler, zihinleri kolektif bir anlamda yönlendirir. şu halde oylamaların bireylerden başka şeyleri ifade edebilmeleri, en başından itibaren kolektif bir ruh taşımaları için, temel seçmen topluluğu sadece bu sıradışı durum nedeniyle birbirine yakınlaşmış, birbirini tanımayan, karşılıklı olarak birbirlerinin görüşlerinin oluşmasına katkıda bulunmamış, sadece sandığın önünde sıraya girip birbiri peşi sıra oy kullanan bireylerden oluşmamalıdır. Tam tersine seçmen topluluğu bir anlığına, sadece oy verme günü münasebetiyle vücut bulmamış, daha önceden oluşmuş, tutarlı, kalıcı bir grup olmalıdır. O zaman her bireysel görüş, bir kolektivite bünyesinde oluştuğu için kolektif bir yana da sahip olur. Korporasyonun bu beklentilere uyduğu açıktır. Onu oluşturan üyeler onun bünyesinde sürekli ve yakın ilişkiler içinde olduklarından, duyguları ortaklaşa oluşur ve topluluğu ifade eder.

Yani siyasal rahatsızlığın nedeniyle bugün sıkıntısını çektiğimiz toplumsal rahatsızlığın nedeni aynıdır. Bu rahatsızlık da, devlet ile toplumun geri kalanı arasına yerleştirilmesi gereken ikincil organların yokluğundan kaynaklanmaktadır. Daha önce bu organlar bize, devletin bireyler üzerinde zorbaca bir tahakküm kurmasını engellemek için zorunlu görünmüşlerdi; şimdi de bireylerin devleti yutup yok etmesini önlemek için de aynı ölçüde vazgeçilmez olduklarını görüyoruz. Mevcut iki gücü birbirine bağlarken, aynı zamanda özgürleştirirler. Daha önce de birçok kez işaret etme fırsatı bulduğumuz bu iç örgütlenme yokluğunun ne denli ciddi bir sorun olduğu görülüyor.

Gerçekten de onun yokluğu, derin bir sarsıntı yaratarak, deyim yerindeyse, tüm toplumsal ve siyasal yapımızın gevşemesine neden olur. Bir zamanlar özel şahısları çerçeveleri içine alıp, böylece toplumun iskeletini oluşturan toplumsal biçimler ya ortadan kalkmıştır ya da silinme yoluna girmiş, ama bu arada yeni biçimler de onların yerini alamamıştır. Demek ki geriye akışkan bireyler kitlesinden başka bir şey kalmamıştır. Çünkü devlet de onlar tarafından emilmiştir. Sadece idari mekanizma sağlamlığını korumuştur ve aynı otomatik düzenlilik içinde çalışmaya devam etmektedir. Kuşkusuz tarihte bir örneği daha bulunmayan bir durum söz konusu değildir. Toplum ne zaman oluşsa veya yenilense, benzer bir evreden geçer. Nitekim tüm toplumsal ve siyasal örgütlenme sistemi, sonuçta bireyler arasındaki doğrudan etki ve tepkilerden ortaya çıkmıştır. Bu yüzden zaman bir sistemi önüne katıp götürürken, onun çözülüp dağılma sürecinde yerini bir diğer sistem almamışsa toplumsal yaşam bir anlamda ilk çıktığı kaynağa, yani bireylere geri dönüp, orada yeniden geliştirilmek zorunda kalır. Madem ki geride sadece bireyler kalmıştır, toplum da doğrudan onlar aracılığıyla işleyişini yürütür. Yok olmuş organlara düşen veya henüz ortalıkta gözükmeyen organlara düşecek görevlerin üstesinden dağınık bir biçimde bireyler gelir. Eksik olan örgütlenmeyi kendiliklerinden ikame ederler. Bizim vaziyetimiz de işte böyledir ve iflah olmaz bir durum sayılmasa, hatta ona evrim sürecimizin zorunlu bir aşaması olarak bakmak mümkün bile olsa da, tehlikeli bir yanı da bulunduğu yadsınamaz. Böylesine istikrarsız bir malzemedен oluşan bir toplum en küçük sarsıntıda tamamen dağılabilir. İçeriden veya dışarıdan gelebilecek olaylara karşı onu koruyan hiçbir şey yoktur.

Çeşitli yurttaşlık vazifelerinin, örneğin bize yasalara uymamızı emreden vazifenin ve oylarımızla yasaların geliştirilmesine veya daha genelde kamusal yaşama katılmamızı bildiren vazifenin hangi zihniyet içinde anlaşılması, uygulanması, öğretilmesi gerektiğini açıklayabilmek için, bu değerlendirmeleri yapmamız şarttı.

Bir demokraside yasalara uyulmasının, yasanın yurttaşların iradesini ifade etmesinden kaynaklandığı zaman zaman söylenmiştir. Onlara uymalıyız, çünkü onları biz istedik. Ama bu neden azınlık için nasıl geçerli olabilir? Oysa bu vazifeyi uygulamaya en çok ihtiyaç duyanlar da onlardır. Üstelik belirli bir yasayı doğrudan veya dolaylı yoldan istemiş olanların sayısının ülke nüfusunun çok küçük bir bölümünü temsil ettiğini görmüştük. Ama bütün bu hesapları bir kenara bırakacak olsak bile, yasalara uyulmasını bu şekilde haklı çıkarmak pek de aşılacak bir yol gibi gözükmemektedir. Bir yasayı istemiş olmak neden onu benim için bile uyulmaya değer bir şey haline getirsin ki? İsteğime göre yapılan bir şey yine isteğime göre bozulabilir. İstek özü itibarıyla değişken olduğu için, istikrarlı olacak hiçbir şeye temel oluşturamaz. Kimi zaman yasallık tapıncının bilinçlerimizde bu denli az kökleşmiş olmasına, onun dışına çıkmaya hep çok hazır oluşumuza şaşılır. Ama sabahtan akşama belli sayıda bireysel iradenin basit bir kararıyla yerini farklı bir düzene bırakabilecek bir yasal düzene yönelik bir tapınc nasıl söz konusu olabilir ki? Öyle istenmekten çıktığı anda hukuk olma niteliği sona erecek bir hukuka nasıl uyulabilir ki?

Yasaya asıl uyulmasını sağlayan, onun şeyler arasındaki doğal ilişkileri iyi ifade etmesidir; özellikle bir demokraside bireyler yasaya ancak onda bu niteliği buldukları ölçüde uyarlar. Yasaya, onu biz yaptığımız, şu kadar oyla istediğimiz için boyun eğmeyiz; iyi olduğu, yani olguların tabiatına uygun olduğu, tam olması gerektiği gibi olduğu, ona güvendiğimiz için uyarız. Ve bu güven aynı zamanda o yasayı geliştirmesi gereken organların bize telkin ettikleri güven duygusuna da bağlıdır. Demek ki önemli olan, yasanın yapılış tarzı, görevleri o yasayı yapmak olanların yeterliği, bu görevin yerine getirilmesini mümkün kılmaya yönelik özel örgütün doğasıdır. Yasaya itaat yasa koyucuların ve siyasal sistemin değerine bağlıdır. Bu açıdan demokrasiyi farklı kılan, yöneticilerle yurttaşlar arasında kurulmuş iletişim sayesinde, yöneticilerin rollerini ne ölçüde oynadıkları konusunda yurttaşların hüküm verebilecek bir konumda bulunması, konuyu daha eksiksiz bilerek güven

duymaları veya duymamalarıdır. Ama demokrasinin özellikle yasa yazımına odaklandığı ölçüde bizim saygımıza hak kazanacağı düşüncesinden daha yanlış bir şey olamaz.

Geriye oy kullanma vazifesi kaldı. Burada bu vazifenin belirsiz bir gelecekte, bizimkilerden daha iyi örgütlenmiş toplumlarda ne hale gelebileceğini inceleyecek değilim. Önemi yitirmesi pekâlâ mümkündür. Bir gün gelip, siyasal organları denetleyecek kişilerin atamalarının sanki kendiliğinden, kamuoyu baskısıyla, yani belirli istişarelere başvurulmasına gerek kalmadan yapılması pekâlâ mümkündür.

Ama bugün durum farklıdır. Bu durumun içerdiği anormallikleri gördük; bu nedenle durum, son derece özel vazifeler yaratmaktadır. Toplumun tüm ağırlığı bireyler kitlesinin omuzlarına binmiştir. Başka dayanağı yoktur.

Bu yüzden her yurttaş, meşru bir şekilde, bir anlamda devlet adamına dönüşmektedir. Sadece meslekî uğraşlarımız içine kapanıp kalamayız, çünkü şu anda kamusal yaşamın elinde edimci olarak bireysel güçler kalabalığından başka bir şey kalmamıştır. Ancak bu görevi zorunlu hale getiren nedenler aynı zamanda onu belirlemektedirler. Bu görev örgütlenme yokluktan kaynaklanan bir halin sonucudur ve onu kabullenmek değil, sona ermesi için uğraşmak gerekir. Yanılgıyla demokrasi diye nitelenen bu örgütsüzlüğü bir ideal olarak sunmak yerine sonlandırmak gerekir. Bu hakları ve imtiyazları kıskançlıkla korumaya çalışmak yerine, onları geçici olarak gerekli kılan hastalığı tedavi etmek gerekir. Başka bir deyişle birinci vazife, bireyin uygun olmadığı bir rolden bizi süreç içinde kurtaracak şeyi hazırlamaktır. Bu yüzden siyasal faaliyetimiz söz konusu ikincil organları yaratmaya yönelmelidir; bunlar oluştukları ölçüde hem bireyi devletten hem de devleti bireyden özgürleştirecek ve bireyi hiç uygun olmadığı bir görevden giderek azat edeceklerdir.

Her Türlü Toplumsal Gruplaşmadan Bağımsız GENEL VAZİFELER Cinayet

Şimdi ahlâk bahsinin yeni bir alanına giriyoruz. Önceki bölümlerde insanların belirli, şu veya bu toplumsal gruba ait oldukları, aynı ailenin, aynı korporasyonun, aynı devletin parçası oldukları için birbirlerine karşı olan vazifelerini inceledik. Ama her türlü özel gruplaşmadan bağımsız vazifeler de vardır. Benim akrabam veya hemşerim olmasalar da benzerlerimin yaşamına, mülkiyetine, şerefine saygı göstermeliyim. Bu her türlü etik anlayışın en genel çerçevesidir, çünkü her türlü yerel veya etnik koşuldan bağımsızdır. Aynı zamanda en yüksek çerçeve de budur. Gözden geçireceğimiz vazifeler tüm uygar halklarda en önde gelen ve en acil vazifeler olarak kabul edilir. Ahlâk dışılığı en eksiksiz olan fiiller, cinayet ve hırsızlıktır ve bu tür fiillerin ahlâk dışı niteliği yabancılara karşı işlendiklerinde hiçbir şekilde hafiflemez. Ev ahlâkı, meslek ahlâkı, yurttaşlık ahlâkı hiç kuşkusuz bu kadar can alıcı değildir. Bu vazifelerden birini yerine getirmeyen biri bize, diğer iki tecavüzden birini işleyen birinden daha az kabahatli görünür. Bu fikir öylesine genelleşmiş ve zihinlere öylesine kazınmıştır ki, ortak bilinç açısından suç esas olarak veya hemen hemen sadece öldürmek, yaralamak, çalmaktan ibarettir. Suçlu kişiliğini gözümüzün önünde canlandırırken, hep bir baş-

kasının malına veya canına kasteden birini aklımıza getiririz. İtalyan kriminoloji okulunun tüm çalışmaları, tüm suçların bunlardan ibaret olduğu yönündeki, bir aksiyom gibi kabul gören bu postulata dayanır. Örneğin sabıkalı tipini oluşturmak, cani veya hırsız tipini çeşitli kalıplar içinde şekillendirmekten ibarettir.

Bu bakımdan modern ahlâkla eski ahlâk arasında taban tabana zıtlık söz konusudur. Özellikle Hristiyanlıktan beri vazifeler hiyerarşisinde tam bir sıra değişikliği, bir altüstlük yaşanmıştır. En aşağı basamaklardaki toplumlarda, hatta site rejiminde bile şimdi söz edeceğimiz vazifeler bırakın ahlâkın doruk noktasında yer almayı, etik kavramının ancak eşiğinde duruyorlardı. Bırakın diğer tüm vazifelerin üstüne konmayı, en azından bazılarının ihtiyarî bir niteliği vardı. O sırada onlara verilen düşük ahlâkî değerın kanıtı, onlar için öngörülen cezaların daha hafif oluşuydu. Hatta çoğunlukla hiçbir cezaları yoktu. Yunanistan'da cinayet bile ancak ailenin isteği üzerine cezalandırılıyor ve aile parasal bir tazminatla da yetinebiliyordu. Roma devrinde Yahuda'da kamusal bir suç olarak kabul edilen cinayet konusunda uzlaşmaya varmak yasaktı, ama yaralamalar veya hırsızlık için aynı şey geçerli değildi. Tazminatı takip etmek zarar gören bireylere düşerdi ve eğer isterlerse suçlunun belli bir para karşılığında kendini aklamasına izin verebilirlerdi. Demek ki bu tür fiiller ancak yarı medeni müeyyidelere tâbidir; büyük çoğunlukla zarar-ziyan tazminatıyla sonlanırlar; her ne olursa olsun, bir tür cezaya çarptırıldıklarında, yani suçlunun bedeni cezalandırıldığında bile, devletin cezalandırma işlemini kendisinin takip etmesini gerektirecek kadar ağır cezalar söz konusu değildir. Bu konularda inisiyatifi özel şahısların alması gerekmektedir. O devrin toplumu, bugün bizi ayağa kaldıran bu tür suçlar karşısında kendisini doğrudan ilgili ve tehdit altında hissetmez. Hatta kimi zaman söz konusu olan asgari himaye toplum tarafından sadece kendi üyelerine tanınmakta, kurban yabancı ise bu da sağlanmamaktadır. O sırada gerçek suçlar ailevi, dinî, siyasi düzene yönelik suçlardır. Toplumun siyasi örgütlenmesini tehdit eden her şey,

devletin simgesel temsillerinden başka bir şey olmayan kamusal tanrılara yönelik her türlü saygısızlık, ailevi vazifelerin her türlü ihlali kimi zaman korkunç boyutlar alabilen cezalara çarptırılır.

Ahlâkın bir zamanlar en alttaki bölümünü en yüksek noktaya çıkaran evrim, kolektif duyarlılıkta yaşanan ve sık sık işaret etme fırsatını bulduğumuz bir evrimin sonucudur. İlk dönemlerde en güçlü, çelişkiye en hoşgörüsüz kolektif duygular topluluğa, yani ya bütünü içinde siyasal topluluğa, ya da aile topluluğuna yönelik duygulardır. Dinsel duyguların olağanüstü otoritesi ve bunlara uyulmasını sağlayan ağır cezalar buradan kaynaklanmaktadır: Çünkü kutsal şeyler kolektif varlığın simgelerinden başka bir şey değildir. Bu kolektif varlık Tanrı, her türlü dinsel varlık biçiminde kişileşir ve dış görünüşte dinsel dünyanın kurmaca varlıklarına yönelen saygının, tapıncın hedefi aslında odur. Bunun aksine, bireye ilişkin hiçbir şey toplumsal duyarlılığı kolay kolay harekete geçirmez. Bireyin acıları etkileyici olmaz, çünkü bireyin huzuru ve rahatı pek ilgi çekmez. Bunun aksine günümüzde en nefret edilen şey bireysel ıstıraptır. Bir insanın hiç hak etmediği biçimde ıstırap çekmesi fikrini zaten katlanılmaz buluruz, ama ileride göreceğimiz gibi, hak edilmiş ıstırap bile bize ağır gelir, bunaltır ve onu da hafifletmeye uğraşırız. Çünkü hedefi insan, insan kişiliği olan bu duygular çok güçlenirken, bizi doğrudan topluluğa bağlayan duygular ikinci plana gerilemiştir. Artık topluluğun kendinden dolayı ve kendi için değer taşıdığı kanısını paylaşmayız. O, insan tabiatını devrin idealinin gerektirdiği ölçüde hayata geçirmenin ve geliştirmenin bir aracıdır sadece. Bu en yüce amaçtır ve tüm diğerleri ona göre ikincil kalır. Bu nedenle beşerî ahlâk diğer tüm ahlâkların üzerine yükselmiştir. Bazı kolektif duygulardaki bu gerilemeyi ve bazı öteki duygulardaki bu ilerlemeyi belirleyen nedenlere gelince, onları o kadar çok yineledik ki aynı konuya bir kere daha dönmek gereksiz olur. Toplumların üyelerini birbirlerinden giderek ayırıştırırken, insan olma vasfından gelenlerin dışında başka bir ortak temel özellik bırakmayan sebepler bütününden kaynak-

lanmışlardır. Bu koşullarda insan olma vasfı da son derece doğal bir biçimde toplumsal duyarlılığının en birinci amacı haline gelmiştir.

Şimdi ele alacağımız etik bölümünün genel niteliğini bu şekilde belirttikten sonra, kapsadığı başlıca kuralları, yani dayattığı başlıca vazifeleri incelemek için ayrıntıya girelim.

Birinci ve en vazgeçilmez olanı, insan hayatına kastetmeyi men eden ve yasayla belirlenmiş haller (savaş durumu, yasal olarak ilan edilmiş idam cezası, meşru müdafaa) dışında yasaklayan vazifedir. Bu nedenle cinayet yasaklanmış ve bu yasak ağırlaşarak süregelmıştır; buraya kadar söylediklerimizden sonra yeniden işlemeye gerek olmayan bir sorundur bu. Bireyin amacı ahlâkî iyilik olduğuna, iyilik yapmak başkasına iyilik etmek olduğuna göre, bir insanın varoluşunu, yani tüm diğer iyiliklerin temel koşulunu elinden almaya yol açan böyle bir fiilin tüm suçların en iğrenci olarak görüleceği bellidir. Bu yüzden cinayeti yasaklayan kuralın nasıl doğduğunu açıklamakla zaman yitirmeyeceğiz. Kuralın çağdaş toplumlarımızda nasıl işlediğini, bilinçler üzerinde kurduğu hâkimiyetin daha güçlü veya zayıf olmasının, ona daha çok veya daha az uyulmasının hangi nedenlere bağlı olduğunu araştırmak daha faydalı ve fikir verici olabilir. Bu soruya cevap verebilmek için istatistiklere başvurmalıyız. Çünkü toplumsal cinayet oranının hangi koşullara göre değiştiği hakkında bilgiyi istatistikler verir ve cinayeti yasaklayan kuralın sahip olduğu otoritenin derecesini bu oran ölçer. Bu araştırma bu suçun doğasını daha iyi anlamamızı sağlayacak ve böylece ahlâkımızın bazı ayırt edici nitelikleri üzerine de biraz ışık tutacaktır.

Gerçeği söylemek gerekirse, buraya kadar söylenenlerden cinayet eğiliminin hangi nedenlere bağlı olduğunun belli olduğu ve ayrıca belirlenmelerine gerek olmadığı sonucuna varılabilir. Cinayetin bugün yasalarımızdaki en ağır cezalara çarpıtılmasının nedeni, insan varlığının bir zamanlar bambaşka şeylere yönelen dinsel bir saygının nesnesi haline gelmesidir. Buradan hareketle, bir halkın cinayete daha az veya daha çok eğilimli olmasını söz konusu saygının daha az veya daha çok

yaygın olmasına, bireye ilişkin her şeye daha küçük veya büyük bir değer verilmesine bağlanabileceği sonucuna varmak gerekmez mi? Bu yorumu doğrulayan bir olgu da mevcuttur: Cinayet sayısındaki gelişmenin istatistiklerden takip edilebil-meye başladığı tarihten bu yana sayının giderek azaldığı göz-lenmektedir. Fransa'da 1826-1830 döneminde 279 cinayet saptanmıştı; sayıdaki azalma şu şekilde yansımıştır: 282 (1831-35); 189 (1836-40); 196 (1841-45); 240 (1846-50); 171 (1851-55); 119 (1856-60); 121 (1861-65); 136 (1866-70); 190 (1871-75); 160 (1876-80). Yani 55 yılda yüzde 62'lik bir azalma söz konusudur; aynı dönemde nüfusun beşte bir-den fazla arttığı düşünülürse, bu azalma daha da kayda değer bir görünüm alır. Tüm uygar halklarda –oranı ülkelere göre değişse de– aynı gerilemeye rastlanmaktadır. Demek ki cinayet uygarlıkla birlikte azalmaktadır. Ülkelerin uygarlığı azaldıkça cinayet oranının artması da bunu doğrulamaktadır. Bu alanda başı İtalya, Macaristan, İspanya çekmektedir. Sonraki sırada Avusturya yer almaktadır. İlk üç ülkenin en az kalkınmış ülke-ler arasında olduklarına kuşku yoktur; bunlar Avrupa'nın geri kalmış ülkeleridir. Almanya, İngiltere, Fransa ve Belçika gibi yüksek kültür sahibi uluslarla aralarında bir karşıtlık söz konusudur. Bu gelişmiş ülkelerde cinayet suçu oranı bin kişiye 10 ilâ 20 iken, Macaristan ve İtalya'da 100'ü geçmekte, yani 5 veya 10 katına çıkmaktadır. Sonuçta her ülkenin içinde aynı dağılımla karşılaşmaktadır. Cinayet esas olarak kırsal bir suç-tur; tüm meslekler arasında en büyük canı kontenjani çiftçile-re aittir. Şahısı çevreleyen saygının, kamuoyunun ona verdiği değer in uygarlıkla birlikte arttığına kuşku yoktur. Dolayısıyla cinayet oranının, ahlâkî amaçlar hiyerarşisinde bireyin işgal ettiği yer in daha yukarıda veya aşağıda olmasına göre değiştiği söylenemez mi?

Bu açıklamanın belli bir temele dayandığı kesindir. Tek ku-suru fazla genel olmasıdır. Bireysellikteki gelişmenin cina-yetlerdeki düşüşle ilintisiz sayılamayacağı açıktır; ama bu dü-şüşün doğrudan kaynağı o değildir. Eğer böyle bir etki gücü olsaydı, onu bireyin maruz kaldığı diğer suçlar üzerinde de

gösterirdi. Hırsızlıklar, dolandırıcılıklar, suiistimaller kimi zaman kurbanlarına salt fiziksel maddi hasarlar kadar keskin acılar yaşatabilir. Ticari bir dalavere, ağır bir dolandırıcılık yol açtıkları kötülüklerle çoğunlukla bir cinayetin tek başına yol açabileceğinden çok daha büyük felaketlere neden olurlar. Ama tüm bu kötülükler uygarlıkla birlikte azalacakları yerde, tam tersine çoğalmaktadır. 1829'da sayıları 10.000 olan hırsızlık hadiseleri, 1844'te 21.000'e, 1853'te 30.000'e, 1876-1880'de 41.522'ye çıkmış, yani yüzde 400 artmıştır. İflasların sayısı ise aynı dönemde 129'dan 971'e yükselmiştir. Maddi suçlarda da benzer bir tırmanış gözlenmektedir: İlk sırayı çocuklara karşı işlenen yüz kızartıcı suçlar almakta, onu 1829-1833 döneminde 7 ilâ 8.000 iken 1863-1869'da 15-17.000'e çıkan darp ve yaralama hadiseleri izlemektedir. Oysa ki insan şahsiyetine duyulan saygının onu ölümcül saldırılardan olduğu gibi yaralamalardan da koruması gerekirdi. Tam tersine böyle bir tırmanış yaşanabilmesi tek başına bu duygunun epey zayıf bir yasaklayıcı etkisi olduğunu düşündürmektedir. Demek ki cinayet eğiliminin belli bir andan sonra karşılaştığı yasaklayıcı zihniyet tek başına onunla açıklanamaz. Ama ahlâkî bireyselciliğin ilerlemesine eşlik eden koşullardan bazılarının cinayete özellikle zıt olmakla birlikte, kişiye yönelik diğer suçlarla aynı çatışkıyı yaşamadıkları anlaşılmaktadır. Bu koşullar hangileridir?

Amacı genelde insan, insan ideali, bireyin hem maddi hem manevi iyiliği olan kolektif duygulardaki gelişmelere koşut olarak, amacı –bundan bireylerin sağlayabileceği yararlardan bağımsız olarak– topluluk, aile veya devlet olan kolektif duygularda da bir gerileme, zayıflama yaşandığını görmüştük. Bu iki akım koşut olmakla kalmaz, aynı zamanda da birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bizi genelde bireye bağlayan duygular büyüyorsa, bunun nedeni ötekilerin zayıflamasıdır; toplulukların artık insan şahsiyetinin çıkarlarından başka bir amaç güdememesidir. Cinayetlerin azalmasının nedeni de, insan kültürünün mevzi kazanmasından çok mistik devlet kültürünün gerilemesidir. Nitekim mistik devlet kültürünün temelinde yer alan

duygular kendiliklerinden cinayete teşvik edicidir. Üstelik tüm kolektif duygular gibi çok şiddetlidirler; dolayısıyla rencide edildiklerinde bu şiddetleriyle orantılı bir enerjiyle tepki gösterme eğilimindedirler. Bu yüzden hakaret ağır olursa, hakarete uğradığını hisseden adamı hasmını yok etmeye sürükleyebilirler. Bu tür duygular doğaları gereği her türlü merhamet, sempati, acıma hissini, yani canının elini kolunu bağlayacak her türlü hissi susturmaya elverişli olduklarından böyle bir sonuca varılması da kolaylaşır. Çünkü ilk duygular güçlü olduklarında ikinci saydıklarımız zayıf demektir. Devletin şanı, devletin yüceliği en büyük iyilik olarak gözüküyorsa, toplum diğer her şeyin tâbi kılındığı kutsal ve tanrısal bir şeyse, bireyin de o kadar üstünde yer alır ki o bireyin uyandırabileceği sempati, telkin edebileceği acıma hissi hakarete uğramış duyguların son derece buyurgan beklentilerini dengeleyemez, durduramaz. Bir babayı savunmak, bir Tanrı'nın intikamını almak söz konusu olduğunda, bir insan yaşamının ne değeri kalabilir ki? Öteki kefedede böylesine eşsiz bir değere, ağırlığa sahip nesneler bulunurken, insan yaşamı teraziyi asla kendinden yana eğemez. İşte bu yüzden ki siyasal inanç, hanenin şerefi duygusu, kast duygusu, dinsel iman çok büyük bir çoğunlukla kendiliklerinden cinayet üreten olgulardır. Korsika'daki cinayetlerin çokluğu hâlâ yaşayan *vendetta* [kan davası] uygulamasından kaynaklanır: Ama vendettanın kaynağı da aile şerefi kavramının hâlâ çok canlı olması, yani Korsikalıyı kendi klanına bağlayan duyguların dipdiri ayakta durmasıdır. İsmi şanı şerefi henüz her şeyin üstündedir.

Bu çeşitli duygular cinayete yol açabilmekle kalmaz, güçlü oldukları yerde bir tür kronik ahlâkî ruh hali yaratırlar ve bu hal, kendiliğinden, genel bir tarzda cinayet eğilimine neden olur. Tüm bu ahlâkî, manevi hallerin etkisiyle bireysel varoluşa çok az bir bedel biçme noktasına gelince, bireysel varoluşun her türlü şey uğruna feda edilebileceği ve feda edilmesi gerektiği fikrine de alışılır. O zaman cinayet işlenmesi için ufak bir dürtükleme yeterli olur. Tüm bu eğilimlerde özneyi genel anlamda yıkıcılığa eğilimli, şiddet gösterilerine, kanlı fiille-

re hazır bir hale getiren, şiddet yüklü, yıkıcı bir şeyler vardır. Alt toplumların ayırt edici niteliğini oluşturan sert ve katı mi-zaçlar buradan kaynaklanır. Sık sık bu sertliğin bir hayvanlık kalıntısı, hayvana özgü kanlı içgüdülerin varlığını sürdürmesi olduğu sanılmıştır. Aslında belirli bir ahlâkî kültürün ürünüdür. Hayvan da doğa olarak genel manâda şiddet düşkünü değildir; ancak içinde yaşadığı koşullar şiddeti zorunlu kıldığında bu çareye başvurur. İşler insan için niye farklı olsun ki? İnsanın bunca zaman hemcinslerine karşı bu kadar sert bir tavrı korumasının nedeni hiç de hayvanlığa daha yakın olması değildir; sürdürdüğü toplumsal yaşamın doğası onu böyle şekillendirmiştir. İnsani çıkarlara yabancı olan ahlâkî amaçlar peşinde koşma alışkanlığı, onu insan ıstıraplarına karşı görece duyarsız bir hale getirmiştir. Sözünü ettiğimiz tüm bu duygular ancak bireye ıstıraplar dayatarak tatmin edilebilir. Tapınılan tanrılar ancak ölümlülerin katlandıkları yoksunluklar, fedakârlıklar, kurbanlarla can bulurlar; hatta kimi zaman insan kurbanlar şart koşulur. Bu beklentiler, toplumun üyelerine koştugu şartların mistik bir biçimde yansımalarından başka bir şey değildir. Böyle bir eğitimin bilinçlerde acı vermeye yönelik bir yatkınlık yarattığı anlaşılmaktadır. Üstelik tüm bu duygular çok canlı tutkulardır, çünkü hiçbir karşıtıla hoşgörüler yoktur ve kendilerini dokunulmaz görürler. Dolayısıyla bu şekilde oluşan karakterler de özü itibarıyla tutkulu olur; itkisel kişiler ortaya çıkar. Tutku da bilindiği gibi şiddete kapı açar. Kendisini engelleyen ve durduran her şeyi kırıp parçalama eğilimindedir.

Yani günümüzde cinayetlerin azalması insan şahsına duyulan saygının cinayet saiklerini, öldürmeye sevk eden tahrikleri frenlemesinden değil, bu saiklerin ve tahriklerin sayısının ve gücünün azalmasından kaynaklanmaktadır. Bu tahrikler, bizi insanlığa ve bireye yabancı amaçlara bağlayan, yani bizi topluluklara veya bu toplulukları simgeleyen şeylere bağlayan kolektif duygulardır. Zaten bir zamanlar ahlâkî bilincin temelinde yer alan bu duyguların yok olmaya mahkûm olduklarını kastetmiyorum; bunlar yaşayacaklardır ve yaşamaları da gere-

kir, ama sayıları azalarak ve güçleri de bir zamanlar sahip olduklarından çok daha aşağı bir düzeye inerek... Uygar ülkelerde cinayete dayalı ölüm oranının düşme eğilimi göstermesinin nedeni işte budur.

Zaten bu yorumu doğrulamak kolaydır. Eğer yaptığımız yorum doğruysa, bu tür duyguları güçlendiren her türlü nedenin cinayet oranını yükseltmesi gerekir. Savaş da tabii ki bu nedenlerden biridir. En eğitilmiş toplumları bile alt toplumları hatırlatan bir ahlâkî hal içine sokar. Birey kaybolur; artık hesaba katılmaz; kitle en mükemmel toplumsal etken haline gelir; katı ve otoriter bir disiplin kendini tüm iradelere kabul ettirir. Vatan aşkı, topluluğa bağlılık bireye duyulan tüm sempati duygularının ikinci plana itilmesine neden olur. Peki o zaman ne olur? Çeşitli nedenlerin etkisiyle hırsızlıklar, dolandırıcılıklar, suiistimaller hissedilir ölçüde azalırken, cinayet ya artar ya da yerinde sayar. Fransa'da 1870'te hırsızlık vakaları yüzde 33 azalarak, 31.000'den 20.000'e, nitelikli hırsızlık vakaları ise 1059'dan 871'e inmiştir. Cinayetler pek azalmamıştır; 339'dan 307'ye inerler. Üstelik bu düşüş sadece görünüştedir ve muhtemelen önemli bir yükselmeyi gizlemektedir. Nitekim genel olarak ağır cezalı suçlarda savaş zamanında görülen bu azalma –özellikle de istila söz konusu olduğunda– abartılmaması, ama inkâr da edilmemesi gereken bir nedenden kaynaklanır kısmen: Cinayet sayısına kesin etki yapması kaçınılmaz olan bu neden, adliyede yaşanan dağınıklıktır. Ülke toprakları işgal edilip her şey altüst olunca cinayet davalarının takibatı eskisi kadar iyi sürdürülemez. Bu kadarla da kalmaz. En çok cinayet işlenen yaş, 20-30 yaş arasındır. Hayatın bu evresinde bir milyon kişi yılda 40 cinayet işler. Ama savaş zamanında bu yaştaki gençlerin hepsi silah altındadır. Barış zamanında işledikleri veya işleyecekleri cinayetler istatistik hesaplarına dahil olmamıştır. Cinayet sayısı bu iki nedene karşın yine de pek düşmemişse, aslında bunun ciddi bir yükselişe işaret ettiğinden emin olunabilir. 1871'de, ülkenin ahlâkî durumu daha pek değişmediği halde, ordular terhis edilip mahkemeler görevlerini daha düzenli bir şekilde yapmaya başlayabildiklerinde cinayet sayısı

sında hatırı sayılır bir artış görülmesi bunu kanıtlar. 1869'da 339, 1870'te 307 olan cinayet sayısı 447'ye çıkar, yani yüzde 45 artar. İstisnai bir yıl olan 1851'den beri hiç bu kadar yükseğe tırmanmamıştır.

Siyasal krizler de aynı etkiyi yapar. 1876'da Fransa'da Senato ve Millet Meclisi seçimleri yapılır; cinayet sayısı 409'dan 422'ye çıkar; ama 1877'de siyasal çalkantı şiddetlenir, On altı-Mayıs dönemidir ve sayıda inanılmaz bir artış yaşanır. Birdenbire 503'e fırlar; 1839'dan beri böyle bir sayıya erişilmemiştir. 1849'dan İkinci İmparatorluğun iyice sağlam temellere oturduğu döneme kadar süren kaynaşma yılları boyunca da aynı hadiseye rastlanır. 1848'de 432, 1849'da 496, 1850'de 485, 1851'de 496 cinayet sayılır, sonra 1852'de düşüş başlar, ama sayılar 1854'e kadar yine de çok yüksek kalır. Louis-Philippe'in saltanatının ilk yıllarında siyasal partiler oldukça şiddetli bir rekabete tutuşurlar. Cinayet eğrisi de süreklilik gösterir: 1831'de 462 iken 1832'de 486 olur. Yüzyılın doruk noktasına 1839'da erişilir (569).

Protestanlığın Katoliklikten çok daha bireyselci bir din olduğu bilinir. Her inanan kendi imanını daha özgürce, daha kendisine veya kişisel düşüncesine bağlı şekilde yaşar. Dolayısıyla Protestan Kilisesi'nin tüm üyelerinde ortak olarak bulunan kolektif duygular daha az ve daha zayıftır, veya en azından zorunlu olarak bireyi amaçlarlar. Diğer yandan Katolik ülkelerdeki cinayete yatkınlık Protestan ülkelerle kıyaslanamayacak ölçüde güçlüdür. Avrupa'nın Katolik ülkeleri ortalama olarak her bin kişiye 32 cinayet çıkarırken, Protestan ülkelerde bu oran 4'ü bile zor bulur. Bu açıdan tüm Avrupa'da başı çeken üç ülke sadece Katolik değil, koyu Katoliktir: İtalya, İspanya ve Macaristan.

Demek ki kamusal bilincin tutkulu hali, cinayetin gelişmesi için elverişli bir zemin oluşturur; bu hal bireysel bilinçlere de doğal olarak tesir eder. Düşüncesizce davranmaktan, anlık korkudan, dürtüden oluşan bir suç söz konusudur. Bir anlamda tüm tutkular şiddet olaylarına neden olur, şiddet olayları da insan öldürmeye yönelen güçleri açığa çıkarır. Gerçi bu

güçlerde birey üstü amaçları olan bir yan ağır basar. Dolayısıyla cinayet oranı her şeyden önce ahlâk dışılığımızın daha az edilgen, daha düşünülüp taşınılmış, daha hesaplı bir şey haline geldiğini gösterir. Şiddetten çok kurnazlığıyla göze çarpan ahlâk dışılığımızın nitelikleri bunlardır. Zaten ahlâk dışılığımızın bu nitelikleri aynı zamanda ahlâkımızın da nitelikleridir. Ahlâkımız da giderek soğuklaşır, düşünülüp taşınılmış, akılcı bir hal alır, duyarlılığın rolü giderek kısıtlanır. Zaten duyguyu, tutkuyu ahlâkın dışında bırakan Kant da bunu ifade ediyordu. Ahlâkî davranış bugün bizim gözümüzde akla dayalı bir davranıştır. Ahlâk ile ahlâksızlığın nitelikleri arasında gözlemlenen bu simetride de şaşırtıcı hiçbir yan yoktur. Bunların aynı türde ve karşılıklı birbirlerini aydınlatan olgular olduğunu biliyoruz. Nasıl ki hastalık sağlığın zıttı değilse, ahlâksızlık da ahlâklılığın zıttı değildir; her ikisi aynı halin farklı biçimlerinden, manevi yaşamın ve fiziksel yaşamın iki farklı biçiminden başka bir şey değildirler.

Demek ki kamusal yaşamın duygusal düzeyini yükselten her şey cinayet oranını da yükseltir. Bayramlar doğal olarak kolektif yaşamı güçlendirip duyguları aşırı uyarırlar. Marro'nun gözlemlediği 40 cinayetten 19'u bayram günlerinde, 14'ü sıradan günlerde işlenmişti, 7'sinin işlendiği gün ise tam belli değildi. Bu örnekteki vaka sayısı çok sınırlıdır. Ama bayram günleri öyle belirgin bir biçimde ağır basmaktadır ki, rastlantısal bir durum söz konusu olamaz. Nitekim yıl içinde sadece altmış kadar bayram günü vardır. Dolayısıyla bu günlerin toplamında haftanın diğer günlerinin toplamına kıyasla 6 kat daha az vaka yer alması gerekir. Rasgele seçilmiş bu cinayetler arasında bayram günlerinin payının ötekileri hissedilir ölçüde geride bırakması için, genelde çok ağır basması gerekir. Cinayetlerin kendi içindeki dağılımı da benzer bir saptamaya olanak tanımaktadır. Cinayetin bu şekilde belirli bir etkinlik haline bağlanması şaşırtıcı gelse de, böylesine yüksek bir etkinlik düzeyi pekâlâ normal olarak kabul edilebilir. Ama bu durum cinayetin normal yaşam koşulları dışında olmamasının sonucudur zaten. Belli bir tutkusal etkinlik düzeyi niye her zaman

gerekliyse, aynı nedenlerle cinayet de her zaman işlenir. İşin özü, cinayet oranının toplumun içinde bulunduğu hale özgü olmasıdır. Cinayetsiz bir toplum, tutkusuz bir toplumdan daha temiz değildir.*

(*) Bu bölüm, kelimeleri kısaltılarak yazılmış ve çoğu hiç okunamayan dört satırla sona ermektedir. Ama bu satırların yokluğunun anlamda bir eksiklik yaratmadığı kabul edilebilir.

MÜLKİYETE TECAVÜZLERİ YASAKLAYAN KURAL

Şimdi insan ahlâkının ikinci kuralına geçiyoruz; hangi toplumsal gruba ait olursa olsun kişinin canını değil de malını gayrimeşru tecavüzlere karşı koruyan kural. Kendimize ilk sormamız gereken soru, bu kuralın konmasının hangi koşullar tarafından belirlendiğidir. Başkasının mülkiyetinin telkin ettiği bu saygı, yasanın cezai müeyyidelerle onay verdiği bu saygı nereden geliyor? Şeylerin kişiyle böylesine sıkı sıkıya, onun dokunulmazlığının bir parçası olacak kertede yakından ilintilenmesi nereden geliyor? Mülkiyet hakkının doğuşu meselesinden başka bir şey olmayan bu sorunun uygun bir yöntemle işlenmesi uzun araştırmaları gerektirir. Ama en azından birkaç önemli noktayı saptayabiliriz.

En alışılmış çözümleri inceleyerek başlayalım. Sorun, kendi dışında kalan, doğal parçası olmayan nesneleri kişiyle birleştiren bağın ne olduğunu bilmektir. İnsanın bazı şeylere kendi bedenine sahip olduğu gibi, yani başka herkesi dışlayıcı bir biçimde sahip olabilmesi nereden kaynaklanmaktadır? Çünkü ötekinin hakkını çiğnemenin gayrimeşru niteliğini oluşturan şey, bu dışlamanın meşruiyetidir. En kökten ve en basit çözüm bu bağın analitik olması, yani insanın doğasında bazı şeylerin kendisine verilmesini, onları sahiplenmesini mantıken gerek-

tirecek oluşumsal bir unsur, bir özellik bulunması olurdu. Mülkiyet doğrudan insan etkinliği kavramından çıkarsanabilirdi. O zaman insan etkinliğini incelemek, insanın niye mülk sahibi olduğunu ve olması gerektiğini keşfetmeye yeterdi. Çok sayıda kuramcı, emek fikrinin bu koşulu yerine getirdiği kanısına varmıştır. Nitekim emek, insan emegidir; bireyin yeteneklerinin bir dışı vurumudur, etkinlik içindeki kişiden başka bir şey değildir. Demek ki kişi hangi duyguları uyandırıyor, o da [emek] aynısını hak eder. Ama öte yandan emek, doğası gereği dışsallaşmaya, izdüşümünü dışarı yansıtmaya, tüm değerlerini kazandırdığı dışsal nesnelerde cisimleşmeye eğilimlidir. O halde şeyler, billurlaşmış halde insan etkinliğinden ibarettir. Dolayısıyla onlara değer kazandıran özneye nereden ilintilendiklerini sormak gereksizdir, çünkü ondan kaynaklanmaktadır, çünkü onun parçasıdırlar. Kişi nasıl kendine sahipse, onlara da sahiptir. Keşfedilmeyi bekleyen bir üçüncü ögeyle birleşmeleri sağlanacak, iki farklı, ayrışık öge söz konusu değildir; bu iki öge arasında kusursuz bir süreklilik vardır; biri ötekinin özel bir görünümünden ibarettir. Stuart Mill der ki: "Mülkiyet, herkesin kendi kişisel yetenekleri, bu yetenekleri kullanarak üretebildikleri üzerindeki hakkından başka bir şey değildir" (*Principles of Political Economy*, I, 256).

Bu kuramın dayandığı postulat öyle aşikâr bir görünüme sahiptir ki, en farklı sistemlerin temelinde hep ona rastlanır: Hem sosyalistler hem de ekonomistler onu hatırlatır. Bununla birlikte herkesin bildiği, söylenmesine gerek bile olmayan bir gerçeklik konumundan epey uzaktır. Önermeyi kendi içinde ele alalım, ne ondan çıkarsanan sonuçlarla ne de uygulamasıyla ilgilenelim. Emegimizin ürünlerini serbestçe kullanabilmemiz gerektiği, çünkü bu emekte gündeme giren yetenekleri ve enerjileri serbestçe kullanabildiğimiz söyleniyor. Ama yeteneklerimizi gerçekten böyle bir serbestlik içinde kullanabiliyor muyuz? Bundan daha tartışmalı bir konu olamaz. Biz tamamen kendimize ait değiliz; kendimizi başkalarına, parçası olduğumuz çeşitli gruplara da borçluyuz. Elimizden gelenin en iyisini onlara veririz ve vermekle yükümlü tutuluruz. Et-

kinliğimizin maddi ürünlerini de onlara vermekle niye yükümlü tutmasınlar ki bizi? Yeri gelir toplum ömrümüzün yıllarını alır, bizden canımızı ister. Niye şahsımızın bu dışsal parçalarını istemeye hakkı olmayacakmış ki? İnsan şahsı kültü böyle bir yükümlülüğü asla dışlamaz. Çünkü bu kültün yöneltildiği insan şahsı, genelde insan şahsıdır; ve bu ideali gerçekleştirmek için bireyin üzerinde çalıştığı eserlerin tamamı veya bir kısmı üzerindeki haklarından vazgeçmesi gerekseydi, bu vazgeçiş kesin bir vazife haline gelirdi. Dolayısıyla mülkiyeti haklı göstermek için, insanın kendisi üzerindeki haklarını hatırlatmak yeterli olmaz; çünkü bu haklar mutlak değildir, onların sınırını, insanın uğrunda çalışması gereken ahlâkî amacın çıkarları çizer. Bu yüzden söz konusu çıkarların, bireyin kendi ürettiği şeyler üzerinde serbestçe tasarruf hakkına sahip olmasını gerektirdiğini doğrudan göstermek gerekir. Üstelik birçok koşulda bu serbest tasarruf hakkı insanın elinden alınmıştır: Bunları yararlı bir biçimde kullanamadığı zaman, henüz çocukken, delirdiğinde, çok altı çizili bir savurganlık sergilediğinde, vb. Demek ki bu hak koşullara tâbidir ve kendiliğinden işlemez.

Ama daha da ileri gidelim. Bu postulatı kabul edelim. Onun mülkiyeti doğrulayabilmesi için, öncelikle mülkiyetin şu anda oluşturulduğundan bambaşka bir yapıda olması gerekir. Nitekim mülkiyet sadece çalışmayla edinilmez, başka kaynaklardan da gelebilir:

- 1) alışveriş;
- 2) yaşayanlar arasındaki bağışlar veya vasiyet hükümleri;
- 3) miras.

Alışveriş, çalışmak değildir. Gerçi tam hakkaniyetli yapılırsa alışveriş zenginleştirmez, çünkü alışveriş yapılan değerlerin eşit oldukları varsayılır. Demek ki tamamen çalışmayla yaratılmışlarsa, alışverişçilerin mülkiyetine hiçbir şey eklenmiş olmaz; her iki tarafta da sahip olunan her şey doğrudan veya dolaylı olarak emek ürünüdür. Ama işlerin böyle olabilmesi için, alışverişin eksiksiz biçimde hakkaniyetli olması, değiş tokuş edilen şeylerin tam dengede olması gerekir. Ama bunun için

de bizim şu andaki toplumlarımızda asla hayata geçmeyen koşullar yerine gelmelidir. Hatta bu koşullar hiçbir zaman da yerine getirilemeyebilir. Her ne olursa olsun, bu örnekte bile mülkiyetin emekten başka bir koşula, sözleşmelerin eşitliğine bağımlı olduğu görölmektedir. Demek ki bu basit açıklama kendi içinde yeterli değildir. İkinci olarak, sözleşmeler düzeni kusursuz bir adaletin tüm beklentilerine uyacak biçimde değiştirilse bile, mülkiyet asla salt emeğe indirgenemeyecek başka yollarla da edinilebilir. Bunların ilki miras yoludur. Mirasçı kendi yaratmadığı, hatta onları yaratmış olanla yapılmış bir akde bile borçlu olmadığı mallara konar. Bazı koşullarda tek başına akrabalık mülkiyet hakkını temin eder. Mirasın ne şekilde düzenlenmiş olursa olsun, geçmişin yasalarımızdan silinip atılması gereken bir kalıntısı olduğu mu söylenecek? Ama geride, yaşayanlar arasında bağışlar, vasiyet edilen bağışlar veya başka yollar da kalacak. Mirasın ahlâkî mülkiyet kavramıyla çeliştini kabul eden Stuart Mill, vasiyet etme veya vasiyet sonucu karşılıksız yararlanma olanağını bulma hakkının ise tam tersine bu kavramın mantıksal sonucu olduğu kanısındadır: “Mülkiyet hakkı, emeğinin ürününü başka bir bireye verme ve o bireyin de onu kabul edip istediğı gibi yararlanma hakkını da beraberinde getirir.” Ama şayet mülkiyet ancak emeğe dayandığında saygıdeğer ve normal ise, bir bağışa dayandığında nasıl meşru olabilir ki? Eğer karşılıksız bağış yoluyla mülk edinme ahlâk dışıysa, o zaman bağış uygulaması da mahkûm edilmiş demektir. Ama sahip olma hakkı, mantıksal olarak verme hakkını da içermez mi, denebilir. Bu önerme hiç de sanıldığı kadar kesin değildir; sahip olunan şeylerden yararlanma hakkı hiçbir zaman mutlak olmamış; hep sınırlamalarla kuşatılmıştır. Niye bu sınırlamalardan biri de verme hakkına ilişkin olamasın? Nitekim verme hakkı da şimdiden kısıtlanmış durumdadır. şu andaki bağış alıcının ölümünden sonra malların kime gideceğı önceden saptanmakta, böylelikle bireyin onlar hakkında istediğı gibi tasarrufta bulunmasına izin verilmemektedir. Demek ki bağış hukuku ancak bir kuşak boyunca geçerlidir. Yani hiçbir dokunulmazlığı yoktur. Ama o

zaman daha da dar sınırlar içine sokulmasında hiçbir iç tutarsızlık bulunamaz. Zaten bizzat Mill bir sınırlamanın gerekli olduğunu kabul etmekte, çünkü insanların bu şekilde hiçbir şey yapmadan zenginleşmesinin ne ahlâkî ne de toplumsal açıdan yararlı olduğunu belirtmektedir. Herkesin bağış yoluyla ne kadar pay alabileceğinin belirlenmesini önerir: "Bir bireyin hiçbir yeteneğini kullanmadan, sadece hemcinslerinin lütfu sayesinde edinebileceği mallara bir sınır konmasında kınanacak hiçbir yan göremiyorum." Bu ifade, mülkiyetin emeğin sonucu olduğu ilkesiyle bağışın çeliştiğinin itirafıdır.

Demek ki bu ilke kabul edilirse, mülkiyetin bugün var olduğu ve toplumlar ortaya çıktığından beri var olduğu şekliyle, büyük ölçüde haklı gösterilemez olduğunu söylemek gerekir. Gerçi mülkiyetin gelecekte bugüne dek olduğundan farklı olacağı çok akla yatkın gözükmemektedir; ama onun şu veya bu biçimlerinin yok olacağını söylemek hakkını bulabilmemiz için, onların önceden konmuş bir ilkeyle çeliştiklerini göstermek yetmez; bu biçimlerin nasıl, hangi nedenlerin etkisiyle yerleşebildiklerini de göstermek ve bu nedenlerin bugün artık var olmadıklarını, etkin olmadıklarını kanıtlamak gerekir. *A priori* bir aksiyom adına mevcut uygulamaların yürürlükten kaldırıldığı ilan edilemez. Zaten bir sözleşmenin kusursuz bir eşitliğe sahip olması, her türlü bağışın yasaklanacağı bir toplum kurulması mümkün olabilir mi? Bunlar, çözümü hakkında önyargıda bulunmanın son derece güç olduğu büyük sorunlardır. Her ne olursa olsun, mülkiyetin ne olması veya neye dönüşmesi gerektiğini bilmeden önce, şu anda olduğu hale nasıl geldiğini, bugünkü toplumlarda görülen biçimini hangi nedenlerin verdiğini öğrenmekle işe başlamak gerekir. Ve emek kuramı bu soruya hiçbir yanıt getirmez.

Ama daha da ileri gidelim, emeğin hiçbir durumda mülkiyeti tek başına yaratacak bir neden olamayacağını söylüyorum. Emeğin uygulandığı maddeyi kendisinin üretmediğine, araçlara veya en azından kendisinin yapmadığı maddi edimcilerin varlığına gerek duyduğuna hep dikkat çekilmiştir. Bu itiraza, söz konusu maddi edimcilerin kendi başlarına bir değerleri ol-

madığı, önceden insan tarafından geliştirilmeleri gerektiği söylenerek cevap verilmiştir. Ama bu edimcilerin içinde bulundukları hale göre değerlerini edinmek için az çok geliştirilmiş olmaları gerektiğini, yani şu veya bu büyüklükte bir emek istediklerini kabullenmek gerekir. Topraktan sunabileceği tüm faydayı temin edebilmek için, eğer bereketliyse az çaba, değilse çok çaba gerekir. O halde çok eşitsiz emek miktarları eşit değere sahip mülkiyetler yaratabilir. İki durumdan birinde emeğin yerini başka bir şey almış demektir. –Üstelik doğal edimciler kendilerinden değer sahibi olmadıklarında, bu edimcilerin tek başlarına emeği zorunlu olarak kısır kalır. Demek ki kendi dışında başka bir şeyin, üzerine uygulandığı bir noktanın, fiiliyata geçirdiği potansiyel bir değer varlığını gerektirir. Ve bu potansiyel değer bir hiçlik değildir. Ama itiraz genelleştirilebilir. Mülkiyet emeğe indirgendiğinde, şeylerin değerinin nesnel, kişilerden bağımsız, her türlü değerlendirmeden bağışık nedenlerden kaynaklandığı kabul edilmiş demektir. Ama hiç de böyle olmaz. Değer kanıya bağlıdır, bir kanı sorunudur. Eğer ben bir bölgede bir ev inşa edersem ve bu bölge hoşluğu yüzünden veya başka bir nedenle birdenbire çok aranan bir yer haline gelirse, ev çok değerlenir. Tam tersine halk bu yerden yüz çevirirse, evin hiçbir değeri de kalmayabilir. Modanın bir cilvesi herhangi bir nesnenin, örneğin bir kumaş türünün ve dolayısıyla bu kumaşın veya bu nesnenin üretiminde kullanılan doğal edimcilerin fiyatının artmasına neden olabilir. Mülkiyetimin, sahip olduklarımın değeri, ben hiçbir şey yapmasam da, iki katına çıkabilir. Tam tersine, daha gelişmiş yeni makinalar bulunduğu andan itibaren, Jacquard makinaları tüm değerlerini yitirdiler. Onlara sahip olan kişi hiçbir şeye sahip olmayan birisinin konumuna düştü ve onları tamamen kendi kişisel emeğinin ürünüyle yaptırmış olsa da bu durum değişmedi. Demek ki her mülkiyette, sahip olunan nesne mülk sahibinin kendi ellerinden çıkmış bile olsa, mülk sahibinin emeğinden başka şeyler de devreye girer. Maddeden gelen bir katkının dışında toplumdan gelen bir unsur da devrededir. Toplumsal zevklerin veya ihtiyaçların şu veya bu tara-

fa yönelmesine göre, mülkiyetimiz ellerimizin arasında, biz bu değişimler için hiçbir çaba harcamadan, azalır veya çoğalır. Böyle olmasının faydalı, hatta vazgeçilmez olduğu, bu olumlu veya olumsuz değişimlerin topluma daha iyi hizmet edilmesi açısından gerekli olduğu, bireysel girişimin, yenilikçiliğin bir teşviği, rutin zihniyetinin ve tembelliğin de bir tür cezayı gerektirdiği söylenebilir mi? Gerçekten de ekonomik yaşam ne şekilde örgütlenmiş olursa olsun, şeylerin değeri her zaman kamuoyuna bağlı kalacaktır ve böyle olması da iyidir. Bu durum mülkiyet içinde emekten kaynaklanmayan unsurlar, yani değerler bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Hatta kimi zaman bu unsurlar faydalı bir öngörüü ödüllendirir, dolayısıyla doğal bir yeteneğin ifadesi olarak kabul edilebilirler. Birçok kez sahip olduğumuz şeylere basit bir karşılaşmanın, tam anlamıyla bir tesadüfün sonucunda gelip eklenirler veya eksilirler. Ben mülkümün hemen yanından büyük bir yol geçeceğini asla öngörmemiş olsam da, mülkümün değeri kendiliğinden artar, çoğalır. Tam tersine, üretim araçlarında yaşanan bir devrim bir sanayicinin mülkünü yok edebilir.

Yani şeyleri kişiden kaynaklanan bir sonuç olarak göstermeye uğraşmak boşuna çabadır. Bunlar iki ayrışık öğedir. Onları birleştiren yasa bireşimseldir. Onların dışında kalan ve birleşmelerini sağlayan bir neden vardır.

Kant'ın kavradığı da buydu. Mülkiyet sadece maddi açıdan elde bulundurmak olarak görülürse, onu analitik açıdan çürütmenin kolay olacağına kuşku yoktur, der. Ben fiziksel olarak nesneye bağlıysam, örneğin onu ellerimde tutuyorsam, benim rızam olmadan onu ele geçiren benim içsel özgürlüğüme tecavüz ediyor demektir. "Demek ki, ampirik bir sahip oluşun meşruiyetini ileri süren önerme, bir kişinin kendisine göre hakkından öteye geçemez" (§ VI). Ama bir şeye fiziksel olarak sahip olmadığım anda bile onun benim olduğunu ilan edebilmem nereden kaynaklanır? Birinci durumda, şey benimle birdi; şimdi benden ayrıdır, farklıdır. Demek ki ancak bireşimsel bir bağ sayesinde benimle ilintilenebilir. Bu bağ ne kurar? (alıntı, s. 72).

Böyle bir bağ tanımını gereği ancak entelektüel olabilir, çünkü her türlü zaman ve uzam koşulundan bağımsızdır. Madem ki şey benden, nerede ikamet edersem edeyim, bağımsız kalmaktadır, o halde söz konusu bağımlılığın kaynağının bir zihinsel halde bulunması ve bu halin bir anlamda, uzamın dışında da kendisi olması gerekir. Bir tarlaya sahibim dediğimde, o tarla benim gerçekte bulunduğumdan apayrı bir yerde de olsa, “nesne ile benim aramda sadece entelektüel bir bağ söz konusudur.” Bu bağıntıyı kuran benim irademim bir edimdir. Gerçekten de sadece iradem her türlü uzamsal koşuldan özgürdür; onun ilan ettiği yasalar insanlar için bulundukları yer neresi olursa olsun geçerlidir. İnsanların ilişkilerini bulundukları yerlerden bağımsız olarak belirler. Çünkü o evrenseldir. Duyularla algılanabilenin dışındadır ve dolayısıyla koyduğu kuralların uygulaması hiçbir somut koşulla sınırlanamaz. Bu önerme özellikle eleştiriciliğin (*kritizismus*) ilkeleri kabul edildiğinde açıkça geçerli olur. Nitekim Kant’a göre, akıl ve düşünce zaman ve uzam yasalarına tâbi olsa bile, iradenin durumu tamamen farklıdır. Düşünce görüngülerle bağıntılıdır, görüngüler dünyasındadır ve görüngüler zihinde ya uzamsal bir ortamın, ya da zamansal bir ortamın dışında temsil edilemezler. Ama irade *numen*’in, kendinde varlığın bir özelliğidir. Demek ki bu görüngüsel görünüşlerin dışındadır ve bu nedenle onun girişimleri görüngülere tâbi kılınamaz. Demek ki benim dışımda kalan bir nesneyi benim diye istemekte haklıysam, irademim bu edimi uzamın neresinde bulunursam bulunayım geçerlidir, çünkü iradem uzam tanımaz. Öte yandan iradem, meşru biçimde her uygulandığında saygıya hak kazandığına göre, sahiplenmenin kendi başına sadece fiilen değil hukuken de geçerli olması için, irademim bu nesnenin kendisinin olduğunu ilan etme kararını meşru olarak alması yeterlidir. Demek ki iradem bu özel nitelikten ötürü saygıdeğer olacak, hukuk kuralını ihlal etmeden her kullanıldığında başkaları için de kutsal sayılacak ve sadece bu nitelik o şeylerle benim şahsım arasında entelektüel bir bağ kurabilecektir. Bu açıklamanın öteki sistemlerde de korunan eleştirel varsayımdan da çıkarsanabile-

ceğini saptamakta yarar var. Çünkü genel anlamda herkes irademin bir kararının bedenimin hareketleri gibi belli yasa koşullarına bağlı olmadığını kabul eder. İradem sayesinde uzamdan özgürleşebilirim. Bir şeyin, bulunulan yerel vaziyetten bağımsız olarak, benim olmasını isteyebilirim. Demek ki bu kuramda asal olan, zamanın ve uzamın göreliliği hakkındaki felsefi kuram değil, hakkına uygun bir biçimde kendini gösterdiğinde irademe saygı gösterilmesi gerektiği düşüncesidir; bu, iradenin kutsal niteliğidir ve kendisi davranış yasalarına uyduğu sürece geçerlidir.

Ama görüldüğü gibi, açıklama henüz tamamlanmış sayılmaz. Geriye, bir nesneyi hukuk ilkesinin dışına çıkmadan benim diye isteyebileceğimi, irademi bu şekilde kullanmanın meşru olduğunu göstermek kalıyor. Kant, bu ispatı yapmak için, bir başka ilkeye başvurur.

Öncelikle bu şekilde kendime mal ettiğim hakkın erimini iyi belirleyelim. “Dışındaki bir şeyin benim olmasını (sözle veya başka bir olguyla) ilan ettiğimde, benim irademin bu şekilde yöneldiği nesneden herkesin elini çekmesi, uzak durması gerektiğini ilan etmiş oluyorum. Ama bu iddia, insanın kendisinin de herkese karşı, herkesin “benim” dediği dışında kalan şeylerden uzak durma konusunda yükümlü olduğunu kabul ettiğini varsayar. Demek ki eğer herkes bana aynı ilkeye göre davranacağını güvencesini vermezse, ben de herkesin “benim” diye açıkladığı şeylere saygı göstermek zorunda olmam.” (§ VIII)

Ama benim bireysel iradem sadece bireysel olduğu için, başkalarına söz geçiremez. Böyle bir yükümlülük, ancak tek tek bireysel iradelerden üstün, kolektif bir irade tarafından ilan edilebilir. “Ben, kendi bireysel iradem adına, kimseyi bir şeyi kullanmaktan men edemem, zaten onun benim irademe karşı hiçbir yükümlülüğü olamaz. Demek ki bunu ancak bu şeye ortaklaşa sahip olan herkesin ortak iradesi adına yapabilirim.” Her bir kişinin herkes tarafından zorlanması gerekir ve kolektive üyelerini belirli bir şey konusunda, ancak kendisi bu şeyin üzerinde hak sahibiyse, yani ona kolektif olarak sahipse zorla-

yabilir. Demek ki şu sonuca varılmaktadır: İnsanların bireysel şeyleri sahiplenmek istemeye hakları olması için, bu şeylerin başlangıçta bir kolektiviteye ait olmaları gerekir. Ve tek doğal, tek eksiksiz kolektivite de tüm insanlığın oluşturduğu kolektivite olduğu, geri kalanların hepsi ancak kısmi olabildiği için, öngörülen sahiplenme hakkı başlangıçta şeylerin ortaklığını gerektirir ve ondan türer. Bu ortaklık fikri bir kenara bırakıldığı anda, bireysel mülkiyetin gösterdiği zorlayıcı ve karşılıklı nitelik anlaşılmaz bir hale gelir. Bu ilk ortaklık hangi ölçüde ve hangi anlamda mantıksal haklı temellere dayanmaktadır?

Yeryüzü'nün sonsuz bir alan olduğunu, insanların artık aralarında bir topluluk oluşturmayacak biçimde oraya dağılabileceklerini varsayalım: Bu koşullarda, aralarında ortak mülkiyet diye bir şey var olamaz. Ama Yeryüzü küre biçiminde, yani sınırlıdır. Yerleşim alanının tekliği insanları irtibat içinde olmak zorunda bırakır; böylelikle bir bütün oluştururlar ve bu bütün yerleştiği toplam alanın, yani Yeryüzü'nün doğal mülk sahibidir. "Başlangıçta tüm insanlar toprağın meşru sahibidir... Bu sahiplik, Yeryüzü'nün küresel yüzeyinin sunduğu mekân tekliğinden dolayı ortak bir sahiptir" (§ XIII). Demek ki başlangıçta tek meşru mülk sahibi insanlıktır. Ama insanlık bu hakkı mantıksal olarak nasıl kullanabilir? Bu sadece iki biçimde yapılabilir. Ya her şeyin kendisine ait olduğunu, başka kimseye ait olamayacağını açıklar. Bu da saçmadır; çünkü bireyler kolektif mülkiyet hakkını icra etmezlerse, bu hak sanki yokmuş gibi olur. Böyle bir uygulama biçimi onu inkâr etmek anlamına gelir. Ya da herkese, başkasının rakip hakları saklı kalmak kaydıyla, elinden gelen her şeyi mülk edinme hakkını tanıyabilir. Bu koşulda söz konusu hak bir gerçeklik haline gelecek, hayata geçmiş olacaktır. Demek ki topraktaki ilk topluluk ancak, yukarıda belirttiğimiz çekince saklı kalmak kaydıyla öngörülen bu sahiplenme yoluyla gerçekleşebilir ve dışımızdaki bir nesneyi "bizimmiş gibi istemek" hakkımızın temelini oluşturan da işte budur.

Ama belirlenmesi gereken son bir koşul kalıyor geriye. Ben insanlıktan aldığım hak gereğince bir şeyi sahiplenme edimini,

ancak başka birinin de sahip olduğu aynı hakkı çiğnememe koşuluyla gerçekleştirebilirim. Bu koşul nasıl hayata geçirilebilir? Benim sahiplenme ediminin başkasınınkinden daha önce gerçekleşmiş olması gerekir ve bu yeterlidir. Edimim, zaman içinde öncelik avantajına sahip olmalıdır. “Mülk edinme... herkesin ön özgürlüğü yasasına, ancak zaman içinde öncelik avantajını elinde bulundurmak, yani ilk mülk edinme edimi olmak koşuluyla uyabilir.” İradem bir kez beyan edildikten sonra, hiç kimse aksi yönde beyanda bulunamaz; ama bunun tersi de doğrudur ve benim iradem de ancak başka hiçbir iradi beyanda bulunulmamışsa, tam bir özgürlük içinde kendini ifade edebilir. Sahiplenme isteği bir işgalle ifade edildiği için, sahiplenmemin meşruiyet koşulu ilk işgal eden olmaktır. Bu koşula uyulduğu sürece hakkımı sınırlayan hiçbir şey olamaz. Mülkiyetimi, yeteneklerimin ve gücümün elverdiğince genişletebilirim. “Bir toprağı sahiplenme hakkının hangi noktaya kadar uzanabileceği sorusu öne sürülüyor; ben şu cevabı veriyorum: Onu kendi gücü altında tutma yeteneği nereye kadar uzanıyorsa, yani onu sahiplenmek isteyenin koruma kabiliyeti nereye kadar uzanıyorsa. Sanki toprak şöyle diyor: Beni koruyamıyorsan, bana hükmedemezsin” (s. 95).

Dediklerimizi özetleyelim. İnsan türü, Yeryüzü’nün ideal sahibidir. Bu mülkiyet hakkı ancak bireyler aracılığıyla hayata geçirilebilir. Bir yandan, bireyler ortak arazi içinde ellerinden gelen her yeri sahiplenmeyi istemek hakkına, başkalarının haklarını çiğnememek koşuluyla sahiptirler. Bu koşul, ancak sahiplenilen toprak henüz işgal edilmemişse gerçekleşir. Diğer yandan, bu sahiplenmenin yapılmasını sağlayan edim, bir irade edimi olduğu için her türlü uzamsal ilişkiden bağımsızdır. Dolayısıyla nesne ve özne nerede bulunurlarsa bulunsunlar aynı ahlâkî değere sahiptir. Şu anda, fiilen elimde tutmadığım bir şeyin mülkiyetine yine de sahip olabilmem bu şekilde doğrudur. Yine de bu doğrulamanın sadece hukuki ve fikrî açıdan değil, fiilî açıdan da geçerli olduğunu eklemek gerek. Bunu kanıtlayan olgu, bireylerin bu tarzda mülk edinmesini mantıksal olarak insanlığın istemesi gereğidir; ama tamamen

mantıklı ve ideal bu hak, aynı türde yükümlülükleri de beraberinde getirir. Bireye haklarının gayri meşru biçimde çiğnenmesine karşı çıkma hakkını verirken, bu hakka uyulmasını sağlayacak hiçbir gerçek gücü onun hizmetine sunmaz: Çünkü insanlık ancak fikirde var olan bir gruptur, mülk sahipliği de yine fikir düzeyindedir. Başka türlü olabilmesi için, herkesin hakkını koruyacak gerçek grupların, fiilî grupların oluşması gerekir. Başka bir deyişle, Kant'ın ifadelerini aynen kullanarak söyleyecek olursam, ancak medeni bir rejimde hiçbir tartışmaya yer bırakmayan edinimler söz konusudur (bkz. s. 95'teki alıntılar). Ama bu, mülkiyet hakkının temelini medeni rejimin oluşturduğu anlamına gelmez; medeni rejim sadece bu hakkı kabul ettirir ve güvenceye alır. Bu hakkın temeli eşyanın tabiatında, dolayısıyla: 1) iradenin tabiatında; 2) insanlığın ve onun yerküreyle kurduğu ilişkilerin tabiatında bulunur.

Bu kuramın ilginçliği, bir toprağı ilk işgal edenin hakkı adına bugüne dek denenmiş en sistemli meşrulaştırma çabası olması ve bunu özü itibarıyla maneviyatçı bir ahlâk adına yapmasıdır. "Emek, sahipliğin sadece bir işaretidir" (s. 95). Sonuç olarak bu kuramı diyalektik donatısından kurtardığımızda, şu çok basit önermelere indirgenebilir. Şeylerin mülk edinilmesi saçmadır ve insanlığın karakterine zıttır; ilk defa sahiplenilen bir topraktaki her türlü sahiplenme işlemi meşrudur; bu sahiplenmeye yön veren istem bir kez beyan edilince, özne ve şey doğrudan temas içinde olmasalar bile, kendisine saygı gösterilmesini bekleme hakkına sahiptir. İlk bakışta çelişkili görünen bu iki temel kuralın, bireysel iradenin dokunulmazlığı ve bireysel iradenin kendinden üstün bir yasanın egemenliğinde olması ilkelerinin her türlü Kantçı ahlâk anlayışında olduğu gibi, burada da bir araya getirildiğine ve ortak kılındığına tanık oluruz. Mülkiyet kavramını oluşturabilmek için birleştirilmesi gereken iki ayrışık varlığı kaynaştıran da sonuçta bu üstün yasadır. Bu kuram, bu nedenlerden ötürü bize emek kuramından daha üstün görünüyor. Sorunun güçlüğü duygusunu daha iyi veriyor, iki farklı ögenin ikiliğini net bir biçimde ifade ediyor ve birleştirme aracı olarak kullanılabilecek üçün-

cû ögenin nerede bulunduğunu, yani bireysel iradelerin hangi kolektif iradeye bağımlı olduklarını da belirtiyor. Ama bu kuramın zayıf noktası, işgalin eskiliğinin bunu hukuki ve ahlâkî açılardan temellendirmeye yettiğini; iradelerin birbirlerini karşılıklı yadsımadıklarını; maddi olarak aynı nesnede karşı karşıya gelmedikleri için birbirlerinin haklarını çiğnemediklerini varsaymasından kaynaklanıyor. Bu dışsal ve fiziksel mutabakatla yetinmek sistemin temel ilkesine aykırıdır. İradeler neyse odur ve uzamsal dışı vurumlardan bağımsızdırlar. Yani ben henüz fiili olarak sahiplenilmemiş, ama başkaları tarafından istenmiş ve bu isteğin beyan edildiği bir nesneyi sahiplenirsem, aynen maddi bir hak çiğnemedeki gibi, bu iradeyi bu kez manevi bakımdan yadsımış olurum.

ON İKİNCİ DERS
MÜLKİYET HAKKI (devam)

Kant'ın kuramı şöyle özetlenebilir. Yerküre insan soyunun mülküdür. Ama sahiplenilmemiş bir mülk, mülkiyet sayılmaz. Dolayısıyla insan soyunun toprağın sahiplenilmesini kendisine yasaklaması saçmalık olur. Kendi hakkını inkâr etmesi anlamına gelir. Ama bu sahiplenme ancak insanlar tarafından ya bireysel olarak, ya da küçük gruplar halinde gerçekleştirilebilir. Demek ki insanlığın Dünya üzerindeki hakkı, özel şahısların Dünya yüzeyindeki sınırlı toprak parçalarını işgal etme haklarını da beraberinde getirir. Diğer yandan, kararlar meşru olduğunda irade kendisine saygı duyulması hakkına sahip olduğu için, bir yerin ilk işgali saygıyı hak eder ve insan soyunun bilinci bunun meşruiyetini tanımalıdır. Çünkü iradem bu şekilde davranarak başka hiçbir hakkı ihlal etmeden kendi hakkını kullanmaktan başka bir şey yapmamaktadır, çünkü varsayım gereğince, henüz hiçbir başka irade aynı nesneyi ele geçirmemiştir. İnsanlıktan, yani insan olma vasfımdan aldığım hak, ancak başka insanların benzer haklarıyla sınırlanabilir. Demek ki eğer başka insanlar benim sahiplendiğim şeyler üstünde hakları olduğunu beyan etmemişlerse, bu şeyler üzerinde mutlak bir hakka sahibim demektir. Buradan şu sonuç çıkar: Daha önce hiç kimse tarafından sahiplenilmemiş şeyler

arasında sahiplenebileceğim her şeyi sahiplenme hakkına sahibim. Hakkım, bu sınırlar içinde, gücümün uzanabildiği yere kadar gider. Ve irademin kararları geçerliliklerini yine benim irademden aldıkları ve bu irade de uzam dışı olduğu için, kendimi bir şeyin sahibi ilan etme edimim, onu maddi olarak elimde bulundurmasam bile, beni o şeyin sahibi yapar.

Bu öğretinin ilginç yanı, ilk işgalcinin sahip olduğu hak konusunda ahlâkî bir kuramla karşılaşmamızdır. Sisteminin olduğu bu sonuç karşısında Kant hiç geri adım atmaz. Şu bilinen formülü sahiplenmekten korkmaz: Ne mutlu sahip olana, *Beati possidentes*. Ama genellikle bir toplumsal gereklilik veya bir uzlaşım ve kurmaca gibi sunulan bu ayrıcalığı, hukukta temellendirmeye girişir: “Hukukta, *Beati possidentes* formülü uyarınca ampirik sahiplenmenin sonucu olan bu ayrıcalık, namuslu bir adam olduğu varsayılan sahipten, mülkiyetinin meşruluğunu kanıtlanmasının beklenmemesinden değil, herkesin kendi iradesinin dışsal bir nesnesine kendisininmiş gibi malik olma hakkından kaynaklanır.” Demek ki burada öne çıkarılan, mülkiyet fikrinin emekten çok farklı bir unsurudur ve bir önceki kuramda tek yanlı olan şeyleri hissettirmeye tek başına yeten bu kuramı bilmenin önemli olmasının nedeni de zaten budur. Nitekim daha önceden mevcut bir hakla çelişmeyen işgalde, kişiye bazı haklar sağlayan bir edimin söz konusu olduğuna kuşku yoktur. İnsanlık her devirde ilk sahipliğe hukuksal ayrıcalıklar tanımıştır. Sahipsiz durumdaki bir nesneyi sahiplenme niyetimizi duyurduğumuz irade beyanı ahlâkî değerden yoksun değildir ve belli bir saygıya hakkı vardır.

Ama diğer yandan, tüm mülkiyeti bu tek unsura indirgeme nin olanaksızlığı ilk işgalcinin ayrıcalıklarını faydacı değerlendirmelere değil de, ahlâkî bir ilkeye dayandırmaya çalışan bir sistemde iyice göze batar. Kant kendi mantığıyla çelişmek zorunda kalır. Eğer iradeler, uzamsal dışavurumlarından bağımsız olarak olabilecekleri her şeyse, maddi olarak kapışmadan da çatışmaya girebilirler. Harekete geçirdikleri gövdeler uzamın belirli bir noktasında çarpışmaya girmeseler de, birbirlerini yadsıyabilir, yalanlayabilir, karşılıklı olarak birbirlerini bas-

kı altına alabilirler. Henüz başka birisi tarafından fiilen sahiplenilmemiş, ama istenen, ancak bu isteğin henüz fiziksel olarak ifade edilmediği bir nesneyi sahiplenirsem, burada birisi diğerinin hakkını çiğnemiş sayılmaz mı? Ama onu fiilen sahiplenenden başka kimse tarafından istenmediği düşünülebi-
lecek hiçbir nesne yoktur. Çeşitli maddi engeller, fiziksel bir imkânsızlık öteki edimcinin isteğini zamanında duyurup öne geçmesini engellemiş olabilir. Rastlantısal karşılaşmalara veya salt fiziksel bir üstünlüğe ahlâkî bir değer yüklemek olanaksızdır. Hatta maneviyatçı bir sistemde maddi güce bu şekilde hatırı sayılır bir yer verilmesi bir tür mantık skandalıdır. Meşru olarak sahiplenebileceğim şeylerin sınırı sadece gücümün nereye kadar uzandığı tarafından belirlenmektedir. “Belli bir devlete zaten ait olan bir memleketin kıyısından bir top atımı mesafede hiç kimse balık avlamaya veya kehribar çıkarmaya girişemez” (§ XV). Topların menziline bağımlı bir konuma sokulmuş sahiplenmenin meşruiyeti budur işte. Daha uzun menzilli toplar icat edildiğinde, devletin hukuki, meşru arazisi fiilen genişleyecektir.

İrade edimi zihinsel bir edim olduğu içindir ki, bireysel iradelerin dengesi de zihinsel, yani ahlâkî olmalıdır. Bu iradelerin kendilerini ifade ettikleri maddi hareketlerin, coğrafi açıdan birbirlerinin dışında kaldıkları için uzamın aynı noktasında karşılaşmamaları söz konusu dengeyi tek başına meşrulaştırmaya yetmez. Bu iradelerin birbirlerini yadsımamaları ve ahlâkî açıdan dışlamamaları da gerekir. Demek ki işgalin en azından bugünkü ahlâkî bilincimizin bakışından meşru görülebilmesi için, zaman içinde öncelikten başka koşullara tâbi kılınması gerekir. Biz bireye, fiziksel anlamda işgal edebileceği her şeyi işgal etme hakkını tanııyoruz. Rousseau bu hakkı tanımıştı. Rousseau da mülkiyet hakkını, toplum tarafından onanmış ve kutsanmış ilk işgal hakkına indirgiyordu. Tek fark, işgalcinin haklarını normal ihtiyaçlarla sınırlamasıydı. “Her insan doğal olarak kendisine gerekli her şey üzerinde hak sahibidir” (*Contrat social*, I, 9). Demek ki ihtiyacından fazlasını sahiplenmek –bu şeyler henüz sahiplenilmemiş bile olsa– başka-

sının hakkını çığnemeye yeter. Rousseau şöyle diyordu: “Genelde, bir arazi üzerindeki ilk işgalci hakkına izin vermek için gereken koşullar şunlardır: Birincisi, bu araziye henüz hiç kimse yerleşmemiş olmalıdır; ikincisi, ancak geçinmek için ihtiyaç duyulan miktar işgal edilmelidir” (I, 9). Gerçi Rousseau, gerçek bir sahiplenme için, emeğin ve toprağı ekmenin şart olduğunu da ekler. Ama bunun nedeni, ilk başta tartıştığımız kuram uyarınca, emeğin analitik olarak sahip olma hakkını beraberinde getirdiğine inanması değildir. Onun gözünde emek, tek gerçek işgal işaretidir. Bir simgeden, hukuki bir unvandan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu noktada Kant’ın kuramından ayrılığı daha ikincil düzeyde kalır.

Daha önemli bir ayrım ise meşru işgalin genişliğini normal ihtiyaçlara tâbi kılmasından kaynaklanır. Ama bu kez, Kant’ın kuramında fazlasıyla sınırsız bırakılan ilk işgalci hakkının burada da fazla kısıtlandığı açıktır. Belki de insanın en azından kendisine yaşamak için gerekli olana sahip olma hakkının bulunduğu söylenebilir; ama daha fazlasına sahip olma hakkının bulunmadığı söylenemez. Rousseau, koşulları bir yandan insanın tabiatına, diğer yandan da eşyanın tabiatına göre belirlenen doğal bir denge bulunduğu ve bu dengede ortaya çıkacak her türlü değişikliğin insanı normal halinden aşağı düşürüp felaketin içine iteceği fikrinin egemenliği altındaydı. Tüm yaşama koşullarının hissedilir ölçüde eşit, yani kıt kanaat ölçüsünde eşit olacağı, herkesin yaşamak için zorunlu olanın ötesinde pek fazla şeye sahip olamayacağı bir toplum anlayışına da buradan hareketle varır. Ama bu anlayış günümüzde ancak tarihsel açıdan ilginçtir. Söz edilen doğal denge gerçekliği olmayan bir varsayımdır. Toplumsal yaşamın bu dengeye getirdiği büyük değişim, hayvanlarda gözlemlenen sabit, değişmez dengenin yerine durmadan değişen hareketli bir denge geçirmesi, doğal denin ihtiyaçların yerine fiziksel yaşamı sürdürmek açısından vazgeçilmez olmasalar da, yine de tatmin edilmeleri tamamen meşru olan ihtiyaçları geçirmesidir.

Bu tartışmanın en büyük yararı bize hadisenin karmaşıklığını hissettirmesidir. Hadisenin içinde farklı unsurlar yer almakta-

dir. Şimdi onları tahlil etmeye çalışalım. Ama bunun için önce söz ettiğimiz şeyi tanımlamalıyız. Mülkiyet hakkı deyince neyi anlamak gerekir? Bu kavram neleri kapsar? Nasıl ayırt edilir? Bu birinci problem çözülürse, nedenlerin araştırılmasının kolaylaşacağını göreceğiz.

Aradığımız tanım mülkiyet hakkını genel olarak, yani farklı devirlerde ve farklı ülkelerde bürünebileceği özel halleri hesaba katmadan, ifade etmelidir. Önce olgunun özüne, yani onun farklı farklı anlaşılma biçimleri içindeki ortak noktalara erişmeyi denemeliyiz.

Mülkiyet fikrinin ilk çağrıştırdığı, bir şey fikridir. Bu iki kavram arasında yakın bir bağlantı var gibi gözükmektedir; sadece şeylere sahip olunabilir ve her şey sahiplenilebilir. Bugünkü fikir düzeyimizde mülkiyet hakkının [şeylerden] başka nesnelere uygulanabilmesi tiksindirici gelmektedir. Tabii, şey denince, cansız şeyler kadar eksiksiz biçimde sahip olunabilen hayvanları da hesaba katmak gerekir. Ama bu sınırlama görelî olarak yakın tarihlidir. Köleler olduğu sürece, köleler üzerinde de mülkiyet hakkından hiç ayrılmayan gerçek bir hak söz konusuydu. Bir efendiye göre, tarlası veya hayvanları ne ise, köle de aynı şeydi. Bazı bakımlardan, en azından Roma'da, ailenin oğlunun durumu da aynıydı. Kamusal alandaki ilişkileri dışında, bir mülkiyet nesnesi olarak görülüyordu. Eskiden üzerinde hak iddia edilebiliyordu; *rei vindicatio* sadece sivil mülkiyet hakkını kapsayan şeylere, yani *in commercio* bedensel şeylere uygulanıyordu. Baba, klasik çağda bile, oğlunun mülkiyetini kanunen geçerli bir biçimde devredebiliyor ve oğul, *Iustinianus* dönemine gelinceye dek bir *furtum* konusu olabiliyordu. Mülkiyet devri ve *furtum* fikri, zorunlu olarak mülkiyet hakkına tâbi kılınmış bir şeyi gündeme getirmektedir.

Tam tersine, hiçbir mülkiyet hakkına konu olmayan şeyler de vardır. Bir zamanlar kutsal şeyler, Roma'da *res sacrae et religiosa* adı verilen şeyler böyleydi. Nitekim kutsal şeyler ticaret dışıydı, kesinlikle elden çıkarılamaz, hiçbir gerçek hakkın veya yükümlülüğün nesnesi haline gelemezlerdi. Onlara kimse sahip değildi. Gerçi tanrıların malı oldukları söylenebilir ve

söyleniyordu da. Ama bizatihi bu formül de bir insanî mülkiyet nesnesi olmadıklarını gösteriyordu; ama biz burada insanlar tarafından kullanılan mülkiyet hakkını ele alıyoruz. Aslında kutsal şeylerin bu şekilde tanrılara atfedilmesi, hiçbir insan tarafından sahiplenilmediklerini ve sahiplenilemeyeceklerini ifade etmenin bir biçimiydi. Ama bu nitelik sadece bu tür şeylere özgü değildir. Roma'da *res communes* diye adlandırılan, yani herkese ait oldukları için kimseye ait olmayan, tabiatları gereği her türlü kişisel sahiplenmenin dışında kalan şeyler de vardı: hava, su, deniz. Herkes onları kullanabilir, ama ne bir kişi ne de bir grup mülk sahibi diye gösterilebilir. Nitekim bugün de kamusal alan mülkleri diye bilinen, yollar, sokaklar, gemi ulaşımı veya su taşımacılığı açısından kullanılabilir kıyıları, deniz kıyıları vardır. Tüm bu mülkler devlet tarafından idare edilir, ama mülkiyetleri devlete ait değildir. Herkes, hatta yabancılar bile onları serbestçe kullanır. Onları işleten devlet, satıp elinden çıkarma hakkına sahip değildir; onlara karşı gerektiğinde ödevleri vardır, ama üzerlerinde mülkiyet hakkı yoktur.

Bu olgulardan çıkan sonuç, sahiplenilebilen nesnelerin sınırının mutlaka onların doğal oluşumu tarafından değil, her halhukuk hukuku tarafından belirlendiğidir. Bazı nesnelerin mülk edinilebilir, bazılarının ise edinilemez olmasını belirleyen her toplumun kendi görüşüdür. Önemli olan doğa bilimlerinin belirleyebileceği nesnel nitelikleri değil, onların kamunun zihninde temsil ediliş biçimleridir. Dün mülk edinilemeyen bir şey bugün edinilebilir ve bunun tersi de doğrudur. Dolayısıyla sahiplenilen şeyin tabiatı tanımımız içine giremez. Hatta onun duyularla algılanabilen cisimsel bir şey olması gerektiğini bile söyleyemeyiz. Cisimsiz şeylerin de mülk edinilememesi için bir neden yoktur. Şeylerin sahiplenilmesini hukuken mümkün kılacak gerekli nitelikleri kazandırma veya geri çekme konusunda kolektivitenin sahip olduğu yetkiye *a priori* hiçbir sınır konamaz. Bu nedenle bundan sonraki bölümde şey kelimesini tamamen belirsiz bir anlamda kullanıyor ve şeye özel bir nitelik yüklemiyorum.

Sahip olan özne için de birçok şey söylenebilir. Sahip olan kuşkusuz genellikle bir insan veya insanlardır. Ama birincisi, mülk sahibi bir grup olabileceği gibi, mülkiyet kolektif olduğu ölçüde devlet, komün, aile gibi bir tüzel kişilik olabilir. Sonra mülk sahibi olabilmek için insan olmak yetmez. Uzun süre sadece her toplumun üyeleri bu hakkı kullanabilir. Tıpkı sahip olunabilecek şeyler gibi, kimlerin sahip olabilecekleri de her ülkenin yasalarıyla belirlenir. Dolayısıyla tanımımız, sahiplenilen şeyi sahip olan özneyle birleştiren bağın niteliğinden ibarettir; şeyin ve öznenin oluşturuca nitelikleri tanım dışı bırakılmıştır.

Bu ilişki neyi kapsar? Ayırt edici özelliği nedir?

İlk bakışta en doğal yöntemin, bu ayırt edici özelliği, sahip olan öznenin sahip olunan şeye karşı elinde bulundurduğu yetkilerde aramak gerektiği düşünülebilir.

Hukuksal tahlil bu yetkileri uzun süredir üçe indirgemıştır: *jus utendi*, *jus fruendi* ve *jus abutendi*. Birincisi, şeyden olduğu halde yararlanma hakkıdır; yani bir evde oturmak, bir ata binmek, bir ormanda gezinmek, vb. *Jus fruendi*, şeyin ürünleri, yani ağaçların, toprağın verdikleri, sahip olunan bir paranın faizi, bir evin kirası, vb. üzerindeki haktır. Görüldüğü gibi, *jus utendi* ile *jus fruendi* arasında ancak bir ayırtı söz konusudur; her ikisi de şeyin niteliğini maddi veya hukuki olarak bozmadan, yani fiziksel oluşumunu veya yasal durumunu değiştirmeden ondan yararlanma hakkını kapsar. Değiştirme hakkı ise *jus abutendi*'de bulunur. Bundan kastedilen, şeyi dönüştürme, hatta ya tüketerek ya başka türlü yok etme veya satma, hukuki durumunu değiştirme yetkisidir.

Bu farklı yetkilerin sıralanması gerçekten mülkiyet hakkı açısından ayırt edici midir?

Birincisi, şeyi ve ürünlerini kullanma yetkisi bu hak açısından öylesine az ayırt edicidir ki, asla sahiplenilemeyecek şeyler üzerinde de uygulanabilir. Hava kullanıyorum, su kullanıyorum, her türlü ortak şeyi kullanıyorum, ama onlara sahip değilim. Aynı şekilde yolları, sokakları, nehirleri, vb. mülk sahipleri olmadan kullanıyorum. Yollardaki ağaçların dalların-

dan sarkan ve kamu ormanlarında yetişen meyvaları da bunlar benim mülküm olmasa da toplayabilirim. Başka bir deyişle, bir şeyi veya onun meyvalarını kullanma hakkı, sadece söz konusu şeyin daha önce başkası tarafından sahiplenilmediğini gösterir, ama asla benim ona sahip olduğum anlamına da gelmez. Üstelik hangi kullanma hakkı söz konusudur? Bu sınırsız bir hak mıdır? Mülk sahibinin elindeki şeyi istediği gibi, kendisine hiçbir sınır konmadan kullanabileceği mi kastedilmektedir? Böyle bir sınırsızlığın tanınıp yasalarca onaylandığı hiçbir ülke yoktur. Kullanma hakkı her zaman tanımlanmış ve sınırlanmıştır. Şeyler, mahsuller hakkında, mülk sahibinin uyumak zorunda olduğu yönetmelikler vardır. Eskiden belirtilen günden önce hasat yapmak veya bağ bozmak kesinlikle yasaktı ve bu işlemlerin ne şekilde yapılacağı da belirtilmişti. Mülkünü ve mülkünün meyvalarını kullanma hakkı son derece kısıtlıdır, ama yine de bu hak mülk sahibine aittir.* Drahomasının sahibi olan evli kadının ona ve onun meyvalarına karşı konumu için de aynı şey geçerlidir.

Jus abutendi, yani ... veya başka türlü ... tasarruf hakkı hakkında da benzer saptamalar yapılabilir. Bu hak da mülk sahibinden başka kimseler tarafından kullanılabilir. Her türlü idare yetkisi bir tasarruf yetkisini de beraberinde getirir. Aile meclisleri, vasiler, reşit olmamış veya kısıtlamaya tâbi kişilerin mallarını satabilir, dönüştürebilir. Oysa söz konusu malların sahibi değildirler; kocanın karısının mallarına karşı yetkileri de aynı şekildedir.** Çoğunlukla mülkiyet hakkı, elden çıkarma, satma hakkını kapsamaz. Yüzyıllar boyunca aile mirası satılamaz, devredilemez diye kabul edilmiştir: Vasiyet hakkı tanınmadığı sürece, babanın mülklerini elden çıkarma hakları da sınırlıydı; bu konuda vasiyet yoluyla serbestçe tasarrufta bulunamıyordu. Şimdi bile ülkelerin çoğunda bu konudaki hakları kısıtlanmıştır. Hatta birçok hukukta, yaşayanlar arasında gerçekleştirilen bağışlar bile, bir gün meşru çocuklar or-

(*) Tahminî düzeltme.

(**) Tahminî yorum.

taya çıkarsa geri alınabilmektedir. Drahoma içinde yer alan gayrimenkuller, mülk sahibi kadın olsa da, yasa tarafından belirlenmiş bazı durumlar dışında, ne koca ne de karısı tarafından devredilebilir veya ipotek edilebilir; bu elden çıkarma yasağı kadının o kadar lehinedir ki, evlilik bozulduktan sonra evlilik süresince yapılmış bazı akitlerin geçersiz kılınmasını bile sağlar.* Bir vasisi bulunan reşidin hakları da bu bakımdan sınırlanmıştır. Mülk sahibine şeyler üzerinde tanınan tüm hakların aşırı biçimde sınırlanması özellikle burada göze çarpar. Bu durum söz konusu hakların mülk sahibinin keyfine bırakılmadığını, kişinin söz konusu şeyleri ancak onları belli bir biçimde kullanmak şartıyla tamamen elinde tutabileceğini gösterir. Müsrif, yani servetini hesapsız biçimde kullanan, saçıp savuran ve zedeleyen kişiden servetinin idaresi, hatta ondan yararlanma hakkı geri alınır. Demek ki bu hakların mutlak bir yanı yoktur.

Demek ki mülkiyet hakkının bulunmadığı durumlarda bile yararlanma ve kullanma hakları mevcuttur. Mülkiyet hakkı hiç yok olmadan da tasarruf hakkı hemen hemen eksiksiz biçimde var olabilir ve mülk sahibinden başka kişiler tarafından kullanılabilir. Demek ki bu hakları saymak, mülkiyet hakkının ayırt edici niteliklerini oluşturmaz. Bunların bazıları eksik olabilir, bazıları başka yerlerde bulunabilir ve hepsi çok hissedilir ölçülerde değişebilir, ama mülkiyet hakkı aynı ölçüde değişikliğe uğramayabilir. Tek söylenebilecek olan, bu hakkın var olduğu her yerde sahip olduğu söylenen nesne üzerinde bazı yetkileri yasal olarak kullanabilecek bir özne bulunduğudur; bu yetkilerin neleri kapsadığı genel anlamda ve kesin bir biçimde söylenemez. Bu yetkiler mutlaka vardır, ama neler oldukları belirlenemez. Bir yerde devretme hakkı ile karşılaşırız, başka bir yerde bu hak yoktur; bir yerde şeklini değiştirme hakkı vardır, başka bir yerde yoktur. Kimi yerde çok, kimi yerde daha az gelişkindir, vb. Ama bu halleriyle mülkiyet hakkının ayırt edici niteliklerinin saptanmasına yardım edemezler.

(*) Tam çözülemeyen metnin yaklaşık anlamı.

Çünkü sahip olmasak da üzerlerinde yetkilere sahip olduğumuz şeyler de vardır. İpotek bize ipotek edilen bina üzerinde haklar verir, ama o binanın sahibi değildir; her türlü idare hakkı şeyler üzerinde uygulanan belli bir tesiri de kapsar, ama idare etmek, sahip olmak değildir.

Demek ki mülkiyeti tanımlamak için, mülkiyetin kapsadığı yetkilerin olumlayıcı belirlenimi yeterli değildir. Bunlar fazla kesin, fazla özel ya da fazla genel kalmaktadır. Ya sadece bazı mülkiyet tarzlarına, bazı koşullara özgüdürler veya her türlü mülkiyetin dışında da var olmaktadırlar. Ama işte ayırt edici denebilecek bir özellik. Sahip olunmayan şeyler hem de meşru bir biçimde kullanılabilir: Ama mülkiyet varsa, ister gerçek ister tüzel bir kişilik, bir birey veya bir kolektivite olsun, sadece mülk sahibi onları kullanabilir. Kullanım yetkileri daha geniş veya dar olabilir, ama onları kullanma hakkına sahip tek kişi odur. Üzerinde bir mülkiyet hakkı kullandığım bir şey, sadece benim yararlanabileceğim bir şeydir. Ortak kullanımdan çekilip belirli bir öznenin kullanımına verilmiş bir şeydir. Ben de ondan mutlak bir özgürlük içinde yararlanamayabilirim, ama benden başka hiç kimse ondan yararlanamaz. Onu ne şekilde kullanmam gerektiğini düzenleyecek ve beni denetleyecek bir vasi atanabilir, ama onu benim yerime kullanacak hiç kimse benim yerime geçirilemez. Veya onu kullanacak on kişiye, o zaman mülk sahibi var demektir. İntifa (yararlanma) hakkının varlığı ileri sürülerek buna itiraz edilebilir. Gerçekten de intifa hakkı sahibi şeyden yararlanır, ama onun sahibi değildir. Ama mülk sahibini onun sahibi yapan, bir gün gelip ondan faydalanabilecek olması değilse nedir? Bu olası yararlanma hakkını çıkarın, geriye hiçbir şey kalmaz. Onun toprağın, arazinin (*fonds*) sahibi olduğu söylenir; yani belli bir andan itibaren bu taşınmaz sermayeden (*fonds*) yararlanma yetkisine sahiptir. Araziyi satmak, intifa hakkı sürdüğü müddetçe örtük olarak var olan, ama bir gün fiilî hale gelecek bu yetkiyi satmaktır. Demek ki bu durumda aslında iki mülk sahibi vardır: Birisi mülkten şu anda yararlanmaktadır, öteki daha sonra yararlanacaktır; şu farkla ki, birincinin hakları, ikincinin daha sonra

yürürlüğe girecek haklarını da koruyacak şekilde kullanılmalıdır. Bu yüzden intifa hakkı sahibi, hakkın varoluş koşulu olan araziye, taşınmaz sermayeyi değiştiremez, bozamaz. Zaten intifa hakkının, mülkiyet hakkının parçalanmasının ürünü olduğu da sık sık söylenir: Belki de bu hakkın zaman içinde bölünmesinin sonucu olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Ama sadece yararlanmanın mülkiyetin ayırt edici özelliğini oluşturmadığını da gözden kaçırmamak gerekir; mülkiyet, tek başına, başka herkesi dışlayarak yararlanmaktır; söz konusu nesnenin kullanımının tüm öteki öznelere yasaklanmasıdır. Mülkiyet hakkı esas olarak bir şeyi ortak kullanımdan çekme hakkını kapsar. Mülk sahibinin onu kullanıp kullanmaması ikincil bir sorundur. Ama başkalarının onu kullanmasını, hatta neredeyse ona dokunmasını engellemeye hukuken hakkı vardır. Mülkiyet hakkı, olumlayıcı bir içerikten çok olumsuzlayıcı bir yanla, sağladığı vasıflardan çok getirdiği dışlamalarla tanımlanır.

Bununla birlikte, bu açıdan da bir ihtiyat payı bırakılmalıdır. En azından belirli koşullarda özel şahıslar tarafından sahiplenilmiş şeyleri kullanabilen bir kişilik vardır: devlet tarafından temsil edilen kolektif kişilik. Nitekim devlet, elkoyma yoluyla, bireyi elindeki şeyi devletin tasarrufuna bırakmaya zorlayabilir; hatta kamu yararı adına istimlak, kamulaştırma yoluyla malını elinden tamamen çıkarmaya mecbur edebilir ve devletin ikincil organları, belediyeler de aynı hakka sahiptir. Demek ki mülkiyet hakkının ayırt edici özellikleri arasına kattığımız dışlayıcılık hakkı sadece özel şahıslara veya özel gruplara karşı uygulanmaktadır. O halde nihai olarak şunu söyleyebiliriz: Mülkiyet hakkı, belirli bir öznenin belirli bir şeyin kullanımından, devlet ve devletin ikincil organları hariç, öteki bireysel ve kolektif özneleri dışlama hakkıdır. Zaten devlet ve devletin ikincil organlarının kullanım hakkı da ancak yasalarca öngörülmüş özel koşullarda geçerli olabilir.

Bu tanım, mülkiyet hakkının nasıl oluştuğunun hangi yönünde aranması gerektiğini göstermektedir.

Nitekim buradan çıkartılacak sonuç, sahiplenilen şeyin ortak alandan ayrılmış bir şey olduğudur. Ama bu ayırt edici özelliğe,

tüm dinsel veya kutsal şeylerde de rastlanır. Dinlerin olduğu her yerde, kutsal varlıkları diğerlerinden farklılaştıran, ortak dolaşımdan çıkartılmış, ayrılmış olmalarıdır. Avam, onlardan yararlanamaz. Hatta onlara dokunamaz bile. Sadece bu tür şeylerle bir tür akrabalıkları olanlar, yani onlar gibi kutsal olanlar, rahipler, ileri gelenler, dinsel bir nitelik sahibi olmaları koşuluyla yüksek devlet görevlileri onları kullanabilir. Polinezya'da çok yaygın olan ve tabu kurumu denen olgunun temelinde bu yasaklar yatar. Tabu, bir nesnenin kutsanmış, yani tanrısal alana ait kabul edilerek, ayrı bir yere konmasıdır. Bu ayırma nedeniyle, tabu olan nesneyi sahiplenmek, hatta dokunmak bile yasaktır, yoksa bu yapılan kutsallığa bir hakaret sayılarak cezalandırılır. Sadece kendileri de tabu olan veya söz konusu nesneyle aynı düzeyde bulunan kişiler onu kullanabilir. Sonuçta, bazıları için tabu, yani yasak olan, ama başkaları tarafından serbestçe kullanılabilen şeyler ortaya çıkar. Bir rahibin, bir şefin oturduğu arazi avam için tabuydu, halktan insanlar o araziyi kullanamazdı, ama bu ayrılık aynı zamanda efendinin mülkiyetini de oluşturuyordu. Tabu kurumu Polinezya'da çok gelişmiş olmakla ve en iyi orada gözlenmekle birlikte, aslında çok genel bir olgudur. Polinezyalıların tabusu ile Romalıların *sacer*'i arasında ancak derece farkı söz konusudur. Bu kavramla mülkiyet kavramı arasında ne kadar sıkı bağlar olduğu görülmektedir. Kutsal şeyin çevresinde olduğu gibi, sahiplenilmiş şeyin çevresinde de bir boşluk oluşur; bir anlamda ona dokunma ve kullanma hakkına sahip olanın veya olanların dışında, tüm bireylerin uzak durması gerekmektedir. Her iki tarafta da, kullanımı ve neredeyse yanına yaklaşılması belli koşulları yerine getirenler dışında kalanlara yasaklanmış nesneler vardır; ve madem ki durumların birinde söz konusu koşullar dinseldir, diğerinde de aynı türde olmaları çok büyük bir olasılıktır. Dolayısıyla mülkiyetin kökeninin bazı dinsel inançların tabiatında bulunduğunu varsaymak hakkına sahibiz. Sonuçlar aynı olduğuna göre, çok büyük bir olasılıkla bu sonuçlar aynı türde nedenlere bağlanabilir.

Zaten bazı örneklerde tabu veya kutsal kavramı ile mülkiyet kavramı arasındaki akrabalık doğrudan gözlemlenebilmekte-

dir. Birincisi ikincisini yaratmaktadır. Tahiti'de krallar, prensler, büyük kişiler kutsal varlıklardır. Kutsallık niteliği özü itibarıyla bulaşıcıdır; kutsallık, kutsal bir nesneye değen kişiye de aktarılır. Demek ki bir şefin temas ettiği her şey sırf bu nedenle onunla aynı ölçüde ve aynı şekilde tabu olacaktır. Ama bunun doğrudan sonucu, söz konusu şeyin fiilen şefin mülkiyeti olmasıdır. Bu yüzden Tahiti'de bu tür kişiler ancak diğer insanların omuzlarında taşınarak dışarı çıkarlar, yoksa toprağa ayaklarıyla bassalar onu da tabulaştırır ve sahiplenmiş olurlardı. Hatta bu fikirler birbirine öyle yakındır ki, çoğunlukla birbirlerinin yerine bile kullanılırlar. Bir şeyin tabu olduğunu ilan etmek veya onu sahiplenmek eşanlamlıdır. Honolulu yakınında bir elmas madeni bulununca, kraliçe onun mülkiyetini kendine saklamak için madeni tabu ilan etti. Bir arazi yabancı birine devredildiğinde, bu toprak, yerlilerin üzerindeki olası girişimlerini engellemek için tabu ilan ediliyordu. Muson veya balık avlama mevsiminde, nehir veya tarla tabu ilan ediliyordu ki, ürünleri korunabilsin. Av sırasında da aynı şey orman için uygulanıyordu. "Basit özel şahıslar da bu yolla mülkiyetlerini koruyabiliyorlardı. Mülklerine kutsal bir nitelik yüklüyorlar veya yükletiyorlardı" (Wurtz, VI, 344). Sonunda tabu, tapuya dönüştü. Bu tanımla mülkiyet tanımı arasındaki bağıntılar buradan kaynaklanır.*

(*) Cümlelerin sonu okunamıyor; metindeki boşluklardan dolayı cümlelerin anlamı tahmin yoluyla düzeltilmiştir.

ON ÜÇÜNCÜ DERS
MÜLKİYET HAKKI (devam)

Mülkiyet hakkının mülk sahibine tanınan hakların çapıyla tanımlanamayacağını gördük. Bu haklar iki türdür. Birincisi, ya elden çıkarma ya doğasını değiştirme yoluyla mülk üzerinde tasarruf sahibi olma hakları söz konusudur ki bunlar mülkiyet hakkı açısından daha ayırt edici özellikler olarak gözükmektedir. Ama mülkiyet hakkı hiç kaybolmadan bu tasarruf hakları tamamen eksik olabilir. Reşit olmamış, yasaklı, kendisine bir vasi tayin edilmiş kişiler mülkleri hakkında kendi başlarına tasarrufta bulunamazlar, yine de onun sahibi olarak kalırlar. Tam tersine bu tasarruf hakkı en azından belli bir noktaya kadar aile meclisinin elindedir, ama aile meclisinin de söz konusu şey üzerinde bir mülkiyet hakkı yoktur. Geriye, belli sınırlar dahilinde mülkiyet hakkının bulunduğu her yerde rastlanan kullanma hakkı kalmaktadır. Reşit olmamış kişi mülklerinin meyvalarını veya kendilerini istediği gibi kullanmaz, ama bu meyvalar sayesinde büyütülüp yetiştirildiğine göre yine de onları kullanmış olmaktadır. Bu bakımdan onunla haklarının tamamını kullanabilen reşit arasında sadece bir derece farkı söz konusudur. Reşit de sahip olduğu her şeyi dilediği gibi kullanamaz, çünkü aşırı savurgan bir tutumu benimserse ona da yasaklama getirilebilir. Yalnız, kullanma hakkına

mülkiyetin olduğu her yerde rastlanmakla birlikte, bu hak mülkiyetin ayırt edici özelliğini oluşturamaz, çünkü başka yerlerde de ona rastlanır. Özellikle de, herkes *res nullius* olan şeyleri veya *res communes* olanları, kamusal arazinin parçası olanları, onların sahibi olmasa da kullanabilir ve serbestçe kullanabilir.

Ama bu kullanma fikrine farklılaştırıcı bir nitelik ekleyerek onu tamamlarsak, mülkiyet hakkının içinde bulunan özgül yana yaklaşmış oluruz. Mülk sahibine özgü kullanma hakkını diğer tüm benzer haklardan ayıran özelliklerden biri, başka hiçbirine aynı hakkı tanımaması, dışlayıcı niteliğidir. Mülk sahibi kullanabilmekle kalmaz, aynı zamanda tek kullanabilen odur; veya eşzamanlı olarak birçok kullanıcı varsa, demek ki birçok mülk sahibi vardır. Her mülk sahibi kendine ait şeyden kendi dışındaki her özneyi uzak tutma hakkına sahiptir. O şeyden ne tarzda yararlandığı önemli değildir; aslolan, onun yerine başka hiç kimsenin o şeyden yararlanamamasıdır. Şey ortak kullanımdan çekilip, onun kişisel kullanımına girmiştir. Sahiplenme fikrinin temelinde yatan unsurlardan biri kısmen budur. Yine de bu kavramdaki en temel yanı henüz yakalamış değiliz. Nitekim başka herkesi dışlayıcı kullanım, kelimenin tam anlamıyla mülkiyet haklarının bulunmadığı belli durumlarda da görülür: Bunlar, tanımlanmış bir nesneyle başka herkesi dışlayacak şekilde tanımlanmış bir veya birçok özne arasındaki kullanım hakkının belirli bir biçimde kurulduğu örneklerdir. Intifa, yararlanma hakkı bu hakların tipik örneğidir. Yine de bu ilk ayırt edici özelliğin mülkiyet hakkında zaten içkin olduğunu gösteren şey, bizatihi intifa hakkının mülkiyet hakkının bir unsuru olmasıdır; intifa hakkının genellikle mülkiyet hakkı içinde bir parçalanmanın ürünü olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Demek ki bu defa tanımlamak istediğimiz şeylerin dairesine girmiş bulunuyoruz; ama henüz bu dairenin merkezine ulaşmış değiliz. Henüz avucumuza girmeyen bir yan var. Madem ki mülk sahibi intifa hakkı sahibiyle yan yana var olabiliyor, demek ki kullanma hakkı ile mülkiyet hakkı katiyen aynı değildir. O halde çıplak mülk sahibinin şeyiyle

bağıntısı neyi kapsamaktadır? Bu, şeyin varoluş halinin kişinin kaderine bağımlı olmasına yol açan manevi ve hukuki bir bağdır. Eğer kişi ölürse, şey onun mirasçılarına miras kalır. Genelde şeyle kişi arasında bir tür manevi ortaklık vardır ve bu ortaklık sonucunda biri öbürünün toplumsal yaşamının, toplumsal konumunun parçası olur. Ya kişi şeye ya da tam tersine şey kişiye adını verir. Ya kişi şeyi soylu kılar ya da şey, arazi toprağında içkin ayrıcalıklara sahipse bunları kişiye aktarır. Bir meşruta [ilk sahibi tarafından, satılmamak şartıyla mirasçılara bırakılmış olan ev, tarla gibi gayri menkul] miras kaldığı kişiye özel haklar ve bir unvan temin eder. Yarın aile verasetinin kaldırıldığını varsaysak bile, mülkiyet hakkına özgü bu bağ yine de kalır; çünkü o zaman bir başka veraset aktarımı söz konusu olacaktır; örneğin mal topluma miras kalacak ve dolayısıyla mevcut mülk sahibinin ölümü sahip olduğu şeylerin toplumsal konumunu etkilemeye devam edecektir.

Sahiplenilmiş şeyin iki oluşturunca unsuru bunlardır. Ama bu unsurların *dinsel şeyle* ne tür benzerlikleri olduğunu görmüştük. Dinsel şey kutsal kişiyle yakın bir akrabalık bağı sürdürür; o da o kişi gibi ve onunla aynı derecede kutsaldır. Dinsel olan şeyler, dinin veya devletin önderiyle temasta oldukları için daha da yüksek derecede kutsaldırlar ve daha önemsiz kutsal kişilerle temastaki şeylerden farklı bir unvana sahip olurlar. Şeylere yönelik tabu, kişilere ilişkin tabuyla koşuttur. Ve şahsın dinsel halini değiştiren her şey, şeyin de dinsel halini etkiler ve bunun tam tersi de geçerlidir. Öte yandan dinsel şey tecrit edilmiş, ortak kullanımdan çekilmiş, ona yaklaşma yetkisi verilmemiş herkese yasaklanmıştır. Demek ki sahiplenilen şey gerçekten de dinsel şeylerin bir türü, özel bir cinsi gibi gözükmektedir.

Bu iki tür şey arasında yine en az bu kadar ayırt edici ve onların temelde özdeşliğini gösteren bir benzerlik daha vardır. Zaten bu da yukarıda belirtilen benzeşmelerden birinin farklı bir görünümünden başka bir şey değildir. Dinsel nitelik var olduğu her yerde esasen bulaşıcıdır; kendisiyle temasa giren her özneye geçer. Bazen, dinsellik şiddetliyse, yüzeysel ve kısa bir

yakınlaşma bu sonucu üretmeye yeter; dinsellik orta kararsa, daha uzun ve daha yakın bir temas gerekir. Ama ilkesel olarak kutsal bir varlığa değen, ister kişi ister nesne, her şey kutsal olur ve kutsallığı o kişi ve o şeyle aynı türdedir. Halk imgelemi, dinsel varlıkta olan ve onun dinsel halini oluşturan temel unsuru, kendisine açık her ortama yayılmaya her zaman hazır bir şey olarak tasavvur eder.

Kutsalı kutsal-dışından ayıran ritüel yasakları bile kısmen bundan kaynaklanır; bu temel unsuru tecrit etmek, kaybolmasını, dağılmasını, kaçıp gitmesini engellemek söz konusudur. Zaten ben de bu yüzden, bu bulaşıcılığın dinsel şeylerin ayırt edici niteliğini oluşturan tecrit edilmişlik halinin bir başka görünümünden başka bir şey olmadığını söylemiştim. Bir başka açıdan, bu şekilde aktarılan kutsal nitelik aktarıldığı nesneleri kutsal şeyler alanına soktuğu için, kutsalın kendisiyle temasa giren kutsal-dışını genel anlamda kendine çektiği söylenebilir. Bu özel hadisenin nereden kaynaklandığını burada açıklamaya gerek yoktur, üstelik bu konuda tam tatmin edici bir açıklama da bulunmamaktadır. Ama bu olgunun gerçekliği hakkında kuşku ya yer yoktur; buna ikna olmak için geçen defa verdiğimiz tabunun bulaşıcılığı örneklerine başvurmak yeterli olacaktır.

Ama bir şeyin şu veya bu öznenin mülkü olmasına yol açan nitelik de aynı bulaşıcılığa sahiptir. Her zaman içinde barındığı nesnelerden onlarla temasa giren herkese geçme eğilimindedir. Mülkiyet bulaşıcıdır. Sahiplenilen şey, dinsel şey gibi, kendisine değen tüm şeyleri kendine doğru çeker ve onları sahiplenir. Bu özel kabiliyetin varlığı hukukçuları çoğu zaman şaşırtan bir hukuk kuralları külliyyatınca da doğrulanmıştır: bunlar, erişim hakkı* denen olguyu belirleyen kurallardır. İlke şu şekilde ifade edilebilir: Kendisine daha önemsiz bir şey eklenen (*accedit*) şey, o ikincil şeye kendi hukuki durumunu aktarır. Birinciye kapsayan alan fiilen ikinciye de genişler ve onu da kapsar. İkincisi de birincisinin sahibinin şeyi haline gelir. Bu yüzden şeyin meyvaları, ürünleri şeyden ayrılırsalar bile onun sahibine aittir.

(*) *Droit d'accession*: Bir şeyin sahibinin o şey tarafından üretilmiş ve o şeyle birleşen veya ona katılan şeyler üzerindeki hakları – ç.n.

Bu ilke uyarınca, hayvanların yavruları analarının sahibine aittir; aynı kural kölelere de uygulanır. Çünkü baba ile yavrunun değil ana ile yavrunun arasında doğrudan temas vardır. Aynı şekilde kölenin kazandığı her şey de bağlı olduğu sermayeye, bu sermayenin sahibi olan efendiye aittir. Ailenin oğlu, daha yukarıda gördüğümüz üzere, *pater familias*'a aittir. *Pater familias*'ın hakları bulaşma yoluyla, oğuldan oğulun tüm kazandıklarına doğru genişler. Kendi malzemelerimle başkasının toprağı üzerinde bir ev inşa edersem, ev toprak sahibinin malı olur. Belki ondan da benim zararımı tazmin etmesi istenir, ama mülkiyet hakkı ona aittir. Evden o yararlanır; ölürse, ev onun mirasçısına kalır. Nehrin toprağı boyunca bıraktığı alüvyon bu toprağı eklenir ve benim mülkiyet hakkım bu şekilde eklenen şeylere doğru da genişler. Burada temas yoluyla ortaya çıkan bir bulaşıcılığın söz konusu olduğunu gösteren şey, ayrılık olduğunda, yani tarlanın sınırları belirlenmiş, dolayısıyla hukuken ve psikolojik olarak kendisini çevreleyen her şeyden tecrit edilmişse, erişim hakkının uygulanmamasıdır. Aynı şekilde, komşumun ağaçlarının kökleri benim arazime doğru uzanırsa, ortaklık oluşur ve benim mülkiyet hakkım bu ağaçlara da genişler. Örneklerin hepsinde daha önemli şeyin daha önemsiz şeyi kendisine çekmesinin nedeni, bu iki mülkiyet hakkı çatıştığı için, doğal olarak daha güçlü olanın daha güçlü bir çekim kuvveti uygulamasıdır. Demek ki hak genel anlamda genişlemekle kalmaz, kendine özgü nitelikleri de koruyarak genişler. Bu yüzden birçok toplumda ailenin mal varlığı içindeki araziler elden çıkarılamaz, devredilemez. Ama bu devredilemezlik araziden, araziyle en sürekli temas içinde olan nesnelere, yani yük veya çift hayvanlarına da geçer. Bu ikinci devredilemezliğin birinciden türediğini en iyi gösteren olgu, ikincinin daha çabuk ve daha kolay ortadan kalkmasıdır. Gayri menkullerin devredilemezliğinin sürdüğü birçok hukuk hâlâ mevcuttur, ama tarım araçlarına ilişkin devredilemezliğin tüm anıları artık silinmiştir.

Demek ki dinsel şey kavramıyla mülk edinilmiş şey kavramı arasında her yandan çarpıcı benzeşmeler görüyoruz. Her ikisinin de nitelikleri aynı. Zaten, kutsal niteliğin aktarılmasının

çok büyük çoğunlukla bir sahiplenmeye yol açtığını da gördük. Kutsamak, mal etmenin bir biçimidir. Gerçekten de kutsamak, bir şeyi bir tanrıya veya kutsal bir kişiliğe mal etmek, bu şeyi onun yapmak değilse nedir? Basit şahıslara yönelik, herkese açık bir tür itibar ve ikincil etkililik uzlaşımı tasavvur edin; bunun sahiplenmeden ayırt edilemez bir şey olacağı öngörülebilir. Ama buraya kadar söylenenler bu tür bir kutsamayı kabul etmeye bizi hazırlasa da, yine de onun gerçekliğini göstermemiz gerekiyor.

Bunun için gözlemleyebileceğimiz en eski mülkiyet biçimini, yani toprak mülkiyetini gözlemlemeliyiz. Ancak tarım yerleştikten sonra bu tür bir mülkiyet gerçek anlamda gözlemlebilir. O zamana dek klanın tüm üyelerinin işgal edilmiş arazinin bütünü üzerinde muğlak bir hakından başka bir şey yoktu. Belirlenmiş bir mülkiyet hakkı ancak klan bünyesinde ortaya çıkar, sınırlı aile toplulukları belirli toprak parçaları üzerinde kalıcı olarak yerleşir, oraya işaretlerini koyar ve orada ikamet ederler. Bu eski aile arazisine her türlü dinselliğin nüfuz ettiği ve ona tanınan hakların, ayrıcalıkların dinsel türde olduğu kesindir. Zaten devredilemez oluşu da bunun bir kanıtıdır. Çünkü devredilemezlik *res sacrae* ve *res religiosae*'nin ayırt edici niteliğidir. Sonuç olarak başkasına aktarılamazlık, devredilemezlik, herkesi dışlayıcı kullanım hakkında bulunan ayırmadan daha tam, daha kökten bir ayırma değilse nedir? Devredilemez bir şey, her zaman aynı aileye ait olması gereken bir şeydir, yani sadece o anda değil, ebediyen ortak kullanımdan çekilmiştir. Onun dışında kalan kişiler ondan şu anda yararlanamamakla kalmazlar, hiçbir zaman ondan yararlanamayacaklardır. Onları şeyden ayıran sınır asla aşılamayacaktır. Devretme veya satma hakkının bazı bakımlardan mülkiyet hakkının erişebileceği en yüksek noktayı temsil etmekten uzak olduğu fark ediliyor; bu niteliğe daha çok sahip olan devredilemezliktir. Çünkü sahiplenme, mal etme başka hiçbir yerde bu kadar tam ve nihai değildir. Şeyle sahip olan özne arasındaki bağ orada azami gücüne erişmekte, toplumun geri kalanının dışlanması ise en katı hale gelmektedir.

Ama arazinin bu dinsel niteliği onun yapısında da kendini gösterir. Söz edeceğimiz âdetler özellikle Romalılarda, Yunanlarda ve Hindistan'da gözlemlenmiştir. Ama büyük bir genellik taşıdıklarına da kuşku yoktur.

Her tarlanın çevresinde onu etrafındaki kamusal veya özel tüm arazilerden net bir biçimde ayıran bir sınır çizgisi vardı. Bu, ekilmeden kalması ve sabanın hiç değmemesi gereken birkaç ayak genişliğindeki bir toprak şeridiydi (Fustel de Coulanges). Bu uzam kutsaldı, bir *res sancta*'ydı. Mutlak bir biçimde *divini juris*, yani tanrıların alanına ait olmadıkları halde, yaklaşık bir biçimde, Iustinianos'un tabiriyle *quodam modo* böyle olan şeylere bu ad veriliyordu. Bu kutsal sınırı çiğnemek, orayı sürmek, onun kutsallığına saygısızlık etmek bir küfür oluşturunuyordu. Böyle bir suç işleyen kişi lanetleniyor, yani o ve öküzlere *sacer* ilan ediliyordu. Dolayısıyla herkes onu ceza görmeden öldürebilirdi. "Kendisi kısırlığa ve soyu da ölüme mahkûm edilmiş demektir; çünkü tanrıların gözünde bir ailenin sönüp gitmesi tanrıların en büyük intikamıydı."

Ayrıca bu uzamın dinsel niteliğinin hangi dinsel işlemle düzenli olarak korunup sürdürüldüğünü de biliyoruz. "Ayın ve yılın belirli günlerinde ailenin babası bu çizgiyi izleyerek tarlasının çevresini dolaşır, onun önüne kurbanları itekler, ilahiler söyler ve adaklar sunar" (Fustel de Coulanges). Arazinin çiğnenemez sınırını kurbanların izlediği ve kanlarının suladığı yol oluşturunuyordu. Kurban kesme işlemleri belli mesafelerle yerleştirilmiş ve *termes* adı verilen büyük taşların ya da ağaç gövdelerinin üzerinde gerçekleştiriliyordu. Siculus Flaccus töreni şöyle betimliyordu: "Atalarımız şöyle yapıyorlardı: Önce küçük bir çukur kazıp *terme*'yi kenarına diyorlar, onu otlardan ve çiçeklerden yapılmış çelenklerle süslüyorlardı. Sonra bir kurban sunuyorlardı; kestikleri kurbanın kanını çukura akıtıyor, oraya yanan kömürler, tahıl, pastalar, meyvalar, biraz şarap ve bal atıyorlardı. Tüm bunlar çukurda yanıp kül olunca henüz sıcak küllerin üstüne taş veya odun parçası saplanıyordu." Her yıl bu kutsal eylem yineleniyordu. Böylece *terme* veya sınır, çok yüksek düzeyde bir dinsel nitelik kazanıyordu.

Zaman içinde bu dinsel nitelik kişileşti, belirli bir tanrı biçiminde tecessüm etti. Tarlaların çevresindeki çeşitli sınır taşları, bir anlamda *Terme* tanrısının sunakları olarak kabul edildi. Bu yüzden *terme* bir kez konduktan sonra, dünyada hiçbir güç onu yerinden oynatamazdı. "Ebediyete kadar aynı yerde kalmalıydı. Bu dinsel ilke Roma'da bir efsane tarafından dile getirilmişti: Bir tapınağı olması için Capitolium tepesinde bir yer edinmek isteyen Jupiter, *Terme* tanrısının mülkünü elinden alamamıştı. Bu eski rivayet, mülkiyetin ne denli kutsal olduğunu gösteriyor, çünkü *terme*'nin yerinden oynatılamaması mülkiyete tecavüz edilememesinden başka bir anlam ifade etmez." Zaten bu fikirler ve uygulamalar sadece Romalılara özgü de değildi. Yunanlar için de sınırlar kutsaldı, YUNANCA S. 180 olmuşlardı. Hindistan'da da aynı sınır merasimlerine rastlanmaktadır (Manou, VIII, 245).

Kapılar ve surlar konusunda da aynı şey söz konusuydu. "Muros sanctos dicimus quia poena capitis constituta sit in eos qui aliquoid in muros deliquerunt." Bu sözün sadece kentlerin surlarına ve kapılarına yönelik olduğu sanılmıştır. Ama bu keyfî bir sınırlamadır. Tüm evlerin çevre duvarları kutsaldır: Yunanlar, YUNANCA S. 180, derlerdi. Pek çok ülkede bu din en üst noktasına eşikte çıkar. Nişanlıyı evin içinde sokmadan önce eşikte kucağa alıp havaya kaldırma veya eşikte kefareti kurbanı kesme âdetleri buradan kaynaklanır. Çünkü nişanlı kız ev ahalisinden değildir. Bu yüzden kutsal bir yere ayak basarak bir tür küfüre neden olmaktadır ve küfür engellenemiyorsa o zaman kefaretinin ödenmesi gerekir. Zaten bir ev inşa edilirken tıpkı tarlanın sınırı çizilirken olduğu gibi kurban kesilmesi genel bir olgudur. Ve bu tür kurban törenlerinin amacı ya duvarları ya eşiği ya da hepsini birden kutsamaktır. Surların veya temellerin içine gömülen kurbanların üzerine duvar örülüyordu; eşiğin altına da kurbanlar gömülüyordu. Kutsal niteliği buradan kaynaklanıyordu. Bir kenti çevreleyen surları belirlemek için yapıla benzeyen bir işlem söz konusuydu. Bu merasimler iyi bilinmektedir: Romulus ve Remus efsanesi onların anısını sürdürmektedir. Ama kamusal araziler

için olduğu gibi özel şahısların evleri için de bu merasimler yapılyordu.

Demek ki mülkiyeti mülkiyet yapan dinsel nedenlerdir. Nitekim, söylediklerimizden hareketle, mülkiyet şeyin bir tür tecritidir; bu tecrit, şeyi ortak alanın dışına çeker. Ama öte yandan bu tecrit de dinsel nedenlerin bir ürünüdür. Tarlanın kenarlarında veya evin çevresinde bunları kutsallaştıran bir çevre duvarı veya sınırı yaratan olgu yapılan ritüel işlemleridir. Kutsallaştırmanın manâsı, söz konusu işlemleri yapanlar, yani mülk sahipleri ve onlara bağımlı her şey, köleler ve hayvanlar dışında kimsenin o yerlere adım atamamasıdır. Tarlanın etrafına tam anlamıyla bir büyü çember çizilmiştir; bu çember onu tecavüzlerden ve gasplardan korur, çünkü bu koşullarda tecavüz ve gasp küfür anlamına gelir. Ama bu şekilde tecrit edilen şeyin sahiplenilmesinin bu uygulamaların sonucu olduğu anlaşıl-makla birlikte, bu uygulamaların kendilerinin nasıl doğabildikleri hâlâ anlaşılamamaktadır. İnsanların bu ritüelleri gerçekleştirmeye, yani arazilerinin çevre alanını tanrılara terk etmeye, buraları kutsal bir toprak haline getirmeye iten fikirler nelerdi? Gerçi buna oldukça basit bir cevap verilebilir. Bu uygulamaların bireyler tarafından mülklerine saygı gösterilmesini sağlamak üzere kullanılan yapay yöntemlerden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu açıklamaya göre, mülk sahipleri davetsiz misafirleri uzakta tutmak için dinsel inançları kullanmışlardır. Ama din, ancak esinlediği iman canlılığını yitirince usul derekesine iner. Hatırlattığımız âdetler dünyevi çıkarları korumaya yönelik hileler olamayacak kadar ilkelidir. Zaten mülk sahipleri açısından elverişli oldukları kadar rahatsız da ediciydiler ve onların özgürlüğünü kısıtlıyorlardı. Çünkü tarlanın şeklini değiştirmelerine, istediklerinde satmalarına izin vermiyorlardı. Çevre duvarı veya sınırı bir kez kutsandıktan sonra, bizzat tarla sahibi bile artık hiçbir şeyi değiştiremezdi. Demek ki onun kendi çıkarına uydurduğu bir yoldan çok, maruz kaldığı bir yükümlülük söz konusuydu. Mülk sahibinin yukarıda anlattığımız gibi davranmasının nedeni, bunun kendisine yararlı olması değil bu şekilde davranmak zorunda olmasıydı. (Bu kurbanlardan

bazıları korkunç niteliklerdedir. Bazen bir çocuk kurban edilir). Ama bu yükümlülüğün nedenleri nelerdir?

Fustel de Coulanges bu nedenlerin ölüler kültüründe bulunduğu kanısındadır. Her ailenin, diyordu, kendi ölülerini vardır; bu ölüler tarlaya gömülüdür. Bunlar kutsal varlıklardır —çünkü ölüm onları neredeyse tanrı yapmıştır— dolayısıyla bu nitelik gömüldükleri toprağa da geçer. Sadece o toprağın içinde yatmaları bu toprağın onlara ait olmasına yeter; dolayısıyla yine aynı nedenle toprak dinseldir. Bu niteliğin aile mezarlığı olarak kullanılan küçük toprak parçasından tüm tarlaya nasıl genişlediği tahmin edilebilmektedir. Bu şekilde oluşan mülkiyetin devredilemezliği de böylece açıklanmış olmaktadır. Çünkü bu arazinin gerçek mülk sahipleri, bu tanrısal varlıklardır; ve onların bu hakkı da zaman aşımına uğramaz. Yaşayanlar onu istedikleri gibi kullanamazlar, çünkü bu hak onlara ait değildir.

Mezar yerlerinin ayrı bir kutsallığa sahip olduğu kesindir. Buraları satılamazdı. Ve Roma yasaları bir aileye (satış çok zor olmakla ve her türlü güçle karşılaşmakla birlikte) tarlasını satma izni verse de, aile hep mezarların sahibi kalmak zorundaydı. Ama bu, mülkiyet hakkının bu mezar dinselliğinin genişlemesinden başka bir şey olmadığı anlamına mı gelir? Bu kurama karşı birçok itiraz ileri sürülebilir:

1) Eğer çok zorlandığında tarlanın mülkiyetini açıklamakta kullanılabilirse de, evin mülkiyeti konusunda bilgi vermez. Çünkü ölüler iki yere birden gömülemezdi. Gerçi Fustel de Coulanges bu çelişki karşısında gerilememiştir. Ocağın nasıl kutsal olduğunu anlatırken, bir zamanlar ocak taşının altına ataların gömüldüğünü tasavvur eder ve tarlanın niye kutsal olduğunu açıklarken, tarlanın bağrında ölülerin yattığını hatırlatır. Ama ölüler aynı anda hem orada hem burada olamazlar;

2) Zaten ölülerin tarlaya gömüldükleri konusundaki varsayımını dayandırdığı olgular az sayıdadır ve pek inandırıcı değildir. Bu konuda Latinlerde bir tek olguya rastlanmaz ve zikredilen birkaç metin de hiç ispatlayıcı değildir. Her halükârda böyle bir âdet toprak mülkiyetinin kutsal, çiğnenemez ve devredilemez niteliği kadar genel olmaktan uzaktı;

3) Ama daha da tayin edici olan, tarlanın dinselliğinin dağılım biçiminin bu açıklamayı çürütmesidir. Eğer bu dinselğin odak noktası mezar yeri olsaydı, orada *azami noktaya* çıkıp, bu noktadan çevreye doğru azalarak yayılması gerekirdi. Oysa tam aksine, çevrede en yüksek dereceye çıkar. *Terme* tanrısına ayrılmış olan toprak şeridi çevrededir. Demek ki dinsellik aile mezarlığını değil, tüm tarlayı korur. Ataların mezarlarını geri kalandan ayırmaktan başka bir amacı olmasaydı, bu ayırma, tecrit etme hattı arazinin en uç sınırında değil bu mezarların etrafında çizilirdi.

Fustel de Coulanges'ın bu hatası hane kültü hakkında edindiği fazlasıyla dar anlayıştan kaynaklanmaktadır. Onu ölümler kültüne indirgemıştır, oysa aslında bu kült çok daha karmaşıktır. Aile dini sadece atalar dini değil, aile yaşamının parçası olan, orada bir rol oynayan her şeyin, hasatın, tarlalarda ekinlerin büyümesinin, vb. dinidir. Daha kavrayıcı bu bakış açısını benimsediğimizde, belki de yukarıda betimlediğimiz uygulamalar anlaşılır hale geleceklerdir. Evrimin belli bir ânından itibaren, tüm doğanın dinsel bir nitelik aldığını unutmamak gerekir. YUNANCA S. 183, her şey tanrılarla dolu. Evrenin ve evrendeki her şeyin yaşamı sonsuz sayıda tanrısal temel ögeye bağlıdır. O zamana dek ekilmemiş tarlada, kişisel bir biçim almış veya almamış olarak tasarımılanan dinsel varlıklar oturur, tarlanın sahibi onlardır. Dünyadaki her şey gibi tarlanın da kutsal bir niteliği vardır. Bu niteliği de onu yanına yaklaşılmaz kılar. Bu dinsel varlıkların tabiatları gereği kötü demonlar veya daha çok iyiniyetli tanrılar olması pek önemli değildir. Çiftçi, onların arazisini çiğnemedi tarlasına adım atamaz; onları mülklerinde rahatsız etmeden toprağı süremez, ekemez. Demek ki, gerekli tedbirleri almazsa, onların her zaman ürkütücü olan gazabıyla karşı karşıya kalabilir.

Bu saptamanın ardından, yukarıda naklettiğimiz ritüellerle onları aydınlatmak için kullanılabilecek iyi bilinen başka ritüeller, yani ilk mahsul kurbanları arasında büyük benzerlikler ortaya çıkar. Nasıl ki toprak tanrısal bir şeyse, bu toprakta biten hasat da bu türden bir temel öge içerir. Toprağı serpilen

tohumda dinsel bir güç bulunur ve bu güç başakların gövdesinde gelişip nihai ifadesini buğday tanelerinde bulur. O halde buğday taneleri de kutsaldır, çünkü içlerinde bir tanrı vardır ve onlar bu tanrının tezahürüdür. Bundan sonra ölümlüler, buğday başakları içindeki dinselîği tehlikesizce kullanılabilecek şekilde birkaç derece düşüren bazı işlemler gerçekleştirilmeden onlara dokunamazlar. İlk mahsul kurbanları bu işe yarar. Bu dinselîkteki en dikkate değer ve dolayısıyla en ürkütücü şey, bir ekin demetinde veya genellikle ilk derlenenler olan belli sayıda demette yoğunlaşmıştır ve bu demetler kutsaldır; kimse onlara dokunmaz, onlar hasat tanrısına veya ruhuna aittir; hiçbir ölümlünün kullanmaya yeltenemeyeceği bu demetler o tanrıya sunulur. Böylelikle hasadın geri kalanı hâlâ dinsel bir şeyleri korusa da, ona yaklaşılmamasını çok tehlikeli kılan şeyden kurtulur. Tanrıların intikamıyla karşılaşma tehlikesine girmeden günlük, sıradan amaçlar için kullanılabilir, çünkü tanrı payını almıştır ve payını almasını sağlayan, hasadın en tanrısal parçasının ayrılıp dışarıda bırakılmasıdır. Hasadın içinde var olan kutsal temel ögenin kutsal-dışına geçmesi engellenmiştir, çünkü o kutsal-dışından ayrılmış ve kurban yoluyla tanrısal alan içinde tutulmuştur. Demek ki iki dünyayı ayıran sınır çizgisine saygı gösterilmiştir: Ve burada tam anlamıyla bir dinsel yükümlülük söz konusudur. Hasat hakkında söylediğimiz toprağın tüm diğer mahsulleri hakkında da aynen yinelenebilir. İnsanların, ilk mahsulleri ayırıp tanrılara sunmadan hangisi olursa olsun ürünlere dokunmalarını yasaklayan kural işte buradan kaynaklanır. Bu kurumun bilinmediği hiçbir din yoktur.

Ama bununla sınır çekme dinsel merasimi arasında çarpıcı benzeşmeler söz konusudur. Tarla kutsaldır, tanrılara aittir, dolayısıyla kullanılamaz. Onu kutsal-dışı kullanımlara açık hale getirmek için, mahsul veya hasat konusunda işletilen aynı usullere başvurulacaktır. İçinde bulunan dinselîk fazlası boşaltılarak kutsal-dışı hale, en azından tehlikeyle karşılaşmadan kutsallığı ihlal edilebilecek hale getirilecektir. Ama dinselîk yok olmaz; ancak bir noktadan bir diğerine taşınabilir. De-

mek ki tarlaya dağılmış haldeki o ürkütücü kudret çekilip bir başka yere nakledilmelidir. O zaman söz konusu kudret tarlanın çevresinde biriktirilir. Betimlediğimiz kurban törenleri bu işe yarar. Arazide yayınlık halde bulunan dinsel güçler bir hayvanda yoğunlaştırılır; sonra bu hayvan tarlanın etrafında, çepeçevre dolaştırılır. Geçtiği her yerde ayaklarının bastığı toprağa kendi içinde bulunan ve tarladan çekip aldığı dinsel niteliği aktarır. Bastığı yerler kutsallaşır. Bu ürkütücü dinselliği oraya daha iyi tespit etmek için, hayvan öldürülür ve bu amaçla kazılan yere kurbanın kanı akıtılır, çünkü kan sıvısı her türlü dinsel temel ögenin en kusursuz taşıyıcısıdır. Kan hayattır, hatta hayvanın kendisidir. O andan itibaren bu merasime sahne olan toprak şeridi kutsanmıştır; tarlada bulunan tanrısal özellikler artık oraya nakledilmiştir. Bu yüzden orası ayrılır, oraya dokunulmaz, orası sürülmez, değiştirilmez. O şerit insanlara değil, tarlanın tanrısına aittir. O zaman arazinin sınır çizgilerinin içinde kalan tamamı ondan ihtiyaçları için yararlanabilecek insanların kullanımına açılır. Ama dinselliğin arazinin sınırlarına itilmesi sonucunda, arazi onu istilalara ve dışarıdan gelecek işgal hamlelerine karşı koruyan fiilî bir kutsallık çemberi içine alınmış gibi olur. Zaten bu koşullarda gerçekleştirilen kurban törenlerinin birden çok amacı olması muhtemeldir. Çiftçi her şeye karşın tanrıların mülkiyetini rahatsız ettiği, onu tehlikelere açık hale getiren bir hata işlediği için, bunun kefareti ödemekte yarar vardı. Kurban bu kefareti karşılıyordu. Kurban edilen canlı işlenen günahı sırtlanıyor ve suçluların hesabına onun kefareti ödüyordu. O zaman (bunun karşılığında) bu şekilde gerçekleştirilen işlemler sayesinde, tanrıların öfkesi giderilmekle kalınmıyor, onlar koruyucu güçlere de dönüştürülüyordu. Tarlayı gözetiyor, onu koruyorlar, bereketini sağlıyorlardı. Bir ev inşa edilirken yapılması âdet olan uygulamalar konusunda da aynı açıklamaları yineleyebiliriz. Bir ev inşa etmek için yer ruhlarını rahatsız etmek gerekir. Demek ki bu ruhlar öfkelenendirilmiş ve o inşaatı yapmanın aleyhine dönmüşlerdir. O zaman evin tamamı bize yasak demektir; tabu olmuştur. Oraya girebilmek için önce bir kur-

ban sunmak gerekir. Kurbanlar eşikte veya temel taşlarının üzerinde kesilir. Böylece işlenen kutsallığa hakaret suçunun kefareti ödendiği gibi, aynı zamanda karşılaşılabilecek intikam da lehte bir tutuma dönüştürülür, öfkeli demonlar koruyucu ruhlar haline gelir.

Ancak söz ettiğimiz gerekli ritüelleri yapanlar tarlayı ve evi kullanabilirler. Sadece onlar işlenmiş küfrün bedelini ödemiş, sadece onlar ilişkiye girdikleri tanrısal güçlerin iyi niyetini yanlarına çekebilmişlerdir. Tanrıların şeyler üzerinde mutlak bir hakları vardı; bahsettiğimiz kişiler bu hakla ilgili her şey konusunda kısmen tanrıların yerlerini almışlardır, ama sadece bu ikameyi gerçekleştirmiş olanlar o şeylerden yararlanabilir. Dolayısıyla sadece onlar bu şekilde, deyim yerindeyse, tanrılardan ele geçirilen hakkı kullanabilir. Demek ki kullanma ve yararlanma hakkı sadece onlara aittir. Anlatılan işlemler gerçekleştirilmeden önce, herkesin kutsal-dışı kullanımdan tamamen çekilmiş şeylerden uzak durması gerekiyordu; şimdi söz konusu kişiler hariç herkesin aynı kısıtlamaya uyması zorunludur. O zamana dek tanrısal araziye her türlü işgale ve tecavüze karşı koruyan dinsel erdem şimdi onların lehine devreye girmektedir; ve mülkiyet hakkını oluşturan da budur. Bu arazi, onu bu şekilde kullanımlarına açtıkları için onların arazisi haline gelmiştir. Kurban yoluyla onlarla tarla tanrıları arasında manevi bir bağ kurulmuştur ve bu bağ önceden tanrılarla tarla arasında var olduğu için, toprak da insanlara kutsal bir bağla bağlanmış hale gelmiştir.

İşte bu mülkiyet hakkı böyle doğmuştur. İnsanların mülkiyet hakkı tanrıların mülkiyet hakkının bir ikamesinden başka bir şey değildir. Şeyler kendiliklerinden kutsal oldukları, yani tanrılar tarafından sahiplenildikleri için din-dışı kişiler tarafından sahiplenilebilmişlerdir. Bu yüzden mülkiyeti saygıdeğer yapan, dokunulmaz kılan ve dolayısıyla mülkiyeti oluşturan nitelik, araziye insanlar tarafından aktarılmaz; insanlarda içkin olan ve onlardan şeylere inen bir özellik değildir bu. Tam aksine, başlangıçta şeylerde bulunmaktadır ve şeylerden insanlara doğru çıkmıştır. Şeyler kendiliklerinden, dinsel fi-

kirler sayesinde dokunulmazdı ve ancak ondan sonra, önceden hafifletilen, değiştirilen, bir tarafa doğru yönlendirilen bu dokunulmazlık insanların ellerine geçti. Demek ki mülkiyete gösterilen saygı, sık sık söylendiği gibi, kolektif veya bireysel insan kişiliğinin uyandırdığı saygının şeylere doğru genişlemesi değildir. İnsan kişiliğinin dışında kalan, bambaşka bir kaynağı vardır. Onun nereden geldiğini öğrenmek için, şeylerin veya insanların nasıl kutsal bir nitelik edindiklerine bakmak gerekir.

ON DÖRDÜNCÜ DERS
MÜLKİYET HAKKI (devam)

Mülkiyet, ancak saygı gösterilirse, yani kutsal olursa mülkiyettir. Bu kutsal niteliğin insandan geldiğine, çiftçinin kendisine duyulan saygının, içinde var olan kutsallığın bir bölümünü sürdürdüğü işlediği toprağa aktardığına *a priori* inanılabilir. Bu durumda mülkiyetin sahip olacağı tek manevi değer, insan kişiliğinden ona geçecek değerdir: Şeylerle temas ettiğinde, onları kendisine ait yaptığında onlara bir tür genişleme yoluyla belli bir saygınlık kazandırmanın bu değer olduğu düşünülebilir. Ama olgular mülkiyet kavramının bambaşka bir şekilde oluştuğunu kanıtlamaktadır. Mülk sahibi dışında her özneyi sahiplenilen şeyden uzak tutan dinsellik türü, mülk sahibinden kaynaklanmaz; o zaten ilk başta şeyin kendisinde mevcuttu. Şeyler bu dinsellik unsurları sayesinde kutsaldı; şu veya bu ölçüde muğlak bir biçimde temsil edilen, şeyin gerçek sahipleri oldukları varsayılan ve onları kutsal-dışı kişiler açısından dokunulmaz kılan tanrısal güçlerle doluydular. Dolayısıyla kutsal-dışı kişiler ancak tanrılara paylarını vermek, işledikleri küfrün kefareтини kurbanlarla ödemek koşuluyla tanrısal alana adım atabildiler. Önceden alınan bu tedbirler sayesinde, tanrıların haklarını ikame edebilmiş, tanrıların yerine geçebilmişlerdi. Ama bu yolla, tarlanın dinsel niteliği çiftçinin girişimleri

önünde bir engel olmaktan çıksa da, tamamen ortadan kalkmamıştı. Sadece merkezden çevreye taşınmıştı ve orada ona karşı bir tür bağışıklık edinmemiş olanlara karşı doğal etkilerini göstermeye devam ediyordu. Tanrılar tarladan kovulmamış, sadece çevreye nakledilmişlerdi: Mülk sahibiyle aralarında bir tür bağ oluşmuştu; onun koruyucuları haline gelmişlerdi ve mülk sahibi, dönemsel törenler aracılığıyla tanrıların ona yönelik lütfunun sürmesini sağlıyordu. Ama dışarıda kalan herkes açısından, tanrılar ürkütücü güçler olmaya devam ediyorlardı. Sabanı bir *Terme* tanrısına çarpacak komşunun vay haline! Tanrılar, sadece borçlarını ödemiş ve gereğince davranmış insanlara karşı zararsız hale geliyorlardı. Böylelikle tarla her türlü yabancı saldırısına ve gaspına karşı korunak altına alınmıştı; bazı insanların yararına bir mülkiyet hakkı oluşmuş bulunuyordu. Demek ki bu hakkın dinsel bir kökeni vardır; insan mülkiyeti belli sayıda ritüel uygulaması sayesinde insan elinin uzanabileceği bir mesafeye getirilen dinsel, tanrısal mülkiyetten başka bir şey değildir.

Mülkiyet kadar genel ve temel bir kurumun hayali inançlara ve nesnel mesnedi bulunmayan önyargılara dayandığını görmek şaşırtıcı gelebilir. Toprak tanrıları ve tarla tanrıları diye bir şey yoktur; öyleyse, yanılığlardan başka bir temeli bulunmayan bir toplumsal kurum nasıl kalıcı olabilmiştir? Bu mistik anlayışların hiçbir şeyin karşılığı olmadığı gerçeği ortaya çıktığı anda, söz konusu kurumun yıkılıp gitmesi gerekirmiş gibi gelebilir. Ama dinler, hatta en kabaları bile, zaman zaman sanıldığı gibi gerçeklikte hiçbir şeyin karşılığı olmayan basit aldatmacalar değildir. Kuşkusuz fiziksel dünyaya ait şeyleri oldukları gibi ifade etmezler; dünyayı açıklamak bakımından bir değerleri yoktur. Ama toplumsal gereklilikleri, kolektif çıkarları simgesel biçimde ifade ederler. Toplumun, kendini oluşturan bireylerle veya tözünde yer alan şeylerle kurduğu çeşitli ilişkileri temsil ederler. Ve bu ilişkiler, bu çıkarlar gerçektir. Bir dine bakarak bir toplumun yapısı, eriştiği birlik düzeyi, onu oluşturan parçaların kaynaşma derecesi, toplumun işgal ettiği uzamın genişliği, orada can alıcı bir rol oynayan kozmik

güçlerin tabiatı, vb. kestirilebilir. Dinler, toplumların kendi bilinçlerine ve tarihlerinin bilincine varmalarının ilkel biçimidir. Bireyde duyum neyse, toplumsal düzende dinler de odur. Dinlerin üzerinde düşündükleri şeylerin biçimini niye böyle değiştirdikleri aklımıza takılabilir; ama duyum da bireyler nezdinde temsil ettiği şeylerin biçimini bozmaz mı? Dünyadaki ses, renk veya sıcaklık sayısı tanrı, demon veya cin sayısından fazla değildir. Temsilin, temsil edilen şeyleri gözünün önünde canlandıran bir özneyi gerektirmesi (örneklerin birinde bireysel, diğerinde kolektif bir özne) bu öznenin tabiatının temsiline bir etkeni haline gelmesine ve temsil edilen şeylerin şeklini değiştirmesine yeter. Duyum yoluyla kendisini çevreleyen dünyayla kurduğu bağıntıları düşünen birey, orada bulunmayan, kendisinden gelen vasıfları da oraya yerleştirir. Toplum da din aracılığıyla onu oluşturan ortamı düşünürken aynı şeyi yapar. İki örnekte gündeme giren tahrifin, değiştirmenin aynı olmamasının nedeni, öznelere farklılığıdır. Pratikte gerekli olan bu yanılsamaları düzeltmek bilime düşer. Demek ki mülkiyet hakkının temelinde bulduğumuz dinsel inançların metaforik olarak ifade ettikleri toplumsal gerçekliklerle örtüşüklerine güvenebiliriz.

O halde açıklamamızın hakikaten tatmin edici olabilmesi için, bu gerçekliklere ulaşmak, mitlerin yansıttıkları ve onların doğrudan anlamlarının altında yatan ruhu keşfetmek, yani bu inançları doğuran toplumsal nedenleri görmek gerekir. Soru şuna dönüşür: Toplu imgelemin, toprağı kutsal bir şey, tanrısal güçleri barındıran bir şey olarak kabul etmesi nereden kaynaklanmıştır? Bu problem burada ele alınamayacak kadar geniştir, üstelik henüz çözüme de ulaşılammıştır. Yine de şeyleri gözümüzün önünde nasıl canlandırabileceğimizle ilişkili bir yol önerebiliriz. Bu, en azından söz konusu mitolojik sanrıların aslında nasıl bir olumlu anlam yüklenebileceklerinin algılanmasını sağlayacaktır.

Tanrılar, maddi biçimde tecessüm eden, canlanan kolektif güçlerden başka bir şey değildir. Aslında inananların taptığı toplumdur; tanrıların insanlardan üstünlüğü grubun üyelerin-

den üstünlüğüdür. İlk tanrılar kolektivitinin alamet olarak kullandığı ve bu nedenle kolektivitinin temsilleri haline gelmiş maddi nesnelerdi: Bu temsillerin sonucunda toplumun kendini oluşturan özel şahıslarda uyandırdığı saygı duygularından paylarına düşeni onlar da aldılar. Tanrılaşma da buradan kaynaklandı. Ama eğer toplum tek tek üyelerinden üstünse, yine de onlarda ve onlarla var olabilir. Dolayısıyla toplu imgelemin dinsel varlıkların insanlarda içkin oldukları anlayışına gelmesi kaçınılmazdı. Nitekim bu olmuştur. Klanın her üyesinin, tapınılan ve bu tapınçla klanın dinini oluşturan totemin bir parçasını kendi içinde barındırdığı kabul edilir. Kurt klanında, her birey bir kurttur. İçinde bir, hatta birçok tanrı bulunur. Şeylerde, özellikle de toprakta tanrılar bulunmasının nedeni, şeylerin ve özellikle de toprağın tek tek insanlar kadar topluluk yaşamının parçası olmalarıdır. Onların da bu ortak hayatla yaşam bulduklarına inanılır. Dolayısıyla ortak hayatın temel ögesinin onlarda barınması ve onları kutsal kılması son derece doğaldır. Toprağın büründüğü o kutsal niteliğin ne olduğunu şimdi hayal meyal görebiliyoruz. Bu, hiçbir inandırıcılığı olmayan basit bir uydurma, tamamen hayal mahsulü bir fikir değildir. Toplumun, onun yaşamıyla iç içe geçtikleri, onun parçası haline geldikleri için şeylere vurduğu damgadır. Özel şahısların toprağın yanına yaklaşamamasının nedeni, topluma ait olmasıdır. Onu ayırıp her türlü özel sahiplenişin dışında tutan gerçek güç budur işte. Dolayısıyla şimdiye dek söylediğimiz her şey şu biçimde yansıtılabilir: Özel sahiplenme, kendinden önce kolektif bir sahiplenmenin varlığını gerektirir. Inananların, tanrıların hakkını ikame ettiklerini söylemiştik: Şimdi de özel şahısların kolektivitinin hakkını ikame ettiklerini söylemeliyiz. Her türlü dinselilik buradan türer. Ampirik olarak bilinebilen şeylerle sınırlı kalacak olursak, sadece kolektivitinin gücü herhangi bir somut gerçekliği, tarlayı, hayvanı, şahsı özel el atmaların üzerine çıkarmaya yeter. Ve özel mülkiyetin doğmasının nedeni, toplumun uyandırdığı saygıyı, büründüğü ve kendisinin maddi dayanağını oluşturan şeylere de aktardığı o üstün saygınlığı bireyin kendi lehine çe-

virnesidir. İlk mülk sahibinin grup olduğu varsayımına gelince, bu da olgulara tamamen uygundur. Nitekim klanın, işgal ettiği ve avlanarak ya da balık tutarak işlettiği araziye bölünmez bir biçimde sahip olduğunu biliyoruz.

Bu açıdan bakıldığında betimlediğimiz ritüel uygulamaları bile bir anlam kazanır ve laik [din-dışı] bir dile çevrilebilirler. İnsanın, toprağı yarıp altüst ederek tanrılara karşı işlediğini sandığı küfür, aslında topluma karşı işlenen bir suçtur; çünkü bu mitolojik anlayışların ardında gizlenen gerçeklik toplumdur. Dolayısıyla yapılan sungular, kesilen kurbanlar da bir anlamda topluma seslenmektedir. Bu yüzden söz konusu hayaller dağılıp, hayaleti andıran bu tanrılar silinip gittiklerinde, onların temsil ettikleri gerçeklik tek başına ortaya çıktığında, inananın başlangıçta toprağı sürme ve işleme hakkını satın almak için tanrılarına ödediğı yıllık bedeller, yükümlölükler, topluma yönelecektir. Bu kurbanlar, bu ilk mahsul sunuları aslında verginin ilk biçimleridir. Önce tanrılara ödenen borçlardır, sonra rahiplere ödenen aşâr (dime) halini alırlar ve zaten düzenli bir vergi olan bu aşâr da daha sonra laik iktidarların eline geçer. Tanrı rızasını sağlamak ve kefareti ödemek için yapılan bu ritüeller en sonunda nereden geldiğini bilmeyen bir vergiye dönüşür. Ama kurumun tohumu buradadır ve gelecekte daha da gelişecektir.

Eğer bu açıklama geçerliyse, sahiplenmenin dinsel tabiatı uzun süre, özel mülkiyetin kolektivitene verdiği bir tavizden başka bir şey olmadığı manasına gelmiş olabilir. Ama bu yorum doğru olsun olmasın, mülkiyetin içinde doğduğu koşullar onun tabiatını da belirliyordu. Mülkiyet ancak kolektif olabilirdi. Nitekim toprak da grup grup sahipleniliyor, daha yukarıda anlattığımız formaliteler gruplar halinde yerine getiriliyor ve bu nedenle söz konusu formalitelerin sonuçlarından tüm grup yararlanıyordu. Hatta bu formalitelerin, gruba daha önce sahip olmadığı bir kişilik ve iç bütünlük sağlamak gibi bir etkisi de oluyordu. Çünkü tarlayı komşu tarlalardan ayıran bu kutsanmış toprak şeridi, o tarlada bulunan herkesi de başka yerlere yerleşmiş benzer gruplardan ayırmaktadır. Bu yüz-

den tarımın gelişmesi klandan daha sınırlı aile gruplarına o zamana dek sahip olmadıkları bir iç bütünlüğü, bir sabitliği kazandırmış olsa gerek. Gerçekten o grupların kolektif şahsiyetini ortaya çıkaran tarlanın özelliğidir. Artık daha önemsiz koşulların etkisiyle bir süreliğine oluşup, sonra özel sempatilerin ve gelip geçici çıkarların onları iteceği yönlerde dağılamazlardı. Grupların biçimleri, belirli bir iskeletleri vardı ve bu, işgal ettikleri araziye de silinmez bir biçimde kazınıyordu, çünkü onlar aynı zamanda o arazinin değişmez biçimleriydi.

Geçen yıl vurgulama fırsatını bulduğumuz kolektif aile mülkiyetinin niteliklerinden biri bu şekilde açıklanmış olur: Bu düzende, şeyler kişilere, en az kişilerin şeylere sahip oldukları kadar sahiptir. Akrabaların akraba olmasının tek nedeni, belli bir araziye ortaklaşa sürmeleridir. Birisi bu ekonomik ortaklıktan geri dönülmez biçimde ayrıldığı anda, kalanlarla tüm akrabalık bağları da kopmuş demektir. Şeylerin bu egemen etkisi bazı koşullarda bu şekilde oluşmuş grubun dışına çıkabilmeleleri, akraba olmaktan uzaklaşabilmeleri olgusuyla iyice hissedilir kılınmıştır. Tam tersine şeyler, arazi ve ona yakından bağlı her şey orada ebediyen kalacaktır, çünkü aile mirası devredilemez.* Bazı durumlarda şeylerin kişilere bu şekilde sahip olması gerçek bir köleliğe bile dönüşebilir. Atina'da kızın başına gelen buydu. Bir babanın tek ardılı kızı olunca, miras ona kalıyordu, ama kızın hukuki konumunu kendisine bu şekilde miras kalan mülklerin hukuki konumu belirliyordu. Bu mülklerin aile dışına çıkmaması gerektiği, çünkü söz konusu ailenin ruhunu onlar oluşturduğu için, mirasçı kız kendisine en yakın erkek akrabayla evlenmek zorundaydı; zaten evliyse ya evliliğini bozmalı ya da mirası reddetmeliydi. Kişi şeye tâbiydi. Kız miras kalmıyor da, sanki kız miras kalıyordu. Emlak mülkiyetinin kökeninde bizim söylediğimiz şey varsa, bu olguların hepsi kolaylıkla açıklanır. Çünkü o zaman araziye aileye bağlayan odur; ağırlık merkezini o oluşturmuş, hatta dışarıdan gözüken biçimlerini bile o vermiştir. Aile, şu veya bu arazinin

(*) Sayfanın dibinde okunmaz halde bir ek.

oluşturduğu, diğerlerinden ayrılmış dinsel adacıkta yaşayan bireylerin tamamıdır. Onları işledikleri toprakla birleştiren yasarlar, kendi aralarında da birleştirir. Aile tarlasının konu olduğu bir tür tapınç, zihinlerde sahip olduğu dinsel itibar buradan kaynaklanır. Bu itibarın nedeni sadece toprağın çiftçiler açısından sahip olduğu önem veya geleneğin her şeye egemen gücü değil, doğrudan doğruya bu toprağa dinseliliğin nüfuz etmiş olmasıdır. O, kutsal şeydi ve kutsallığı aileden gelmekten çok, aileye geçmişti.

Ama mülkiyet doğuş aşamasında ancak kolektif olabileceği için, tam da bu nedenle, daha sonra nasıl bireysel hale gelebildiğini açıklamak gerekiyor. Bu şekilde bir araya getirilip, bir grup şeyin oluşturduğu aynı kümeyle birleştirilen bireylerin eninde sonunda ayrı ayrı şeyler üzerinde ayrı ayrı haklar edinmesi nereden kaynaklanmıştı? Toprak ilke olarak parçalanamaz, bir birlik oluşturur, bu, miras birliğidir. Bu bölünmez birlik, bireyler topluluğuna da kendini kabul ettirir. Ama nasıl olmuş da yine de her biri ayrı bir mülkiyet edinmeyi başarmıştır? – Tahmin edilebileceği gibi, mülkiyetin bu bireyleşmesi şeylerle şahısların karşılıklı durumunda başka değişiklikler de olmadan ortaya çıkamaz. Çünkü şeyler şahıslar karşısında bu manevi üstünlük halini korudukları sürece, bireyin onlara hâkim olup üzerlerinde egemenlik kurması olanaksızdır.

Bu sonuca iki ayrı yoldan varılmış olmalıdır. Birincisi, belli bir koşullar kümesi aile üyelerinden birinin itibarını yükselterek, ona başka hiçbir aile üyesinin sahip olmadığı bir saygınlık kazandırması ve hane toplumunun temsilcisi haline getirmesi yeterli olmuştur. Bunun sonucunda şeyleri gruba bağlayan bağlar, onları doğrudan bu ayrıcalıklı şahsiyete bağlamıştır. Bu kişi de insanlar ve şeyler dahil olmak üzere tüm grubu kendi şahsında temsil ettiği için, hem şeyleri hem de insanları ona bağımlı kılan bir otoriteye sahip olmuş ve böylece bireysel bir mülkiyet doğmuştur. Bu dönüşüm, babalık iktidarının, daha da kesin bir ifadeyle ataerkil yönetimin yükselişiyle birlikte gerçekleşmiştir. Geçen yıl, ailenin yakın zamana kadar Slav ailelerinde görülen demokratik ayrışmamışlık halinden çıkıp,

boyun eğeceği bir şef seçmesine yol açan nedenleri görmüştük. Bu olay neticesinde söz konusu şefin nasıl yüksek bir manevi ve dinî güç haline geldiğini de görmüştük; grubun tüm yaşamı onda özümseiyor, o da grup üyelerinden her birinin üzerinde, kolektivitenin sahip olduğuna denk bir üstünlük sahibi oluyordu. O, aile varlığının kişileşmiş haliydi. Bu yüzden sadece kişiler, gelenekler ve duygular değil, aynı zamanda ve özellikle aile mirası ve onunla ilişkili tüm fikirler de onun şahsında ifadelerini buluyordu. Roma ailesi iki tür unsurdan oluşmuştu: bir yanda ailenin babası, öte yanda ailenin *familia* adı verilen tüm geri kalanı. Bu bölüm ailenin oğullarını, ailenin soyundan gelenleri, köleleri ve her şeyi kapsıyordu. Öte yandan *familia*'da var olabilecek manevi, dinî ne varsa babanın şahsında yoğunlaşmış gibiydi. Babaya böylesine ağırlıklı bir konum kazandıran da buydu. Böylece ailenin ağırlık merkezi yer değiştirmiş oluyordu. Daha önce barındığı şeylerden belirli bir kişiye geçmişti. Artık, kelimenin tam anlamıyla mülk sahibi, bir bireydi; çünkü şeyler ona, onun şeylere olduğundan daha fazla bağımlıydı. Aile babasının iktidarı, Roma'daki kadar mutlak olduğu sürece, bu mülkiyet hakkını da tek başına o kullanıyordu. Ama o ölünce, oğullarının her biri de bu hakkı kullanmaya davet ediliyordu. Yavaş yavaş, ataerkil iktidar despotikliğini, en azından hukuk alanında, biraz olsun yitirdikçe, oğulların bireyselliği babanın ölümünden önce de tanınmaya başlayınca, onlar da babalarının sağlığında da belli bir ölçüde de olsa mülk sahibi haline gelebildiler.

Zaten işaret ettiğimiz ikinci neden de, bu sonuca katkı yapmıştı. Onun da etkisi, yukarıda sonuçlarını belirttiğimiz birinci nedene paralel bir biçimde işleyerek onları güçlendirmişti.

Bu ikinci neden, menkul mülkiyette görülen gelişmedir. Nitekim kendilerini bir anlamda bireylerin kullanımının dışında bırakan ve bir ortaklık düzenini zorunlu kılan bu dinsel nitelik sadece gayrimenkullere özgüydü. Menkul malların tabiatı ise tam tersine ilkesel olarak kutsal-dışıydı. Ama sanayi esas olarak tarım ağırlıklı kaldığı sürece, bu mallar ancak ikincil ve önemsiz bir rol oynuyorlardı; gayrimenkul mülkiyetinin ek-

lentileri ve uzantılarından başka bir şey değillerdi. Bu mülkiyet ailede menkul, yani hareketli ne varsa, şeylerin ve kişilerin yörüngesinde döndüğü merkezdi. Demek ki şeyleri kendi etki alanında tutuyor, dolayısıyla onların tabiatlarında bulunan kendilerine özgü yönlerle bağıntılı bir hukuksal durum edinmelerine ve böylece içlerinde bulunan yeni hukuk filizini geliştirmelerine engel oluyordu. Aile üyelerinin aile topluluğu dışında sağlayabilecekleri kazançlar da bu aile mirası içine dahil oluyor, tâli olanın asli olana uyması ilkesi gereğince mülklerin geri kalanının içine katılıyorlardı. Ama daha önce de söylediğimiz gibi, daha çok tarım işlerinde kullanılan, dolayısıyla toprakla yakından bağlantılı olan canlı veya cansız araçlar da toprağın ayırt edici vasfını paylaşıyorlardı ve devredilmeleri olanaksızdı. Ama zaman içinde, ticaret ve sanayideki gelişmelerle birlikte, menkul malların mülkiyeti daha çok önem kazandı; o zaman sadece bir uzantısı olduğu toprak mülkiyetinden bağımsızlaştı, kendi başına ve toprak mülkiyetinin üstlendiğinden farklı bir toplumsal rol oynamaya başladı, ekonomik yaşamın özerk bir etkeni oldu. Böylece gayrimenkul mülkiyeti dışında kalan, dolayısıyla onunla aynı nitelikleri paylaşmayan yeni mülkiyet merkezleri oluştu. Burada yer alan şeylerde onları beklenebilecek el atmaların üzerine çıkarabilecek hiçbir özellik yoktu: Onlar sadece şeylerdi ve eline geçtikleri birey onlarla ya eşit, ya da onlardan üstün bir konumdaydı. Demek ki onları istediği gibi kullanabilirdi. Hiçbir şey onları uzamın belli bir noktasına sabitlemiyor, hiçbir şey onları hareketsizleştirmiyordu; onları ne şekilde olursa olsun edinmiş kişiden başka bir şeye bağımlı değillerdi. İşte, bu yeni mülkiyet hakkı böyle doğdu. Ama mevcut hukukumuzda da bakıldığında, gayrimenkul mülkiyeti ile öteki mülkiyetin tabiatlarının farklı olduğu, hukuksal evrimin farklı aşamalarına tekabül ettikleri görülmektedir. Birincisi [gayrimenkul mülkiyeti] antik dinsel tabiatının kalıntısı olan yasaklar ve engellerle yüklüdür hâlâ. İkincisi ise her zaman daha hareketli, daha serbest olmuş, özel şahısların keyfî kararlarına daha çok bırakılmıştır. Ama bu ikilik gerçek olmakla birlikte, bu mülkiyetlerden birinin ötekin-

den çıktığını gözden kaçırtmamalıdır. Aynı bir hukuksal kendilik olarak menkul mülkiyet, ancak gayrimenkul mülkiyetin ardından ve onun bir taklidi olarak oluşmuştur; onun silikleşen bir sureti, hafifletilmiş bir biçimdir. Belirli şeylerle insan grupları arasında kendine özgü bir bağı ilk kuran, gayrimenkul mülkiyet kurumu olmuştur. O bağ bir kez kurulduktan sonra, kamusal zihniyet de kısmen farklı toplumsal koşullarda –farklı olsalar da– benzer bağların artık kolektivitelerle değil de bireysel kişiliklerle ilintilenebileceğini kabule doğal olarak hazırlanmıştır. Ama bu, önceki bir düzenlemenin yeni koşullara uygulanmasından başka bir şey değildi. Menkul mülkiyet, toprak mülkiyetinin taşınır mallara özgü nitelikler uyarınca değiştirilmiş halinden ibarettir. Bu yüzden bugün bile kökenlerinin izlerini taşır. Nitekim tıpkı öteki gibi kalıtsaldır; hatta doğrudan soydan gelen ardıllar bulunması durumunda, kalıtım zorunludur. Ama miras, kesinlikle eski ortak topluluk mülkiyetinin bir kalıntısıdır. Demek ki menkul mülkiyetin önörneği de başlangıçta gayrimenkul mülkiyetle iç içe geçmiş bu ortak mülkiyet olmuştur.

Günümüzdeki mülkiyetin kurumun temelinde bulduğumuz mistik inançlara nasıl bağlandığı şimdi seçilebilmektedir. Mülkiyet ilk başta toprak mülkiyetidir veya en azından toprak mülkiyetinin nitelikleri menkul mallara da onlar daha önemsiz oldukları için genişleyebilmiştir; ve bu nitelikler, dinsel tabiatlarından ötürü zorunlu olarak komünizmi beraberlerinde getirirler. Başlangıç noktası budur. Sonra kolektif mülkiyetin geçirdiği ikili süreç bireysel mülkiyeti ortaya çıkarır. Öte yandan ailenin yoğunlaşması ve buradan aile iktidarının çıkması daha önce aile mirasında, mal varlığında içkin olan ve onların olağanüstü vaziyetini sağlayan tüm bu dinsel vasıfları aile reisinin şahsının parçası haline getirir. Artık insan şeylerin üzerine çıkmış ve özel şahıs olarak insan bu duruma gelmiş, yani sahip olmuştur. Kutsal-dışı şeyler sistemleri aile arazisinden bağımsız olarak oluşur, ondan özgürleşir ve esas olarak bireysel nitelikteki, yeni mülkiyet hukukunun kapsamına girerler. Öte yandan mülkiyetin bireyselleşmesi toprak mülklerinin

çok kutsal niteliklerini yitirmelerinden ve kendi başlarına bu niteliğe sahip olmayan malların da ayrı ve farklı bir hukuksal düzenlemeye sahip olacak kertede gelişmelerinden kaynaklanır. Ama tüm ötekilerin çıktığı ana kökü ortak mülkiyet oluşturduğu için, bu ötekilerin düzenleniş tarzlarında hâlâ onun izlerine rastlanır.

Mülkiyet hakkının doğuşunda onun emekten türediği fikrine hiçbir rol ayrılmaması şaşırtıcı gelebilir. Ama mülkiyet hakkının bizim yasalarımızda nasıl düzenlendiğine bakılırsa, bu ilkenin hiçbir yerde açıkça ifade edilmediği görülecektir. Medeni Kanun'un 711. ve 712. maddelerine göre, mülkiyet miras-bağış-edinme-tahsisat veya yükümlülükler sonucunda edinilir. Ama bu şekilde sayılmış beş mülk edinme tarzından ilk dördü, emek fikrini hiçbir düzeyde akla getirmez; beşincisinin de mutlaka emek fikrini kapsamaması gerekmez. Eğer bir şeyin satışı onun mülkiyetini bana geçiriyorsa, bunun nedeni bu şeyin onu bana devredenin emeğiyle üretilmiş olması veya karşılığında benim verdiğimin benim emeğimin sonucu olması değil, her iki şeye de onları değiştokuş edenlerin kurallara uygun bir biçimde sahip olması, yani bu sahipliğin nizami bir belgeye dayanmasıdır. Roma hukukunda bu ilkenin [emek ilkesi] yokluğu kendini daha da belirgin bir biçimde gösterir. Hukukta her türlü mülkiyet edinme tarzının ana unsurunun maddi tutuş, elde tutma, temas olduğu söylenebilir. Tabii ki bu fiziksel olgu tek başına mülkiyeti oluşturmaya yetmez; ama en azından başlangıçta hep şarttır. Bunun dışında, bu fikrin mülkiyet hakkını etkileyemediğini, en azından derinlemesine etkileyemediğini *a priori* gösteren şey, çok kısa bir süre önce doğmuş olmasıdır. Mülkiyetin emeğe dayanmadıkça meşru sayılamayacağı kuramı ancak Locke ile birlikte ortaya çıkmıştır. Yüzyılın başında Grotius bu kuramdan habersiz görünmektedir.

Peki, buradan yola çıkarak söz konusu fikre hukukumuzda hiç rastlanmadığı söylenebilir mi? Asla, ama fikir mülkiyet hakkına özgü düzenlemelerden değil, daha çok sözleşmeler hukukundan doğmuştur. Üstelik başkası tarafından kullanılan veya kullanılabilir her türlü emeğin ücretinin ödenmesi ve bu

Ücretin harcanan yararlı emekle orantılı olması bize adil g-
zlmektedir. Ama her türlü ücret, mülkiyet hakları verir, n-
k ondan yararlanana bazı Şeyler aktarır. Böylece sözleşmeden
doğan, akd haklarda mülkiyet hakkını zorunlu olarak etkile-
yecek bir hareket, bir dönüşüm yaşanır. Hatta gelişme eğilimi
gösteren ilkenin, bugüne dek kişisel sahiplenmenin dayandı-
rıldığı ilkeyle çatışkı içine gireceği bile öngörülebilir. Çünkü
tek başına emek bize yetmez, üzerinde uygulanacağı bir mad-
deyi, bir nesneyi gerektirir ve bu nesnenin de önceden sahip-
lenilmiŐ olması gerekir, çünkü onu değiştirmek üzere alıŐıla-
caktır. Demek ki emek, emeğe dayanmayan bu sahiplenmeleri
ortadan kaldırır. Ahlâkî bilincin gün ışığına çıkma eğiliminde-
ki yeni beklentileriyle mülkiyet hakkının düzenleniŐine ilişkin
eski anlayış arasındaki çatışmaların kaynağı budur. Ama bu
yeni beklentilerin kökeni, sözleşme hukukundan hareketle
gün ışığına çıkma eğilimi gösteren fikirlerde olduğu için, onla-
rı sözleşme ilkesi içinde incelemek yerinde olacaktır.

ON BEŞİNCİ DERS

SÖZLEŞME HUKUKU

Mülkiyet hakkının ne tarzda oluşmuş göründüğünü ele aldık. Şeylerde yayınık halde bulunan ve onları her türlü kutsal-dışı sahiplenmenin dışında tutan dinsellik, belirli ritüeller aracılığıyla, ya evin eşiğine ya tarlanın çevresine nakledilmiş ve böylece orada bir tür kutsallık kuşağı, sanki araziye her türlü yabancı tecavüze karşı koruyan kutsal bir toprak yığını oluşturmuşlardır. Ancak ritüelleri gerçekleştirenler, yani toprağın ilk sahipleri olan kutsal varlıklarla özel bağlar kuracak sözleşmeleri yapmış olanlar bu bölgeyi aşıp geri kalan topraklardan dinsel bakımdan tecrit edilmiş adacığa girebiliyorlardı. Sonra şeylerde bulunan bu dinsellik yavaş yavaş kişilere geçti; şeyler kendiliklerinden kutsal olmaktan çıkıp, kutsal olan kişilere bağlı olmaktan kaynaklanan dolaylı bir dinsellik niteliği göstermeye başladılar. Mülkiyet de kolektif mülkiyetten kişisel mülkiyete dönüştü. Çünkü sadece nesnelerin dinsel niteliğine bağlı kaldığı sürece, hiçbir belirli özneye bağıntılanmıyordu; çünkü kaynağı, köken yeri kişiler değildi, hele şu veya bu kişi hiç değildi; dolayısıyla hiç kimse o şeyin sahibi olarak kabul edilmiyordu. Bir tür kutsal sınır çizgisi içine bu şekilde kapanmış durumdaki tüm grup aynı haklara sahipti ve yeni kuşaklar da sadece o grubun içinde dünyaya geldikleri için aynı

haklardan yararlanabiliyorlardı. Kişisel mülkiyet ancak aile kitlesi içinden, insanlarda ve aileye ait şeylerde dağınık halde bulunan dinsel yaşamı kendi şahsında temsil eden ve grubun tüm haklarının sahibi haline gelen bir birey sivrildiğinde ortaya çıktı.

Bireysel mülkiyet hakkının bu şekilde eski dinsel anlayışlara bağlandığını görmek şaşırtıcı gelebilir ve bu tür temsillerin söz konusu kurum için sağlam bir temel oluşturmadığı düşünülebilir. Ama dinsel inançların harfiyen ele alındıklarında doğru olmasalar bile, yine de simgesel ve eğretilmeli bir biçimde yansıttıkları toplumsal gerçeklikleri ifade etmekten de geri kalmadıklarını görmüştük. Nitekim bugün bireye damgasını vuran bu dinsel niteliğin gerçeklik içinde sağlam bir temeli olduğunu biliyoruz; bireysel kişiliğin ahlâkî bilinç bakımından edindiği çok yüksek değeri, büründüğü saygınlığı ifade etmekten başka bir şey yapmıyor ve bireye yönelik bu saygının bizim tüm toplumsal kurumlarımızla ne denli yakından ilintili olduğunu da biliyoruz. Ama bireye yüklenen bu dinsel erdemin onun yakından ve meşru biçimde ilişki içinde olduğu şeylere doğru da genişlemesi kaçınılmazdır. Konu olduğu saygı duyguları sadece onun fiziksel kişiliğiyle sınırlı kalmaz; ona ait olarak görülen nesneler de bu saygının parçası olamazlık edemezler. Bu genişleme sadece zorunlu değil, aynı zamanda da faydalıdır. Çünkü ahlâkî örgütlenmemiz bireye geniş bir inisiyatif alanı bırakılmasını gerektirir; ama bu inisiyatifin mümkün olabilmesi için, bireyin tek hâkimi olacağı, tam bir bağımsızlık içinde davranacağı, gerçekten kendisi olabilmek için her türlü yabancı baskıya karşı korunaklı bir halde çekilebileceği bir tür arazi bulunmalıdır. Böylesine önem verdiğimiz bireysel özgürlük sadece uzuvlarımızı istediğimiz gibi oynatmaktan ibaret değildir; istemimize göre kullanabileceğimiz bir şeyler topluluğunu da gerektirir. İçinde bir tür egemenlik hakkını hayata geçirdiğimiz bir maddi eylem alanımız olmasa, bireysellik denenen şey sadece lafta kalırdı. Bireysel mülkiyetin kutsal bir şey olduğu söylendiğinde, tartışılmaz bir ahlâkî aksiyonu simgesel bir biçimde beyan etmekten başka

bir şey yapılmamaktadır aslında; çünkü bireysel mülkiyet birey kültürünün maddi koşuludur.

Ama bunlar bireysel mülkiyeti açıklamaktan çok ayırt edici niteliklerini belirtmektir. Yukarıda söylediklerimiz, *meşru olarak sahip olunan* şeylerin onları her türlü tecavüzden uzak tutacak bir nitelikle nasıl donatıldıklarını ve donatılmaları gerektiğini anlamayı sağlar; ama şeylerin hangi koşulları yerine getirdikleri takdirde meşru olarak sahip olunmuş kabul edilebileceklerini, bireysel bir alanın meşru parçası sayılabileceklerini katiyen öğretmez. Bireyle temas içine giren her şey, hatta bu temas uzun süreli bile olsa, onun tarafından meşru olarak sahiplenilemez, bu temas nedeniyle onun mülkiyetine giremez. O halde sahiplenme hukusal açıdan ne zaman bir temele dayanır? Kişiye yüklenen kutsal niteliğin asla belirleyemeyeceği şey budur. Eskiden mülkiyet kolektif iken, böyle bir güçlük yoktu. Çünkü o sırada mülkiyet hakkının kökeni, kişilerde değil şeylerde içkin olan kendine özgü bir vasıftı. Yani bu vasfın hangi şeylere geçmiş olabileceğini sormaya gerek yoktu: Zaten şeylerde içkindi. Tüm sorun, hangi kişilerin bu vasfı kendi yararlarına kullanabileceklerini bilmektir ve bu sorunun cevabı da kendiliğinden ortadaydı. Yukarıda belirtilen yollarla onları kullanılabilir kılmayı bilenler söz konusu şeylerden yararlanabilirdi. Ama bugün aynı şey geçerli değildir. Mülkiyetin temelini oluşturan nitelikler kişide bulunmaktadır. O zaman da şu soru gündeme gelir: Kişinin kutsal niteliğinin meşru bir biçimde şeylere aktarılabilmesi için, şeylerle kişi arasında ne tür bir bağıntı bulunması gerekir? Çünkü sahiplenmeyi oluşturan şey bu aktarımdır.

Soruyu çözümlemenin tek yolu, farklı mülkiyet edinme biçimlerini incelemek, bunların altında yatan ilkeyi veya ilkeleri ortaya çıkarmak ve toplumsal örgütlenmemiz içinde hangi temele dayandıklarını bulmaktır. Bu edinmenin iki ana kaynağı vardır: sözleşme ve miras. Sadece bu iki usulle sınırlı kalmak hiç kuşku yok ki işi basitleştirmek anlamına gelir. Yoksa, bunların dışında bağış, tahsisat gibi usuller de vardır. Ama bu bakımdan önemli bir rol oynayan bağışlar, vasiyet yoluyla yapı-

lan bağışlardır ve onlar da mirasla yakından ilişkili oldukları için, sırası geldiğinde onları da ele almamız gerekecek. Tahsisata gelince, onu incelemek tarihsel açıdan çok ilginç gelse de, günümüzdeki mülkiyet dağılımında çok küçük bir pay sahibi olduğuna kuşku yoktur. Demek ki başlıca iki yoldan, sözleşmeyle yapılan alışveriş ve miras yoluyla mülk sahibi oluruz. İkinci yolla bu mülkiyetleri hazır halde devralırız; ancak birinciyle yeni mülkiyet nesneleri yaratırız. Ama bu söylenen, ancak emeğin ürünü olabilecek bir özelliği sözleşmeye mal etmek anlamına gelmez mi, diye sorulabilir. Yaratıcı olan sadece emektir. Ama kendi içinde bakıldığında, emek belli bir kas enerjisinin harcanmasından ibarettir; demek ki bir şeyler yaratamaz. Şeyler ancak emeğin bedeli olabilirler; emek onları yoktan var edemez; onlar emeğin hem bedeli hem de varlık koşullarıdır. Demek ki emek, ancak alışveriş yoluyla mülkiyet doğurabilir ve her alışveriş, açık veya örtük bir sözleşme anlamına gelir.

Ama günümüzdeki bu iki mülkiyet kaynağından biri ilk bakışta güncel mülkiyetin dayandığı ilkeyle, yani bireysel mülkiyetle çelişiyormuş gibi gözükür. Nitekim bireysel mülkiyet, kökeninde sahip olan bireyin, sadece onun yer aldığı bir mülkiyettir. Ama mirastan kaynaklanan mülkiyet, tanımı gereği, başka bireylerden gelir. Ona sahip olan bireyin dışında oluşmuştur; onun eseri değildir; demek ki onunla tamamen dışsal bir ilişkisi olabilir ancak. Bireysel mülkiyetin kolektif mülkiyetin karşıtı olduğunu gördük. Ama miras, kolektif mülkiyetin bir kalıntısıdır. Eskiden bölünmez olan aile parçalara ayrılınca, ilk baştaki bölünmezlik bir başka biçimde sürer. Grubun her üyesinin ötekilerin mülkiyeti üzerinde sahip olduğu haklar sanki dondurulmuş ve bu ötekiler hayatta kaldığı süreçte geçersiz kılınmış gibiydi. Herkes kendi ayrı mülklerinden yararlanıyordu; ama mevcut sahip öldüğü anda, eski mülk ortaklarının hakları bir anda tüm canlılığına ve etkililiğine yeniden kavuşuyordu. Veraset hukuku böyle oluştu. Ortak aile mülkiyeti hakkı uzun süre öyle güçlü oldu ve öylesine saygı gördü ki, aile artık topluca yaşamasa bile mevcut her sahibin

mülklerini vesayet yoluyla bağışlayarak veya başka bir yoldan dilediğince kullanmasına karşı çıktı. Mevcut sahiplerin ancak yararlanma hakkı söz konusuydu; mülkün sahibi aileydi. Ama aile dağıldığı için bu hakkını kolektif olarak kullanamadığından, ölenin hakları onun yakın akrabasına geçiyordu. Demek ki miras, güncel törelerimizde mesnetsiz kalmış arkaik fikirler ve uygulamalarla uyumlu bir olgudur. Tek başına bu saptama söz konusu kurumun ortadan kaldırılması gerektiği sonucuna varılmasına kuşkusuz elvermez; çünkü kimi zaman bazı kalıntılar gereklidir. Geçmiş, şimdiki zamanın altında ve onunla çelişerek varlığını sürdürür. Her türlü toplumsal örgütlenme bu tür karşıtlıklarla doludur. Var olan bir şeyi yok sayamayız; geçmiş gerçektir ve onu yaşanmamış kılamayız. En eski toplumsal biçimler en yenilerine temel teşkil etmiştir ve zaman zaman aralarında öyle bir uyum oluşur ki, en yenileri sürdürebilmek için en eskilerden bir şeyleri korumak gerekebilir. Ama en azından yukarıdaki değerlendirmeler mülkiyet edinmeyi sağlayan iki büyük usul içinde, mirasın önemini giderek yitireceğini kanıtlamaya yeter. Demek ki her şey, gelecekte mülkiyet kurumunun dayanacağı temel ilkeyi sözleşme hukukunun analizinde bulacağımızı öngörmemize yol açmaktadır.

Sözleşme

Günümüzde sözleşme kavramı öylesine basit bir işlem olarak kabul edilmektedir ki diğer tüm toplumsal olguların bu temel olgudan türetilebileceği kanısına varılmıştır. Toplumsal sözleşme denen kuram da bu fikre dayanır. Kelimenin tam anlamıyla toplumsal bağın, yani bireyleri aynı topluluk içinde birleştiren bağın bir sözleşmeye dayandığı veya dayanması gerektiği düşünülür. Sözleşmenin bu şekilde gerek zamandizinsel gerekse Rousseau'nun yaptığı gibi mantıksal açıdan ilk, başlangıç hadisesi haline getirilmesinin nedeni, bu kavramın kendiliğinden aşikâr bir görünüm sergilemesidir. Onu açıklayacak başka herhangi bir kavramla ilişkilendirilmeye ihtiyacı yok gibidir. Hukukçular da çoğunlukla aynı ilkeye dayanarak hare-

ket etmişlerdir. Örneğin insanın tüm yükümlülüklerinin kaynaklarını ya suçlara ya da sözleşmelere indirgemişlerdir. Ve kaynağını kelimenin dar anlamıyla bir sözleşmede ya da suçta açıkça bulmayan tüm diğer yükümlülükler, öncekilerin çeşitleri olarak ele alınmıştır. Örneğin başkasının işlerini yönetmekten doğan yükümlülükleri ifade etmek için kullanılan “şibih akit” [iki yan arasında bir sözleşme varmış gibi davranış] kavramı böyle oluşmuştur. Sözleşme fikri kendiliğinden öyle aydınlık gözük müştür ki, bu çeşitli yükümlülükleri yaratan nedende de, dar anlamda sözleşmeyle özdeşleştirildiği, bir tür sözleşme düzeyine yükseltildiği için, hiçbir karanlık yan kalmamış gibidir. Ama dış görünüşteki bu açıklıktan daha aldatıcı bir şey olamaz. Sözleşme kurumu bırakın başlangıçta yer almayı, ortaya çıkması, hele gelişmesi çok geç bir dönemin işidir. Bırakın basit olmayı, aşırı karmaşıktır ve nasıl oluştuğunu saptamak öyle kolay değildir. Öncelikle bunun iyice anlaşılmasında yarar var. Bu konuda emin olmak için, sözleşme bağının neleri kapsadığını belirlemekle işe başlayalım.

Önce şu daha genel soruyu soralım: Manevi hukuki bağ neyi kapsar? Kamu bilincinin bireysel veya kolektif iki özne veya bu öznelerle bir şey arasında varsaydığı ve söz konusu taraflardan birine öteki üzerinde en az bir belirlenmiş hak tanıyan ilişkiye bu ad verilir. Çok genel anlamda, her iki tarafın da hakkı söz konusudur. Ama bu karşılıklılık şart değildir. Köle hukuksal olarak efendisine bağlıdır ve yine de efendisi üzerinde bir hak sahibi olamaz. Ama bu türden bağların iki farklı kaynağı olabilir: Ya şeylerin veya o şeylere bağlı kişilerin gerçekleşmiş bir halinden kaynaklanabilirler; zamandizinsel veya kalıcı olarak şu veya bu türde olabilir, şurada veya burada bulunabilir, kamusal bilinç tarafından şu veya bu niteliklerle yüklü diye düşünülüyor olabilirler. Ya da şeylerin veya kişilerin henüz gerçekleşmemiş, ama iki tarafça da istenen bir haline bağlıdırlar. Bu durumda hakkı yaratan şey, halde içkin olan tabiat değil onu istemek olgusudur. Bu durumda söz konusu hak sadece onu istendiği gibi gerçekleştirmeyi kapsar. Örneğin şu ailede doğduğum, şu soyadını taşıdığım için akrabam olan

şu insanlara veya vesayetini üstlenmem gereken şu başka insanlara karşı ödevlerim vardır. Şu şey meşru yollardan aile mirasım içine fiilen girdiği için o şey üzerinde mülkiyet haklarım vardır. Şu şekilde konumlanmış şu binaya sahip olduğum için, komşu bina üzerinde de şu kullanma hakkına sahibimdir, vb. Tüm bu durumlarda kullandığım hakkı doğuran, edinilmiş veya gerçekleştirilmiş bir olgudur. Bir evin sahibiyle, her yıl kendisine önceden belirlenmiş koşullarda ödeyeceğim bir tutar karşılığında mülkünü bana kiralaması için anlaştığımda, benim tarafımda sadece bu binaya yerleşmek ve söz verdiğim tutarı ödemek iradesi, karşı tarafta da anlaşılan tutar karşılığında haklarından vazgeçme iradesi söz konusudur. Ama karşı karşıya gelen sadece istemler, irade halleridir ve yine de iradelerin bu hali karşılıklı yükümlülükler, dolayısıyla haklar doğurmaya yetebilir. “Sözleşmelerden doğan” nitelemesini böyle doğan bağlara saklamak gerekir. Kuşkusuz bu iki karşıt tür arasında birinden diğerine geçişi sağlayan çok sayıda ara tür sıralanmıştır; ama asıl önemli olan, zıtlık sayesinde ayırt edici özellikler daha iyi duyumsanabilsin diye uçlardaki biçimleri karşı karşıya getirmektir. Biraz önce gördüğümüzden daha net bir karşıtlık da olamaz. Bir tarafta, kökeninde kişilerin veya şeylerin statüsü ya da bu statüler içinde şimdiden gizlenen değişiklikler bulunan hukuksal ilişkiler; diğer yanda da kökeninde bu statüyü değiştirmek için uzlaşan iradeler bulunan hukuksal ilişkiler.

Ama bu tanıma bakınca, sözleşmeye dayalı bağın başlangıç noktasında yer alamayacağı derhal ortaya çıkar. Nitekim iradelerin karşılıklı yükümlülükleri sözleşmeye bağlamak için uzlaştırılabilmesinin tek koşulu, bu yükümlülüklerin gerek şeylerin gerekse kişilerin şimdiden edinilmiş durumdaki hukuksal hallerinden kaynaklanmasıdır; ancak statüyü değiştirmek, mevcut ilişkilere yeni ilişkiler eklemek amacıyla sözleşme yapılabilir. Demek ki sözleşme, farklı bir kökenden gelen bir hukuksal başlangıç zeminine ihtiyaç duyan, bir çeşitlenme kaynağıdır. Sözleşme, tam anlamıyla, değişimlerin gerçekleşmesini sağlayan araçtır. Hukukun üzerine yaslanacağı ilk ve asal

temelleri o oluşturamaz. En az iki hukuksal kişiliğin 6nceden oluşmuş ve d6zenlenmiş olmasını, temasa ge6cmelerini, bu temasların onların oluşumunu değiştirmesini; birine ait olan bir şeyin karşı tarafa ve karşı tarafa ait olan bir şeyin de 6b6r tarafa ge6cmesini gerektirir. 6rneğin A ve B ailelerini ele alalım; A'dan 6ıkan bir kadın B ailesinden bir adamla gider ve bazı bakımlardan bu ikinci grubun ayrılmaz bir par6ası olur. 6ye sayısında bir değişiklik ger6ekleşmiştir. Bu değişiklik barışçı yoldan, ilgili iki ailenin rızasıyla yapılırsa, az 6ok ilkel bir halde de olsa bir evlilik s6zleşmesi ortaya 6ıkar. Demek ki zorunlu olarak bir s6zleşme olan evlilik, kendinden 6nce s6zleşmeye dayalı hi6bir yanı olmayan bir ailenin varlığını gerektirmektedir. Bu durum, ailenin evliliğe değil, evliliğin aileye dayandığının ek bir kanıtıdır. Ama ensestin yasaklanmadığını, her erkeğin kendi ailesinden bir kadınla birleştiğini d6ř6nelim; o zaman, cinsel birleşme ne kişilerde ne de şeylerde tam anlamıyla değişikliğe yol a6acak, evlilik s6zleşmesi diye bir şey de doğmayacaktır.

S6zleşmeye dayalı bağın bırakın başlangıca ait olmasını, onun m6mk6n olabileceğinin insanların aklına niye 6ok sonraları geldiğini anlamak da hayli kolaydır. Nitekim bu bağlar, yani k6kenlerini gerek kişilerin gerekse şeylerin mevcut halinde bulan haklar ve y6k6ml6l6kler nereden 6ıkmıştır? Bunlar, şeylerin ve kişilerin kutsal niteliğinden, doğrudan veya dolaylı olarak y6klendikleri manevi itibardan kaynaklanmaktadır. Eğer ilkel kendisini ait olduğu gruba karşı y6k6ml6 hissediyorsa, bunun nedeni, onun g6z6nde en kutsal şeyin grubu olmasıdır ve grubu oluşturan bireylere karşı da y6k6ml6l6kleri olduğunu kabul ediyorsa, bunun da nedeni, b6t6n6n kutsallığından bir şeylerin par6alara da ge6mesidir. Aynı klanın t6m 6yelerinde, soyundan geldiklerine inanılan kutsal varlıktan bir par6a vardır sanki. Demek ki onlar da dinsel bir niteliğin izini taşırlar ve bu nedenle onları savunmak, 6l6mlerinin 6c6n6 almak, vb. zorunludur. K6kenleri şeylerde bulunan hakların da bu şeylerin dinsel tabiatına bağlı olduklarını g6rm6řt6k; bu konuya tekrar d6necek değiliz. Demek ki kişi-

sel veya gerçek statüden türemiş tüm manevi ve hukuki ilişkiler varlıklarını ya nesnelerde ya da öznelerde içkin olan nev'i şahsına münhasır ve saygı gösterilmesini zorunlu kılan herhangi bir etki gücüne borçludurlar. Ama iradenin basit düzenlemeleri içinde bu türden bir etki gücü nasıl bulunabilir? Bir şeyi istemek olgusunda ne vardır, ne olabilir? O ilişkinin gerçekleştirilmesini zorunlu kılacak ne tür bir ilişki olabilir? Biraz düşünülünce, iki irade arasında aynı amaç üzerinde varılan uzlaşmanın her iki taraf için de bağlayıcı bir niteliği olabilmesinde, epey ilerlemiş bir tarihsel gelişim aşamasını gerektiren büyük bir hukuksal yenilik bulunduğu görülecektir. Ben şu veya bu biçimde davranmaya karar versem de, kararımdan her an vazgeçebilirim; iki farklı öznenen çıkmış iki kararın sadece aralarında uzlaştıkları için daha büyük bir bağlayıcılığı bulunması niye mümkün olsun ki? Kutsal kabul ettiğim birinin karşısında durmamdan, ona atfettiğim niteliklerden ve dolayısıyla duymak zorunda olduğum saygıdan ötürü ona dokunmaktan, onun halini değiştirmekten kaçınmamdan daha anlaşılır bir şey olamaz. Aynı koşullarda bulunan şeyler için de aynı durum geçerlidir. Ama bir irade, bir karar akdi henüz sadece bir olasılıktır; tanım gereği gerçekleşmiş, fiili hiçbir şey yoktur ortada; henüz olmayan veya en azından sadece fikirsel düzeyde var olan bir şey beni bu ölçüde bir yükümlülük altına nasıl sokabilir? İstemlerimizi, onların kendiliklerinden analitik bir biçimde beraberlerinde getirmediikleri bir yükümlülük gücüyle donatabilmek için, her türlü etkenin devreye girmiş olması gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sözleşmeye, sözleşmeye dayalı bağlara ilişkin hukuksal kavram, bırakın aşikâr bir gerçek olmayı, ancak büyük çabalar sonucunda inşa edilebilmiştir.

Nitekim toplumlar hukukun sadece statülere dayalı ilk evresini aşıp onun üstüne yeni bir hukuk eklemeyi çok ağır işleyen bir süreç içinde başarabilmişlerdir. Ancak birincisinde art arda gerçekleştirilen değişikliklerle ikincisine adım adım yaklaşmışlardır. Zaten bu evrim de farklı yollardan yapılmıştır ve bu yolların başlıcaları şunlardır.

Yeni kurumların eskileri örnek alarak şekillenmeye başlaması ve kendi özgün tabiatlarını geliştirmek üzere onlardan ancak yavaş yavaş kopmaları genel bir kuraldır. Sözleşme hukukunun işlevi kişisel statüyü değiştirmektir; bununla birlikte, bu sonucu verebilmesi için, önce statü hukuku modeline göre tasarlanmıştı. Kişileri, edinilmiş ve gerçekleştirilmiş hallerine göre birleştiren bağlar, bu hallere bağlıdır. Bu kişilerin, onları birbirlerine karşı saygıdeğer kılan bir niteliğin parçası olmalarından kaynaklanırlar. Daha açık bir biçimde ifade edecek olursak, aynı klanın, aynı ailenin üyelerinin birbirlerine karşı ödevleri vardır, çünkü aynı kandan, aynı gövdeden geldikleri varsayılır. Fiziksel tözdeşlik kendi başına bir manevi etkiye sahip değildir. Ama kan, taşıyıcısı olduğu kutsal temel ögeyle özdeşleşir ve aynı kandan gelmek, aynı tanrının parçası olmak, aynı dinsel niteliğe sahip olmak demektir. Bu yüzden dışarıdan birini kabul etme ritüellerinin çoğunda, kabul edilen kişinin damarlarına grubun kanından birkaç damla zerkedilir. Bütün bunlar bir yana, insanlar statülerinden kaynaklanan bağların dışında yeni, isteme dayalı bağlar kurma ihtiyacı duyduklarında, onları da doğal olarak gözlerinin önündeki mevcut bağların modeline göre tasarlamışlardır. Aralarında doğal bağlar bulunmayan iki ayrı birey veya grup ortak bir eser için birleşmeye karar verirler: Vardıkları uzlaşmanın bağlayıcı olması için, her türlü yükümlülüğün kaynağı olarak kabul edilen maddi tözdeşliği gerçekleştirirler, yani kanlarını karıştırırlar. Örneğin iki sözleşme sahibi önceden biraz kanlarını akıttıkları bir çanağa ellerini daldırıp birkaç damla kan emerler. R. Smith, *Blood-Covenant* başlığı altında, tabiatı ve yaygınlığı bugün gayet iyi bilinen bu işlemi incelemiştir. İki taraf bu şekilde birbirine karşı yükümlü oluyordu; bu ilişki bazı bakımlardan iradelerinin bir ediminin sonucuydu; sözleşmeye dayalı bir yanı vardı; ama gerçek etkisine ancak sözleşmeye dayalı bir ilişki biçimine bürünerek kavuşuyordu. Nitekim iki birey sanki bir tür yapay grup oluşturuyor, ama bu grup her birinin ait olduğu doğal gruplarınkine benzer bağlara dayanıyordu. Zaten aynı sonuca varılmasını sağlayan başka yollar da vardı. Kanı yapan, hayatı

yapan gıdalardır; dolayısıyla aynı gıdaları yemek aynı hayat kaynağında buluşmaktır; aynı kanı edinmektir. En eski dinlerden Hristiyanlığa varıncaya dek tüm dinlerde görülen yemek paylaşımının büyük rolü buradan kaynaklanmaktadır. Aynı tanrının parçası olmak için aynı kutsal şey ortaklaşa yenir. Sırf bu bile arada kurulan bir bağıdır. Demek ki iki sözleşmeci aynı kadehten içerek, aynı tabaktan yiyerek veya birlikte yemek yiyerek karşılıklı bağlanabiliyorlardı. Aynı kadehten içme olgusuna hâlâ birçok düğün âdetinde rastlanır. Bir sözleşmeyi birlikte içerek mühürlemek âdetinin ve birbirinin ellerine vurma âdetinin sanki bundan başka bir kökeni yok gibidir.

Bu örneklerde yeni doğan sözleşmeye dayalı bağlar için kişisel statü bağları model olarak kullanılmıştı. Ama aynı konuda şeylerle ilgili statü bağları da kullanıldı. Bir şey vesilesiyle sahip olduğum haklar ve yükümlülükler, bu şeyin haline, hukuksal vaziyetine bağlıdır. Eğer o başkasının aile mirası içindeyse, ona saygı duymalıyım; eğer buna rağmen benim aile mirasıma dahil olmuşsa ya onu geri vermem, ya da ona denk bir şey vermem gerekir. Bütün bunlar bir yana, bir alışveriş yapmak isteyen iki birey veya iki grup düşünelim; örneğin bir şeyi bir şeyle değiştirmek veya bir para tutarı karşılığında vermek istiyorlar. Taraflardan biri şeyi teslim ediyor; sadece bu edimle bile, şeyi alan taraf bir yükümlülük altına girmiştir: ona denk bir şeyi geri verme yükümlülüğü. Somut (*réel*) sözleşme denen şeyin, yani ancak bir şeyin gerçekten teslim edilmesiyle oluşan sözleşmenin kökeni budur. Ama somut sözleşmelerin gerek Roma gerek Cermen hukukundaki, gerekse bizim eski Fransız hukukundaki rolü bilinmektedir. Zaten günümüz hukukunda bile bunun çok belirgin izleri kalmıştır. Pey akçesi âdeti buradan gelmektedir. Alışverişe konu olan nesne yerine, onun değerinin sadece bir bölümü veya bir başka nesne veriliyordu. Sonunda Cermen hukukundaki eldiven veya saman çöpü gibi genellikle değersiz bir şeyin verilmesi yeterli görülmeye başlandı. Alınan nesne, onu alanı ötekine karşı borçlu konumuna sokuyordu. Zaman içinde bu nesneyi verme jestinin yapılması yeterli hale geldi.

Ama görüldüğü gibi ne *blood-covenant* ne de somut sözleşme, tam anlamıyla sözleşmedir. Çünkü her iki durumda da yükümlülük uyuşan iradelerin etkisinden kaynaklanmaz. İradeler tek başlarına bağlayıcı olamaz. Fazladan ya kişilerin ya şeylerin bir halini bünyelerinde gizlemeleri gerekir ve aslında oluşan bağın gerçek yaratıcısı onların sözleşmeyi oluşturan iradeleri değil, bu haldir. Bu *blood-covenant*'ların ardından, müttefiklerime karşı yükümlülük altına girmişsem ve onlar da bana karşı yükümlülük altına girmişlerse, bunun nedeni karşılıklı rıza değil, gerçekleştirilen işlem sayesinde onun ve benim artık aynı kandan olmamızdır. Eğer somut sözleşmede aldığım nesnenin bedelini ödemek zorundaydım, bunun nedeni buna söz vermem değil, bu nesnenin benim aile mallarım arasına katılması, artık böyle bir hukuksal statü içine girmesidir. Tüm bu uygulamalar, kelimenin tam anlamıyla sözleşmeden farklı yollardan giderek, sözleşmeyle aynı sonuçlara varmak için uygulanan çeşitli usullerdir. Çünkü, bir kez daha yineleyelim, sözleşmeyi oluşturan, mevcut iradelerin arasında varıldığı beyan edilen uzlaşmadır. Ama burada fazladan bir şey daha gerekmemekte, şeylerin veya kişilerin istenen hukuksal sonuçları yaratacak bir halinin derhal oluşturulması gerekmektedir. Bu ara konak var olduğu müddetçe, sözleşme kendisi olamamış demektir.

Ama kelimenin tam anlamıyla sözleşmeye daha fazla yaklaşılmmasını sağlayan bir yol daha vardır. İradeler ancak kendilerini beyan etme koşuluyla bağitlanabilirler. Bu beyan sözlerle yapılır. Ama sözler gerçek, doğal, gerçekleştirilmiş bir şeydir, onlara dinsel vasıflar yüklenebilir ve bu sayede onları söyleyenler üzerinde zorlayıcı, bağlayıcı bir etkileri olabilir. Bunun için o dinsel biçimlere göre ve dinsel koşullarda söylenmeleri yeterli olur. Sadece bu, onları kutsal yapmaya yeter. Onlara bu niteliği kazandırmanın yollarından biri, yemindir, yani tanrısal bir varlığın adının anılmasıdır. Bu anmayla bu tanrısal varlık karşılıklı verilen sözün kefilisi olur; dolayısıyla bu şekilde karşılıklı olarak edilen yemin, dışarıda henüz hiçbir icra başlangıcıyla gerçekleşme safhasına geçmemiş bile olsa, taraflar için

zorlayıcı hale gelir. Aksi takdirde ne kadar ağır olabilecekleri bilinen dinsel cezalara çarptırılabilirler. Örneğin sözleşmenin taraflarından her biri kendisini taahhüt altına sokan bir kelime eder ve taahhütlerini yerine getirmezse şu veya bu tanrısal lanetlerin başına yağmasını istediği bir formül söyler. Bu şekilde söylenen sözlerin bağlayıcılığı, çoğunlukla kurban törenleri ve her türlü büyü ritüeliyle güçlendirilir.

Biçimci ve törensel sözleşmelerin kökeni işte budur. Onların ayırt edici niteliğini oluşturan, ancak taraflar kimsenin dışına çıkamayacağı, belirli törensel bir formüle göre taahhüt altına girmişlerse bağlayıcı olmalarıdır. Bağlayıcı olan formüldür. Bu bağlamda büyülü ve dinsel formüllerin temel niteliklerinden biri dikkati çekmektedir. Hukuki formüller de dinsel biçimciliğin bir ikamesinden başka bir şey değildir. Önceden belirlenmiş, belirli bir sıraya sokulmuş sözlerin manevi bir etkisi olduğu ve başka türlü ya da sadece başka bir sırada söylendikleri takdirde bu etkiyi yitirdikleri gözlemleniyorsa, şu anda veya geçmişte dinsel bir manâları bulunduğundan ve ayrıcalıklarını dinsel nedenlere borçlu olduklarından emin olunabilir. Çünkü sadece dinsel sözler, şeyler ve kişiler üzerinde böyle bir etkiye sahip olabilir. Özellikle Romalılar söz konusu olduğunda, bir olgu sözleşmelerin başlangıçta ne denli dinsel bir niteliği bulunduğunu gösterme eğilimindedir: *sacramentum* âdeti. Sözleşme yapan iki kişi karşılıklı haklarının ve ödevlerinin tabiatı konusunda anlaşmazlığa düşerlerse, ihtilafın önemine göre değişen bir para tutarını bir tapınağa emanet bırakıyorlardı. Buna *sacramentum* deniyordu. Davayı kaybeden emanet olarak yatırdığı parayı da kaybediyordu. Yani söz konusu tanrıya ödenmek üzere bir para cezasına çarptırılmış oluyordu; bu da, yaptığı girişimin tanrılara yönelik bir hakaret olarak algılandığını gösterir. Demek ki tanrılar da sözleşmenin mevcut taraflarından biriydi.

Sözleşme kavramının ne denli ağır ağır şekillendiği artık görülüyor. *Blood-covenant*, somut sözleşmeler gerçek anlamda sözleşme değildir. Törensel sözleşme gerçek sözleşmeye daha yakındır. Çünkü burada, mevcut iradeler kutsanmış formüller

eşliğindeki sözlerle beyan edilir edilmez, taahhüt kutsal olur. Yine de, bu durumda bile, taahhüdün manevi değeri doğrudan iradelerin uzlaşmasından değil, kullanılan formülden doğar. Törenselliği kaldırdığımız anda, sözleşme diye bir şey kalmaz. Bir sonraki derste, sözleşme hukukunun günümüzdeki haline gelinceye dek geçmek zorunda kaldığı öteki evreleri göreceğiz.

ON ALTINCI DERS
SÖZLEŞME AHLÂKÎ (*devam*)

Son derste toplumların sözleşme kavramına ne denli güç yüklebildiklerini gördük. Tüm haklar ve tüm ödevler ya şeylerin ya da kişilerin gerçekleşmiş bir haline bağlıdır; ama kelimenin tam anlamıyla sözleşmede, yükümlülüğün kökeninde yer alan sadece tasarlanmış ve gerçekleştirilmesi gereken bir haldir. Elde veri olarak bulunan sadece bir irade beyanıdır. Böyle bir beyan kaynaklandığı irade üzerinde nasıl bağlayıcı olabilir? Sözleşmede iki iradenin karşı karşıya geldiği ve bir anlamda birbirlerini karşılıklı olarak bağladıkları mı söylenecektir? Ama sözleşmeye imza koyan muhatabımın şu veya bu yükümlülüğü üstlenme vaadi, ben de kendi cephemden bir diğer yükümlülüğü yerine getireceksem, beni bunu yapmaya veya onu kendisinininkini yapmaya nasıl zorlayabilir? Başka birinin bana karşı bir taahhütte bulunması benim ona karşı taahhüdümün şu veya bu ölçüde zorunlu bir hal olması sonucuna yol açmaz. Birisi ötekinden farklı bir tabiatta değildir; ve ikisinde de iradeyi zorlayıcı bir ahlâkî itibar yoksa, bir araya gelmeleri onlara bu itibarı sağlayamaz. Zaten sözleşme olabilmesi için karşılıklı yükümlülük taahhüdünde bulunulması gerekmez. Tek taraflı sözleşmeler de vardır. Bağış sözleşmesi, rehin sözleşmesi bir alışverişi gerektirmez. Mevcut koşullarda şu nesneyi ve-

ya bu parayı Şu belirli Şahsa vereceğimi aıklıyorsam, karşılığında hiçbir Şey almasam da sözümü tutmakla sorumluyumdur. Demek ki bu durumda beni yükümlülük altına sokan, karŐıdan hiçbir beyan gelmeden sadece benim irade beyanımdır. İrade beyanının bu ayrıcalığı nereden kaynaklanır?

Halklar, salt irade beyanını böyle bir hukuki ve ahlâkî yetkiyle donatma noktasına çok yavaş yavaş ulaŐmıŐlardır. Değişimler, alışverişler sıklaŐtıķa sözleşmeye dayalı ilişkiler gereksinimi kendini hissettirmeye başlayınca, bunu karşılayabilmek için dolambaçlı çarelere baŐvuruldu. Yeni bir hukuk yerleŐtilmeden, statü hukuku eğilip bükülerek yeni gereklere uydu-rulmaya çalıŐıldı. Şöyle bir ilke benimsendi. TaraŐlar mutabakata varır varmaz, derhal ya Şeyler ya kişiler için bir hal gerçekleŐtiriliyor ve bu, daha sonraki yükümlülüklerin kaynağı haline getiriliyordu. Örneğin sözleşen taraŐlardan biri taahhüt ettiği yükümlülüğü yerine getiriyordu: O zaman karşı taraŐı bağlayan somut, elde bulunan bir Şey ortaya çıkıyordu. Satıcı Şeyi teslim ediyordu; bu koşullarda alıcının mal varlığına katılan bu Şey, toplumlara göre farklı farklı müeyyidelere bağlansa da, her yerde kabul gören başkasına zararına zenginleŐilemez kuralı gereğince, alıcıyı da yükümlülük altına sokuyordu. Veya uzlaşmanın koşulları ortaya konur konmaz, szleŐenler aralarında nev'i Şahsına münhasır bir tür hısımlık yaratan bir iŐlemden geçiyorlar ve o zaman edinilen bu hısımlık aralarında tam teşekküllü bir haklar ve ödevler sistemi yaratıyordu. Demek ki iradeler arasında varılan bir uzlaŐma sonucunda kullanılan bu iki usulle statü hukukuna bir deđiŐiklik getirilmektedir ve oluşturulan bağların iradeden kaynaklandıkları için sözleşmeye dayalı bir nitelikleri vardır. Ama bu bağlar, iradeler arasındaki mutabakatın ürünü değildir; ve bu bakımdan henüz gerçek bir sözleşme söz konusu değildir. Her iki durumda da karşılıklı rıza tek başına, zorlayıcılık bakımından güçsüzdür; en azından ancak bir ara konaktan geçerek hak üretebilmektedir. Uzlaşmayı derhal takip eden ve bu uzlaşmanın hukuki sonuçları olmasını sağlayan tek Şey, ya Şeylerin ya da kişilerin somut, gerçekleşmiş bir halinin sağlanmasıdır. Y-

kümlülük en azından kısmen yerine getirilmediği, sözleşen taraflar kanları birbirine karıştırmadığı veya aynı sofraya oturmamışlığı sürece, kararlarından vazgeçmekte serbest kalırlar. Demek ki tek başına irade beyanı her türlü etki gücünden uzaktır. Sözleşme hukukunun verdiği sonuçlara aşağı yukarı erişebilmek için statü hukuku kullanılmış, ama sözleşme hukuku henüz doğmamıştır.

Ama insanların bu hukuka daha fazla yaklaşmayı başardıkları bir yol daha vardır. Her halükârda iradeler, ancak dışsal olarak beyan edilme, dışarıda ortaya çıkma koşuluyla bağtlanabilirler. Toplumun onlara ahlâkî bir nitelik atfedebilmesi için, bilinmeleri gerekir. Bu beyan, bu dışsal tezahür sözlerin yardımıyla yapılır. Ama sözler de gerçek, maddi, somut bir şeydir; dinsel bir vasıfla donatılabilirler ve böylelikle bir kez ağızdan çıktıktan sonra, onları söyleyenler üzerinde bağlayıcı ve zorlayıcı bir güce sahip olmaları sağlanabilir. Bunun için bazı biçimlere göre ve bazı dinsel koşullarda söylenmeleri gerekir. O zaman kutsal olurlar. Sözlerin, bir kez bu kutsal niteliğe büründükten sonra, bizzat onları söyleyenlere bu sözlere uyma zorunluluğu getirmeleri gayet iyi anlaşılmaktadır. Haklara ve ödevlere konu olan kişilerin ve şeylerin donatıldıkları itibara onlar da sahiptir. Demek ki bu sözler de bir yükümlülük kaynağı olabilirler. Onlara bu vasfı, dolayısıyla bu zorlayıcı gücü vermenin yollarından biri, yemin, yani tanrısal bir varlığın adının anılmasıdır. Bu anma aracılığıyla söz konusu varlık tek taraflı veya karşılıklı olarak verilen sözlerin kefilî olur, orada mevcuttur, sözlere kendinden ve esinlediği duygulardan bir şeyler katar. Bu sözleri tutmamak ona hakaret etmek, onun intikamına, yani inananın gözünde daha ileride mahkemelerin vereceği cezalar kadar kesin ve yanılmaz olan dinsel cezalara açık hale gelmek demektir. Bu koşullarda sözler sözleşmeyi yapanın ağızından çıktığı andan itibaren artık onun olmaktan çıkıp dışsallaşır; çünkü tabiat değiştirmişlerdir. Artık sözler kutsaldır, onları söyleyen ise kutsal-dışıdır. Bundan ötürü sözler artık onun hükmünün dışına çıkmıştır; onun ağızından dö-külseler de ona bağımlı değildirler. Artık değiştiremeyeceği bu

sözleri yerine getirmesi gerekir. Yemin aynı zamanda sözlere, yani insan iradesinin doğrudan tezahürlerine her türlü ahlâkî şeyin gösterdiği o bir tür aşkınlığı aktarmanın da bir aracıdır. Böylece yemin, deyim yerindeyse, sözleri ağzından döküldükleri öznenen koparır ve kendilerini o özneye kabul ettiren yeni bir şey haline getirir.

Törenselle ve biçimsel sözleşmelerin kökeni kuşkusuz budur. Onları ayırt eden nitelik, ancak bazı belirli formüller söylenirse geçerli hale gelmeleridir. Kimse bu formüllere uzak durmaz; yoksa sözleşmenin zorlayıcı bir gücü kalmaz. Bu özellikte, büyüsel ve dinsel formüllerin temel niteliklerinden biri fark edilmektedir. Belirli bir sıraya sokulmuş belirli sözlerin, bu düzene getirilen en ufak değişiklikte yitirdikleri bir etkiye sahip olduklarına inanılıyorsa, eskiden veya halen dinsel bir manâları bulunduğundan ve ayrıcalıklarını dinsel nedenlere borçlu olduklarından emin olunabilir. Çünkü ancak dinsel söz, insanlar ve şeyler üzerinde böyle bir etkiye sahip olabilir. Hukuksal biçimcilik dinsel biçimciliğin ikamesinden başka bir şey değildir. Zaten Cermenlerde törenselle bir sözleşme yapma olgusunu ifade etmek için kullanılan kelime *adhramire* veya *arramire*'dir ve bu kelime şöyle çevrilmiştir: *fidem jurejurando facere*. Başka yerlerde *sacramentum*'la bileşik halde de kullanılır: *Sacramenta quae ad palatium fuerunt adramita*. "Adramire", yemin ederek törenselle bir söz vermektir. Çok büyük olasılıkla Romalıların *stipulatio*'su da* ilk çıktığında bu nitelikteydi. *Verbis*, yani belirli formülleri söyleyerek oluşan bir sözleşmeydi bu. Roma hukukunun ilkesel olarak ne denli dinsel ve ayinlere dayalı bir şey olduğunu bilenler açısından, bu *verba*'nın başlangıçta taahhüde kutsal bir nitelik vermeye yönelik ritüel formülleri olduğuna kuşku yoktur. Bu sözler kesinlikle rahiplerin huzurunda ve belki de kutsal yerlerde söyleniyordu. Zaten törenselle sözlere de, "sacramentum" sözleri [yani kutsama ayiniyle ilişkili sözler] denmemiş miydi?

(*) Bir tarafın belirli sözcükler kullanarak ileri sürdüğü öneriyi, öteki tarafın aynı sözcüklerle ve kayıtsız koşulsuz olarak kabul etmesiyle oluşan sözleşme türü, taahhüt (Büyük Larousse) – ç.n.

Ama muhtemeldir ki, her zaman olmasa da büyük çoğunlukla sözlü ritüeller karşılıklı verilen sözleri kutsamaya, onları geri alınmaz kılmaya yetmiyordu; ayrıca elle yapılan ritüeller de uygulanıyordu. Pey akçesinin [*denier à Dieu*: Tanrı'ya verilen metelik] kökeni muhtemelen budur. "Tanrı'ya verilen metelik", sözleşmeyi yapanlardan birinin pazarlık sona erince diğerine verdiği metelikti. Malın bedeline sayılmak üzere verilen bir peşinat değildi bu, çünkü taraflardan birinin daha sonra ödenecek bedelden kesilmemek üzere verdiği ek bir para söz konusuydu. Demek ki bunu somut (*réel*) sözleşmelerde olduğu gibi, kısmî bir yerine getirme, gerçekleştirme olarak göremeyiz. Bu işlemin başka bir anlamı olmalıdır. Bu işleme genellikle dindarca âdetler içinde başvuruluyordu; zaten adı da bunu belirtmektedir: Tanrı'ya verilen metelik. Belki de yeminde adı anılan Tanrı'nın sözleşmeyle ilgilenmesini, onun da sözleşmenin ilgili taraflarından biri haline gelmesini sağlamak üzere yapılan herhangi bir sungunun bir kalıntısıydı; bu da onu sözle anmak ve söylenen formülleri bu şekilde kutsamak kadar etkili bir yol olsa gerek.

Saman çöpü ritüelinde de herhalde aynı şeyler geçerlidir. Bir önceki derste onu somut sözleşmenin bir kalıntısı olarak görmüştük. Ama bu bir yanılgıdır. Aslında ondan daha eski olmadığını düşünmemize yol açacak hiçbir gerekçe, dolayısıyla ondan türediğine ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Üstelik bu yakınlığa karşıt olan bir diğer olgu da, verilmesi yapılan taahhüdün kutsayan saman çöpünün veya *festuca*'nın gelecekteki alacaklı tarafından değil de gelecekteki borçlu tarafından teslim edilmesi. Demek ki, somut sözleşme geleneğindeki gibi, bir yükümlülüğün tamamen veya kısmen yerine getirilmesi de söz konusu değildi, çünkü borçlunun gerçekleştirmesi gereken yükümlülük olduğu gibi duruyordu. Böyle bir işlemin sonucu alacaklıyı borçluya değil, borçluyu alacaklıya karşı bağlamak olmalıydı. Son olarak, Romalıların törensel sözleşmesine; *verbis*, yani kutsanmış formüllerle oluşturulan sözleşmeye *stipulatio* deniyordu. Ama *stipulatio* kelimesi, aynı zamanda saman çöpü anlamına gelen *stipula*'dan türemiştir. Ve, "Veteres, quando sibi

aliquid promettebant, stipulam tenentes frangebant.” *Stipula*, oldukça geç bir döneme dek yaygın olarak kullanılan bir kelimeydi. Demek ki sözlü törensel sözleşmeyle yakın ilişki içindeydi. İki usul birbirinden ayrılmaz gibi görünmektedir. Bu ritüelin tam anlamına gelince, onu söylemek zordur. Mutlaka borçlunun alacaklıya karşı bir tür kayıtsız koşulsuz bağlılığını ifade ediyordu. Borçlunun hukuksal kişiliğinden, haklarından bir şeyleri alacaklıya aktarmış oluyordu. Beni söz konusu işlemin anlamının bu yönde olduğunu düşünmeye iten, Ortaçağ'ın devamında onun yerini alan işlemin niteliğidir. Nitekim *festuca* Franklar döneminden sonra fazla yaşamadı. Onun yerini bir el jesti aldı. Belirli bir kişiye karşı bir taahhüt verilmesi söz konusu olduğunda, borçlu adayı ellerini alacaklıya avuçlarına koyuyordu. Sadece tek taraflı bir söz, bir beyan yemini gündeme geldiğinde, el rölüklere basılıyor veya yukarı kaldırılıyordu (şahit göstermek için Tanrı'ya doğru mu?) Bu jestlerin dinsel, hatta mistik yanını, bizim âdetlerimizden de henüz silinmedikleri için, burada daha iyi hissediyoruz. Öte yandan, amaçlarının bir bağ kurmak olduğuna da kuşku yok. Bu durum, en önde gelen iki sözleşme türünde özellikle hissediliyor. Bunlardan birincisi, erkeği senyöre bağlayan feodal sözleşmedir. Erkek saygı ve bağlılığını ifade etmek üzere diz çöküyor ve ellerini senyörün avuçlarına koyuyor, sadakat sözü veriyordu. Aynı uygulamaya nişanlanma sözleşmesinde de rastlanır. Nişanlılar ellerini birleştirerek evlenmeye söz veriyorlardı ve Katolik düğün ritüelinde bunun izlerine hâlâ rastlanmaktadır. Nişan sözleşmesinin de zorlayıcı olduğu biliniyor.

Bu uygulamaların temelinde kesin olarak hangi dinsel inançların bulunduğu henüz söyleyebilecek durumda değiliz. Bununla birlikte yukarıdaki satırlarda kurulan benzerliklerden bazı genel bilgiler çıkmaktadır. Ellerin başın üstüne konması veya birleştirilmesi *festuca* geleneğinin bir ikamesidir ve dolayısıyla her iki uygulamanın da anlamı ve amacı aynı olmalıdır. Ellerin başın üstüne konması çok iyi bilinir. Bunu kullanmamış bir din yok gibidir. Takdis etmek söz konusu olunca rahip ellerini başın üzerine koyar; bir bireyin günahla-

rından kurtulması söz konusuysa, elini kurbanın üzerine koyar ve sonra kurbanı keser. Onda, onun kişiliğinde bulunan kirli yan gitmiş, hayvana aktarılmış ve onunla birlikte yok edilmiştir. Yine benzer bir yöntemle, bu kez tam tersine herhangi bir tanrıya saygı ve bağlılık ifadesi olarak öldürülen kurban, onu öldüren veya öldürten kişinin temsilcisi haline geliyordu, vb. Demek ki insanlar kişiliklerini ya tamamen ya da belirli parçalar halinde bir iletişim olarak düşünüyorlardı; söz ettiğimiz uygulamaların işlevi de haliyle bu türden bazı iletişimler kurmaktır. Kuşkusuz bunları bugünkü düşüncelerimizle incelediğimizde, onları sadece simgeler olarak, karşılıklı kurulan sözleşme bağlarının alegorik ifade biçimleri olarak görme eğilimine giriyoruz. Ama uygulamaların ilk baştan bu simgesel niteliklere bürünmemeleri genel bir kuraldır; simgesellik onlar açısından, ancak ilk anlamları silinmeye yüz tuttuğunda gündeme gelen bir gerileme, bozulma halidir. Onlar ilk başta simge değil, toplumsal ilişkilerin etkili nedenleridir; o ilişkileri onlar ortaya çıkarır ve ancak daha geç bir dönemde basit dışsal ve maddi işaretler, simgeler durumuna gerilerler. Somut sözleşmenin temelinde yer alan gelenek, gerçek bir gelenek olduğu için bilinir ve sözleşmeyi oluşturan, zorlayıcı gücünü ona veren de budur. Ancak çok sonraları, sözleşmenin varlığını maddi olarak kanıtlamanın basit bir yolu haline gelir. Söz ettiğimiz âdetler için de aynı şey geçerlidir. Onları *blood-covenant*'lara benzetmek yerinde olacaktır. Onlar da sözleşmeyi yapanların manevi şahsiyetlerini etkileyerek bağlayıcı olmak gibi bir sonuç verirler. Belki el sıkışmanın, *Handschlag*'ın da kökeni aynıdır?

Demek ki bu türden sözleşmeler iki unsurdan oluşmaktadır: sözel bir çekirdek, formül ve maddi ritüeller. Bu halleriyle, kelimenin gerçek anlamında sözleşmeye, somut sözleşmeden daha yakındırlar. Çünkü karşılıklı rızanın hukuksal sonuçlara sahip olabilmesi için bazı başka ara uygulamalardan geçmek hâlâ gerekli olsa da, en azından bu uygulamalar doğrudan doğruya mevcut iradeleri bağlatmaktadır. Nitekim araya sokulan bu uygulamalar sözleşmenin amacına yönelik, kısmî de olsa fiilî

bir yükümlülüğü kapsamazlar. Kullanılan törensellik usulleri ne olursa olsun, iki tarafın girdiği taahhütler, bu merasimler gerçekleştirildikten sonra da, henüz hiç yerine getirilmemiş olacak ve yerine getirilmeleri gerekecektir. Her iki tarafta da sadece verilmiş sözler bulunmakta, ama bu sözler iki tarafı da yükümlülük altına sokmaktadır. Somut sözleşmede ise durum farklıdır, çünkü iki taraftan biri sözünü tamamen veya kısmen yerine getirmiş haldedir; iki iradeden biri artık irade halinden çıkıp, hayata geçirilmiştir. Gerçi *blood-covenant* da aynı avantaja sahipti. Ama bu olağanüstü karmaşık ritüele, hayatın gündelik ayrıntıları içinde değil de, sadece büyük vesilelerde başvurulabileceği kolaylıkla tahmin edilebilir. Bu ritüel, her gün yapılan satış ve alış işlemlerinde kullanılamaz. Ancak kalıcı bir ortaklık kurulması söz konusu olduğunda kullanılabilir.

Ama bunun da ötesinde törensel sözleşme kolayca yetkinleşebilecek bir usuldü ve nitekim tarihin akışı içinde bu gerçekleşmiştir. Onun bir tür dış kaplamasını oluşturan o maddi ritüeller bir anlamda giderek dağılma ve yok olma eğilimi gösterirler. Roma'da bu yetkinleşme klasik çağdan itibaren gerçekleşir. *Stipulatio*'nun dışsal formaliteleri ancak âlimlerin halk âdetlerinde, çağın folklorunda veya aynı kelimenin bileşiminde izlerini bulabildikleri bir anıdan başka bir şey değildir. *Stipulatio*'nun geçerli olması için onlara gerek kalmamıştır. Artık *stipulatio*, sözleşen tarafların dinsel bir doğruluk ve kesinlik içinde söylemeleri gereken kutsanmış formülden ibaret bir hale gelmiştir. Aynı hadise, modern toplumlarda da Hristiyanlığın etkisiyle ortaya çıkmıştır. Kilise, diğer formalitelere başvurmadan, sadece yemini giderek sözleşmenin geçerliliğinin zorunlu ve yeterli şartı haline getirmiştir. Yani iradelerin uzlaşması ile bu uzlaşmayı gerçekleştirme yükümlülüğü arasına giren ara konaklar giderek siliniyordu. Madem ki sözler iradenin doğrudan ifadesidir, doğrudan rıza dışında, bu rızayı ifade etmesi gereken formülün önceden belirlenmiş niteliğinden ve bu formüle mal edilen özel etkilerden ve özel niteliklerden başka bir dışsal koşul kalmıyordu. Bu etki de sıfırlanıp bu nedenle sözleşenlerin ve dar anlamda sözleşmenin kullanacakla-

rı sözlü biçime ilişkin bir şart da kalmayınca, rızaya dayalı sözleşme doğacaktı.

Bu evrimin geçtiği dördüncü evre budur. Peki, sözleşme dıştan gelen ve arızî bu son unsurdan da kurtulup özgürleşmeyi nasıl başarmıştır? Bu sonucun ortaya çıkması için birçok etken bir araya gelmiştir.

Birincisi, alışverişlerdeki gelişme, sıklık, çeşitlilik törensel sözleşmenin artık dar gelen biçimciliğiyle uyum sağlayamaz olmuştu. Sözleşme yoluyla kurulan yeni ilişkilere, geleneklerce kutsanmış kalıp formüllerin uyması olanaksızdı. Hukuki işlemlerin de toplumsal yaşamın biçimini alabilmeleri için daha esnek bir hale gelmeleri gerekiyordu. Alım ve satımlar sonu gelmez işlemler haline gelince, ticaret tezgâhı bir an bile boş kalmamaya başlayınca her alıcıdan ve her satıcıdan yemin etmesini, şu veya bu belirli formülü söylemesini, vb. bekleyemezsiniz. Bu ilişkilerin sürekliliği, gündelik niteliği her türlü törenselliği zorunlu olarak dışlar ve biçimciliği azaltmanın, hafifletmenin, hatta yok etmenin yolları kendiliğinden aranır. Ama bu yeterli bir açıklama değildir. Çünkü bu yolların aranma ihtiyacının duyulmasından, o yolların bulunması sonucuna hemen varılamaz. Ayrıca bunların gerekli bulundukları anda, kamusal zihniyette ne şekilde ortaya çıktıklarını da belirtmek gerekir. Bir kurumun faydalı olması, istendiği anda yoktan var edilmesine yetmez; elde onu yapacak malzemenin de bulunması, yani mevcut fikirlerin buna izin vermesi, mevcut kurumların buna karşı çıkmaması, hatta onu oluşturmak için gereken malzemeyi temin etmeleri gerekir. Demek ki ekonomik yaşamda görülen ilerlemenin rızaya dayalı sözleşmeyi gereksinmesi tek başına yeterli değildi; kamusal zihniyetin de bunun olabilirliğini kabullenmeye hazır olması gerekiyordu. Madem ki o zamana dek sözleşme yükümlülükleri sadece belirli törenselliklerden veya şeyin geleneginden kaynaklanıyormuş gibi görünüyordardı, o halde fikirlerde de, bu yükümlülüklerle başka bir kaynak atfedilmesine izin verecek bir değişim olmalıydı. Bu son dönüşümün gerçekleşme biçimi şu şekilde tasavvur edilebilir.

Rızaya dayalı sözleşme anlayışına başından beri karşıt olan neydi? Her türlü hukuki yükümlülüğün ancak ya şeylerin ya da kişilerin gerçekleşmiş, hayata geçirilmiş bir halinden kaynaklanabileceği ilkesi. Bu ilke kendi içinde tartışma götürmez. Her hakkın bir varlık nedeni (sebeb-i hikmeti) vardır ve bu varlık nedeni ancak belirli bir şeyi, yani elde bulunan, somut bir olguyu kapsayabilir. Ama basit irade beyanlarının da bu şartı yerine getirmesi olanaksız mıdır? Asla. Ama beyan edilen irade, kararından caymakta serbest bırakılırsa, bu şartı yerine getiremezler kuşkusuz. Çünkü iradenin nihai olarak hangi yönde tezahür edeceği bilinmezse, bu beyan somut bir olgu oluşturamaz. Çünkü iradenin ne olduğu veya ne olacağı kesin bir biçimde söylenemez. Dolayısıyla buradan hiçbir belirli sonuç çıkamaz, hiçbir hak da doğmaz. Ama sözleşen tarafın iradesinin bir daha geri alınamayacak biçimde beyan edildiğini düşünün. O zaman bu beyan somut, gerçekleşmiş, aynı türde sonuçlar üretebilecek bir olgunun tüm özelliklerine sahip demektir. Çünkü geri alınamaz. Size şu nesneyi satmayı veya kiralamayı, taahhüt altına bir kez girdikten sonra onu bozma hakkına ve olanağına sahip olamayacağım bir şekilde taahhüt ediyorsam, bu davranışımla sizde çok belirli bir zihinsel hal yaratıyorum demektir, çünkü siz benim ne yapacağım konusunda gayet kesin bir kanı edinmekte haklı olursunuz. Vaat edilen yükümlülüğe güvenirsiniz ve meşru olarak güvenebilirsiniz: Onun mutlaka gerçekleşeceğini kabul etme hakkına sahipsinizdir ve buna göre davranırsınız veya davranabilirsiniz. Bu meşru emin olma hali nedeniyle şu veya bu alımı satımı yapabilir, şu veya bu tavrı alabilirsiniz. Dolayısıyla ben taahhüdümünden birdenbire vazgeçersem, sizinle somut bir sözleşme yaptıktan sonra teslim ettiğim şeyi geri alarak sebep olacağım kadar ağır bir sıkıntı yaratmış olurum. Sizin zihinsel dengeyi değiştirir, verilmiş söze güvenerek başlatmış olabileceğiniz işlemleri boşa çıkarırım. Ahlâkın bu haksız zarara karşı çıkacağı bellidir.

Ama törensel sözleşmede söz ettiğimiz koşul yerine getirilmiştir: Iradenin geri alınamazlığı sağlanmıştır. Bu niteliği ve-

ren taahhüdün törenselliğidir; onu kutsar ve benim ağzımdan çıksa da artık bana bağlı olmayan bir şey haline getirir. Demek ki karşı tarafın benim sözüme güvenmek konusunda bir dayanağı vardır (sözleşme iki taraflıysa bu güven dayanağı karşılıklıdır). Ahlâkî ve hukukî bakımdan, sözün mutlaka yerine getirileceğini kabul etme hakkına sahiptir. O yüzden sözümü tutmazsam, aynı anda iki ödevi birden ihlal etmiş olurum: 1) Bir yemini ihlal ettiğim, kutsal bir şeye hakaret ettiğim, dinsel açıdan yasak olan bir edimde bulunduğum, dinsel şeylerin alanını çiğnediğim için bir küfür işlemişim demektir; 2) Sanki bir komşumu arazisinde rahatsız etmişim gibi, başka birini mülkiyeti içinde sıkıntıya sokmuş olurum; ona zarar veririm veya verebilirim. Oysa birey hakkı yeterince saygı görmeye başladığı andan itibaren, bireye hak etmediği bir zarar vermek yasaktır. Bu yüzden törensel sözleşmede tarafları bağlayan ikili bir bağ söz konusudur: Ettiğim yemin yüzünden tanrılara karşı bağlanmış durumdayım; onlara karşı sözümü yerine getirmek gibi bir yükümlülüğüm var. Ama aynı zamanda öteki şahsa karşı da bağlanmışım, çünkü ettiğim yemin ağzımdan çıkan sözü bana yabancılaştırarak, dışsallaştırarak, karşımdakinin onu herhangi bir şey gibi kesin bir biçimde sahiplenmesini sağlamıştır. Demek ki bu tür sözleşmelerin ihlal edilebilmesinin karşısında hem arkaik ve dinsel hukuktan, hem de daha yakın tarihli ve insanî hukuktan kaynaklanan çifte bir direnç söz konusudur.

Artık olayların nasıl bir seyir izlediği kestirilebiliyor. Bu unsurların ikincisi, birincisinden (törensel biçimler) tamamen sıyrılıp kurtularak rızaya dayalı sözleşme halini almıştır. Daha etkin bir hayatın gerekleri törenselliklerin önemini azaltma eğilimindeydi. Zaten aynı zamanda imandaki gerileme de bunlara daha az değer biçilmesini beraberinde getiriyordu; törenselliklerin çoğunun anlamı yavaş yavaş siliniyordu. Demek ki törensel sözleşmede sadece törenselliklerden kaynaklanan hukukî bağlar olsaydı, böyle bir evrim süreci sözleşmeye bağlanan taahhütler giderek temellerini yitireceklerinden, sözleşme hukukunda tam bir gerilemeyle sonuçlanırdı. Ama varlığını

koruyabilen bir unsur daha bulunduğunu gördük: Bu, kökleri bireyin sahip olduğu haklara uzanan bağıdır. Gerçi bu ikinci bağ, ilk başlarda birinciye bağımlı bir haldedir; çünkü ortada somut bir olgu bulunuyor, söz ağzından döküldüğü sözleşen tarafın tasarrufundan çıkıp nesnel bir hal alıyorsa, bunun kaynağı edilen yemindi. Ama bir kez bu şekilde ortaya çıkartılan sonuç, başka yollardan da elde edilebilir miydi? Bunun için, hiç kayıtsız, koşulsuz, çekincesiz yapıldığı zaman, tek kelimeyle geri alınamazmış gibi gözüküyordu zaman, basit irade beyanının da geri alınmayacağı kuralını koymak yeterlidir. O zaman söz konusu beyan, bireylerin gözünde törenselliklerle çevrelendiği zaman yaptığına benzer bir etkiye sahip olabilir, aynı zorlayıcı güce sahip olurdu. Yani, rızaya dayalı sözleşme var olurdu. Demek ki bu sözleşme törensel sözleşmeden doğmuştur. Törensel sözleşme insanlara, taahhütlerin kesin ve nihai olgular olarak kabul edilebileceğini öğretmişti; ama bu nihai nitelik litürjik ve biçimci işlemlerin sonucuydu. Şimdi onu ilk başta ortaya çıkaran nedenden koparılıp bir başka nedene bağlanıyordu ve böylece yeni bir sözleşme, daha doğrusu kelimenin tam anlamıyla sözleşme ortaya çıkıyordu. Karşılıklı rızaya dayalı sözleşme, yararlı sonuçları korunan, ama bunların başka bir şekilde elde edildiği bir törensel sözleşmedir. Eğer törensel sözleşme olmasaydı, karşılıklı rızaya dayalı sözleşme fikri akıl edilemezdi, herkes açısından kaypak ve vazgeçilebilir bir şey olan şeref sözünün bu şekilde maddileştirilip, sabitleştirilebileceği fikri doğmazdı. Ama törensel sözleşme büyüsel veya dinsel usullerle sabitleştirilirken, rızaya dayalı sözleşmede söz aynı bağlayıcılığı, kanun hükmündeki aynı nesnelliği ediniyordu. O halde bu sözleşmeyi anlamak için, iradenin veya onu ifade eden sözün niteliğinden yola çıkılmamalıdır; sözde, onu söyleyeni bağlayacak hiçbir şey yoktur. Zorlayıcı güç, akitler dışarıdan temin edilmektedir. Bireşimi yapan dinsel inançlardır; sonra bu bireşim bir kez ortaya çıkınca, yararlı olduğu için başka nedenlere dayandırılarak sürdürülmüştür.

Tabii ki bu açıklama, olayları daha anlaşılır kılmak için basitleştirmektedir. Biçimcilik günün birinde ansızın ortadan

kaldırılıp yeni ilke yerleştirilmedi elbette. Törensellikler, yukarıda da belirttiğimiz şu çifte etki altında, çok ağır ağır, adım adım gerilediler: ekonomik yaşamın yeni zorunlulukları, bu törenselliklerin temelinde bulunan fikirlerin giderek anlamlarını yitirip muğlaklaşması. Yeni kural da onu örten biçimci peçeden çok yavaş yavaş sıyrıldı. Bu süreç, ihtiyaç bastırdıkça ve eski geleneklerin direnci zayıfladıkça öne çıktı. İki ilke arasındaki mücadele çok uzun sürdü. Somut ve törensel sözleşmeler ancak çok belirli birkaç durumda korunan Roma sözleşme hukukunun temeli olarak kaldılar. Ve Ortaçağ'ın çok geç bir dönemine dek, eski hukuki anlayışların son derece hissedilir izlerine rastlanmaktadır.

Zaten törensel sözleşme tamamen yok olmamıştır. Hiçbir ülke yasası yoktur ki, hâlâ onun belli uygulamalarına rastlanmasın. Yukarıda söylenenler bu kalıntıların hangi ihtiyacı karşıladığını açıklamaktadır. Törensel sözleşmenin insanlar açısından çifte bağlayıcılığı vardır; onları hem birbirlerine bağlar; hem de eğer sözleşmeye taraf yapılan Tanrı'ysa Tanrı'ya ya da temsilcileri aracılığıyla müdahil olan toplumsa topluma bağlar; zaten tanrısallığın da toplumun simgesel biçiminden başka bir şey olmadığını gördük. Demek ki törensel bir sözleşme diğer sözleşme türlerinden daha bağlayıcıdır. Zaten bu yüzden, evlilik örneğindeki gibi kurulan bağlar çok önemli olduğunda, bu sözleşme türü yürürlüğe girer. Evliliğin törensel bir sözleşme olmasının nedeni, sadece törenselliklerin ispatı kolaylaştırması, tarihleri kesinleştirmesi, vb. değildir. Öncelikli neden, bu bağın, yüksek ahlâkî değerler yaratmış olduğu için, sözleşen tarafların keyfine bağlı olarak serbestçe terk edilememesidir. Oluşan ilişkiye, kendisinden üstün bir ahlâkî gücün müdahil olabilmesini sağlamak içindir...*

(*) Bundan sonraki altı satır okunamıyor ve çıkarılmalarının metne bir zarar vermeyeceği kestirilebiliyor.

ON YEDİNCİ DERS
SÖZLEŞME HUKUKU (son)

Sonuç olarak karşılıklı rızaya dayalı sözleşme bir yandan somut sözleşmenin, diğer yandan da törensel sözlü sözleşmenin gelişerek buluştukları, vardıkları son nokta gibidir. Somut sözleşmede bir şeyin teslimatı söz konusudur ve yükümlülüğü doğuran da bu teslimattır; bana devrettiğiniz şu veya bu nesneyi aldığım için size borçlu olurum. Törensel sözleşmede yerine getirilmiş bir yükümlülük söz konusu değildir. Her şey sözlerle olur biter, bunlara da genellikle bazı ritüelleşmiş jestler eşlik eder. Ama bu sözler o şekilde söylenir ki, sözü verenin ağzından döküldükleri anda onun dışına çıkmış, dışsallaşmış olurlar; fiilen onun hükmünden sıyrılırlar; söz konusu şahsın artık onların üzerinde etkisi kalmamıştır, onlar ne ise odur ve şahıs artık onları değiştiremez. Yani sözler gerçek bir şey haline gelmişlerdir. Bu nitelikleriyle artık teslim de edilebilirler; yani onlar da bir anlamda elden çıkarılabilir, mal varlığımızı oluşturan maddi şeyler gibi başkasına devredilebilirler. Gündelik dilde hâlâ kullanılan, “söz vermek”, “sözünü devretmek”, sadece birer metafor değildir; gerçek bir devir, elden çıkarma işlemine denk düşerler. Sözümüz bir kez verildikten sonra artık bize ait değildir. Törensel sözleşmede de bu teslimat gerçekleştirilmişti, ama daha yukarıda söz ettiğimiz büyü-

sel-dinsel işlemlere bağımlıydı ve sadece onlar sayesinde mümkün olabiliyordu, çünkü sözü ve söz verenin kararını nesnelleştiren, bu işlemlerdi. Bu teslimat onu önceden koşullayan ritüellerden bir kez kurtulup özgürleşince, tüm sözleşme edimini bir kez tek başına oluşturunca, rızaya dayalı sözleşme doğmuş demektir. Ama törensel sözleşme verili hale geldikten sonra, bu indirgenme ve basitleşme kendiliğinden gerçekleşecekti. Bir yandan, sözlü veya başka türde törensellikler bir tür kendiliğinden bozulma sayesinde ve alışverişlerin hızlanmasını dayatan toplumsal gerekliliklerin baskısıyla geriledi; diğer yandan, törensel sözleşmenin yararlı sonuçları bu törenselliklerin dışında kalan başka bir yolla (yeterli ölçüde) elde edilebilir oldular; yasalar tarafından şu veya bu şekilde sunulmuş irade beyanlarının geri alınamaz ilan edilmesi yeterli oldu: Zamanın doğal akışı içinde törensel sözleşme yapısını oluşturan uygulamalar da büyük ölçüde manâlarını ve ilk baştaki otoritelerini yitirdikleri için, bu basitleştirme de daha kolay kabul edildi. Kuşkusuz bu şekilde indirgenen sözleşme, törensel sözleşmeyle aynı yaptırım gücüne sahip olamazdı, çünkü törensel sözleşmede bireyler çift kat bağlanmış gibidir. Hem sözleşmeye müdahil olan manevi güce hem de birbirlerine bağılıdır. Ama ekonomik yaşamın da sözleşme bağlarının bu katılıklarını biraz yitirmelerine ihtiyacı vardı zaten; bağların daha kolay kurulabilmesi için, biraz daha dünyevi bir nitelik göstermeleri, bağlayıcılık amacına yönelik edimin sanki dinsel bir öneme bürünmüşlük havasından sıyrılması gerekliydi. Törensel sözleşmeyi, sözleşme ilişkisinin özel bir öneme sahip olduğu durumlara saklamak yeterliydi.

Rızaya dayalı sözleşmenin ilkesi şudur: Somut sözleşmenin maddi teslimatı yerine sadece sözlü, hatta daha doğrusu, biraz sonra göreceğimiz üzere, zihinsel ve psişik bir teslimatı geçirmekten ibarettir. Bu yüzden bir kez ortaya çıktıktan sonra, somut sözleşmenin tamamen yerini alır ve somut sözleşmenin varlık nedeni ortadan kalkar. Artık onun yaptırım gücü daha büyük değildir ve öte yandan, hayata geçirilme biçimleri gereksiz bir karmaşıklık ve genellik içindedir. Bu yüzden güncel

hukukumuzda iz bırakmamıştır. Oysa hukukumuzda, törensel sözleşme kendi içinden çıkmış rızaya dayalı sözleşmenin yanı sıra varlığını korumaktadır.

Bu ilke yerleştikçe, sözleşme hukukunda ortaya çıkan ve yavaş yavaş onun görünümünü başkalaştıran çeşitli değişimleri belirler.

Somut sözleşme ve törensel sözleşme düzeni, bireylerin hakkına henüz çok az saygı gösterildiği bir toplumsal evrim aşamasına denk düşer. Her türlü sözleşmede taahhüt edilen bireysel hakların çok zayıf bir koruma altında olması bunun sonucudur. Verdiği sözü tutmayan borçlu, hiç kuşkusuz, sık sık cezaya çarptırılmaktadır: kırbaçlanma, hapis, para cezası. Örneğin Çin'de belli sayıda bambu darbesi yer; Japonya'da da aynı âdete rastlanır; eski Hindu hukukunda, ceza parasaldır. Ama gerçek müeyyidenin, sözleşenleri ya sözlerini tutmaya, ya da girdikleri taahhüdü yerine getirmeyerek karşı tarafa vermiş olabilecekleri zararı tazmin etmeye zorlamayı kapsadığı kuralı henüz bilinmemektedir. Başka bir deyişle, sözleşme ancak kamusal otoriteye karşı bir tecavüz olarak algılandığında müeyyideye bağlanmakta, ama özel şahısları etkileme biçimi değerlendirmeye alınmamaktadır. Yol açılan özel zarar ziyanlar hiçbir şekilde öngörülmemiştir. Bunun sonucunda, alacaklı şahıs borcun ödenmesini sağlamak konusunda hiçbir güvenceye sahip değildi. Çeşitli halklarda, ama özellikle de Hindistan ve İrlanda'da gözlemlenen garip bir âdeti, hiç kuşkusuz bu duruma bağlamak gerekir. Yine aynı nedenle olsa gerek, söz konusu âdet genellikle ona Hindistan'da verilen isimle bilinir: "dhârna." Alacaklı, borçlusunu borcunu ödemeye zorlamak için, gelip onun kapısına yerleşir ve parası ödenmezse orada açlıktan ölmekle karşı-sındakini tehdit eder. Haliyle tehdidin ciddiye alınabilmesi için, açlık grevcisinin gerektiğinde sonuna kadar gitmeye, yani intihara kararlı olması gerekir. Borçluyu sıkıştırmanın yasal yollarını sıralayan Marion şöyle der: "Dördüncü sırada, alacaklının borçlunun kapısına yerleşip hiçbir şey yememesi ve orada açlıktan ölmesi yer alır." Bu tuhaf usulün etkisi, ölümlere ilişkin inançlardan ve duygulardan kaynaklanır. Ölümlerden ne kadar

çok korkulduğu bilinmektedir. Bunlar, yaşayanların asla elinden kurtulamayacağı güçlerdir. Bu yüzden alt evrelerde yer alan toplumlarda sık sık kan davası (vendetta) amacıyla intihar edilir. Düşmanı öldürmektense kendini öldürmekle intikamın daha kesin bir şekilde alınacağına inanılır. Bu, özellikle zayıfların güçlülere karşı kullanabilecekleri bir intikam yöntemidir. Güçlü bir şahsiyete karşı bu yaşamda elinden hiçbir şey gelmeyecek insan, düşmanından alamayacağı dünyevi intikamın yerine daha korkunç ve en önemlisi yüzde yüz etkili olduğu kabul edilen bir öte dünya intikamını geçirme hakkına her zaman sahiptir. Hatta tam anlamıyla *dhârma* söz konusu olduğunda, intiharın bir diğer amacının da eşiğe onu aşılmaz kılacak büyümlü bir nitelik kazandırarak borçluyu kendi evine diri diri gömmek olması da muhtemeldir. Nitekim alacaklı eşiğe oturur, orada ölür; demek ki ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra oraya gelecektir. Bu eşikte bekleyecek ve eşiğin sahibinin onu aşmasına karşı dikilecektir. En azından ev sahibi ancak büyük tehlikelerle karşı karşıya kalmayı göze alarak eşikten geçebilecektir. Yani ölü bir anlamda eve el koymuş, alacaklı şahıs ölümünden sonra bir tür haciz işlemi gerçekleştirmiştir.

Böyle bir âdet alacaklının borcunu ödetebilmek için kendinden başka güvenecek kimsesi olmadığını göstermektedir. Üstelik Cermen hukukunda bile hacizi bizzat gerçekleştirmek zorundadır. Gerçi yasalar borçluya, buna izin vermesini emreder; ama özel şahısların adına yetkili makamlar ne müdahil olur, ne de onlara yardım eder. Demek ki sözleşmede bulunan kesin bağ, çok altı çizili bir ahlâkî niteliğe sahip değildi; bu niteliğe ancak rızaya dayalı sözleşmeyle birlikte bürünmüştür, çünkü orada oluşan ilişkinin bütünü bu bağdır. O zaman sözleşmelerdeki müeyyide, esas olarak sözünü tutmayan borçlu örneğindeki gibi kamusal otoriteye karşı itaatsizliğin intikamını almaktan çıkıp, iki tarafın sözleşmeyle edinilmiş haklarının tam ve dolaysız olarak gerçekleştirilmesini güvence altına alır.

Ama değişen sadece müeyyideler, yani sözleşme hukukunun dışsal örgütlenmesi değildir. İçsel yapı da tamamen dönüştürülmüştür.

Birincisi, trensl sözleşme, tıpkı somut sözleşme gibi, ancak tek taraflı olabilir. Somut sözleşmede, tek taraflı nitelik taraflardan birinin dolaylı yoldan yükümlülükleri yerine getirmesinden kaynaklanıyordu; dolayısıyla ötekinin bağlanmaması olanaksızdı. Bir tek borçlu (alan) ve bir tek alacaklı (eyi teslim eden) vardı. Trensl sözleşmelerde de aynı şey geçerliydi, çünkü trensl sözleşme söz veren bir özneyi ve sözü alan bir özneyi gerektirir. Örneğin Roma'da birisi sorar: "unu veya bunu yapmaya ya da vermeye söz veriyor musun?" teki yanıtlar: "Söz veriyorum." İki taraflı bir bağ yaratmak, yani sözleşme sırasında alışveriş olmasını, szleen taraflardan ikisinin de hem alacaklı hem borçlu olmasını sağlamak için, farklı ve birbirinden bağımsız iki sözleşme gerekliydi; çünkü ikisinde rol dağılımı tamamen farklıydı. Zorunlu olarak tam bir tersyüz olma durumu söz konusuydu. nce art koan veya alacaklı gibi konuşan, daha sonra söz veren ve borçlu gibi konuşuyor, diğer taraf da aynı şeyi yapıyordu. İki işlem birbirinden öyle bağımsızdı ki, birinin geçerliliği ötekinin geçerliliğinden tamamen ayrıydı. Örneğin benim Primius'a onun işlemeyi taahhüt ettiği bir cinayet için belli bir miktar para ödemeyi yeminle taahhüt ettiğimi varsayalım; bu karşılıklı yükümlülük, bir trensl sözleşme düzeninde, birbirini izleyen iki tek taraflı sözleşme sayesinde oluşur. nce ben Primius'a belli bir para miktarını deyeceğime törenle söz veririm, o da bunu kabul eder; burada ben söz veren, o da şart koucu taraftır ve işlenecek cinayetten söz edilmez. Sonra bir başka sözleşme daha yapılır ve o, benim talebim üzerine bu cinayeti işlemeye söz verir. İkinci sözleşme makbul değildir, çünkü yapılma nedeni ahlâk dııdır. Ama ilki tamamen makbuldür: Dolayısıyla Roma hukuku para miktarını ödeme sözünü kendi içinde geçerli kabul ediyor ve bunun sonuçlarından sakınmak için dolambaçlı bir hukuki yola başvurmak gerekiyordu. Bu yüzden söz konusu sistem alışverişlere, çift taraflı veya karşılıklı ilişkilere kolayca elvermiyordu. Aslında Cermenlerde, karşılıklı sözleşmeler bilinmekle birlikte, ancak peşin parayla yapılan işlemler olarak gzkrlr ve bir peşin para işlemine

de gerçek anlamda sözleşme denemez. Her türlü çift taraflı uzlaşımın oluşturduğu ifte bağ ağını sadece rızaya dayalı sözleşme bir kerede kurabilirdi. Çünkü sistemin daha esnek oluşu, sözleşen taraflardan her birine hem borçlu hem alacaklı, hem şart koşucu hem söz verici ifte kişiliğini oynama olanağı vermektedir. Artık belirlenmiş bir formüle harfiyen uyma mecburiyeti de ortadan kalktığı için, karşılıklı ykmllkler eşzamanlı olarak sözleşmeye bağlanabilir. İki taraf, aralarında uzlaşmaya varılmış koşullar uyarınca alışverişe rıza gösterdiklerini aynı anda beyan ederler.

nemsiz sayılamayacak bir diğer yenilik rızaya dayalı sözleşmelerin zorunlu olarak iyi niyetle yapılan sözleşmeler haline gelmelerinin sonucudur. Hukuki sonuçları ve erimi sadece ve sadece tarafların niyetlerine göre belirlenmesi gereken sözleşmelere bu ad verilir.

Somut sözleşmeler ve rızaya dayalı sözleşmeler bu niteliği gösteremezler veya en azından bu niteliği çok kusurlu bir biçimde barındırabilirlerdi. Nitekim her iki durumda da yükümlülük sadece ve sadece gösterilen rızadan, irade beyanından kaynaklanmıyordu. Tarafları bağlamak için şart olan başka bir etken de devreye giriyordu. Hatta belirleyici etken olan bu etken, bağların biçimlerini de haliyle derinlemesine etkiliyor ve dolayısıyla tarafların sadece veya esas olarak bile psikolojik etken adı verilebilecek olguya, yani irade veya niyete bağımlı kalmaları olanaksızlaşıyordu. Somut sözleşme örneğinde, teslimatı yapılmış olan şey vardı; akdin zorlayıcı gücü ondan kaynaklandığı için yükümlülüğün eriminin belirlenmesini büyük ölçüde o belirliyordu. Roma *mutuum*'unda, yani tüketicici kredisinde, borcu alan kendisine teslim edilmiş şeylerle aynı nitelikte ve nicelikte şeyi geri vermekle ykmlyd. Başka bir deyişle, verilmesi gereken şeylerin türünü, durumunu, niceliğini belirleyen alınan şeylerin türü, durumu, niceliğidir. Ama bu, somut sözleşmenin ilk biçimidir. Gerçi daha ileride somut sözleşme borçlunun aldığı şeye denk bir şeyi değil, bir değeri geri vermesi gereken, gerçek anlamda alışverişlerde de kullanılmıştır. Burada şeyin rolü daha azdır. Ama somut sözleşmenin bu

amaçla kullanılması görece olarak geç bir dönemin işidir; bu biçimi aldığı anda, rızaya dayalı sözleşme doğmaya başlamıştır. Cermenler hakkında da söylediğimiz üzere, rızaya dayalı sözleşme belirmediği sürece, alışveriş ancak peşin paralı işlemle yapılır. Üstelik bu durumda bile, teslim edilen şey yine de bir yükümlülük kaynağıdır ve dolayısıyla bu yükümlülüğü etkiler. Taraflardan birinin ne teslim etmek istediğini, ötekinin de ne teslim almak istediğini merak etmeye gerek yoktur, çünkü teslimat yapılmıştır, şey borçlunun alacaklıya ödemesi gereken değeri belirleyen kendi içkin değeriyle birlikte ortadadır. Nesne kendiliğinden konuşur ve belirleyici olan odur. – Somut sözleşmede şeyin oynadığı rolü, törensel sözleşmede sözler ve yürürlükteki ritüeller üstlenir. Burada kullanılan kelimeler, yapılan jestler yükümlülüğü yaratır; yükümlülüğü belirleyen de onlardır. Söz verenin veya borçlunun ne vermek ya da yapmak zorunda olduğunu bilmek için, başvurulması gereken ne onun ne de karşı tarafın niyetleridir. Başvurulması gereken, kullanılan formüldür. En azından hukuki analizin buradan yola çıkması gerekir. Madem ki bağlayıcı olan kelimelerdir, oluşan bağların kurallarını da onlar belirler. Bu yüzden Roma hukukunun aldığı son halde bile, *stipulatio* sözleşmesi kesinlikle çok dar bir şekilde yorumlanabiliyordu. Tarafların niyeti son derece açık olsa bile, kullanılan sözlerden onu doğrudan çıkarsamak mümkün olmadığı anda bir etkisi kalmıyordu (Accarias 213). Çünkü, bir kez daha yineleyelim, formül kendi içinde değerine, kendine özgü bir etkiye sahiptir ve bu etki sözleşen tarafların iradelerine bağımlı olamaz, çünkü tam tersine kendini bu iradelere kabul ettirmektedir. Büyülü bir formül sonuçlarını bu şekilde, onu kullananların niyetleri ne olursa olsun, deyim yerindeyse mekanik bir biçimde ortaya çıkarır. Eğer bu kişiler kendi çıkarlarına en uygun tarzı biliyorlarsa, ne âlâ. Ama formülün etkisi onların isteklerine tâbi değildir. Tüm bu nedenlerden ötürü, gerek somut gerekse törensel sözleşmelerde, tarafların niyeti hiç hesaba katılmıyordu. Roma’da, hile ve dalavereyle aldatılan tarafın uğradığı zararın tazmin edilmesine yönelik *dolo* işlemi, kentin kuruluşunun ancak 688. yılında kurumlaştı.

Ama rızaya dayalı sözleşme oluşturulduğu andan itibaren aynı durum geçerli olamazdı. Nitekim burada akdedilmiş ilişkiye müdahil olan ve onun tabiatını etkileyen şey yoktur artık. Sözler, en azından genelde hâlâ vardır; ama bu sözler her türlü dinsel nitelikten arındırıldıkları için artık kendiliklerinden tesir sahibi değildir. Ancak dışarıya vurdukları iradelerin ifadelere olarak değer taşırlar ve dolayısıyla akdedilen yükümlülükleri belirleyen sonuçta bu iradelerin halidir. Artık kendi içinde kelimeler hiçbir şeydir; yorumlanmaları gereken göstergelerden başka bir şey değildirler ve gösterdikleri de onların esin kaynağını oluşturan ruh hali ve irade halidir. Biraz önce, söz vermek deyiminin tamamen metaforik olmadığını söylemiştik. Gerçekten de verilen, elden çıkarılan, değiştirilemeyen bir şey vardır. Ama daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, bu şekilde *ne varietur* damgasını taşıyan şey, ağızdan çıkan sözler değil, onların yansıttığı karardır. Başkalarına verdiğim, şu veya bu biçimde davranma konusundaki kararlı, kesin niyetimdir; dolayısıyla ne verdiğimi, yani neyi taahhüt ettiğimi anlayabilmek için bu niyete ulaşmak gerekir. Aynı nedenle, sözleşme olabilmesi için ilk önce tarafların böyle bir sözleşmeye niyetli olması gerekir. Taraflardan birinde veya diğerinde niyet eksikse, sözleşme olmaz. Çünkü taraflardan biri şu veya bu biçimde davranma, şu veya bu nesnenin mülkiyetini devretme niyetini verirken, karşı taraf da kendisine bu şekilde devredilen şeyi kabul etme niyetini açıklar. Niyet yoksa, sözleşmenin biçiminden, hiçbir olumlu içeriği bulunmayan bir biçimden başka bir şey kalmaz geride. Söylenenler manâdan, bundan ötürü değerden yoksun laflar olmaktan öteye gitmez. Zaten tarafların niyetlerinin hangi kurallar uyarınca sözleşme yükümlülükleri üzerindeki tesirleri içinde incelenmesi gerektiğini belirlemek bizim işimiz değildir. Burada genel ilkeyi koymak ve karşılıklı rızaya dayalı sözleşmenin nasıl bir iyi niyet sözleşmesi olması gerektiğini ve sözleşmenin de ancak karşılıklı rızaya dayandığında iyi niyet taşıyabileceğini göstermek bizim açımızdan yeterliydi.

Rızaya dayalı sözleşmenin nasıl bir hukuki devrim oluşturduğu görülüyor. Burada rızanın, irade beyanının oynadığı

ağırlıklı rolün sonucunda kurum dönüşmüştür. Ardılı olduğu eski sözleşme biçimlerinden bir dizi belirgin nitelikle farklılaşır. Sadece rızaya dayalı olması bile sözleşmeyi müeyyideye bağlamaya, çift taraflı yapmaya, iyi niyeti devreye sokmaya yeter. Ama hepsi bu kadarla kalmaz. Bu şekilde yenilenmiş kurumun dayandığı ilke, üstelik apayrı bir gelişmenin tohumlarını da barındırır. Şimdi de bu gelişimin devamını, nedenlerini ortaya koyup yönelişini belirlememiz gerekiyor.

Rıza koşullara göre çok farklı biçimlerde verilebilir ve dolayısıyla onun değerini ve ahlâkî anlamını değiştiren farklı nitelikler gösterebilir. Onun sözleşmenin temeli olduğu bir kez kabul edildikten sonra kamusal bilincin onun bürünebileceği çeşitli halleri ayırt etme, onları değerlendirme ve sonuçta hukuki ve ahlâkî erimlerini belirleme noktasına yönelmesi doğaldı.

Bu evrime egemen olan fikir, rızanın ancak serbestçe verilmesi koşuluyla gerçekten kendisi olabileceği, razı olanı gerçekten ve mutlak anlamda bağlayacağıdır. Sözleşmeyi yapanın özgürlüğünü azaltan her şey sözleşmenin yaptırım gücünü azaltır. Böyle bir kural sözleşmenin niyete bağlı olmasını şart koşan kuralla karıştırılmamalıdır. Çünkü aynen yaptığım gibi bir sözleşme yapma niyetini taşısam bile, yine de o sözleşmeyi zorlanarak ve baskı altında yapmış olabilirim. Bu durumda altına imza attığım yükümlülükleri isterim; ama onları istememin nedeni üzerimde bir baskı uygulanmasıdır. Bu durumda rızanın sakatlanmış, dolayısıyla sözleşmenin hükümsüz olduğu söylenir.

Bu fikir bize ne denli doğal gelirse gelsin, çok ağır ağır ve her türden dirençle karşılaşa karşılaşa gün yüzüne çıkmıştır. Yüzyıllar boyunca sözleşmenin yaptırım etkisinin tarafların dışında, söylenen formülde, yapılan jestte, teslim edilen şeyde barındığı kabul edildiği için, sözleşme bağının değeri sözleşen tarafların bilincinin derinliklerinde olup bitenlere, kararlarını içinde aldıkları koşullara bağımlı kılınamıyordu. Ancak Roma yılıyla 674'te, Sulla diktatörlüğünün ertesinde, kendilerine zarar verebilecek taahhütleri tehdit altında akdetmeye zorlanmış olanlara, uğradıkları bu zarar ziyanın tazminatını alma hakkı-

nı veren bir girişimde bulunuldu. Bu fikri veren, Sulla'nın getirdiği terör rejimi altında Roma'nın sahne olduğu kargaşalıkların ve suiistimallerin manzarasıydı. Yani bu fikir olağanüstü koşullardan doğdu, ama bu koşullar sona erdikten sonra da sürdü. Ona *actio quod metus causa* dendi. Gerçi etki alanı epey sınırlıydı. Üçüncü bir şahsın sözleşmeyi yapan taraflardan birinde neden olacağı korkunun bir sözleşmenin feshine yol açabilmesi için, en kararlı insanı bile etkileyebilecek olağanüstü bir kötülükten kaynaklanması gerekiyordu; ve bu tanıma uyduğu kabul edilen kötülükler sadece ölüm ve bedensel işkencelerdi. Daha sonraki bir yumuşamayla birlikte, hak edilmemiş bir kölelik korkusu, büyük bir itham korkusu veya genel adaba karşı cürüm korkusu da ölüm korkusuna eklendi. Ama şerefe veya servete ilişkin korkular asla hesaba katılmadı (bkz. Accarias 1079).

Bugünkü hukukumuzda kural daha da yumuşamıştır. Sözleşmeyi sakatlayan korkunun her türlü çileye katlanabilir bir ruhun bile kaldıramayacağı türden bir korku olmasına gerek yoktur artık. Onaylanmış formüle göre (madde 112), akli başı yerinde bir insan üzerinde etki uyandıracak türde olması yeterlidir. Hatta metin, "bu konuda kişilerin yaşının, cinsiyetinin ve konumlarının" da göz önünde bulundurulması gerektiğini ekler. Demek ki şiddet tamamen görelidir; hatta bazı durumlarda çok zayıf da olabilir. Roma hukukunun katı sınırlamalardan kesin biçimde çıkmıştır.

Biraz sonra tüm önemini göreceğimiz bu hukuk ilkesi nereden gelmektedir? İnsanın özgür olduğu ve dolayısıyla rızasının ancak özgürce gösterilmişse ona atfedilebileceği sık sık söylenir. Sorumluluk konusunda göreceğimiz fikirlerin benzerleri burada da karşımıza çıkıyor. Eğer suçlu bir fiili serbestçe yapmamışsa, bu fiil ondan gelmemektedir ve dolayısıyla o, bu yüzden suçlanamaz. Aynı şekilde, sözleşme örneğinde de, verdiğim sözden kaynaklanan bir tür sorumluluk vardır, çünkü bu söz sonucunda yerine getirmem gereken bazı fiiller bulunmaktadır. Ama bu sözün verildiği kişi, ancak bu sözü veren gerçekten ben isem, onu tutmam için bana başvurabilir. Bu

söz bana üçüncü bir şahıs tarafından dayatılmışsa, aslında ben ondan sorumlu değilim ve dolayısıyla bir başkasının, bir anlamda benim aracılığımla girdiği bir taahhüt beni bağlayamaz. Ve beni zorlayan kişi eğer aynı zamanda sözleşmeden yarar sağlayan kişiye, deyim yerindeyse kendinden başka bir kefil yok demektir; yani sözleşmenin tamamı ortadan kalkar.

Ama bu açıklamanın ilk kusuru, hukuki bir kurumun işleyişini metafizik bir problemin çözümüne tâbi kılmasıdır. İnsan özgür mü? Özgür değil mi? Aslında bu soru, konulan yasaları hiçbir zaman etkilememiştir ve yasaların niye ona bağımlı olmaması gerektiği de kolaylıkla açıklanabilir. Gerçi bu tartışmalı noktada, kamuoyunun durumunun hukukun ruhunun ve metninin şu veya bu biçimde belirlenmesine katkıda bulunmuş olabileceği sanılabilir; halkların özgürlüğe inanıp inanmamalarına göre hukukun değişebileceği düşünülebilir. Ama işin aslı, bu problem soyut biçimiyle kamu bilincinin önüne hiçbir zaman getirilmemiştir. Özgürlük denen olguya benzer bir şeylere ve bizim determinizm dediğimiz olguya denk düşecek bir şeylere aynı anda inanmayan toplum yok gibidir; ama bu iki fikirden biri diğerini asla tamamen dışlamaz. Örneğin Hristiyanlıktan itibaren, hem tanrısal önceden belirlenim kuramı hem de her inananın kendi imanının ve ahlâkının sahibi olması kuramı bulunur.

Zaten insan özgürse, istediği takdirde rızasını her zaman reddedebilir; o zaman bunun sonuçlarına niye katlanmasın? Bizim ele aldığımız durumda, yani sözleşme örneğinde genellikle hafif boyuttaki şiddet fiillerinin zaman zaman rızayı değiştirici olarak kabul edilmesi bu olguyu iyice şaşırtıcı ve açıklanamaz bir hale getirmektedir. Oysa bu tür şiddete karşı çıkmak olağanüstü bir enerjiyi gerektirmez. Bir insanın bir para kaybından kurtulmak için bir diğerini öldürmesini kabullenmez ve onu bu fiilinden ötürü sorumlu tutarız. Bununla birlikte bugün hak edilmemiş bir para kaybına uğrama korkusunun bir sözleşmeyi sakatlamaya ve bu şiddete uğrayan açısından sözleşme hükümlerini geçersiz kılmaya yettiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte her iki durumda da özgürlük ile di-

renme gücü aynıdır. Söz konusu fiilin burada (betimlenen örnekte) gönüllü ve razı gelinmiş diye görülüp, öteki örnekte bambaşka bir tabiata bürünmesi nereden çıkmaktadır? Üstelik korkunun şiddetli, başka hiçbir tercihe yer bırakmayan boyutta olduğu, dolayısıyla iradenin önceden belirlendiği, ama sözleşmenin yine de geçerli kaldığı durumlar da vardır. Kendisini tehdit eden iflastan borç almadan kurtulamayacak olan esnaf, başka çaresi kalmadığı için bu yola başvurur; yine de, borcu veren durumu istismar etmemişse, yapılan sözleşme ahlâkî ve hukuki olarak geçerlidir.

Demek ki önemli olan özgürlük ölçüsünün daha az veya daha fazla olması değildir. Doğrudan veya dolaylı zorlamalar yoluyla dayatılan sözleşmelerin bağlayıcı olmamasının nedeni, iradenin rıza gösterdiği sırada içinde bulunduğu hal değil; bu şekilde oluşturulmuş bir yükümlülüğün sözleşmeyi yapan açısından vereceği zorunlu sonuçlardır. Nitekim kendisini bağlayan girişimi dışarıdan gelen bir baskı altında yapmışsa, rızası arzusu dışında koparılıp alınmışsa, demek ki rıza gösterdiği şey çıkarlarına ve genel hakkaniyet ilkeleri adına sahip olabileceği adil şartlara aykırıydı. Zorlamanın, onu devretmek istemediği bir şeyi devretmeye, yapmak istemediği bir şeyi yapmaya veya bir şeyi devretmeyi veya bir şeyi yapmayı istemediği koşullarda gerçekleştirmeye zorlamaktan başka bir amacı ve sonucu olamaz. Demek ki ona bir eza, bir ıstırap dayatılmış ve o bunu hak etmemiştir. Bir şahsa, o böyle bir acıyı hak edecek hiçbir şey yapmadığı halde eziyet edilirse genelde insana karşı beslediğimiz sempati duygusu yaralanır. Adil bulduğumuz tek ıstırap, cezadır ve ceza, suçlu görülen bir fiili gerektirir. Benzerlerimize, onların tavırlarında insanî olan her şeyin bizde uyandırdığı duyguları azaltabilecek hiçbir şey olmadığı halde zarar veren her fiil, bize ahlâk dışı olarak görünür. Onun haksız olduğunu söyleriz. Haksız bir fiil hukuk tarafından onaylanamaz, yoksa çelişki doğar. Şiddetin, parçası olduğu sözleşmeyi hükümsüz kılmasının nedeni budur. Yoksa yükümlülüğün belirleyici nedeninin, yükümlülük altına giren öznenin dışında bulunması değildir neden. Söz konusu öznenin haksız bir

zarara uğratılmasının söz konusu olmasıdır. Tek neden, böyle bir sözleşmenin haksız olmasıdır. Demek ki rızaya dayalı sözleşmenin yükselişi, insanî sempati duygularındaki gelişmeyle birleşince, bir sözleşmenin ancak sözleşen taraflardan birinin sömürülmesine alet olmama, tek kelimeyle haksız olmama koşuluyla ahlâkî bulunması, toplum tarafından tanınması ve onaylanması gerektiği fikri öne çıkar.

Ama, bu noktaya iyi dikkat edelim, bu yeni bir ilkeydi. Aslında kurumun geçirdiği yeni bir dönüşüm söz konusudur. Nitekim saf, katıksız rızaya dayalı sözleşmenin tek koşulu, rızanın yükümlülüğün gerekli ama yeterli koşulu olduğudur. Ama şimdi o asal koşul olmaya yönelirken, yanına yeni bir koşul daha eklenmektedir. Sözleşmenin rızaya bağlanması yetmemekte, adil olması da gerekmektedir ve rızanın veriliş biçimi, sözleşmenin eşitlik derecesinin dışsal ölçütünden başka bir şey değildir artık. Tek dikkate alınan şey tarafların öznel olarak içinde bulundukları hal değildir; taahhütlerin değerini etkileyen tek şey akdedilen taahhütlerin nesnel sonuçlarıdır. Başka bir deyişle, nasıl ki törensel sözleşmeden rızaya dayalı sözleşme doğmuşsa, şimdi ondan da yeni bir biçim çıkmaktadır. Bu, hakkaniyetli sözleşmedir. Bir sonraki derste bu yeni ilkenin nasıl geliştiğini ve geliştikçe mevcut mülkiyet kurumunu nasıl derinlemesine değiştirebileceğini göreceğiz.

ON SEKİZİNCİ DERS
SÖZLEŞME AHLÂKİ (son)

Karşılıklı rızaya dayalı sözleşme nasıl törensel sözleşme ve somut sözleşmeden doğmuşsa, karşılıklı rızaya dayalı sözleşmeden de yeni bir sözleşme biçimi çıkma eğilimindedir. Bu, nesnel olarak hakkaniyetli, adil sözleşmedir. Onun varlığını açığa çıkaran, taraflardan biri ancak açık bir şiddetin baskısı altında razı geldiğinde sözleşmeyi geçersiz sayan kuralın ortaya çıkmasıdır. Toplum, ancak tehdit altında alınabilmiş bir irade beyanını onaylamayı reddeder. Bu nereden gelir? Şiddetin bu hukuki sonucunu sözleşen tarafın özgür iradesini ortadan kaldırmasına bağlayan açıklamanın ne kadar dayanaksız olduğunu görmüştük. Kelime metafizik anlamında mı ele alınmaktadır? O zaman eğer insan özgürse üzerine uygulanan her türlü baskıya da direnebilir; özgürlüğü, ne tür bir tehdide hedef olursa olsun, bütünlüğünü yitirmez. Özgür akit dendiğinde, kendiliğinden bir akit mi anlaşılmakta ve rızanın, razı olan iradenin kendiliğindenliğini gerektirdiği mi kastedilmektedir? Ama kaç kez koşulların baskısı altında, onlar tarafından zorlanarak, başka bir seçim olanağımız kalmadığı için bir şeylere razı gelmişizdir kim bilir? Yine de üzerimizdeki bu şiddeti uygulayan insanlar değil de şeyler olduğu zaman, bu koşullarda oluşan sözleşme yine de bağlayıcıdır. Hastalığın baskısı altında vizite

ücreti çok yüksek olan bir doktora başvurmak zorunda kalırım; bu ücreti kabul etmeye zorlanışımın aslında alnıma silah dayanmasından bir farkı yoktur. Örnekler çoğaltılabilir. Gerçekleştirdiğimiz akitlerde, gösterdiğimiz rızalarda zorlama unsuru her zaman vardır; çünkü bunlar asla bizim istediklerimize tam anlamıyla uymaz. Sözleşme dendi mi akla ödün gelir, daha ağır kayıpları engellemek için yapılan fedakârlıklar gelir. Bu bakımdan sözleşmelerin oluşum tarzları arasında sadece derece farklılıkları bulunur.

Şiddet yoluyla yaptırılan sözleşmeleri hükümsüz kıldıran gerçek neden, sözleşenler arasında bu baskıya konu olan tarafı zarara uğratmalarıdır. Çünkü şiddet onu devretmek istemediği şeyi devretmeye zorlamış, sahip olduğu bir şeyi elinden zorla koparıp almıştır. Zorbalıkla alma söz konusudur. Yasanın onay vermeyi reddettiği şey, hiç hak etmeyen bir insana ıstırap çek-tirmek sonucuna yol açan bir fiil, yani haksız bir fiildir. Yasanın bunu reddetmesinin nedeni, daha önceden ona yönelik sempati-mizi azaltacak, hatta tam zıt yönde duygulara yol açacak bir eylemde bulunmamış bir insana eza edilmesine her insanın biz-de uyandırdığı sempati duygularının karşı çıkmasıdır. Toplu-mun söz konusu sözleşmeyi yok saymasının nedeni, o insanın gösterdiği rızanın gerçekten ondan kaynaklanmaması değil, bu rızanın ona ıstırap çektiirmesidir. Böylece sözleşmenin geçerliliği sözleşmeyi yapan için yol açacağı sonuçlara tâbi kılınır.

Ama sözleşme ilişkileri sırasında işlenebilecek haksızlıklar sadece şiddetten kaynaklanmaz. Şiddet aracılığıyla dayatılan-lar, genel soy içinde bir tür oluşturlar sadece. Hileyle, beceri fazlasıyla, karşısındakinin içine düşebileceği elverişsiz koşulla-rı ustaca kullanmayı bilerek de diğer taraf tamamen haksız alışverişlere razı olmaya, yani hizmetini veya sahip olduğu şeyleri değerlerinden daha düşük bir bedel karşılığında devret-meye itilebilir. Nitekim her toplumda ve tarihinin her ânında çeşitli toplumsal hizmetlerin ve alışverişe sokulan şeylerin ederi hakkında nereden çıktığı bilinmeyen ama canlı bir duy-gu bulunduğu bilinir. Bunların hepsinin fiyatları belirlenme-miş olsa da yine de her toplumsal grup içinde onların normal

değerlerini yaklaşık olarak saptayan bir kanı bulunur. Gerçek fiyat, verili bir anda bir şeyin gerçek değerini ifade eden fiyat olarak kabul edilen bir ortalama fiyat vardır. Şu anda, bu değer ölçüsünün nasıl oluştuğunu araştırarak değiliz. Onun gelişimine her türlü neden etki eder: şeylere ve hizmetlere ilişkin gerçek yararlılık duygusu, nasıl bir çabaya mal olduklarına, kolay veya zor bulunmalarına ilişkin duygular, gelenekler, her türlü önyargı, vb. Ama sonuç olarak (ve şu anda bizim için önemli olan tek şey budur) bu ölçü gerçektir ve alışverişlerdeki hakkaniyet bu mihenk taşına göre yargılanır. Kuşkusuz bu normal fiyat ideal bir fiyattan başka bir şey değildir; gerçek fiyatla nadiren örtüşür. Gerçek fiyat ise doğal olarak koşullara göre değişir; her özel duruma uygulanabilecek resmî bir liste yoktur. Bu, sadece bir nirengi noktasıdır ve onun çevresinde zorunlu olarak ters yönde dalgalanmalar da yaşanır; ama bu dalgaların boyları kâh bir yönde kâh aksi yönde belli bir büyüklüğü geçemez, geçerlerse anormal gözükürler. Ama toplumlar geliştikçe, bu değerler hiyerarşisinin sabitlendiği, düzene girdiği, tüm yerel koşullardan, tüm ayrı, özel koşullardan kurtulup kişilerden bağımsız bir biçim aldıkları dikkat çeker. Kent ve neredeyse köy sayısı kadar ekonomik pazar bulunduğu devirde, her yerleşimin kendi ölçüsü, kendine özgü tarifesi vardı. Bu çeşitlilik kişisel manevralara çok serbest alan bırakıyordu. Bu yüzden pazarlık, bireysel fiyatlar küçük ticaret ve sanayinin ayırt edici özelliklerinden biridir. Ama tam tersine borsalar, etki alanı tüm bir kıtaya yayılan denetim altındaki piyasalar sistemi yönünde ilerlendikçe, fiyatlar uluslararası hale gelir. Bir zamanlar yerel pazarlar düzeninde bir nesnenin hangi koşullarda elde edilebileceğini öğrenmek için pazarlık yapmak, hünere yarışına girişmek gerekiyordu. Bugün o konuda uzmanlaşmış bir gazeteyi alıp bakmak yeterli oluyor. Alışverişe giren şeylerin gerçek fiyatlarının sözleşmelerin sonucunda belirlenmediği, tam tersine sözleşme yapılmadan önce zaten tespit edilmiş olduğu fikrine de giderek alışıyoruz.

Ama o zaman bu fiyatlardan çok belirgin bir biçimde uzaklaşan her sözleşme mutlaka haksız görülecektir. Bir birey, telafisi

ve haklı gerekçesi bulunmayan bir kayba uğramadan, bir şeyi değerinin altında bir fiyata elinden çıkaramaz. Sanki bu haksız olarak kesilen parça, tehditle, zorbalıkla elinden alınmış gibi olur. Nitekim o kişinin hakkının aslında bu fiyat olduğunu ve bu nedensiz bir biçimde elinden alınmışsa, ahlâkî bilincimiz daha yukarıda dile getirdiğimiz nedenden ötürü bu duruma itiraz eder. Ona dayatılan kesinti, eğer hiçbir kusuru yoksa, ona duyduğumuz sempati duygularını incitir. Kendisine uygulanan bu dolaylı şiddete direnmemesinin, hatta bunu gönüllü olarak kabullenmesinin hiçbir önemi yoktur. Bir insanın bir başkası tarafından bu şekilde sömürülmesinde, bu bir zorlamanın sonucu olmasa, zarar gören buna rıza gösterse bile, bizi inciten ve öfkeliendiren bir yan vardır. Alışveriş gerçek değer üzerinde bir fiyatla gerçekleştiğinde de aynı şey geçerlidir tabii ki. Çünkü bu kez de satın alan istismar edilmiştir. Demek ki şiddet fikri giderek ikinci plana kaymaktadır. Adil bir sözleşme sadece karşılıklı olarak özgürce razı gelinmiş, yani biçimsel bir ortak fiilin dahil olmadan yapılmış bir sözleşme değildir; şeylerin ve hizmetlerin alışverişinin gerçek ve normal değerlerinde, yani adil bir değerle yapıldıkları sözleşmedir.

Oysa, bu tür sözleşmelerin bize gayri ahlâkî görünmesinin sebebi, itiraz edemiyor olmamızdır. Giderek sözleşmelerin bize ahlâkî açıdan da bağlayıcı görünmeleri için sadece karşılıklı rızaya bağlı olmalarını değil, sözleşen tarafların haklarına da saygı göstermelerini şart koşuyoruz. Ve bu hakların birincisi de, nesne veya hizmet her şeyi ancak fiyatı karşılığında devretmektir. Aslan payına dayalı, yani taraflardan birini berikinin zararına olmak üzere haksızca kayıran her türlü sözleşmeyi kınarız; dolayısıyla toplumun bu tarz bir sözleşmeye uyulmasını sağlamak zorunda olmadığı, en azından hakkaniyetli bir sözleşmede olduğu gibi bütünüyle uyulmasını sağlamak zorunda olmadığı hükmünü veririz. Demek ki bu tarz bir sözleşmeyi hakkaniyetli bir sözleşmeyle aynı ölçüde saygıdeğer bulmayız. Gerçi bu ahlâkî bilinç yargıları şimdiye kadar özellikle ahlâk alanında kalıp, hukuku henüz fazla etkilememişlerdir. Tanınmaları kökten reddedilen bu tür sözleşmeler, şimdilik

sadece tefecilik sözleşmeleridir. Burada adil fiyat, yani paranın kiralanmasının fiyatı yasal olarak saptanmıştır ve onun üzerine çıkılmasına izin verilmez. Burada araştırılmasına gerek olmayan çeşitli nedenlerle, istismara dayalı bu özel sömürü biçimi ahlâkî bilinci daha çabuk ve güçlü bir biçimde isyan ettirmiştir; belki de bunun nedeni, söz konusu sömürünün daha maddi ve daha elle tutulur bir yanı olmasıdır. Ama tefecilik sözleşmesi dışında, iş hukuku içine giderek giren ve patronun konumunu istismar ederek işçinin emeğini beriki için oldukça elverişsiz koşullarda, yani gerçek değerinin çok altında almasını engellemeyi amaçlayan kuralların hepsi de aynı ihtiyacı yansıtmaktadır. Ücretlerde daha altına inilemeyecek bir asgari nokta [asgari ücret] saptanmasına yönelik, haklı veya haksız önerilerin kaynağı budur. Bu öneriler, karşılıklı rızaya dayalı her sözleşmenin fiilî şiddet kullanılmadığı zaman bile, gözümüzde geçerli ve adil bir sözleşme olmadığını doğrulamaktadır. Şu anda asgari ücret konusunda hükümler henüz yürürlüğe girmemiş bile olsa, birçok Avrupa halkının yasalarında patronu hastalığa, yaşlanmaya, olası kazalara karşı işçisini güvence altına almaya zorlayan düzenlemeler yapılmıştır. Bizde iş kazaları hakkında çıkan en son yasa da özellikle bu duyguların verdiği esinle onaylanmıştır. Bu, yasa koyucuların iş sözleşmesini daha adil kılmak için kullandıkları bin bir yoldan biridir. Ücret sabit kılınmasa da, patron istihdam ettiği kişilere belirli bazı avantajlar sağlamaya zorlanmaktadır. Buna karşı çıkılıyor ve bu yasayla işçiye tam anlamıyla ayrıcalıklar tanındığı söyleniyor. Bu söylenen bir anlamda son derece doğrudur; ama bu ayrıcalıklar, patronun faydalandığı ve emekçinin hizmetlerinin fiyatını istediği gibi düşürme olanağını ona verecek aksi yöndeki ayrıcalıkları dengelemeye yöneliktir. Zaten bu usullerin gerçekten kendilerine atfedilen etkiye sahip olup olmadıkları sorununu incelemiyorum: Belki de bunlar en iyi tedbirler değildir veya erişmeyi çalıştıkları amacın tam zıt yönünde sonuçlar da verebilirler. Önemli değil. Bizim açımızdan, onları akla getiren ve böylece gerçeklikleri de kanıtlanan ahlâkî özlemleri saptamak yeterlidir.

Her şey bu evrim sürecinin henüz sonuna gelmediğimizi; bu konudaki beklentilerimizin giderek büyüyeceğini gösteriyor. Nitekim bunun belirleyici nedeni olan insanî sempati duygusu durmadan güçlenirken, aynı zamanda daha eşitlikçi bir nitelik de alacaktır. Geçmişin mirası olan her türlü önyargının etkisiyle farklı sınıflardan insanlara henüz aynı gözle bakamıyoruz; soylu işlerle uğraşan üst sınıfların insanının maruz kalabileceği hak edilmemiş yoksunluklara, ıstıraplara daha alt düzeyde işlerde ve memuriyetlerde çalışmak zorunda olanların başına gelebileceklerden daha duyarlıyız. Ama her şey, bu taraflara yönelik sempatilerimiz arasındaki eşitsizliğin giderek silineceğini; birilerinin ıstıraplarının bize ötekilerin ıstıraplarından daha az veya çok itici, tiksindirici gelmekten çıkacağını; her iki taraftaki acıların da insanın çektiği acılar olmasının onları birbirine eşit kılmaya yeteceğini gösteriyor. Dolayısıyla sözleşme düzeninin taraflar arasındaki dengeyi korumasına daha çok önem vereceğiz. Sözleşmelerde daha fazla adalet isteyeceğiz. İş, bir gün gelecek kusursuz bir adalete erişilecek, alışverişi yapılan hizmetler arasında tam bir eşdeğerlilik sağlanacak deme noktasına vardırma istemiyorum. Bunun mümkün olamayacağını söylemekte yarar var. Her türlü ücretin üstünde kalan hizmetler yok mudur; üstelik böyle bir denklige ancak çok kabaca yaklaşılabılır. Ama bugün var olan denkliğin mevcut adalet fikirlerimiz açısından şimdiden yetersiz kaldığı ve ilerledikçe daha doğru bir orantı tutturmaya uğraşacağımız kesindir. Kimse bu gelişmenin nerede sona ereceğini saptayamaz.

Ama bu gelişmenin karşısına dikilen en büyük engel miras kurumudur. Mirasın, insanlar arasında doğuştan gelen ve ne liyakatleri ne de yaptıkları hizmetlerle ilgisi bulunan eşitsizlikler yaratarak, her türlü sözleşme düzenini temelinden bozduğu açıktır. Nitekim akdedilmiş hizmetlerin karşılıklılığının güvence altına alınabilmesinin temel koşulu nedir? Sözleşmeyle sonuçlanan ve devamı süresince alışveriş koşullarının saptandığı bu bir tür mücadelenin sürdürülebilmesi için, sözleşen tarafların olabildiğince eşit silahlarla donatılması temel koşuldur. Ancak o zaman bu işte ne yenen ne de yenilen olacak, ya-

ni şeyler dengelenebilecek, eşdeğerli olabilecek şekilde alınıp verilecektir. Birinin aldığı verdiğiyle eşdeğer olacak ve tersi de geçerli olacaktır. Aksi bir durumda ayrıcalıklı taraf faydalandığı üstünlüğünü kullanarak karşı tarafa isteklerini dayatabilir ve onu sunduğu şeyi veya hizmeti değerinin altında vermek zorunda bırakabilir. Örneğin eğer taraflardan biri geçinebilmek öteki ise sadece daha iyi yaşayabilmek üzere sözleşme masasına oturuyorsa, ikincinin direnme gücünün birinciden üstün olacağı, çünkü istediği koşulları elde etmezse sözleşmeden vazgeçebileceği açıktır. Öteki taraf ise bunu yapamaz. Dolayısıyla teslim olmak ve kendisine dayatılanı kabullenmek zorundadır. Miras kurumu da doğuştan zenginlerin ve yoksulların olmasına yol açmaktadır; yani toplumda, başka her türlü ara kademeye bir araya getirilmiş iki büyük sınıf vardır; biri, geçinebilmek için ötekine hizmetlerini hangi fiyata olursa olsun kabul ettirmek zorundadır; öteki emrinde bulunan kaynaklar sayesinde, bu kaynaklar onları alanların sunacağı hizmetlere denk olmasa bile, bu hizmetlerden vazgeçebilir. Toplumda böylesine keskin bir zıtlık var olduğu sürece, şu veya bu ölçüde başarılı palyatif tedbirler sözleşmelerin adaletsizliğini belki azaltabilir; ama ilkesel olarak düzen, adil olmasına izin vermeyen koşullarda işlemeye devam edecektir. Aslan payına dayalı sözleşmeler sadece şu veya bu özel noktada geçerli değildir; bu iki sınıf arasındaki temaslara ilişkin her şey aslan payı düzenine göre ayarlanmıştır. Serveti olmayan yoksulların hizmetlerine paha biçilmesinde kullanılan tarzın geneli adaletsiz olarak gözükmektedir, çünkü bu hizmetlerin ederi gerçek toplumsal değerlerinin belirlenmesine elvermeyecek koşullarda tahmin edilmektedir. Terazinin kefelerinden birindeki miras kalmış servet dengeyi bozmaktadır. Ve ahlâkî bilinç de bu haksız değerlendirme tarzına ve bunu mümkün kılan toplumsal hale karşı giderek sesini yükseltmektedir. Bu düzen yüzyıllar boyunca itirazsız kabul edilebilmiştir kuşkusuz, çünkü o zaman eşitlik ihtiyacı daha azdı. Ama günümüzde ahlâkımızın artık temelinde yer alan duyguyla çok belirgin bir çelişki söz konusudur.

Adil sözleşme adını verdiğimiz olgunun ortaya çıkışının tarihinde ne kadar önemli bir hadise olduğunu ve bu anlayışın ne kadar geniş bir yankı yarattığını algılamaya başlıyoruz. Bu olguyla birlikte tüm mülkiyet kurumu dönüşür, çünkü mal edinme kaynaklarından biri, hem de en önemlilerinden biri, yani miras bu yüzden mahkûm edilmiştir. Ama sözleşme hukukunun gelişmesi mülkiyet hakkını sadece bu dolaylı ve olumsuzlayıcı yoldan etkilemez; mülkiyet hakkı doğrudan da isabet alır. Adaletin, yapılan ve alışverişe sunulan hizmetlerin değerlerinin altında ücretlendirilmemesini şart koştuğunu söylemiştik. Ama bu ilke, onunla bağıntılı bir diğer ilkeyi daha beraberinde getirir: Alınan her değer, yapılan bir toplumsal hizmetin karşılığı olmalıdır. Nitekim böyle bir karşılıklılık bulunmadığına göre, ayrıcalıklı konumdaki bireyin faydalandığı değer fazlasına ancak başkasının payına el uzatarak sahip olabileceği açıktır. Onun faydalandığı bu fazlalığın kendinden başka biri tarafından yaratılmış ve bu kişinin o değerden haksızca yoksun bırakılmış olması gerekir. Birinin fazla, yani hak ettiğinden daha fazla alabilmesi için, ötekinin daha az alması gerekir. Buradan da şu ilke çıkar: Şeylerin bireyler arasındaki dağıtımı ancak herkesin toplumsal liyakatiyle orantılı olarak yapıldığında adil olabilir. Özel şahısların mülkiyeti yaptıkları toplumsal hizmetlerin karşılığı olmalıdır. Böyle bir ilkenin, ahlâkın bu bölümünün tamamının temelinde yer alan insanî sempati duygusuyla çelişen hiçbir yanı yoktur. Çünkü bu duygunun kuvveti bireylerin toplumsal liyakatine göre değişir. Kolektiviteye daha çok hizmet etmiş insanlara daha fazla sempati duyarız; onların daha fazla iyiliğini isteriz ve dolayısıyla onlara daha iyi muamele edilmesi –biraz ileride belirteceğimiz bazı çekinceler dışında–içimizde hiçbir itiraz yaratmaz. Öte yandan mülkiyetin bu şekilde dağıtımı toplumsal çıkara da olabildiğince uygundur. Çünkü şeylerin en yetenekli olanların ellerinde bulunması toplumun çıkarıdır.

Demek ki hakkaniyetli sözleşmelerin temelindeki ilke, etki alanını sözleşme hukukunun da dışına doğru genişletip mülkiyet hukukunun temeli haline gelme eğilimindedir. Mevcut

halde mülkiyetin esas dağıtımı doğuma göre yapılmaktadır (miras kurumu); sonra başlangıçta bu şekilde dağıtılmış mülkiyet sözleşmeler yoluyla el değiştirmekte, ama bu sözleşmeler de zorunlu olarak kısmen haksız bir niteliğe bürünmektedir, çünkü miras kurumu nedeniyle sözleşen taraflar yapısal bir eşitsizlik içindedir. Mülkiyet hakkının temelinde yatan bu eşitsizlik, insanların arasına hizmetlerinin eşitsizliğinden kaynaklanan ekonomik eşitsizlikten başka bir ayrılık girmedigi sürece, ortadan kalkmayacaktır. Demek ki sözleşme hukukundaki gelişme mülkiyet ahlâkının baştan başa yeniden şekillenmesini beraberinde getirmektedir. Ama gerçek hukukla sözleşme hukukunun bu ortak ilkesini özet olarak ifade ediş tarzımız gözden kaçırılmamalıdır. Sanki şeyin çalışıp onu yapana verilmesi mantıksal bir gereklilikmiş, sanki emek ve mülkiyet eşanlamlıymış gibi, mülkiyetin emeğin sonucu olduğunu söylemiyoruz. Şeyi kişiyle birleştiren bağın, daha önce de söylediğimiz gibi, hiçbir analitik yanı yoktur; emekte, bu emeğin uygulandığı şeyin emekçiye ait olmasını mutlaka gerektirecek hiçbir şey yoktur. Böyle bir çıkarsamanın her türlü olanaksızlığını daha önce gösterdik. Bu iki ayrışık terim arasındaki birleşimi sağlayan toplumdur; verme, mal etme işini yapan odur ve bu verme ve dağıtımına bireyler hakkında sahip olduğu duygulara, onların hizmetlerini takdir ediş tarzına göre girer. Bu tarz da çok farklı ilkelere göre oluşturulabileceğinden, mülkiyet hakkı asla kesinkes belirlenmiş bir şey, değişmez bir kavram değildir; tam tersine, sonsuza dek evrim gösterebilir. Yukarıda belirttiğimiz ilke bile çeşitlenmelere, hatta gelişime açıktır. Bu noktaya tekrar döneceğiz. Bu şekilde emekle mülkiyeti özdeşleştiren ekonomistlerin ve sosyalistlerin düştükleri hatadan kaçınmış olduk. Çünkü böyle bir özdeşleştirme, emek niceliğinin nitelik karşısında ağır basmasına yol açar. Oysa yukarıda söylediğimiz gibi, bir şeyin değerini içindeki emek miktarı değil, bu şeye toplum tarafından nasıl bir değer biçildiği belirler ve bu değerlendirme onun için harcanmış enerji miktarından çok yararlı sonuçlarıyla, en azından kolektivite tarafından hissedildiği şekilde sonuçlarıyla belirlenir.

Çünkü burada devre dışı bırakılamayacak bir öznel unsur söz konusudur. Hiç zahmetsiz ve keyif içinde ansızın doğan dahi-yane bir fikir, yıllarca el emeği harcanarak yapılan bir çalışmadan daha değerlidir ve daha fazlasını hak eder.

Ama bu ilkenin, şimdiden uygar halkların ahlâkî bilincinde yer etmiş olsa da, hukuk tarafından henüz resmen tanınmamış olması pratik bir soruyu gündeme getirmektedir. Ne tür bir reformla bu ilke yasal bir gerçeklik haline getirilebilir? Birinci reform hamlesi şimdiden ve hemen hiçbir geçiş yaşamadan mümkündür. *Ab intestat* [vasiyetsiz] miras ve özellikle de yasalarımızın soyun doğrudan ardılları durumunda kabul ettiği zorunlu miras hemen yürürlükten kaldırılmalıdır. Eski aile ortak mülkiyet hukukunun kalıntısı olan *ab intestat* mirasın bugün varlık nedeni ortadan kalkmış bir arkaizm olduğunu zaten görmüştük. Bu kurumun artık hiçbir töremizde yeri yoktur ve toplumlarımızın ahlâkî yapısına hiçbir zarar vermeden yürürlükten kaldırılabilir. Vasiyet yoluyla miras sorunu biraz daha hassas bir konudur. Bunun nedeni, yukarıda belirttiğimiz ilkeye daha uyumlu olması değildir. O da, tıpkı *ab intestat* miras gibi, adalet ruhunu zedelemekte, aynı eşitsizliklere yol açmaktadır. İnsanların ele geçirdikleri mansıpları, unvanları veya yaşarken işgal ettikleri görevleri vasiyet yoluyla miras bırakabilmelerini bugün artık kabul etmiyoruz. Durum böyleyken, mülkiyet niye aktarılabilsin? Edinmeyi başardığımız toplumsal konum da en az servetimiz kadar kendi eserimizdir. Madem yasa bunlardan birincisi üzerindeki tasarruf hakkımızı yasaklıyor, niye ikincisine farklı bir uygulama yapılsın? Tasarruf hakkı üzerindeki böyle bir kısıtlama asla bireysel mülkiyet anlayışına kastetmez, tam tersine. Çünkü bireysel mülkiyet bireyle başlayıp biten mülkiyettir. Bireyselci zihniyete asıl ters olan, vasiyet yoluyla veya başka bir yoldan kalıtsal aktarımdır. Bu noktada, ancak doğrudan soydan gelen ardıllara vasiyetle bırakılmış miraslarda gerçek anlamda güçlük çıkar. Burada bizim adalet duygumuzla son derece kökleşmiş ailevi alışkanlıklar arasında bir tür çatışma oluşur. Mevcut durumda malımızı mülkümüzü çocuklarımıza bırakmamızın engellenebileceği

düşüncesinin çok şiddetli direnişlerle karşılaşacağı kesindir. Çünkü en az kendimizin olduğu kadar onların da mutluluğunu sağlamak için çalışırız. Ama bu zihniyet halinin mevcut mülkiyet düzenlemesine çok yakından bağlı olmadığı da söylenemez. Kalıtsal bir mal aktarımı ve dolayısıyla bireyler arasında toplumsal yaşama girdikleri anda bir ilk eşitsizlik söz konusu olduğu içindir ki, bizim için en önemli olan varlıkların bu başlangıç noktasındaki eşitsizlikten mümkün olduğunca az zarar görmelerine çabalıyoruz; hatta eşitsizliği onların lehine çevirmeye uğraşıyoruz. Onlar için çalışma kaygımız buradan kaynaklanıyor. Ama eğer kural eşitlik olsaydı, bu ihtiyaç asla bu denli güçlü biçimde hissedilmeyecekti. Çünkü onlar açısından, kendi imkânlarından başka bir şeye sahip olmadan hayatla karşı karşıya kalmak tehlikesi ortadan kalkacaktı. Bu tehlike günümüzde sadece ve sadece bazılarının bu avantajlara önceden sahip olmasından kaynaklanıyor; bu durum onlardan yoksun olanları da açık bir alt konuma itiyor. Üstelik vasiyet etme hakkından bir şeyler de pekâlâ korunabilir. Eski kurumlar asla tamamen yok olmazlar; sadece ikinci plana itilir ve yavaş yavaş silinirler. Vasiyet kurumu tarihte öyle hatırı sayılır bir rol oynamıştır ki onun hiçbir parçasının hayatta kalamayacağı varsayılmaz. Ama artık ancak zayıflamış biçimler halinde yaşayacaklardır. Örneğin her aile babasının mal varlığının belirli bölümlerini çocuklarına bırakma hakkına sahip olacağı düşünülebilir. Böylelikle, varlıklarını sürdürecekt eşitsizlikler sözleşme hukukunun işleyişini derinden etkileyemeyecek kadar zayıf olacaklardır.

Zaten bu konuda hiçbir kesin öngöründe bulunulamaz, çünkü yanıtın vazgeçilmez unsuru şu anda mevcut değildir. Çünkü asıl soru şudur: Her nesil yok olurken bu şekilde deyim yerindeyse özgür bırakacağı servetler kimin hakkı olacaktır? Doğal veya hukuksal mirasçı yoksa, miras kime kalacaktır? Devlete mi? Devletin son derece ağır ve yağmalayıcı ellerinde bir de bu denli muazzam kaynakları toplamanın olanaksızlığını görmeyen var mı? Diğer yandan bu şeyleri veya en azından bazılarını, yani iş hayatı açısından vazgeçilmez olanlarını, ör-

neğin toprağı düzenli aralıklarla bireylere dağıtma yoluna gitmek gerekecektir. Kuşkusuz bu tür şeylerin örneğin en yüksek teklifi verenlere dağıtılacağı çeşitli açık artırmalar düşünülebilir. Ama devlet hem bireylere hem de şeylere, bu denli muazam ve karmaşık görevlerin altından gereğince kalkamayacak kadar uzaktır. Bu kadar geniş olmayan, olguların ayrıntılarına daha yakın ikincil grupların bu görevi üstlenmesi gerekir. Meslek grupları dışında bu işe uygun başka bir seçenek görülmemektedir. Her ayrı çıkar grubunu idare edebilecek kadar yetkin, yurt sathının her noktasına dal budak sarabilecek, yerel çeşitlilikleri, bölgesel koşulları hesaba katabilecek meslek grupları, ekonomik düzen içinde bir anlamda ailelerin mirasçıları haline gelmek için aranan tüm koşulları yerine getirebilirler. Şimdiye dek ekonomik hayatın sürekliliğini sağlamak bakımından ailenin tercih edilmesinin nedeni, onun şeylerle ve insanlarla doğrudan ilişki içinde küçük bir grup olması ve diğer yandan da, kendisinin de gerçek bir sürekliliğe sahip olmasıydı. Ama bugün bu süreklilik artık yoktur. Aile hiç durmadan dağılmakta; sadece bir müddet sürmektedir, varoluşu sürekli değildir. Nesilleri ekonomik olarak birbirine bağlayacak güce artık sahip değildir. Ama öte yandan sadece sınırlı, ikincil bir organ onu ikame edebilir. Aileden daha boyutlu olabilir ve olmalıdır, çünkü ekonomik çıkarlar da büyümüş, kimi zaman yurt sathının her noktasına dağılmış bir hal almışlardır. Ama her yerde hazır ve nazır olup aynı anda faaliyet göstere-nin merkezî organ olması imkânsızdır. Bu yüzden her şey bizi meslekî gruplar lehine karar vermeye sevk etmektedir.*

Bu pratik sonuçların dışında, sözleşme hukukuna yönelik bu inceleme önemli bir kuramsal saptama yapmamızı da gerekli kılıyor. Baştan sona katettiğimiz ahlâk bölümünde –yani insan ahlâkı– genelde iki farklı vazife sınıfı ayırt edilir; bunlardan bir bölümüne adalet vazifeleri, diğerine de iyilikseverlik vazifeleri denir ve aralarında bir tür kopukluk olduğu kabul edilir. Bunlar tamamen farklı fikirlerden ve duygulardan kay-

(*) Bu son cümlede, okunamama gibi bir durum söz konusu olmamakla birlikte, anlamı belirgin olan cümle buna göre düzeltilmiştir.

naklanmış gibidir. Adalet içinde de yeni bir ayrım daha yapılır: bölüştürücü adalet, ücretlendirici adalet. İkincisi alışverişlere yön veren veya vermesi gereken adalettir, bu adalete göre verdiğimiz hak ettiği ücreti hep almamız gerekir; öteki ise yasaların, görevlerin, unvanların toplum tarafından üyeleri arasında nasıl bölüştürüldüğüne, dağıtıldığına ilıışkindir. Yukarıda söylenenlerden, ahlâkın bu farklı katmanları arasında sadece derece farklılıkları bulunduğı ve aslında onların aynı kolektif bilincin ve aynı kolektif duygunun gelişiminin farklı anlarında gözlemlenen hallerine tekabül ettikleri sonucu çıkar.

Önce bölüştürücü ve ücretlendirici adalet konusunu ele alacak olursak, bunların birbirlerini karşılıklı koşullandırdıklarını ve gerektirdiklerini gördük. Alışverişlerin hakkaniyetli olması için adil bir biçimde bölüştürülmeleri gerekir; şeylerin bölüşümü, dağıtımı da başlangıçta tüm hakkaniyet kurallarına uygun olarak yapılsa bile, alışveriş sözleşmeleri haksız koşullarda gerçekleştirilebiliyorsa adil kalmayacaklardır. Her ikisi de aynı ahlâkî duygunun hukuki sonucudur: insanın insana duyabileceğı sempati duygusu. Sadece bu iki durumda farklı iki açıdan dikkate alınmaktadır. Birinde bireyin aldığından çok vermesine, gerçek değerleri karşılığı ücretlendirilmeyen hizmetler yapmasına karşı çıkar. Öteki durumda ise, aynı duygu bireyler arasında toplumsal değer açısından eşitsizliklere tekabül edenler dışında başka toplumsal eşitsizlik bulunmamasını şart koşar. Tek kelimeyle, her iki biçimde de her türlü toplumsal müeyyideyi her türlü fiziksel, maddi eşitsizlikten, doğumun tesadüflerinden, ailevi koşullardan kaynaklanan eşitsizliklerden arındırıp sadece liyakat eşitsizliklerini bırakmaya yönelir.

Ama sadece adalet söz konusu edildiğı sürece, bu eşitsizlikler hâlâ yaşar. Fakat insanî sempati açısından bakıldığında, bu eşitsizliklerin bile haklı bir zemini kalmaz. Çünkü biz insanı insan olarak severiz ve sevmeliyiz, dâhi bir bilgin, çok becerikli bir sanayici, vb. olduğı için değil. Özünde liyakat eşitsizlikleri de rastlantısal, doğuştan gelen ve bazı bakımlardan sorumlulukları insanların sırtına yıkılamayacak eşitsizlikler de-

ğil midir? Bir insanın, şu zengin veya bu unvan sahibi kişinin çocuğu olarak doğduğu için toplumsal bakımdan daha iyi muamele görmesi bize hakkaniyetli gelmiyor. Peki, bir insanın daha akıllı bir babadan, daha iyi manevi koşullar içinde doğduğu için toplumsal açıdan daha iyi muamele görmesi hakkaniyetli midir? İyilikseverlik alanı burada başlar. İyilikseverlik, bu son eşitsizlikçi değerlendirmelerden de sıyrılıp bu son kalıtsal aktarım biçimini, zihinsel kalıtımı da özel bir liyakat olarak kabul etmeme, silme noktasına erişen insanî sempati duygusudur. Yani, adaletin doruk noktasından başka bir şey değildir. Doğaya tamamen egemen olmayı, ona sözünü geçirmeyi, şeylerin içinde verili olarak bulunan fiziksel eşitsizliğin yerine bu manevi eşitliği geçirmeyi beceren, toplumdur. Ancak, bir yandan insanî sempati duygusu bu derecede bir yoğunluğa sadece birkaç seçkin bilinçte erişir; ama genel vasatta bilinçler onun mantıksal gelişiminin son noktasına varamayacak kadar zayıftır. İnsanın tüm benzerlerini, akılları, zekâları, ahlâkî ve manevi değerleri ne olursa olsun, kardeşleri olarak seveceği devirden henüz çok uzağız. İnsanın bencilliğinden, liyakata geçici de olsa bir ödöl verilmesine gerek kalmayacak kadar eksiksiz bir biçimde arındığı bir devre de henüz ulaşamadık. Bu yüzden günümüzde tam bir eşitlikçilik olanaksızdır. Ama bir diğer yandan, insanların kardeşliği duygularının giderek güçlendiği ve içimizden en iyilerinin zahmetlerinin ve hizmetlerinin tam karşılığını almadan da çalışabildikleri de kesindir. Fazla katı, yani aslında hep eksik kalan bölüştürücü ve ücretlendirici bir adaletin sonuçlarını giderek yumuşatmaya, hafifletmeye çalışmamızın nedeni budur.* İşte bu yüzden biz ilerledikçe gerçek anlamıyla iyilikseverlik hep daha [okunamıyor...] ve dolayısıyla bir tür fazladan, ihtiyarî bir vazife olmaktan çıkıp katı, kesin bir yükümlölük haline gelmekte ve belli kurumlar doğuracak gibi gözükmektedir.

(*) Burada tamamen okunmaz durumdaki üç satırlık bir cümle eksiktir. Ama bu eksik cümle akışta bir kesinti yaratmamıştır.